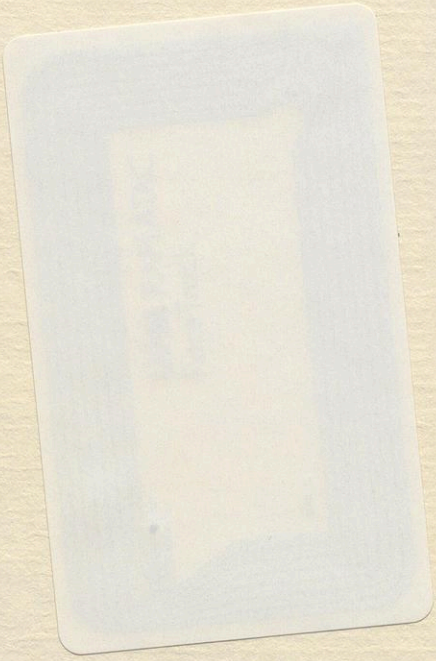


N12<518912486 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

77. Jahrgang · Heft 1 · 2002

ABHANDLUNGEN

Hermann-Josef Sieben S. J.
Israels Wüstenwanderung (Num 33) in der Auslegung des Hieronymus und des Origenes. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität und der origenistischen Streitigkeiten 1

Giovanni B. Sala S. J.
Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin 23

Georg Sans S. J.
Hegels Idee des individuellen Lebens 54

Peter Hofmann
Richard Wagners „Parsifal". Kunstreligion oder religiöse Kunst? 73

BEITRAG

Michael Bordt S. J.
Die christliche Antwort auf die existentiellen Fragen des Menschen. Zu Franz von Kutscheras neuer Studie *Die großen Fragen – Philosophisch-theologische Gedanken* 110

Herder Freiburg · Basel · Wien

Herausgeber:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München Philosophische Fakultät S. J.

Hauptschriftleiter:
Hermann-Josef Sieben S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt a. M.

Mitglieder der Schriftleitung:
Werner Löser S. J., Jörg Splett, Frankfurt a. M.;
Friedo Ricken S. J., München

Redaktion:
Maria Haines, Frankfurt am Main

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Hermann-Josef Sieben S.J.	Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen Offenbacher Landstraße 224 60599 Frankfurt am Main
Prof. Dr. Giovanni B. Sala S.J.	Hochschule für Philosophie Kaulbachstr. 31a 80539 München
Dr. Georg Sans S.J.	Canisius-Kolleg Tiergartenstr. 30/31 10785 Berlin
Dr. Peter Hofmann	Simrockstr. 15 30171 Hannover
Dr. Michael Bordt S.J.	Hochschule für Philosophie Kaulbachstr. 31a 80539 München

Die im Heft verwandten Abkürzungen sind identisch mit denen der Theologischen Realenzyklopädie.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt a.M. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 42,– €, der Jahrgang kostet 144,– €. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH & Co KG, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

77. Jahrgang · 2002

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München Philosophische Fakultät S. J.

HAUPTSCHRIFTLEITER:
Hermann-Josef Sieben S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:
Werner Löser S. J., Jörg Splett, Frankfurt am Main;
Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:
Maria Haines, Frankfurt am Main



Gd 861

Inhalt des 77. Jahrgangs

Abhandlungen

Bertoldi, Roberto, Die Frage des Pantheismus bei Franz Rosenzweig 338
Böhler S. J., Dieter, Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft 161
Bonk, Sigmund, Descartes' Kritik an der Weltseele und die Aktualität seiner Theorie der Zeit 532
Bormann, Franz-Josef, Embryonen, Menschen und die Stammzellforschung. Plädoyer für eine differenzierte Identitätsthese in der Statusfrage 216
Bormann, Franz-Josef, Theologie und „autonome Moral". Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik 481
Hofmann, Peter, Richard Wagners „Parsifal". Kunstreligion oder religiöse Kunst? 73
Lössl, Josef, Der Glaubensbegriff des Klemens von Alexandrien im Kontext der hellenistischen Philosophie 321
Lutz-Bachmann, Matthias, Religion nach der Religionskritik 374
Mühling-Schlapkohl, Markus, Bewußtsein und Glaube des trinitarischen Gottes 506
Sala S. J., Giovanni B., Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin 23
Sans S. J., Georg, Hegels Idee des individuellen Lebens 54
Schäfer, Christian, Die ontologische Realdistinktion im *Liber de Causis*. Zum philosophiegeschichtlichen Ursprung eines metaphysischen Hauptgedankens bei Thomas von Aquin und den Thomisten 518
Schatz S. J., Klaus, Die „Affäre Rüschkamp" (1939–1947). Ein Kapitel aus der Geschichte des Themas „Schöpfung und Evolution" 357
Sieben S. J., Hermann-Josef, Israels Wüstenwanderung (Num 33) in der Auslegung des Hieronymus und des Origenes. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität und der origenistischen Streitigkeiten 1
Taxacher, Gregor, Erkenntniskritik und Trinität. Eine Skizze 179

Beiträge

Bordt S. J., Michael, Die christliche Antwort auf die existentiellen Fragen des Menschen. Zu Franz von Kutscheras neuer Studie *Die großen Fragen – Philosophisch-theologische Gedanken* 110
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, Kant und Liturgie. Zwei unbekannte Skizzen des jungen Romano Guardini: „Kants Erkenntnislehre" und „Wesen des Liturgischen" (1913) 553
Löffler S. J., Alexander, Wie können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen bilden? Einige Anmerkungen zu Alvin Plantingas *Aquin/Calvin-Modell* 233
Sievernich S. J., Michael, Die Jesuitenmissionen in Asien (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung 389
Splett, Jörg, Im Kreuz-Verhör? Zu einer Kritik von Karl Rahners „System" 556

Buchbesprechungen 119 246 427 561
Eingesandte Bücher 319 633

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Addis, M. (Hg.) 453, 454
Alberigo, G. 279
Alberigo, G. (Hg.) 276
Alfeyen, H. 569
Alkire, S. 158
Alonso del Real, C. 431
Althaus, R. 314
Amacker, R. 563
Amend, G. (Hg.) 269
Angelis Noah, P. de 568
Angenendt, A. 259
Anselm v. Canterbury 429
Antoncich, R. 298
Arrington, R. L. 455
Arrington, R. L. (Hg.) 453
Athanasius von Alexandrien 564
Ayres, L. 248
Azevedos, M. de 298

Bailey, A. 454
Barsanuphe von Gaza 568
Bast, R. A. 134
Batista Libânio, J. 298
Batlogg, A. R. 599
Baumann, P. 154
Beck, M. 305
Becker, H. (Hg.) 301
Becker-Schmidt, R. 474
Beckmann, J. P. 149
Bedford, N. E. 304
Beer, P. 299
Belting, H. 300
Berger, J. 309
Bertis, E. 122
Biggar, N. (Hg.) 157
Bird, R. 271
Black, R. (Hg.) 157
Bœspflug, F. 572
Boff, C. 298
Boneckaja, N. 272
Bongardt, M. 286
Brachtendorf, J. 467
Brandom, R. B. 464
Brandt, H. D. (Hg.) 446
Bravo, C. 298
Brenner, W. H. 455
Brüllmann, R. (Hg.) 591
Brunschwig, J. 123
Buch, A. J. 473
Burigana, R. 279

Camps, A. 580
Cassedy, St. 271
Cassidy, E. 249
Cattaneo, E. 564
Charles, D. 122
Charles, D. (Hg.) 121
Choružij, S. 272
Clack, B. R. 455
Clancy, F. 249
Codes, A. 122
Codina, V. 298
Comblin, J. 298
Cross, R. 261
Crowe, F. E. 433
Crubellier 122

Deissler, A. 308
Delgado, M. 268
Demel, S. 629
Denker, A. (Hg.) 455
Disse, J. 469
Dolna, B. 600
Dominicus Gundisalvus 431
Drehsen, V. 313
Dreyer, M. 468
Dünnbier, A. 473
Dussel, E. 298
Dziewas, R. 311

Edmonds, D. J. 136
Eger, M. 450
Eidinow, J. A. 136
Ellacuría, I. (Hg.) 297, 298
Elm, V. 582
Endean, Ph. 597
Enders, M. (Hg.) 429
Etzelmüller, G. 293
Eusebius von Caesarea 563

Faber, R. 616
Feil, E. 435
Ferrari Toniolo, C. 567
Fichte, J. G. 445
Figal, G. 461
Finan, Th. 249
Finan, Th. (Hg.) 248
Fischer 150
Fleischer, M. 131
Franz, A. (Hg.) 301
Franz, N. 271
Franz, N. (Hg.) 271
Frede, M. 122
Frede, M. (Hg.) 121

Gangloff, S. 136
García Mateo, R. 576
Gebara, I. 298
Geffré, Cl. 284
Gemegah, H. 577
Geringer, K.-Th. 630
Geringer, K.-Th. (Hg.) 629
Gerl-Falkovitz, H.-B. 473, 615
Gerosa, L. 626
Gestrich, Chr. 608
Gillner, M. 267
Gnilka, J. 561
Goldt, R. 272
González Faus, J. I. 298
Gräßer, E. (Hg.) 591
Greiner, M. 595
Grillenzoni, P. 441
Großhans, H.-P. 602
Gumbrecht, H.-U. 462
Gutiérrez, G. 298

Habermas, J. 461
Hackenesch, Chr. 457
Hagemeister, M. 272
Hagemeister, M. (Hg.) 271
Hahn, F. 308
Hallermann, H. (Hg.) 316
Haney, F. 271
Haney, F. (Hg.) 271
Hartelt, K. 630
Hasenhüttl, G. 282
Hegel, G. W. F. 446
Heidegger, M. 455
Heinen, G. 282
Heller, L. 272
Helm, P. 454
Henkys, J. (Hg.) 301
Hodges, M. P. 454
Höffe, O. 119
Hoeps, R. 301
Honnefelder, L. 148
Honnefelder, L. (Hg.) 148
Hyman, J. 454

Isupov, K. 272

Jakim, B. 272
Jiménez Limón, J. 298
Jochims, R. 300
Johannes von Gaza 568
Judson, L. 122
Junod, É. 563

Kahler, H. 317
Kaiser, G. 308
Kapp, E. 272
Kasper, K. 269
Keller, A. 141
Keul, H. 310
Keul, H. (Hg.) 310
Kirchmeyer, H. 593
Knapp, G.-A. 474
Kock, E. 583
Kohlgraf, P. 565
Komonchak, J. A. 277
Koslowski, P. 447

Kosman, A. 123
Kremer, K. 467
Krieger, G. 148, 468
Krieger, G. (Hg.) 149, 467
Kruip, G. 310
Kummer, C. 142
Kunz, E. 473
Kurzke, H. (Hg.) 301

Lacher, G. 301
Laks, A. 123
Lamberth, D. C. 132
Lamoreaux, J. C. 251
Landau, P. 630
Langenhorst, A. 303
Laube, M. 146
Lauth, R. (Hg.) 445
Lederhilger, S. 631
Leimgruber, St. 632
Lenz, H. 473
Leuser, C. 311
Lienkamp, A. 138
Liske, M. Th. 151
Lloyd, G. E. R. 123
Löffler, W. 470
Lohse, E. 308
Lucchetti Bingemer, M. C. 298
Lütz, D. 592
Lutz-Bachmann, M. 469

McInerny, R. 158
MacLean, I. S. 624
McNamara, M. 250
Madden, N. 249
María Jesús, S. B. 431
Maron, G. 573
May, G. 631
Meerson, M. 272
Meist, K. R. 446
Metelka, T. (Hg.) 271
Metz, D. 571
Meyer, Chr. H. F. 253
Meyer, H. 272
Miccoli, G. 277
Minenkov, G. 272
Moloney, R. 249
Moser, A. 298
Muck, O. 141
Müller, K. 469, 470
Müller, L. 632
Muñoz, R. 298
Mutschler, H.-D. 470

Neufeld, K. H. 141
Neyrand, L. 569
Neyte, F. 568
Nichtweiß, B. (Hg.) 307, 309
Nielsen, K. 454
Niquet, M. 143
Nitsche, B. 291
Nordhofen, E. (Hg.) 300
Nowak, L. 310

O'Donovan, O. 158
O'Loughlin, T. 249
Oelmüller, W. 301
Oliveros, R. 298
Ollig, H.-L. 141, 469
Ollig, H.-L. (Hg.) 467
Oswald, J. (Hg.) 141
Otto, W. 263

Painadath, S. 620
Patrich, J. 250
Pamphilus von Caesarea 563
Pieper, J. 462
Polkinghorne, J. 293
Polovinkin, S. 272
Pring-Mill, R. 124
Pröpper, Th. 604

Quadt, A. 618
Quitterer, J. 470

Raffelt, A. (Hg.) 307
Rathey, M. (Hg.) 301
Rechmann, H.-K. 570
Rees, W. 631
Reich, Chr. (Hg.) 301
Reifenberg, P. 309
Rhode, U.626
Rhonheimer, M. 476
Richard, P. 298
Rickert, H. 455
Riedel-Spangenberg, I. 316
Riedweg, Chr. 427
Röhr, E. (Hg.) 275
Rorem, P. 251
Rorty, R. 460
Rosenthal, B. G. 272
Rutherford, J. 249
Rychlak, R. 589

Sala, G. B. 126
Sander, H.-J. 311
Sander, H.-J. (Hg.) 310
Sandkaulen, B. 129
Sauer, H. 277
Sauermost, B. 311
Schallenberg, P. 621
Scheele, P.-W. 310
Scherer, G. 152
Schmid, J. 587
Schmidinger, H. 309
Schmidt, J. 142, 472
Schmidt, J. (Hg.) 472
Schmidt, Th. M. 468
Schmitz, H. (Hg.) 629
Schneider, S. 246
Schneiders, J. H. J. 469
Schöndorf, H. 142
Schulte, Chr. 586
Schwaetzer, H. 125
Schwaiger, A. 584
Schwaiger, Cl. 436
Schweitzer, A. 591
Sedleys, D. 123
Segundo, J. L. 298
Senkevitch, T. 272
Slaczka, Z. 290
Slesinski, R. 272
Sobrino, J. 298
Sobrino, J. (Hg.) 297
Söding, Th. 308
Soto Bruna, M. J. 431
Splett, M. 473
Splett, Th. 472
Steel, C. 123
Steinhauer, H. 594
Steinherr, Th. 473
Stephan, J. 578
Sternberg, Th. 300
Stock, A. 300
Stock, A. (Hg.) 301
Stock, W. M. 572
Suess, P. 298
Symeon Studites 569

Taborda, F. 298
Tagle, L. A. G. 278
Tamayo, J. J. 298
Tanner, N. 277
Theunissen, M. 461
Thurnherr, U. 479
Trappe, T. 469
Trigo, P. 298
Turbanti, G. 279
Twomey, V. (Hg.) 248

Ullrich, P. O. 473

van Bavel, T. 248
Vasel, St. 611
Vasiliou, I. 454
Vattimo, G. 461
Vries, J. 631

Wald, B. (Hg.) 462
Wallroth, M. 158
Wassilowsky, G. 279
Weiss, B. 254
Wendel, S. 468
Wenzler, L. 271
Wilckens, U. 308
Wittstadt, K. 310
Wuchterl, K. 120

Žák, L. 272
Zenger, E. 308
Zerfaß, R. 311
Zubert, B. W. 632
Zweerde, E. v. d. 272

Verzeichnis der Mitarbeiter

Bertoldi, R. 338–356
Böhler, D. 161–178
Bonk, S. 532–552
Bordt, M. 110–118, 121–123, 427–429
Bormann, F.-J. 216–232, 481–505
Brieskorn, N. 138–141, 621–623

Carroll, A. 120–121, 284–286, 433–434

Ehlen, P. 271–275, 286–290, 584–586

Farling, B. 254–259
Fehige, J. H. 136–138, 154–156, 460–462, 474–476
Frankemölle, H. 246–248

Gerl-Falkovitz, H.-B. 553–555

Haeffner, G. 455–457
Hainthaler, T. 248–253, 275–276
Hofmann, P. 73–109, 293–297, 450–453, 583–584, 586–587, 591–592, 600–602, 604–608, 611–615
Hoye, W. J. 125–126

Kienzler, K. 429–431
Knauer, P. 290–291, 301–303, 573–577, 592–593, 597–600, 608–611, 618–620

Löffler, A. 233–245
Löser, W. 283–284, 307–310, 593–597, 620–621
Lössl, J. 321–337
Lohr, Ch. 124–125
Lutz-Bachmann, M. 374–388

Meyer, T. 134–136, 457–460
Mühling-Schlapkohl, M. 506–517

Niederbacher, B. 570–571

Ollig, H.-L. 143–152, 462–464, 472–474

Reinhardt, K. 431–433
Reuter, M. 158–160, 476–479
Rhode, U. 314–316, 626, 632
Ricken, F. 119, 132–134, 157–158, 453–455, 479–480

Sala, G. B. 23–53, 436–444
Sans, G. 54–72, 129–131, 446–447, 464–466
Schäfer, Chr. 518–531
Schatz, Kl. 259–260, 276–282, 357–373, 561–563, 578–580, 582–583, 587–590
Scherb, J. L. 261–263
Schmidt, J. 126–129, 152–154, 470–472
Schöndorfer, H. 131–132
Schwaetzer, H. 467–470
Sebott, R. 123–124, 141–143, 253–254, 269–270, 316–318, 626–632
Sieben, H -J. 1–22, 563–569
Sievernich, M. 267–269, 282–283, 297–300, 303–305, 310–314, 389–426, 577–578, 580–582, 624–626
Splett, J. 291–293, 300–301, 305–307, 435–436, 445–450, 556–560, 572–573, 615–616

Takayanagi, H. S. 571–572, 616–618
Taxacher, G. 179–215

Wiertz, O. 602–604

Zimmermann-Wolf, Chr. 263–267

ThPh 77 (2002) 1–22

Israels Wüstenwanderung (Num 33) in der Auslegung des Hieronymus und des Origenes

Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität und der origenistischen Streitigkeiten

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Fabiola war eine der *feminae clarissimae*, also jener reichen und oft sehr gebildeten römischen Aristokratinnen,[1] auf die der gelehrte Hieronymus[2] eine so außerordentliche Anziehung ausübte und denen gegenüber der spröde Asket seinerseits keineswegs frei von menschlichen Empfindungen war, wie seine zahlreichen Briefe an sie oder über sie zeigen. Mit Brief 77 an Oceanus, seinen treuen Freund in Rom, hat Hieronymus Fabiola nach ihrem Tod ein Epitaph in Manier und Sprache der Zeit gesetzt, aus dessen rhetorischem Überschwang sich indessen die zentralen Fakten ihres Lebens mühelos herausschälen lassen.[3] Sie stammte aus der *gens Fabia*, also einem der ältesten Patriziergeschlechter Roms, verfügte über außerordentliche Reichtümer, hatte eine exzellente Bildung genossen, sich nach kurzer Ehe mit einem stadtbekannten Schürzenjäger scheiden lassen und wieder geheiratet. Aber das Glück war nur von kurzer Dauer, ihr zweiter Mann wurde ihr durch frühen Tod entrissen. Darauf reihte sich die vornehme Dame in der Lateranbasilika in Sack und Asche unter die Büßer, erhielt die Versöhnung mit der Kirche und versprach, hinfort ihren Reichtum für die Armen einzusetzen, was sie tatsächlich in der Folge auch tat.

Zu ihrem Büßerleben gehörte auch eine im Herbst 394 angetretene Pilgerreise in das Heilige Land, die sie auch nach Bethlehem führte. Dort lernte sie Hieronymus kennen. Fabiola trug sich zunächst mit dem Plan, den Rest ihres Lebens im Geburtsort des Heilands zu verbringen. Nachrichten vom Hunneneinfall in Syrien bewogen sie jedoch, in Richtung des Meeres und zu den dort bereitstehenden Schiffen zu eilen. Von dort kehrte Fabiola dann wieder nach Rom zurück.

Während ihres Aufenthaltes in Bethlehem hatte sie zusammen mit Hieronymus das Buch Numeri studiert und war dabei auf die Stelle über die 42 Stationen der Wüstenwanderung des Volkes Israel gestoßen. Hieronymus legte die kuriose Stelle aus, so gut er konnte, aber es gelang ihm nicht, zu allen 42 Aufenthalten der Kinder Israels eine Auslegung vorzulegen, die seine Zuhörerin befriedigte. Fabiola rang ihrem Lehrer schließlich das Verspre-

[1] Vgl. *Ch. Krumeich*, Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae, Bonn 1993; *St. Rebenich*, Hieronymus und sein Kreis, Stuttgart 1992.

[2] Vgl. *G. Grützmacher*, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, 3 Bde., Berlin 1906–1908; *F. Cavallera*, Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre, 2 Bde., Löwen/Paris 1922; *J. N. D. Kelly*, Jerome. His Life, Writings, and Controversies, Worcester/London 1975.

[3] Vgl. *Cavallera*, 177–181; *Kelly*, 210–212; *Krumeich*, 157–160.

chen ab, ihr hierüber eine gründliche Studie zu verfassen.[4] Die bibelkundige Aristokratin blieb nach ihrer Rückkehr nach Rom in brieflicher Verbindung mit Hieronymus. Gegenstand des Austausches waren meist exegetische Probleme, die sie dem Meister vorgelegt hatte. So handelt z.B. Brief 64 des Hieronymus (397) über das Priestertum des Aaron und die priesterliche Kleidung. Endlich kam Hieronymus dann im Jahre 400[5] dazu, sein Versprechen einzulösen und seinen Traktat über Num 33 (Brief 78 an Fabiola[6]) zu verfassen. Aber zu diesem Zeitpunkt war Fabiola schon nicht mehr unter den Lebenden – sie war 399 gestorben – und so fügte denn Hieronymus die vollendete Abhandlung über Num 33 seinem Epitaph über Fabiola (Brief 77 an Oceanus) bei.

Mit Brief 78 löste Hieronymus also sein der vornehmen Römerin gegebenes Versprechen, leider zu spät, ein. Die Bedeutung des Briefes geht jedoch über diesen biographischen Aspekt, die Beziehungen des Hieronymus zu den *feminae clarissimae,* in dreifacher Hinsicht hinaus. Der Brief bietet mit seiner Auslegung von Num 33 einen Einblick in die Werkstatt des Bethlehemer Exegeten. Inhaltlich stellt diese Auslegung einen Abriß seiner geistlichen Lehre dar.[7] Der Brief an Fabiola enthält darüber hinaus Elemente für eine Antwort auf die spannende Frage, wie sich Hieronymus zum Zeitpunkt seiner Abfassung, nämlich dem Jahre 400, gegenüber Origenes verhielt. Dieser Zeitpunkt ist von Interesse, denn er fällt zusammen mit dem Höhepunkt seines erbitterten Streites mit seinem ehemaligen Freund, jetzigen Gegner Rufinus, über die Origenes gegenüber einzunehmende Hal-

[4] Ep. 77,7; 44,18 (= Ep. 77,7; CSEL 55,44,18): Quodam die cum in manibus Moysi Numeros teneremus, et me verecunde rogaret, quid sibi vellet nominum tanta congeries, cur singulae tribus in aliis atque aliis locis varie iungerentur ... respondi ut potui et visus sum interrogationi eius satisfacere. Revolvens ergo librum pervenit ad eum locum, ubi catalogus describitur omnium mansionum, per quas de Aegypto egrediens populus, pervenit usque ad fluenta Iordanis. Cumque causas et rationes quaereret singularum, in quibusdam haesitanti, in aliis inoffenso cuccurri pede, in plerisque simpliciter ignorantiam confessus sum. Tunc vero magis coepit urguere, et quasi non mihi liceret nescire quod nescio, expostulare, ac se indignam tantis mysteriis dicere. Quid plura? Extorsit mihi negandi verecundia, ut proprium ei opus huiusce modi disputatiunculae pollicerer, quod usque in praesens tempus, ut nunc intelligo, Domini voluntate dilatum, redditur memoriae illius.

[5] Die Datierung auf das Jahr 400 ergibt sich daraus, daß Brief 78 zusammen mit Brief 77 nach Rom geschickt wurde, Brief 77 seinerseits aber auf 400 zu datieren ist; vgl. *Cavallera* II, 46.

[6] Ep. 78, Ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israhel per heremum, in: CSEL 55, 49–87. *B. Conring,* Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie, Tübingen 2001, geht auf Ep. 78 nicht speziell ein.

[7] Unter letzterer Rücksicht fand der Brief selbst bei einem sonst Hieronymus gegenüber eher kritischen Interpreten freundliche Aufnahme. So urteilt *Grützmacher* I, 191: „Das ganze Büchlein übt auf den Leser eine tiefgehende Wirkung aus, weil der Grundgedanke, das Christenleben, ein Pilgerlauf durch die Wüste dieser Welt nach der ewigen Heimat, mit Energie festgehalten ist. Es ist dies ja ein in der christlichen erbaulichen Literatur aller Zeiten häufig wiederkehrender Gedanke; aber die Ausführung, die ihm Hieronymus hier gibt, ist besonders anrührend. Der Pilgerlauf des Christen führt ihn bald auf die Höhe der Gottesgemeinschaft, bald in die Tiefen der Versuchung, bis er am Ende seines Lebens wie Mose das gelobte Land schaut und, wenn er die alten Sünden beweint hat, unter der Führung Jesu den Jordan überschreitet und das wahre Pascha nicht in Ägypten, sondern im Heiligen Lande ißt."

tung. Die Frage spitzt sich dadurch zu, daß der große Alexandriner ebenfalls eine Auslegung von Num 33 vorgelegt hat, und zwar in seiner Homilie 27 zum Buch Numeri.[8] Wie verhält sich Hieronymus gegenüber diesem Text? Wir wollen uns im folgenden zunächst ein Bild beider Auslegungen von Num 33 machen, bevor wir das Verhältnis beider Texte zueinander eingehender betrachten und auf die Frage eingehen, wie sich Hieronymus in diesem Brief gegenüber Origenes verhält.

I. Der Brief an Fabiola

Der Brief an Fabiola enthält also, wie angedeutet, eine Auslegung von Num 33, genauer gesagt, der Verse 3–49 von Kap. 33. Dieser Text ist nach dem Schema aufgebaut: „Die Kinder Israels verließen A und schlugen ihr Lager in B auf, die Kinder Israels verließen B und schlugen ihr Lager in C auf." Es ist sicher kein Zufall, daß die römische Bibelforscherin gerade von diesem Text, der schematischen Aneinanderreihung von 42 Ortsnamen, eine Erklärung aus der Feder ihres Lehrers verlangte, stellt er doch eine kaum mehr zu überbietende Herausforderung an die Auslegungskunst des Meisters dar.

Der kuriose Text zog auch in der Folgezeit die Ausleger an,[9] und natürlich hat sich auch die moderne Exegese für ihn interessiert; denn er ist im Gesamt der Bibel ein Unikum. Bei seiner Erklärung gehen die Meinungen der modernen Ausleger freilich auseinander. Für die einen ist die lange Liste der 42 Stationen aus mehreren kürzeren zusammengesetzt, für andere ist die lange Liste dagegen ursprünglich und gehen die kürzeren Listen auf sie zurück. Über die nähere Natur dieser ursprünglich langen Liste gibt es dann wiederum verschiedene Auffassungen. So wurde einerseits die These vertreten, es handle sich in dieser Liste um die Stationen eines alten Pilgerweges zum Berg Sinai[10], andererseits hat man sich für die Meinung stark gemacht, daß Num 33 die Stationen eines Eroberungsfeldzuges aufzähle, wie dies auch andere alte orientalische Quellen tun[11].

---

[8] Homilia XXVII de mansionibus filiorum Israhel, GCS 30, 255–280, deutsche Übersetzung in: *H.-J. Sieben*, Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus, Trier 1998, 16–48.

[9] Vgl. Pseudo-Ambrosius, De XLII mansionibus filiorum Israel, PL 17,1–42 (vgl. CPL 170a); Beda, Ep. 14, De mansionibus filiorum Israel, PL 54, 699–702; Pseudo-Beda, Quaestiones super numeros, PL 93, 395–410.

[10] Vgl. *M. Noth*, Der Wallfahrtsweg zum Sinai (Nu 33), in: PJ 36 (1940) 5–28 = *ders.*, Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde, I, Neukirchen-Vluyn 1971, 55–74. Vgl. jedoch *Th. Staubli*, Die Bücher Leviticus, Numeri, Stuttgart 1996, 337–339; *D. T. Olson*, Numbers. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville 1996, 184–186, hier 184: „The list of places may have some relationship with itineries used by travelors or pilgrims in ancient times, but the precise background of the itinery is difficult to reconstruct." Vgl. auch *Ph. J. Budd*, World Biblical Commentary, V, Numbers, Waco 1984, 348–357.

[11] Vgl. *G. J. Davies*, The Wilderness Itineraries: A Comparative Study, in: TynB 25 (1974) 46–81. Vgl. auch *J. Milgrom*, The JPS Torah Commentary. Numbers, Philadelphia/New York 1990,

Wie dem auch sei, das Ziel nun, das Hieronymus bei seiner Auslegung von Num 33 verfolgt, könnte kaum verschiedener sein von dem, das der modernen Exegese vorschwebt. Während es ihr im wesentlichen um die Natur und Herkunft der Liste der 42 Stationen und deren nähere Lokalisierung, also um die *historia* des Textes geht, zielt Hieronymus auf deren *allegoria*, d. h., deren geistlichen, übertragenen Sinn. Dies stellt er gleich mit den ersten Sätzen seines Traktates klar.[12] Hieronymus verwendet übrigens den Begriff *allegoria* in seinem Brief an Fabiola nicht, sondern bezeichnet die übertragene Auslegung, die er vorlegt[13], entweder mit *spiritus*, oder *parabola*[14] oder *mysticus intellectus*[15] oder *tropologia*[16]. Die entsprechenden Gegenbegriffe sind *historia* und *littera*[17]. Wir benutzen den Begriff *allegoria*, weil Hieronymus ihn in anderen exegetischen Werken verwendet und weil er allgemein eingeführt ist. Sein Kommentar enthält zwar meist auch einige Bemerkungen zur *littera*, der Schwerpunkt seiner Auslegung ist jedoch deren geistlicher Sinn, eben die *allegoria*.[18]

Der Grundgedanke seiner ‚geistlichen' Auslegung besteht nun darin, daß die Stationen der Wüstenwanderung des alten Volkes Israel ihrerseits Stationen auf dem Pilgerweg des neuen Volkes Israel auf seinem Weg durch die Wüste der Welt ‚darstellen'. So stellt er denn gleich eingangs seine Auslegung bezeichnenderweise unter die Autorität des hl. Paulus: „Das aber geschah an ihnen, damit es uns als Beispiel dient, uns zur Warnung wurde es aufgeschrieben, uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat" (1 Kor 10,11).[19] Das unmittelbar folgende Pauluszitat, nämlich 1 Kor 10,1–4, bringt auch gleich ein konkretes Beispiel für eine solche *allegoria*: *Petra autem erat Christus*. Folgerichtig deklariert Hieronymus dann diese seine Auslegung von Num 33 als Fortsetzung der von Paulus begonnenen, aber von diesem aus Zeitmangel nicht zu Ende geführten geistlichen bzw. allegorischen Auslegung der alttestamentlichen *littera*.[20] M.a.W., wenn der Auszug des Volkes

497–501; vgl. ebd. 277–282; und *E. W. Davies*, New Century Bible Commentary. Numbers, Grand Rapids 1995, 341–349, hier 341.

[12] Vgl. Ep. 78,1; 49,11: In septuagesimo psalmo … narratur historia. Cumque nulli dubium sit, facta esse quae scripta sunt, quasi aliud littera sonet, aliud spiritus clausum teneat: Aperiam, inquit, in parabola os meum …

[13] Zur geistlichen, übertragenen Auslegung bei Hieronymus vgl. *P. Jay*, L'exégèse de saint Jérôme d'après son ‚Commentaire sur Isaïe', Paris 1985, 215–333, speziell zu der dabei verwendeten Terminologie, nämlich in erster Linie *allegoria, anagoge, tropologia, spiritus* siehe ebd. 215–271. Allgemein zu seiner Exgese vgl. *A. Penna*, Principi e carattere dell' esegesi di S. Gerolamo, Rom 1950.

[14] Vgl. die vorausgegangene Anm.

[15] Vgl. Ep. 78,10; 59,22.

[16] Vgl. Ep. 78,11; 60,22.

[17] Vgl. Anm. 12.

[18] Hieronymus ist nicht, wie einige Stellen in seinem Werk nahelegen könnten, Vertreter eines dreifachen Schriftsinnes wie Origenes, sondern kennt in seiner exegetischen Praxis nur zwei Schriftsinne, den wörtlichen und den geistlich-übertragenen; vgl. *P. Jay*, Jérôme et le triple sens de l'écriture, in: REAug 26 (1980) 214–227.

[19] Ep. 78,1; 49,18.

[20] Ep. 78,1; 50,9: Si ergo pars historiae itineris ex Aegypto spiritaliter accipitur, et cetera, quae ab apostolo pro angustia temporis praetermissa sunt, eiusdem intelligentiae convincitur.

Israel aus Ägypten tatsächlich vorbildlich geschehen ist, d.h., ein Bild für den Auszug der Christen aus der Welt ist – und daß dem so ist, dafür steht u.a. die Autorität des hl. Paulus – dann muß auch die Fortsetzung dieses Auszugs eine solche geistliche Bedeutung haben. Die Fortsetzung dieses Auszugs stellen aber die Num 33 aufgezählten 42 Stationen dar. Also ist der geistliche Sinn einer jeden dieser Stationen zu ermitteln. Nach Zitat weiterer Schriftstellen[21], die alle seine geplante allegorische Auslegung rechtfertigen sollen, erklärt er die bloß wörtliche Auslegung für typisch jüdisch und fordert dazu auf, „mit Jesus in die Wüste zu gehen", um sich dort von seinen Broten zu ernähren[22], d.h., den zur Auslegung bestimmten Text, nämlich Num 33, geistlich zu verstehen. Soviel zum Ansatz und zum Ziel seiner Auslegung von Num 33.

Die alttestamentliche *littera* nun, die Hieronymus ganz unmittelbar seiner geistlichen Auslegung zugrundelegt, ist nicht, wie man vielleicht erwartet hätte, der in diesen Jahren[23] von ihm selbst auf der Basis der *Hebraica veritas*, d.h. der hebräischen Bibel, überarbeitete Bibeltext, also die spätere sog. *Vulgata*, sondern – überraschenderweise – eine Spielart der *vetus Latina*. Wichtiger jedoch als die Frage, welchen lateinischen Bibeltext Hieronymus bei der Auslegung zugrundelegte, ist die nach der näheren Form der in diesem Text vorkommenden Ortsnamen. Stützt sich Hieronymus auf die Form, wie diese Namen in der LXX bezeugt sind, oder auf die Gestalt, wie sie die hebräische Bibel enthält? Der Bethlehemer Mönch gibt selbst die Antwort: Die *littera* für seine geistliche, allegorische Auslegung der Wüstenwanderung des Volkes Israel, die Ortsnamen, sind der hebräischen Bibel entnommen.[24] Überprüft man seine Aussage am Text, findet man sie bestätigt.

Die Liste dieser Ortsnamen ist die eine Sache, eine andere ist die Übersetzung dieser Liste, d.h. die nach den Regeln der ‚onomastike techne'[25] zu findende jeweilige Bedeutung dieser Ortsnamen. Wir haben es hier mit einem

---

[21] Vgl. Ps 119,5–6; Ps 41,5; Ps 118,18; Röm 7,14; Joh 5,46; Lk 24,27.

[22] Ep. 78,1; 50,23: Igitur Iudaei parvuli, et qui solidum cibum glutire nequeunt, sed adhuc lacte nutriuntur infantiae, legant Pharaonem carneum et Mare Rubrum, per quod ad Indiam navigatur et manna coriandro simile, et omnia quae scripta sunt corporaliter ... Nos autem ... cum Jesu egredientes in desertum, pascimur panibus eius ...

[23] *Kelly*, 284, datiert Hieronymus' Übersetzung des Pentateuch zwischen 391 und 405. Die Übersetzung nahm also insgesamt 14 bis 15 Jahre in Anspruch. 401 ist Hieronymus noch nicht mit dem Pentateuch fertig, sondern erst 404/5. Nach *P. Nautin*, Hieronymus, in: TRE 15 (1986) 304–315, hier 310, begann Hieronymus 393 mit der Veröffentlichung des Pentateuch. Weitere Einzelheiten zur Datierung der Pentateuchübersetzung bei *L. H. Cottineau*, Chronologie des versions bibliques de st. Jérôme, in: Miscellanea Gerominiana, Rom 1920, 43–68.

[24] Ep. 78,11; 60,14: Prudentem studiosumque lectorem rogatum velim, ut sciat me vertere nomina iuxta Hebraicam veritatem; alioquin in Graecis et Latinis codicibus praeter pauca omnia corrupta repperimus. Et miror quosdam eruditos et ecclesiasticos viros ea voluisse transferre, quae in Hebraico non habentur, et de male interpretatis fictas explanationes quaerere, ut in praesenti pro ‚Dephca' legant ‚Raphaca', litteram ponentes pro littera, eo quod ‚Res' et ‚Daleth' parvo apice distinguantur et interpretantur ‚curationem' atque exinde tropologiam similem prosequantur. – Zu den Grenzen der Hebräischkenntnisse des Hieronymus vgl. *E. Burstein*, La compétence de Jérôme en hébreux. Explications de certaines erreurs, in: REAug 21 (1975) 3–12.

[25] *Platon*, Kratylos 423d, 425a.

Spezialgebiet des antiken Wissenschaftsbetriebes zu tun, in dem es darum geht, die rechte Benennung der Dinge zu finden.[26] Es gab solche Zusammenstellungen der richtigen Namen der Dinge auf den verschiedensten Gebieten. Einen Fall unter anderen stellen dabei die sogenannten *Onomastica sacra* dar, Verzeichnisse mit den Bedeutungen der in der Bibel vorkommenden Namen, seien es nun Personen- oder Ortsnamen. Das älteste uns erhaltene Beispiel eines solchen *Onomasticon sacrum* ist nun gerade der aus der Feder des Hieronymus stammende *Liber interpretationis hebraicorum nominum*[27], eine Zusammenstellung der Bedeutung der biblischen Namen in der Reihenfolge der biblischen Bücher[28]. Wie weit Hieronymus bei der Erstellung dieses Werkes auf Vorarbeiten Philos auf der einen und des Origenes auf der anderen Seite zurückgreifen konnte, ist nicht völlig geklärt und braucht uns hier nicht zu interessieren[29]; für unseren Zusammenhang ist die Feststellung entscheidend, daß er hinsichtlich der Übersetzung der Ortsliste von Num 33 auf eigene Vorarbeiten zurückgreifen konnte, eben auf seinen *Liber interpretationis hebraicorum nominum* aus dem Jahre 389[30]. Der Vergleich der in seinem Brief an Fabiola vorgelegten Bedeutungen der Ortsnamen von Num 33 mit den Angaben seines eigenen, 11 Jahre vorher erstellten *Onomasticum sacrum* zeigt nun in der Tat, daß er für über die Hälfte der Namen auf dieses sein eigenes Werk zurückgreift. In einem speziellen Fall, dem Ortsnamen Dephca, in dem er das nicht tut, begründet er die Abweichung ausdrücklich.[31]

Verdeutlichen wir uns nun an einem konkreten Beispiel das nähere Vorgehen unseres Auslegers: An den Anfang setzt Hieronymus jeweils den betreffenden Schrifttext. Für die zweite Station lautet er: „Und die Söhne Israels brachen von Ramesse auf und sie errichteten ihr Lager in Sochoth (Num 33,5)." Hieronymus' Kommentar lautet: „Zweite Station. Hier backen sie ihre ungesäuerten Brote und stellen sie zum ersten Mal ihre Zelte auf. Daher erhielt der Ort von (dieser) Sache her seinen Namen. Denn Sochoth heißt in unserer Sprache „Hütte" oder „Zelte".[32] Deswegen findet im siebten

---

[26] Vgl. *C. Wendel*, Onomastikon, in: PRE 18 (1939) 507–516; *R. Tosi*, Onomastikon, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart/Weimar 2000, Bd. 8, 1214–1217.

[27] Kritische Edition in: *Paul de Lagarde*, Onomastica sacra, Göttingen 1887, 26–192, wiederabgedruckt in CChr.SL 72, 59–161.

[28] Nähere Kennzeichnung bei *Kelly*, 153–154.

[29] Vgl. zu diesem komplexen Fragestand *F. Wutz*, Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum Hebraicorum des hl. Hieronymus, TU 41, 1914/1915.

[30] Vgl. *P. Nautin*, L'activité littéraire de Jérôme de 387 à 392, in: RevThPh 115 (1983) 247–259, hier 256.

[31] Ep. 78,11; 60,5: Nona mansio. Hoc nomen apud Hebraeos ‚krousma', id est ‚pulsatio' dicitur: iuxta quod et Dominus ait: Pulsate et aperietur vobis. In libro autem Hebraicorum Nominum ‚adhaesionem', remissionemque transtulimus, quod lectorem turbare non debet. Nec putet nos dissonantia scribere; ibi enim iuxta id quod vulgo habetur, edidimus, si medium verbum scribatur per ‚Beth' litteram; hic autem in Hebraico volumine scriptum repperi per ‚Phe', quod elementum magis pulsationem quam glutinum sonat; sensusque manifestus: post responsa Domini, post octavum numerum resurrectionis Christi incipimus sacramenta pulsare.

[32] Zur griechischen Schreibung von Sochoth und zur hebräischen Wurzel vgl. *R. P. C. Hanson*,

Monat, am 15. Tag des Monats das Hüttenfest statt. Wenn wir also aus Ägypten herausgegangen sind, dann errichten wir als erstes Zelte, weil wir wissen, daß wir weiter ziehen müssen. Wir essen dann nicht vom Sauerteig Ägyptens, vom „Sauerteig der Bosheit und der Schlechtigkeit", sondern wir ernähren uns von den „ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und der Wahrheit" (1 Kor 5,8), indem wir die Vorschrift des Herrn in die Tat umsetzen: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer (Mt 16,11)!" „Auf dieser Station wird uns vorgeschrieben, daß wir immer unseres Auszugs aus Ägypten eingedenk sind, den ‚Vorübergang', d.h. das Passah des Herrn feiern und die Erstgeborenen unseres Leibes und aller Tugenden anstelle der Erstgeborenen Ägyptens, die geschlagen wurden, dem Herrn weihen."[33]

Ähnlich verfährt der Ausleger an den übrigen 41 Stationen. Auf das Zitat des entsprechenden Verses aus Num 33 mit dem jeweils neuen Ortsnamen folgt dessen „Übersetzung" ins Lateinische und eine entsprechende geistliche Auslegung, d.h., die Beschreibung und Kennzeichnung einer weiteren Etappe der Wanderung des neuen Gottesvolkes. Auf Sochoth folgen die Stationen Aetham, Phiahiroth, Mara, Aelim. Die ‚Übersetzungen' dieser vier Ortsnamen ins Lateinische lauten: *fortitudo atque perfectio, os nobilium, amaritudo, arietes fortesque.* Sie stellen die Basis für die Kennzeichnung der folgenden Stationen auf dem geistlichen Weg des Volkes Gottes dar. Es bedarf in der Tat der „Kraft", überhaupt „Ägypten" zu verlassen und sich auf den Weg ins „Heilige Land" zu machen.[34] Fortan gilt es, im Herrn „geadelt", den Verlockungen der Götzen zu widerstehen.[35] Nach den schon erzielten Fortschritten besteht immer wieder die „bittere" Gefahr von Rückfällen ins alte Leben.[36] Nach bestandenen Prüfungen gibt es die Erquickung, d.h., die „Stärkung" durch die Lehre der Heiligen Schrift.[37]

An mehreren Stationen faßt Hieronymus vorausgehende Etappen stichwortartig zusammen, so an der fünften Station (Mara)[38], wo er im übrigen deutlicher als an der ersten Station (Ramesse) die Verkündigung des Evangeliums als den eigentlichen Impuls zum Antritt der Wanderung nennt. An

---

Interpretations of Hebrew Names in Origen, VigChr 10 (1956) 103–123, hier 115, der 115–118 den interessanten Versuch macht, die von Origenes aus der LXX übernommenen Ortsnamen auf die hebräischen Wurzeln zurückzuführen.

[33] Ep. 78,4; 54,16.

[34] Ep. 78,5; 55,10: Grandis est fortitudo Aegyptum dimittere ... Praeparemus nobis fortitudinem, adsumamus perfectum robur, ut inter errorum tenebras et confusionem noctis scientiae Christi lumen appareat.

[35] Ep. 78,6; 56.3: Adsumpta igitur fortitudine nobilitamur in Domino, et Beelsephon idoli arcana contemnimus, illiusque magnificentiam et turritam superbiam declinamus.

[36] Ep. 78,7; 56,22: Post praedicationem evangelii, post tabernacula transmigrantium, post adsumptam fortitudinem, post confessionis nobilitatem pericula rursus occurrunt.

[37] Ep. 78,8; 58,5: Sextae mansionis tenemus hospitium. Numquam prius occurrerunt fontes purissimi, nisi ubi magistrorum doctrina prorumpit. Nec dubium quin de duodecim apostolis sermo sit, de quorum fontibus derivatae aquae, totius mundi siccitatem rigant.

[38] Vgl. Anm. 36.

der sechsten Station (Aelim) hebt er auf den *ordo virtutum* ab: „Wie schön ist doch die Reihenfolge der Tugenden! Auf den Sieg folgt die Versuchung und auf die Versuchung die Erquickung."[39] Ähnlich an der 21. Station (Arada): „Wie schön ist doch die Reihenfolge der Fortschritte! Wie ausgezeichnet ist die Verknüpfung *(textura)* für die Gläubigen! Nach unserer Arbeit mit den Ziegelsteinen bekommen wir die Zügel zu spüren, nach den Zügeln werden wir in die Kirche eingeführt. Nach der Wohnungsnahme in der Kirche steigen wir zu Christus, dem Berg, auf, auf den versetzt wir staunen und uns wundern, so daß unsere Worte bei seinem Lob noch übertroffen werden, wenn wir in ihm entdecken, ‚was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gestiegen ist' (1 Kor 2,9)."[40] Zu Thaat (23. Station) heißt es: „Du kamst zur Kirche, stiegst auf den schönsten Berg, bekennst unter Schaudern und Verwunderung die Größe Christi; du siehst dort viele Genossen deiner Tugend. Denke dann nicht hoch hinaus, sondern wahre die Furcht; ‚denn der Herr leistet den Stolzen Widerstand, den Demütigen aber gibt er die Gnade' (Jak 4,6)."[41] Auch zur 25. Station (Methca) bietet Hieronymus eine Zusammenfassung vorausgegangener Stationen.[42] An der 26. Station (Asmona) heißt es schließlich in Anspielung auf die für die Konzeption des geistlichen Fortschritts zentrale Bibelstelle Phil 3,13: „Nachdem wir die süßen Früchte unserer Mühe geerntet haben, sollen wir nicht mit Ruhe und Muße zufrieden sein, sondern das Vergangene vergessen und wiederum zu weiteren Zielen eilen und uns auf das Zukünftige hin ausstrecken."[43]

II. Die 27. Homilie zum Buch Numeri des Origenes

Bevor wir in einem weiteren Schritt beide Auslegungen von Num 33, die durch Hieronymus und die durch Origenes, miteinander vergleichen, ist zunächst die betreffende Homilie des Alexandriners kurz vorzustellen und die Frage nach der näheren Beziehung von Brief 78 zu ihr zu stellen. Origenes hat insgesamt 28 Homilien zum Buch Numeri veröffentlicht. Die vorletzte von ihnen befaßt sich mit Num 33. Sie besteht aus insgesamt drei Teilen. Dem Mittelteil mit der Auslegung des alttestamentlichen Textes[44] geht eine relativ lange Einleitung[45] voraus, in der Origenes nach einer sehr grundsätzlich gehaltenen allgemeinen Rechtfertigung der allegorischen Auslegungsmethode die Prinzipien darlegt, nach denen er die im Hauptteil folgende Auslegung gestalten wird. Origenes unterscheidet hier einen dop-

[39] Ep. 78,8; 57,25.
[40] Ep. 78,23; 69,20.
[41] Ep. 78,25; 70,9.
[42] Vgl. Ep. 78,27; 71,12.
[43] Ep. 78,28; 72,4.
[44] Kap. 8–12.
[45] Kap. 1–7.

pelten Exodus der Seele, einen ersten, der in der Aufgabe des heidnischen Lebenswandels und im fortschreitenden Wandel nach dem Gesetz Gottes besteht, und einen zweiten, in dem die Seele, „nach der Auferstehung, im Begriff zum Himmel aufzufahren, nicht mit einem Schlag und unvermittelt zum höchsten Punkt gelangt, sondern über viele Aufenthalte dorthin geführt wird, in denen sie jeweils erleuchtet wird, in jedem Aufenthalt einen Zuwachs an Glanz erhält und mit dem Licht der Weisheit erleuchtet wird, bis sie zum ‚Vater der Lichter' (Jak 1,17) selbst gelangt".[46] In der im Mittelteil erfolgenden Auslegung von Num 33 kommt dann ausschließlich die erste Form des Exodus zum Zuge. Im Schlußteil lädt Origenes dann seine Hörer und Leser ein, sich selbst in der Auslegung von Num 33 in der Perspektive des zweiten Exodus der Seele zu versuchen.[47] Ein Schlußabschnitt[48] rechtfertigt im nachhinein noch einmal die von ihm im Hauptteil vertretene Lehre von den Fortschritten, die die Seelen auf ihrer Wanderung aus dieser Welt zu Gott hin zu durchlaufen haben. Er vergleicht zu diesem Zweck den Fortschritt der Seelen mit den Fortschritten von Schülern von einem Lernstoff zum anderen.[49] Der Hauptteil selbst ist seinerseits noch einmal unterteilt. Die ersten neun Stationen[50] des Aufstiegs der Seele vom heidnischen Lebenswandel zur Erkenntnis der Wahrheit enthalten ausführlichere Darlegungen, die restlichen 33 Stationen sind kürzer gehalten.[51]

Bei der Auslegung der einzelnen Stationen geht Origenes so vor, daß er meist zunächst den betreffenden Vers aus dem Buch Numeri zitiert, die Bedeutung des Ortsnamens angibt und diesen dann allegorisch/geistlich auslegt. Machen wir uns sein Vorgehen an einem Beispiel deutlich! Zur 8. Station heißt es in unserer Homilie:

> ‚Und sie brachen vom Roten Meer auf und ließen sich in der Wüste Sin nieder' (Num 33,12). Sin übersetzt man mit ‚Dornbusch' oder auch mit ‚Versuchung'. Schon beginnt also die Hoffnung auf die Güter dich anzulachen. Hoffnung auf welche Güter? ‚Aus dem Dornbusch' erschien der Herr (Ex 3,2–4,17) und gab Moses Antwort. Und damit erschien der Herr zum ersten Mal den Kindern Israels. Aber nicht ohne Grund bedeutet Sin auch ‚Versuchung'. Denn auch in Erscheinungen[52] pflegen Versuchun-

[46] Hom. 27,6; 264,8 = Hom. 27,6; GCS 30; 264,8.

[47] Vgl. Hom. 27,13; 280,5.

[48] Kap. 13.

[49] Hom. 27,13; 280,1: „Warum sollten wir also nicht annehmen dürfen, daß auch in der geistlichen Unterweisung der Fortschritt derer, die da lernen, an den Namen der Orte abzulesen ist, die gewissermaßen für die jeweiligen Stoffe stehen? Schüler und Studenten verweilen also bei den einzelnen Lernstoffen und machen bei ihnen gewissermaßen Aufenthalte und schreiten vom einen zum andern und von diesem wiederum zu einem dritten fort. Warum soll man da nicht annehmen, daß in ähnlicher Weise auch der Name eines Aufenthaltes und der Fortschritt vom einen zum anderen und von diesem wiederum zu einem dritten den Fortschritt des Geistes und das Wachstum in den Tugenden anzeigen?"

[50] Vgl. Hom. 27,8–12a; 265,31–272,23.

[51] Hom. 27,12b; 272,24–279,17.

[52] Zu den hier erwähnten Erscheinungen oder Visionen siehe *W. Völker*, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik, Tübingen 1931, 67: „Die mystische Atmosphäre wird immer deutlicher

gen zu sein. Nicht selten verwandelt sich ja der Engel der Bosheit in einen ‚Engel des Lichtes' (2 Kor 11,14), und darum muß man sich in acht nehmen und vorsichtig sein, um die verschiedenen Arten von Erscheinungen in rechter Kenntnis zu unterscheiden ... So wird also auch eine Seele, die fortschreitet, sobald sie dahin gelangt ist, daß sie anfängt, die Erscheinungen unterscheiden zu können, dadurch den Beweis liefern, daß sie ‚geistlich' ist, daß sie ‚alles zu unterscheiden' vermag (1 Kor 2,15). Das ist auch der Grund, weswegen unter den geistlichen Gaben eine von den Gaben des Heiligen Geistes ‚Unterscheidung der Geister' genannt wird."[53]

Origenes nutzt, wie wir gesehen haben, das ihm an dieser Station gebotene Stichwort, um auf ein wichtiges Kapitel des geistlichen Lebens, nämlich die in Visionen enthaltenen Versuchungen und entsprechend auf die Notwendigkeit der Unterscheidung der Geister einzugehen. Wir haben es hier keineswegs mit einem Sonderfall seiner Auslegung zu tun. Auch an der Mehrzahl der übrigen Stationen bietet der Alexandriner Auslegungen, die nichts anderes sind als Kapitel einer zusammenhängenden geistlichen Lehre über den Aufstieg der Seele zu Gott. Und es ist deswegen kein Zufall, daß Spiritualitätsgeschichtler sich immer schon intensiv für die vorliegende Homilie des Origenes interessiert haben.[54]

Was nun das nähere Verhältnis von Ep. 78 zu Hom. 27 des Origenes angeht, so ist zunächst festzustellen, daß Hieronymus sie sicher kannte, denn er kannte das gesamte Werk des Alexandriners.[55] Die Frage kann also lediglich lauten, ob er sie zur Abfassung des Briefes benutzt hat. Diese Frage ist mehr als angebracht, da Hieronymus zumindest bis zum Beginn der Auseinandersetzungen um Origenes sich an dessen Werk nicht nur immer wieder inspiriert, sondern daraus abgeschrieben hat. Seine Anleihen gingen so weit, daß man ihn als „Plagiator des Origenes" bezeichnet hat.[56] Die Antwort auf die Frage nach wörtlichen Übernahmen aus Hom. 27 wird nun dadurch erschwert, daß Hieronymus diese Predigt im griechischen Original und nicht in der Übersetzung durch Rufinus las; denn der ehemalige Busenfreund und jetzige Gegner, Rufinus, übersetzte die Homilien zum Buch Numeri erst zwischen 408 und 410 ins Lateinische,[57] also einige Jahre nach Abfassung von Brief 78.

---

fühlbar, und auch hier wird es sich bei näherer Prüfung zeigen, daß Origenes über Zweck und Schätzung der Visionen wichtige Erkenntnisse späterer Mystiker vorweggenommen hat."

[53] Hom. 27,11; 271,24.

[54] So verwendet z. B. *Völker*, 62–75, die vorliegende Homilie als Hauptquelle zur Nachzeichnung der verschiedenen Stadien des Reifeprozesses einer Seele nach der geistlichen Lehre des Origenes.

[55] Vgl. P. *Courcelle*, Les lettres Grecques en occident, de Macrobe à Cassiodore, Paris 1948, 98. Vgl. ebd.: „Le champ de ses lectures origéniennes est donc immense et la connaissance qu'il a de cet auteur dépasse de loin celle que nous pouvons avoir, depuis que la plupart de ses œuvres ont péri. Origène lui apparaît comme la source indispensable: s'il commente un livre ou seulement un verset de l'Ecriture, Jérôme cherche un traité correspondant d'Origène sur ce livre ou sur ce verset."

[56] In Mich. II, prolog.; PL 25, 1189C: ... dicunt Origenis me volumina compilare. Vgl. *Grützmacher* II, 114: „Er (d. h. Hieronymus) selbst ist nicht viel mehr als Kompilator."

[57] Vgl. Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg 1998, 536; *H. R. Drobner*, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg 1994, 284.

Man hat zwar auch schon eine Benutzung der fraglichen Homilie durch Hieronymus kategorisch ausgeschlossen,[58] aber dies ist eine völlig singuläre Position. Umstritten ist freilich das Maß der Abhängigkeit.[59] Tatsächlich kann man auf einige Passagen hinweisen, in denen Hieronymus bei der Abfassung seines Briefes die Homilie vor Augen gehabt haben muß. Besonders deutlich ist in diesem Sinn die 5. Station (Mara). Hier hat er ganz offensichtlich den Vergleich mit den Ärzten, die bittere Arznei zur Gesundung des Kranken verabreichen, aus der Homilie des Origenes übernommen.[60] Freilich ist auch hier sein Bestreben bemerkenswert, völlig selbständig zu formulieren und auch den Vergleichspunkt zu verändern bzw. anders zu akzentuieren. Auch in seinem Hinweis auf das *numeri sacramentum* dürfte Hieronymus von Origenes abhängig sein. Es besteht darin, daß die 42 Stationen der Wüstenwanderung, über die der „wahre Hebräer" nach Verlassen Ägyptens „zum Himmel eilt und in das verheißene Land eintritt" und über die auch „wir zum Himmelreich gelangen", exakt den 42 Generationen (dreimal 14) entspricht, über die hin „unser Herr und Heiland vom ersten Patriarchen zur Jungfrau gelangt ist"[61]. Unverkennbar ist die Benutzung von Hom. 27 durch Hieronymus ferner an den Stellen – wir kommen weiter unten noch auf sie zu sprechen –, an denen er die Form der von Origenes zugrundegelegten Ortsnamen kritisiert. An der Benutzung von Hom. 27 durch Hieronymus ist ein vernünftiger Zweifel, so will uns scheinen, nicht möglich. Andererseits ist jedoch deutlich festzustellen und festzuhalten: Wörtliche Berührungen, das Abschreiben ganzer Passagen, wie wir es in früheren Werken des Bethlehemer Bibelgelehrten antreffen, kommt nicht vor.

---

[58] Vgl. *Wutz* I, 141: „Hieronymus selbst benutzte ... die origenische Arbeit in keiner Weise, weder für seinen Brief noch für das Onomasticon ... Während Hieronymus zur 24. mansio Thare fremde Autoren einführt und selbständige Versuche unternimmt, ignoriert er die origenistische Etymologie vollständig. Was er in der epistula tut, das befolgt er auch in seinem onomasticon."

[59] So weist *J. Labour*, unter der Überschrift „Saint Jérôme ‚compilateur' d'Origène?", in: Saint Jérôme, Lettres, texte établi et traduit par J. L., tome IV, Paris 1954, 179–180, die Behauptung von *M. Méhat*, Homélies d'Origène sur les Nombres, SC 29, Paris 1951, 63, entschieden zurück, Hieronymus habe in seinem Brief an Fabiola die 27. Homilie des Origenes zum Buch Numeri „ausgeplündert" und damit der Nachwelt das Signal zu solchem Tun gegeben.

[60] Vgl. Ep. 78,7; 57,15: Nec terrearis, si post victoriam venias ad amaritudinem ... Apud medicos quoque, quaedam antidotus, noxios humores temperans, ex amaritudine nominatur, quae dulcis ostenditur, restituens sanitatem; sicut e contrario voluptatas atque luxuria amaritudine terminatur ... mit Hom. 27,10; 270,17: Audiens amaritudines non pacescas neque terrearis ... Sicut enim medici amaritudines quasdam medicamentis inserunt salutis prospectu et sanitatis languentium, ita et salutis prospectu medicus animarum nostrarum amaritudines nos vitae huius voluit pati diversis tentationibus, sciens quia finis huius amaritudinis animae nostrae dulcedinem salutis adquirat; sicut e contrario finis dulcedinis, quae est in voluptate corporea ... amarum finem reddit in inferno poenarum.

[61] Vgl. Ep. 78,2; 52,14 mit Origenes, Hom. 27,3; 259,20: „Wer genau hinschaut, wird feststellen, daß es beim Auszug der Söhne Israels aus Ägypten zweiundvierzig Aufenthalte gegeben hat; die Ankunft unseres Herrn und Heilandes in diese Welt wurde ihrerseits über zweiundvierzig Generationen herbeigeführt ... Diese zweiundvierzig Aufenthalte in Form von Generationen, die Christus beim Abstieg in das Ägypten dieser Welt durchlief, durchlaufen auch diejenigen, die von diesem Ägypten aufsteigen in einer Zahl von zweiundvierzig Aufenthalten."

III. Vergleich auf der Ebene der *littera*

Beim Vergleich der beiden Auslegungen von Num 33 gehen wir in zwei Schritten vor. Zunächst vergleichen wir die Basis der Auslegung, die *littera*, d.h. die von beiden verwendete Ortsliste, dann die Auslegung selbst, also die von beiden aus dieser Ortsliste erhobene bzw. in sie hineingelegte geistliche Lehre, die *allegoria*.

Was nun zunächst die Ortsliste angeht, so wissen wir schon aus dem Vorstehenden, daß Hieronymus seine Liste der hebräischen Bibel entnommen hat. Origenes stützt sich demgegenüber auf die Orstsliste in der Form, wie sie in der LXX bezeugt ist. Dies zeigt der Vergleich seiner Liste mit den Namen, wie sie in der griechischen Bibel verzeichnet sind. Damit ergeben sich schon auf der Ebene der bloßen Namen der Orte Unterschiede zwischen Hieronymus und Origenes.[62] Zwei weitere Orte unterscheiden sich auf den beiden Listen voneinander, weil die beiden Autoren die Namen je anders lesen. Die vierte Station muß nach Hieronymus „Phiahiroth" und die neunte „Dephca" heißen, und nicht, wie Origenes liest, „Iroth" und „Raphaca".[63]

Differenzen zwischen den beiden Ortslisten gibt es jedoch nicht nur aufgrund anderer Ortsnamen bzw. anderer Lesarten von Ortsnamen, sondern auch aufgrund verschiedener Übersetzungen eben dieser Namen. Hieronymus übersetzt etwa die Hälfte der 42 Ortsnamen anders als Origenes.[64] Mehrmals verweist er selbst auf die Differenz zwischen seiner eigenen Übersetzung und derjenigen „anderer".[65] Tatsächlich handelt es sich bei diesen „anderen" um Origenes; jedenfalls ist die kritisierte Übersetzung in den genannten Fällen identisch mit der des Alexandriners.

Daß es aufgrund verschiedener zugrundeliegender Ortsnamen bzw. verschiedener Übersetzungen derselben Ortsnamen zu abweichenden Auslegungen zwischen den beiden Interpreten kommt, ist nicht anders zu erwarten. Daß Origenes und Hieronymus dann jedoch auch bei gleicher oder ähnlicher Übersetzung der jeweiligen Ortsnamen meist sehr verschiedene *allegoriae* bieten, wie ein Blick in beide Texte zeigt, liegt auch an der Natur der hier angewandten Auslegungsmethode, eben der allegorischen und der ihr entsprechenden subjektiven Willkür.

Es gibt noch einen weiteren Grund für die Unterschiede in der Auslegung. Zu den differierenden Ortslisten und der subjektiven Willkür der allegorischen Auslegungsmethode als solcher kommt der unterschiedliche Auslegungsansatz beider Interpreten hinzu. In der Tat, es ist mit Händen zu

---

[62] Station 3: Buthan/Aethan; Station 19: Macelath/Caaltha; Station 21: Charadath/Arada; Station 38: Gai/Hiebarim.

[63] Vgl. Ep. 78,6; 55,22; und Ep. 78,11; 60,19.

[64] Vgl. die Stationen 1, 10, 11, 15–18, 20, 22–29, 32, 33, 35, 37, 39.

[65] Ep. 78,3; 53,5: Ramesse a quibusdam interpretatur „commotio turbulenta" aut „amaritudo commotionis tinae", nos autem verius aestimamus exprimi „tonitruum gaudii". – Ep. 78,19; 68,3: Septima decima mansio est, quam „in lateres" possumus vertere, licet quidam „Lebona" transferentes male candorem interpretati sunt.

greifen, daß Hieronymus für seine allegorische Auslegung einen anderen Rahmen gewählt hat als Origenes. Darauf deutet eine simple Wortstatistik hin. Während das Wort *anima* in Ep. 78 außerhalb von Zitaten nur zweimal vorkommt[66], finden wir es in Hom. 27 insgesamt 49mal, und zwar 25mal im Hauptteil der Predigt, also im Zusammenhang der Auslegung der Stationen der Wüstenwanderung der Kinder Israels. Demgegenüber kommt das Wort *ecclesia* in der Homilie des Origenes überhaupt nicht vor, im Brief des Hieronymus hingegen 12mal. Man wird diese Statistik nicht überbewerten, denn für eine genauere Auswertung müßten außer den Worten auch Sätze berücksichtigt werden, in denen von beiden ‚Gegenständen' Aussagen gemacht werden. Die zahlenmäßige Differenz in der Verwendung der beiden Worte ist jedoch zwischen beiden Auslegern so deutlich, daß sie als Indiz für die Verwendung eines verschiedenen Auslegungsrahmens gelten kann. Und damit sind wir bei der *allegoria*, beim inhaltlichen Unterschied zwischen beiden Intpretationen von Num 33, angelangt.

IV. Vergleich auf der Ebene der *allegoria*

Origenes beschreibt bei seiner Auslegung von Num 33 die geistlichen Schicksale einer Einzelseele, die „ihren heidnischen Lebenswandel aufgegeben und zur Erkenntnis des göttlichen Gesetzes" gelangt ist. Genau genommen beschreibt er in seiner Homilie nur den ersten Teil dieses Wandels, nämlich die Wegstrecke, die vom Beginn dieser Wanderung bis zum Tod geht, der zweite Teil beginnt, wie wir oben schon gesehen haben, mit dem Tod und der Auferstehung und geht fort, bis sie über viele Aufenthalte hin „zum höchsten Punkt", zum „Vater der Lichter" gelangt ist.[67] „Der erste Fortschritt einer Seele besteht ... darin, daß sie sich aus der irdischen ‚Betriebsamkeit' entfernt ...".[68] Auf der folgenden Station geht es zunächst um Fortschritt in der Tugend. „Tugend aber wird nur durch Übung und Mühe erworben und nicht so sehr in günstigen als vielmehr in widrigen Umständen."[69] Der Fortschritt in der Tugend geschieht in kleinen Schritten. Die Seele muß sich deswegen einer maßvollen Enthaltsamkeit befleißigen. „In der Tat, eine große und maßlose Enthaltsamkeit am Anfang ist gefährlich."[70] Der weitere Weg der Seele ist gekennzeichnet von „ungeheurer Hoffnung". „Sie ist mitten im Fortschreiten, aber noch nicht in der Vollkommenheit angelangt."[71] Der Fortschritt der Seele ist von ständigen Anfechtungen begleitet. Es können Situationen eintreten, wo „die Wogen zu aufgetürmten Massen anwachsen" und „von stürmischen Win-

[66] Vgl. Ep. 78,26; 71,9 (custodia animae); und Ep. 78,38; 79,20.
[67] Hom. 27,6; 261,12.
[68] Hom. 27,9; 268,23.
[69] Hom. 27,9; 269,1.
[70] Hom. 27,9; 269,14.
[71] Hom. 27,9; 269,24.

den aufgewühlt werden". Hier gilt es an Gott und an seinen Sohn Jesus Christus zu glauben.[72] Nach der Anfechtung und Versuchung „gewährt Gott mitten in den Mühen auf dem Weg auch einige Erfrischung, die die Seele wieder belebt, wiederherstellt und sie bereiter macht, die restlichen Strapazen auf sich zu nehmen".[73] Solche Erfrischung gewährt die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift. Auf ihrem weiteren Weg tut Gott selbst sich der Seele kund, Gott erscheint ihr. Aber es kann sich auch um eine Täuschung des bösen Feindes handeln. „Nicht selten verwandelt sich ja der Engel der Bosheit in einen ‚Engel des Lichtes' und darum muß man sich in acht nehmen und vorsichtig sein, um die verschiedenen Arten von Erscheinungen in rechter Kenntnis zu unterscheiden".[74] Eine Seele, die die Geistesgabe der Unterscheidung der Geister erlangt hat, ist zu geistiger Gesundheit gelangt, sie hat ihre Krankheiten abgelegt, als da sind „Stolz, Zorn, Prahlerei, Angst, Unbeständigeit, Kleinmut usw.".[75] Die genannten Tugenden wurden der Seele geschenkt, nicht damit sie sich jetzt ausruht von ihren Strapazen, sondern „daß sie Mühen mit Freuden auf sich nimmt und nicht unwillig".[76] Auf ihrem weiteren Weg erfährt die Seele Lob und Zuspruch, und sie fängt an, „der göttlichen Geheimnisse und der himmlischen Erscheinungen fähig zu sein".[77] Ihre Begierden werden ausgelöscht, und sie gelangt zur Glückseligkeit.[78] Wenn sie nicht mehr vom Fleisch belästigt wird, gelangt sie „zur vollendeten Schau", d.h., sie erhält Einblick in die Tiefe der Mysterien, z.B. „begreift [sie] die Gründe für die Fleischwerdung des Wortes".[79] Sie vermag jetzt, „Ewiges von Zeitlichem und das dem Verfall Anheimgegebene vom Immerwährenden zu unterscheiden".[80] Zunehmend überkommt sie der „Glanz des wahren Lichtes" und die „Helle der himmlischen Schau".[81] Aber selbst zu dieser Höhe gelangt, bleiben ihr weitere Anfechtungen nicht erspart. Warum ist das so? Die Antwort lautet: Versuchungen sind für die Seele wie eine „Schutzwache und ein Schutzwall". „Denn wie Fleisch, auch wenn es ein großes und ausgezeichnetes Stück ist, fault, wenn es nicht eingesalzen wird, so verliert auch die Seele ihre Spannkraft und erschlafft, wenn sie nicht durch ständige Versuchungen gleichsam gesalzen wird."[82] Herrschaft über den Leib kennzeichnet den weiteren Weg der Seele und Kampf mit den Herrschaften und Gewalten dieser Welt (nach Eph 6,12).[83] Über einige weitere Stufen oder

[72] Vgl. Hom. 27,10; 270,10.
[73] Hom. 27,11; 271,8.
[74] Hom. 27,11; 272,3.
[75] Hom. 27,12; 272,18.
[76] Hom. 27,12; 272,30.
[77] Hom. 27,12; 273,10.
[78] Vgl. Hom. 27,12; 273,19.
[79] Hom. 27,12; 273,24.
[80] Hom. 27,12; 274,3.
[81] Hom. 27,12; 274,11.
[82] Hom. 27,12; 274,16.
[83] Vgl. Hom. 27,12; 275,5.

Stationen gelangt die Seele schließlich zur Schau so großer und wunderbarer Dinge, daß sie in Entrückung (Ekstase) verfällt.[84] Aber sie wird auch immer wieder versucht. Die Versuchung „ist den Tugenden beigemischt, so daß die Tugend ohne sie weder schön noch vollständig zu sein scheint. Deswegen gibt es für die, die zur Tugend voranschreiten, verschiedene und häufige Aufenthalte mit Versuchungen".[85] „Es ist wie mit einem Goldschmied, der ein unentbehrliches Gefäß herstellen will. Er wird es immer wieder ins Feuer halten, immer wieder mit dem Hammer bearbeiten, öfter mit Feilen berühren, damit es immer feiner wird und schließlich zu der Form und Schönheit gebracht wird, die der Künstler im Auge hat."[86] Christus der Herr und der Heilige Geist gewähren Schutz gegen die immer wiederkehrenden Versuchungen.[87] Eine Seele, die „das Geheimnis über Christus und den Heiligen Geist geschaut hat", wird im Reden vorsichtig sein und wissen, „zu welchen Leuten und wann und wie über die göttlichen Geheimnisse zu sprechen ist".[88] Sie nähert sich schließlich auf ihrem Weg dem „Schoße Abrahams" und noch einmal ist sie der Versuchung ausgesetzt. Sie geht diesmal von der Heiligen Schrift selbst aus, von den „Worten der Propheten, der Apostel und all derer, die Heilige Schriften verfaßten". Konkret gemeint sind hier schwierige, anstößige Stellen der Hl. Schrift. „Jeder Heilige muß auch diese Versuchungen erfahren, damit aufgrund ihrer erkannt wird, wie vollkommen und fromm er über Gott denkt."[89] Gegen Ende ihres Weges verachtet die Seele das Irdische zutiefst und verschmäht es. „Wenn wir nämlich, was auf Erden anscheinend Freude bereitet, nicht verachten und nicht verschmähen, vermögen wir nicht zum Himmlischen hinüberzuschreiten."[90] Auf der vorletzten Stufe wird dann die Seele „in keiner welthaften Tat, in keinem fleischlichen Ding, in keiner eitlen Rede" mehr gefunden. „Denn der Herr hat (sie) aus diesen Dingen weggeholt und läßt sie im Land der Tugenden wohnen."[91] Von der letzten Station heißt es schließlich: „... dieser ganze Weg wurde darum unternommen und deswegen zurückgelegt, um zum Fluß Gottes (Jordan) zu gelangen, so daß wir den Strömen der Weisheit möglichst nahe kommen und uns baden in den Wogen der Erkenntnis Gottes, damit wir so, vollständig geläutert, in das verheißene Land einzutreten verdienen."[92]

Halten wir nun neben diese Auslegung des Origenes die des Hieronymus, so stellen wir, was die Grundidee angeht, sowohl eine tiefe Gemeinsamkeit als eine nicht weniger tiefe Verschiedenheit fest. Gemeinsam ist bei-

[84] Vgl. Hom. 27,12; 275,18.
[85] Hom. 27,12; 276,13.
[86] Hom. 27,12; 277,4.
[87] Vgl. Hom. 27,12; 277,18.
[88] Hom. 27,12; 277,22.
[89] Hom. 27,12; 278,24.
[90] Hom. 27,12; 278,28.
[91] Hom. 27,12; 279,8.
[92] Hom. 27,12; 279,12.

den Interpreten die Vorstellung eines geistlichen Weges, eines Fortschrittes über verschiedene Stufen hin zu einem höheren Ziel. Ein entscheidender Unterschied besteht jedoch darin, daß Hieronymus nicht eine Einzelseele auf diesem Weg sieht, sondern eine Gemeinschaft. Er spricht statt von „Seele" von einem „wir", das voranschreitet, eben das neue Volk Gottes. An nicht wenigen Stellen wird dieses „wir" näherhin als „Kirche" bezeichnet.

Richtet man dann den Blick mehr auf Einzelnes, so fällt auf, daß Hieronymus eine ganze Reihe der für Origenes spezifischen Themen mit keiner Silbe erwähnt. Es ist bei ihm weder die Rede vom doppelten Exodus der Seele noch von ihrer Präexistenz[93], noch von Visionen oder Erscheinungen und der notwendigen Unterscheidung der Geister, auch nicht von tieferen theologischen Einsichten oder unsagbaren Geheimnissen, die die Seele gegen Ende ihrer Fortschritte erwarten, erst recht natürlich nicht von Entrükkung oder Ekstase, vom hellen Licht, das ihr mehr und mehr vom Ziel her entgegenschlägt. Völlig ausgespart ist auch der Hinweis auf spezielle Versuchungen, die am Ende des Weges von der Heiligen Schrift selbst ausgehen.

Es fehlt zwar auch bei Hieronymus nicht ganz an typischen Mönchsthemen – so ist die Rede von der *custodia cordis*[94] oder der Epektasis im Anschluß an Phil 3,13[95] – ingesamt aber haben wir es mit einer eher allgemein kirchlichen Spiritualität zu tun. Hieronymus beschreibt den geistlichen Weg des Gläubigen, des Kirchenchristen ganz allgemein. Alles Extravagante, Ausgefallene, fast möchte man sagen, alles vom Alltagschristentum Abgehobene, im höheren Sinn Spirituelle oder gar Esoterische, bleibt unerwähnt und interessiert den Bethlehemer Mönch nicht.

Am Anfang des Weges, wie er ihn zeichnet, steht die Verkündigung des Evangeliums. Und dieses Evangelium löst bei den Gläubigen einen „Donnerschlag der Freude" aus (1). Fortan gilt die Devise *ad ulteriora pergere* (2). Das Licht der *scientia Christi* leuchtet auf dem Weg durch die „Finsternisse des Irrtums und das Chaos der Nacht" (3). „Im Herrn geadelt" verachten die Gläubigen das Gepränge und den Hochmut der Götzen (4) und hüten sich vor den Nachstellungen des Feindes. Dabei gilt der Grundsatz *temptatio probationem, probatio spem, spes parit salutem* (5) und: *post victoriam temptatio, post temptationem refectio*, wobei unter letzterem die Heilige Schrift gemeint ist (6). Auf dem weiteren Weg bleiben wir nicht von den früheren Prüfungen verschont (7). Nachdem der Herr selbst zu uns „gesprochen hat"[96] – von Sehen ist nicht die Rede, bzw. gesehen wird nur der brennende Dornbusch, ein Bild für die verfolgte Kirche[97]! – ziehen

[93] Vgl. Hom. 27,4; 261,7, wo Origenes andeutungsweise von der *ratio perigrinationis* der Seele spricht.

[94] Vgl. Ep. 78,38; 80,10.

[95] Vgl. Ep. 78,28; 72,4.

[96] Origenes deutet Num 33,11 auf Sehen Gottes und Visionen!

[97] Ep. 78,10; 59,24: Tunc videbimus ardere rubrum et non comburi, inflammari ecclesiam persecutionibus, et eam, loquente in illa Domino, non perire.

wir uns den „großen Haß des Feindes" zu (8). Weitere Stationen sind dann, daß wir uns um das Verständnis der Geheimnisse Christi bemühen (9), nach dem Brot der Engel Hunger haben (10), wiederum Versuchungen ausgesetzt sind (11), den Heiligen Geist empfangen (12), versucht sind, über das „himmlische Brot der Heiligen Schrift zu murren" (13). Des weiteren lernen wir, daß „diejenigen, die stehen, fallen können, und daß die, die gefallen sind, wieder aufstehen können" (14). Erwartet wird von uns, daß wir „mit lauter Stimme das Evangelium des Herrn verkünden" (15). Immer öfter ist an den folgenden Stationen von der Kirche die Rede, von ihrem Schoß, der die bunte Schar der Gläubigen schützt (16), von der Rückkehr zu ihr (19), von der Fülle der Tugenden, die in ihr versammelt ist (22). Von der Kirche aus gelangen wir zu Christus (20), dessen Größe wir bewundern (21). Doch weiterhin haben wir uns vor Hochmut zu bewahren (23) und überhaupt unser Herz vor den Nachstellungen des Bösen abzuschirmen (24). Nachdem wir die Früchte für unsere Mühen genossen haben (25), dürfen wir uns nicht mit dem Erreichten zufrieden geben, sondern müssen uns gemäß Phil 3,13 nach vorn „ausstrecken" und weitereilen (26). Kommen uns dabei die Tugendvorschriften wie Fesseln vor, dann halten wir uns vor Augen: *Christi vincula ... voluntaria sunt et vertuntur in amplexus* (27). Auf dem weiteren Weg gilt es, sich mit Hilfe der Heiligen Schrift mit Gegnern auseinanderzusetzen (28), die verheißenen zukünftigen Güter zu verkünden (29), auf den Herrn zu hoffen (30), überhaupt voranzuschreiten (31) und vor Augen zu haben: *semper humanus status in huius saeculi via fluctuat*, was auch die tröstliche Wahrheit beinhaltet, daß wir ebendort, wo wir besiegt wurden, auch wieder Sieger sein können (34). Nicht aus den Augen zu verlieren ist die *custodia cordis* (37). Beim Streben nach Tugend dürfen wir uns nicht auf eine einzige Tugend beschränken, sondern müssen den ganzen Kranz der Tugenden zum Ziel haben (38). Gerade wenn wir uns dann dem Gipfel nähern, müssen wir uns vor Überheblichkeit schützen (39) und die Verlockungen der weltlichen Lüste verachten (40). Der Schlußsatz zur vorletzten Station lautet bezeichnenderweise: „Nichts ist, wie wir oft gesagt haben, so gefährlich wie Ruhmgier, Prahlerei und ein Geist, der sich aufbläht im Bewußtsein seiner eigenen Tugenden" (41). Zum Schluß seiner Auslegung wechselt Hieronymus noch einmal die Perspektive. Es ist nicht mehr von einem „Wir" die Rede, sondern von einem Einzelnen, der das Ziel der Pilgerschaft erreicht. Ein solcher Mensch begreift, „daß er allzeit kämpfen muß und daß ihm dann der volle Sieg zuteil wird, wenn er ... seine alten Sünden und die Dornen, die den Samen des Wortes Gottes erstickt haben, beweint hat ... Dann ist er bereit und soll, wenn das Manna ausgegangen ist, unter der Führung Jesu den Jordan überschreiten, vom Messer des Evangeliums beschnitten, zum ersten Mal vom himmlischen Brot essen. Und es komme der Anführer der Heere Gottes entgegen, so daß er das wahre Pascha nicht mehr in Ägypten, sondern im Gebiet des Heiligen Landes ißt" (42). Hieronymus schließt den Brief

mit dem Ausruf des Paulus „O profundum divitiarum et sapientiae ...“ (Röm 9,33).

Beschließen wir den Vergleich beider Auslegungen von Num 33 mit einem Blick nicht auf den Inhalt der Auslegung, sondern auf die Form der beiden Texte. Ep. 78 ist entschieden übersichtlicher und klarer gegliedert als Hom. 27. Man kann Hieronymus' Vorgehen im Unterschied zu dem des Origenes auch als schematisch bezeichnen. Jede Station ist in seinem Brief mit dem vollen Zitat des Bibelverses eingeleitet und mit der Ordinalzahl versehen, was bei dem Alexandriner nicht der Fall ist. Sehr unterschiedliche Längen der Auslegung gibt es übrigens bei beiden Interpreten. Der bei Origenes immer wieder vorkommende sehr persönliche Ton der Auslegung[98] fehlt bei Hieronymus zwar nicht vollständig, ist aber doch seltener und weniger ausgeprägt. Der Unterschied im Ton ist dabei nicht nur durch den verschiedenen Charakter der Autoren, sondern auch durch das verschiedene *genus litterarium* bedingt. Während es sich bei Origenes um eine vor anwesenden Zuhörern vorgetragene Homilie handelt, stellt Ep. 78 des Hieronymus eine typische Lehrepistel dar, die zwar formal an Fabiola gerichtet ist, tatsächlich aber ein weites Leserpublikum im Auge hat.[99]

V. Verhältnis zu Origenes

Wir kommen zu unserer letzten Frage: Sagt der Brief an Fabiola etwas über Hieronymus' Verhältnis zu Origenes zum Zeitpunkt seiner Abfassung aus? Verfolgt er mit ihm gar bestimmte Ziele in dieser Hinsicht? Wenn wir recht sehen, wurde Ep. 78 bisher nicht im Bezug auf die angedeutete Fragestellung ausgewertet. Das ist um so erstaunlicher, als der Brief zu einem Zeitpunkt verfaßt wurde, da die Kontroverse um Origenes an ihrem Höhepunkt angelangt war und darüber hinaus sein Inhalt in größter Nähe zu einem Text des Alexandriners steht, wie wir gesehen haben.

Um auf die angedeutete Frage zu antworten, müssen wir uns zunächst die Situation, in der der Brief geschrieben wurde, etwas genauer vor Augen führen, und dies wiederum setzt einen Blick auf die Vergangenheit des Hieronymus voraus. Hieronymus war bis zum Ausbruch der sog. zweiten origenistischen Streitigkeiten (393) ein glühender Verehrer des Alexandriners.[100]

---

[98] Vgl. z.B. Hom. 27,12; 272,20: „Ja, es gibt viele ‚Krankheiten' der Seele. Habgier ist eine Krankheit, und zwar die schlimmste. Stolz, Zorn, Prahlerei, Angst, Unbeständigkeit, Kleinmut und ähnliche Dinge sind ‚Krankheiten' der Seele. Wann, Herr Jesus, wirst du mich von all diesen ‚Krankheiten' heilen? Wann wirst du mich heilen, so daß auch ich sagen kann: ‚Lobe, meine Seele, den Herrn, der all deine Krankheiten heilt' (Ps 103,1) ...“

[99] Vgl. die gelegentliche Anrede der Leser: Ep. 78,16; 65,20: Et hoc, prudens lector, adtende ... Ep. 78,11; 60,14 (zitiert in Anm. 24). Vgl. *Krumeich*, 34: „Die meisten großen Briefe des Hieronymus waren ... als Lehr- und offene Briefe für einen großen Leserkreis bestimmt, um seine asketischen Ideen und Lehren, Ermahnungen und exempla zu verbreiten ... Diese Briefe ... sind für die Öffentlichkeit verfaßt, obwohl sie voller persönlicher Berichte und Beziehungen sind, in individueller und typischer Aussage, geschrieben für die Mit- und Nachwelt seiner Adressaten.“

[100] Einen instruktiven Überblick über das Verhältnis des Hieronymus zu Origenes bietet *Ca-*

Origenes ist für Hieronymus in dieser Periode *alter post apostolos ecclesiarum magister*[101], ein Theologe, mit dem sich niemand weder im Osten noch im Westen auch nur entfernt vergleichen kann[102]. Zwar folgt Hieronymus Origenes nicht in allen dogmatischen Sondermeinungen[103], aber er stellt ihm doch ausdrücklich das Zeugnis aus, daß er zu seinen eigenen Lebzeiten nicht wegen häretischer Meinungen verfolgt worden war[104]. Seine aus dieser Zeit stammenden Schriftkommentare und sonstigen Werke inspirieren sich nicht nur an den betreffenden Werken des Alexandriners, sondern enthalten oft wörtliche Übernahmen. Als man ihn darob des Plagiats beschuldigte, rühmte er sich ausdrücklich dieser seiner Abhängigkeit von Origenes.[105]

Als der erbitterte Streit zwischen dem Jerusalemer Bischof Johannes und Epiphanius von Salamis um Origenes 393 ausbrach,[106] ergriff Hieronymus denn auch keineswegs sofort gegen den Alexandriner Partei; er wurde vielmehr durch den Gang der Ereignisse mehr und mehr in den Streit hineingezogen und schließlich gezwungen, Partei zu ergreifen. Das tat er denn freilich auch mit der seinem Charakter entsprechenden Schärfe und Einseitigkeit. Da sich Rufinus in diesem Streit mit dem Ortsbischof solidarisierte, Hieronymus dagegen mit Epiphanius, kam es zu äußersten Spannungen zwischen den beiden ehemaligen sehr engen Freunden. Eine 397 erfolgte Versöhnung war nicht von langer Dauer, und es begann eine zweite Phase der Auseinandersetzung, die bis 401 dauerte. Als Theophilus von Alexandrien, der zuvor zwischen beiden Parteien als Schiedsrichter aufgetreten war, schließlich gegen die Anhänger des Origenes Maßnahmen ergriff, und

---

vallera, 115–127. Vgl. auch *Courcelle*, 88–101. Zur Abhängigkeit des Hieronymus von Origenes insgesamt vgl. *J. C. Weidenham*, The Dependance of St. Jerome on Origen, in: CUB 20 (1914) 594–625; zur Abhängigkeit einzelner seiner Werke von Origenes vgl. *Grützmacher* III (Namenregister: Origenes!); speziell bezüglich seines Galaterkommentars *M. M. Schatkin*, The influence of Origen upon St. Jerome's Commentary on Galatians, in: VigChr 24 (1970) 49–58; bezüglich seines Joëlkommentars *R. Reitzenstein*, Origenes und Hieronymus, in: ZNW 20 (1921) 90–94; bezüglich seines Jeremiakommentars *E. Klostermann*, Die Jeremiashomilien des Origenes, TU 16,3, Leipzig 1897, 62–71. – *I. Opelt*, Origene visto da San Girolamo, in: Aug. 26 (1986) 217–222, zeigt mittels einer Analyse von Ep. 30, daß Hieronymus Origenes so lange verteidigte, wie es möglich war.

[101] Vgl. Origenis hom. in Ez. (praef.), GCS 33; 318,2.

[102] Ep. 33,5; CSEL 54; 259,3: Videtisne et graecos pariter et latinos unius labore superatos? Quis enim umquam tanta legere potuit, quanta ipse conscripsit? Damnatur a Demetrio episcopo ... in damnationem eius consentit orbis. Roma ipsa contra hunc cogit senatum, non propter dogmatum veritatem, non propter haeresim, ut nunc adversum eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant et illo dicente omnes muti putabantur.

[103] Später wird er zu seiner Verteidigung sagen: Laudavi interpretem non dogmatisten, ingenium non fidem, philosophum non apostolum (Ep. 84,2; 122,5).

[104] Vgl. Anm. 101.

[105] Com. in Mich. II, praef., CChr.SL 76; 473,226: Nam quod dicunt Origenis me volumina compilare et contaminari non decere veterum scripta, quod illi maledictum vehemens esse existimant, eandem lauden ego maximam duco, cum illum imitari volo quem cunctis prudentibus et vobis placere non dubito.

[106] Zur Kontroverse zwischen Hieronymus und Rufinus über Origenes vgl. *Cavallera*, 193–286; *Kelly*, 195–209, vor allem das ausgezeichnete Kapitel „Historique du conflit" von *P. Lardet*, in: Saint Jérôme, Apologie contre Rufin, Introduction, SC 303, Paris 1983, 1*–145* hier 1*–75*.

auch der neue Papst Anastasius entschieden gegen die Origenisten vorging, engagierte sich Hieronymus stark auf seiten der Origenesgegner. Im August 400 verfaßte Rufinus dann eine erste Apologie an die Adresse des neuen Papstes *(Apologia ad Anastasium)*, im Sommer des nächsten Jahres eine zweite *(Apologia contra Hieronymum)*, diesmal direkt gegen Hieronymus gerichtet, auf die dieser im gleichen Jahr mit äußerster Schärfe und Heftigkeit antwortete.[107]

Vor dem Hintergrund dieser Situation des Jahres 400 ist nun die Frage nach dem Verhältnis des Briefes an Fabiola zu Origenes zu stellen. Eine erste Feststellung kann nur lauten: Daß Hieronymus in einer solchen Situation, im Höhepunkt seiner Auseinandersetzung mit Rufinus um die gegenüber Origenes einzunehmende Haltung, einen Text produziert haben könnte – eben Brief 78 –, mit dem er keinerlei Absicht im Hinblick auf diese Kontroverse verbindet, scheint uns so gut wie ausgeschlossen. Es ist vielmehr davon auszugehen, daß sein Brief an Fabiola, auf die eine oder andere Weise, auf Origenes Bezug nimmt.

Eine erste Überraschung besteht nun darin, daß Hieronymus Origenes nicht unter Namensnennung und in aller Deutlichkeit kritisiert. Hieronymus stand im Jahre 400 natürlich vor der Frage, ob er seinen Traktat über Num 33 dazu nutzen sollte, seinen Freunden seine entschiedene Parteinahme gegen Origenes unter Beweis zu stellen und entsprechend harte Kritik an ihm zu üben. Wir haben gesehen, daß er das nicht tat. Hieronymus erlag auch auf dem Höhepunkt seiner Kontroverse mit Rufinus um die Origenes gegenüber einzunehmende Haltung nicht der starken Versuchung, sich offen gegen den Alexandriner auszusprechen, was ihm sicher viel Applaus bei seinen antiorigenistischen Freunden eingebracht hätte. Indem Hieronymus es auf dem Höhepunkt der Kontroverse vermied, offen gegen Origenes zu polemisieren, signalisierte er für Freund und Feind eine deutliche Distanz den römischen Zelanti gegenüber, die Origenes in Bausch und Bogen verwarfen, also gegenüber Leuten wie Marcella, Pammachius und Oceanus, aber nicht nur ihnen gegenüber, sondern gegenüber dem ganzen Lager der hundertprozentigen Antiorigenisten. Er verhalte sich Origenes gegenüber nicht wie ein Possenreißer vom Lande, der einfach, ohne zu unterscheiden, das ganze Werk des Origenes in Grund und Boden verdamme, ließ Hieronymus Paulinus von Nola wissen.[108]

Hinsichtlich seines Verhältnisses zu Origenes enthält der Brief an Fabiola eine zweite Überraschung. Die ohne Namensnennung, also nur für die intimen Kenner identifizierbare Kritik an Origenes bezieht sich nicht auf die *allegoria* der Numerihomilie, sondern nur auf die *littera*, nicht auf die In-

[107] Hieronymi ad Pammachium et Marcellam pro se contra accusatorem defensio (SC 303). Vgl. auch *P. Lardet*, L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire, Leiden 1993.

[108] Ep. 85,4; 137,5: Praeterea quia docto viro loquor et tam divinis scripturis quam saeculi litteris erudito, illud dignationem tuam admonitam volo, ne me putes in modum rustici balatronis cuncta Origenis reprobare quae scripsit ... sed tantum prava dogmata repudiare.

halte der Auslegung, d. h. die verschiedenen Theorien über die Seele, die wir w.o. erwähnt haben, sondern nur auf den der Auslegung zugrundegelegten Text, genauer, nur auf die Ortsbezeichnungen. Es sind die Stellen, an denen Hieronymus „gewisse Leute" kritisiert[109], womit, wie der Vergleich mit der entsprechenden Stelle in Hom. 27 zeigt, Origenes gemeint ist. Näherhin lautet Hieronymus' Kritik in diesem Zusammenhang entweder, daß überhaupt falsche Namen, nämlich die aus der LXX statt aus der *Hebraica veritas* zugrundegelegt[110], oder daß die hebräischen Namen falsch gelesen wurden. Das ist alles in allem keine starke Kritik am Alexandriner.

Was die *allegoria* angeht, die geistliche Auslegung des Origenes, so macht sie sich Hieronymus zwar nicht zu eigen, und er legt, wie wir gesehen haben, selbst eine Auslegung der Wüstenwanderung vor. Aber er kritisiert die Auslegung des Origenes andererseits auch mit keiner Silbe, sondern übergeht sie einfach mit Schweigen. Dafür, daß Hieronymus nicht immer so schonend mit den Auslegungen des Origenes umgeht, gibt es genügend Beispiele in anderen nach 393 verfaßten Werken, z. B. in seinen Psalterhomilien[111] oder seinem aus späteren Jahren stammenden Jeremiaskommentar, in dem die Auslegung von der stereotypen, auf Origenes bezogenen Feststellung durchsetzt ist: *delirat et in hoc loco allegoricus interpres*[112].

Diese doppelte Zurückhaltung, bloß anonyme Kritik auf der einen, und eine auf die *littera* beschränkte auf der anderen Seite, paßt gut zu der Devise, die Hieronymus in mehren Briefen bezüglich der Origenes gegenüber einzunehmenden Haltung zum Ausdruck gebracht hat: Es ist bei Origenes zwischen dem Exegeten und dem Dogmatiker zu unterscheiden. Es lohnt sich nach wie vor, die Werke des großen Exegeten zu studieren, nicht wenige der von dem Dogmatiker vorgetragenen Behauptungen sind dagegen als Häresien zu verwerfen.[113]

---

[109] Vgl. Ep. 78,3; 53,5: Ramesse a quibusdam interpretatur ‚commotio turbulenta' aut ‚amaritudo commotioque tineae'... – Ep. 78,6; 55,22: Quarta mansio est ‚Phiahiroth', quae interpretatur ‚os nobilium', scribiturque per litteram ‚heth'. Quidam male ‚hiroth' ‚villas' putant, errorque manifestus, quod pro supra dicto elemento ‚ain' litteram legant. – Ep. 78,19; 68,18: Septima decima mansio est, quam in ‚lateres' possumus vertere, licet quidam ‚Lebona' transferentes male ‚candorem' interpretati sunt. Vgl. auch Ep. 78,11; 60,17 (zitiert in Anm. 24); und Ep. 78,34; 75,14, wo Origenes Zielschreibe der Kritik ist: scribitur (Asion-Gaber) per ‚Ain' litteram, non ut Graeci et Latini errant, per ‚Gimel'.

[110] Vgl. Anm. 24.

[111] Hier verwendet Hieronymus gern in bezug auf Auslegungen des Origenes die Bezeichnung Häresie bzw. Häretiker. Vgl. u. a. tract. ps. 83,6; CChr.SL 78,393,99: Veteris sumus historiae recordati, ut haeresim fugeremus; tract. ps. 88,3; CChr.SL 78,407,95: Audi, haeretice, quod dicitur ... Weitere Beispiele bei *Cavallera* II, 122.

[112] Com. in Jer.; 5,42,2; 265,205; vgl. ebd. 2,16; 236,17: Delirat in hoc loco allegoricus semper interpres, et vim cupiens historicae facere veritati, de coelesti Jerusalem captos refert ... Ebd. 5,14,3; 242,4: quod quidam pravus interpres in bonam partem accipit ... Ebd. 4,12,2; CChr.SL 74, 183,16: Et hunc locum stulte quidam ad coeleste referunt Jerusalem. Quod ne semper admoneam, hoc tantum dixisse sufficiat: vitandam istiusmodi explanationem esse, immo haeresim, quae manifesta subvertit et praestigias quasdam ecclesiis Christi conatur inducere. Weitere gegen Origenes gerichtete Stellen bei *E. Klostermann*, 72–75.

[113] Ep. 62,2; 583,13: Et quia meae parvitatis quaeris sententiam, utrum secundum fratrem Fau-

Vielleicht kommt in Hieronymus' Brief an Fabiola noch ein weiterer Aspekt seines Verhältnisses zu Origenes zum Ausdruck. Der Traktat dient ihm möglicherweise auch zur Selbstverteidigung. Warf man ihm nicht vor, bei Origenes immer wieder abgeschrieben zu haben? Der Brief an Fabiola erscheint vor diesem Hintergrund als eine einzige Widerlegung dieses Vorwurfes. Es ließ sich keine einzige Stelle finden, wo Hieronymus wörtliche Anleihen bei Origenes macht. Es scheint uns nicht ausgeschlossen, daß diese Intention, nämlich zu zeigen, daß er von Origenes nicht abschreibt, sondern selbständig die Schrift auslegt, sogar mitentscheidend für die Wahl des Themas war. Gerade in der Lösung derselben exegetischen Aufgabe ließ sich dieser Nachweis am eindeutigsten führen.

Bringt Hieronymus' Traktat über Num 33, insofern er in der Grundidee von Origenes zutiefst abhängig, in der Durchführung der Auslegung weitestgehend selbständig, in einigen Details dem Alexandriner gegenüber jedoch auch kritisch ist, nicht perfekt das Verhältnis zum Ausdruck, in dem er sich im Moment der Abfassung ihm gegenüber befand? Gewiß, Hieronymus modifiziert die Grundidee durch einen etwas anderen Ansatz, wie wir oben gezeigt haben, aber seine Auslegung bleibt im Grunde der Vorgabe des Alexandriners treu: die Wüstenwanderung der Kinder Israels ist ein Bild, eine Allegorie für die Heimkehr der Menschen zu Gott. Wie sehr der Verfasser des Briefes an Fabiola den alexandrinischen Meisterexegeten nach wie vor schätzt, geht übrigens nicht zuletzt auch aus der Art und Weise hervor, wie er ihn mitten im Höhepunkt der Auseinandersetzung bezeichnet, nämlich als *eruditus et ecclesiasticus vir.* [114]

stinum penitus respuendus sit an secundum quosdam legendus – ex hac parte ego – Origenem propter eruditionem sic interdum legendum arbitror, quomodo Tertullianum et Novatum, Arnobium et Apollinarem, et nonnullos ecclesiasticos scriptores Graecos pariter et Latinos, ut bona eorum eligamus vitemusque contraria iuxta apostolum Paulum ... (1 Thes 5,21 und Jes 5,20). Nec enim propter doctrinam eius prava succipienda sunt dogmata nec propter dogmatum pravitatem, si quos commentarios in scripturas sanctas utiles edidit, penitus respuendi sunt. – Vgl. auch Ep. 61,2; 577,7, wo Hieronymus nach Aufzählung der dogmatischen Häresien des Origenes fortfährt: at idem et scripturas in multis bene interpretatus est et prophetarum obscura disseruit et tam novi quam veteris testamenti revelavit maxima sacramenta.

[114] Ep. 78,11; 60, 17: Et miror quosdam eruditos et ecclesiasticos viros ea voluisse transferre, quae in Hebraico non habentur, et de male interpretatis fictas explanationes quaerere ...

ThPh 77 (2002) 23–53

Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin

Von Giovanni B. Sala S. J.

1. Einleitung

In seiner „Summa Contra Gentiles" [= CG] III 71: 2476[1] bringt Thomas von Aquin verschiedene Argumente zugunsten der These, daß „divina providentia non excludit totaliter malum a rebus". Dadurch, folgert er, „wird der Irrtum einiger ausgeschlossen, die deswegen, weil sie das Böse in der Welt vorkommen sahen, behaupteten, es gebe Gott nicht. So führt Boëthius im ersten Buch seiner *De consolatione philosophiae* einen Philosophen ein, der fragt: ‚Wenn es Gott gibt, woher dann das Böse?'"[2]. Damit hat Boëthius einem Problem die klassische Kurzformel gegeben, das um so dringender wurde, je mehr die Frage nach dem Ursprung der Welt von den anfänglichen mythischen Vorstellungen zu Erklärungen vorstoßen konnte, „die der göttlichen Transzendenz größere Achtung entgegen brachten"[3]. Volle Klarheit darüber – soweit dem Menschen überhaupt möglich – brachte die göttliche Offenbarung des Alten und Neuen Testaments: Die Welt stammt von einem allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott.

Aber gerade der Glaube an ein absolutes Wesen, das nicht nur die Weisheit und Macht selbst ist, sondern auch vollkommene Gerechtigkeit und Güte, fand im unübersehbaren Faktum des Bösen in der Welt seine größte Herausforderung: Wie ist die Präsenz des Bösen mit einer gereinigten, rationalen Vorstellung Gottes, ja mit dem Wort der Offenbarung, „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4, 8), zu vereinbaren? Während die Philosophen der Antike alle möglichen Variationen einer Lösung auf der Grundlage des für das griechische Denken typischen Dualismus (Geist-Materie, Vernunft-Sinnlichkeit, Wirklichkeit-Erscheinung) versucht hatten, war dieser Weg für die christlichen Denker, die von einer Schöpfung aus dem Nichts wußten, nicht begehbar. Seitdem der christliche Glaube neue Grundeinsichten über Gott und die Welt in jene Kultur brachte, die das Erbe der ausgehenden Antike übernommen und bis in die Neuzeit fortgesetzt hat, ist die alte Frage nach der Erklärung des Bösen ein Dauerthema geblieben. Mit der Veröffentlichung seiner „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" prägte Leibniz 1710 dafür ein eigenes Begriffswort: die „Rechtfertigung Gottes" vor dem Forum der menschlichen Vernunft, oder, wie Kant gegen Ende desselben Jahrhunderts schrieb: „Die Verteidigung der höchsten

[1] Die nach dem Doppelpunkt folgende Zahl gibt die Numerierung der Paragraphen in der *Marietti*-Edition der Werke des Thomas wieder.

[2] *Boëthius*, De consolatione philosophiae, Liber I, Prosa IV: ML 63, 625. Der vollständige Text lautet: „Si quidem Deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?".

[3] *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Fides et ratio", 36.

Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt."[4]

In seinem Werk hat Leibniz, im Anschluß an Ausführungen früherer Autoren, vor allem von Augustinus, drei Arten von Bösem unterschieden: „Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance et le mal moral dans le péché."[5] Die erste Art besagt nichts anderes, als daß jegliches geschaffene und daher kontingente Ding ein ens finitum ist. Es handelt sich also nicht um ein Böses im eigentlichen Sinne[6], sondern um die Bedingung dafür, daß es überhaupt etwas Böses geben kann. Denn von seinem Wesen her ist das Böse ein Mangel, ein Negativum; ein Seiendes aber, das mit Mängeln behaftet ist, kann kein unendliches, absolutes Sein sein.

Von den anderen zwei Arten, die das Böse im eigentlichen Sinne umfassen, soll in diesem Aufsatz in erster Linie das *malum morale* behandelt werden. Denn das physisch oder naturhaft[7] Böse ist zwar das, was als erstes und am unmittelbarsten in der Geschichte der menschlichen Kultur wie auch in der Existenz des einzelnen als unserem natürlichen Streben nach Wohlsein zuwider und in diesem Sinne als böse empfunden wird, aber eine rationale Reflexion vermag einzusehen, daß das, was gegen unser Menschsein im Unterschied zu allen anderen Dingen verstößt, nicht das physisch, sondern das moralisch Böse ist. Letzteres nämlich ist das Gegenteil jenes *bonum honestum*, dessen allein der Mensch unter allen Weltdingen fähig ist und dessentwegen er als Selbstwert und Zweck an sich selbst existiert. Weil nun metaphysisch feststeht, daß Gott in allem Wirken der kontingent Seienden als Erstursache wirkt, stellt sich die Frage, ob er nicht (mit-)verantwortlich für das unmoralische Handeln des Menschen ist. Von einer solchen Anklage soll die Theodizee Gott freisprechen – wenn wir uns so ausdrücken dürfen, indem wir einmal davon absehen, daß der eigentliche Angeklagte der Mensch ist.

Zum Thema des Bösen werde ich die Position des Thomas von Aquin darlegen. Die Frage nach dem Bösen kommt oft, unter verschiedenen Aspekten, in seinen Schriften vor. Die Hauptstellen, an denen er das Thema behandelt, dürften folgende sein: S.th.I, q. 48 „De distinctione rerum in speciali" (gemeint ist die *distinctio boni et mali*); q.49 „De causa mali"; I. II,

---

[4] *I. Kant*, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Akad.-Ausgabe VIII, 255.

[5] *G. W. v. Leibniz*, Essais de Théodicée, 21ière partie, Nr. 21, in: Die philosophischen Schriften, hg. v. *C. J. Gerhardt*, Bd. VI, 115 (ND Hildesheim 1978).

[6] Dem Leibnizianischen Begriff von *malum metaphysicum* liegt die Ansicht zugrunde, daß die Begrenztheit (d.h. Unvollkommenheit im Sinne der Endlichkeit im Sein, die alle geschaffenen Dinge kennzeichnet) schon ein *malum* ist. Damit wird der Unterschied zwischen einer einfachen *negatio* und einer *privatio* verwischt, wobei gerade in der letzteren das *malum* besteht.

[7] Unter naturhaft oder physisch Bösem ist jegliches Böse gemeint, das nicht im freien Akt des Willens gegen das moralische Gesetz besteht, wie es weiter unten dargelegt werden soll. In diesem Sinne gehören zum naturhaft Bösen auch Mängel an geistigen oder seelischen Realitäten.

q.79, aa.1–2 „De causis exterioribus peccati. Et primum ex parte Dei". Der Traktat in S.th. I. II, qq. 18–21 „De bonitate et malitia actuum humanorum" ist zwar fundamental für die Analyse von Gut und Böse in moralischem Sinne, geht aber nicht direkt auf unsere Frage ein, ob Gott Erstursache des so verstandenen Bösen sei. CG III 4–15; III 71; De Malo, q. 1; q.3 „De causa peccati", aa.1–3; Compendium Theologiae I, cc. 114–122, 141–142. Eine ausführliche Behandlung des Bösen findet sich auch im Kommentar zum Traktat „De divinis nominibus", c.IV. lect. 23–33.

Aber wichtige Überlegungen über das Böse, sein Wesen, seine Ursache und seine Stellung in der Weltordnung finden sich immer wieder an Stellen, die direkt andere Themen behandeln, vor allem Themen wie *providentia*, *creatio*, *praedestinatio*. Einige seien hier angegeben: In I Sent., dist.29, q.2, a.2; S.th.I, q.2, a.3 ad 1; q.22, a.2 ad 2; q.23, a.3; a.5 ad 3; II.II, q.10, a.11; De Veritate q.5, a.4 ad 4; De Potentia q.3, a.6 ad 4; De Malo q.13, a.4 ad 6; De substantiis separatis, c.15: 138.

Es ist nicht meine Absicht, eine umfassende Untersuchung der thomasischen Lehre über das Böse anzustellen, zumal diese Lehre vielfach in Zusammenhang mit den theologisch-dogmatischen Themen der Gnade und des ewigen Heiles steht. Dies hindert allerdings nicht, daß die vorliegenden eher philosophischen Ausführungen auch für solche Themen relevant sein können, weil ja das hier zu klärende *malum morale* in der einzigen existierenden Ordnung, der übernatürlichen Heilsordnung, begangen wird.

Für das Verständnis der thomasischen Lehre lehne ich mich an einige Schriften Bernard Lonergans an; insbesondere an sein Erstlingswerk, das vor kurzem im Rahmen der seit 1988 erscheinenden Gesamtwerke wieder gedruckt worden ist[8]. Es handelt sich um eine Untersuchung, die Lonergan 1938–1940 an der Universität Gregoriana in Rom im Zusammenhang seines Doktorats der Theologie über das Begriffspaar augustinischen Ursprungs *gratia operans* und *gratia cooperans* anstellte.

Im vorliegenden Aufsatz, der die thomasische Lehre vom *malum physicum* und *malum morale* darlegen will, halte ich es für zweckmäßig, beide lateini-

[8] *B. Lonergan SJ*, Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 1), University of Toronto Press 2000. Der Verfasser veröffentlichte seine Dissertation zuerst in der Zeitschrift TS 1941–1942; 1971 in Buchform (vgl. meine Besprechung in ThPh 47 [1972], 277–288). Deutsche Übersetzung, auf die ich verweisen werde: Gnade und Freiheit. Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas von Aquin, Innsbruck: Tyrolia 1998. Die jetzige Edition hat dem bisher allein veröffentlichten ersten Teil der Dissertation auch den zweiten Teil hinzugefügt, der den Titel trägt: „Gratia operans. A Study of the Speculative Development in the Writings of St. Thomas of Aquin". Direkt relevant für den vorliegenden Aufsatz sind die Abschnitte „Die Möglichkeit der Kontingenz", 133–139, für die Sektion 2, und „Die Möglichkeit von Sünde", 140–145, für die Sektionen 3–6. Zum Thema Sünde vgl. auch: *Ders.*, Insight. A Study of Human Understanding, London 1957, 666–668 (deutsche Übersetzung: Die Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Cuxhaven-Dartford: Junghans 1995). De Verbo Incarnato, Rom ^{3}1964, das Scholion: „De causa peccati" am Ende der Thesis 17. Die folgenden Überlegungen schöpfen auch aus einem unveröffentlichten Skriptum Lonergans aus dem Jahre 1950: Supplementum schematicum de scientia atque voluntate Dei.

schen Termini beizubehalten, auch wenn dies eine gewisse Härte im sprachlichen Duktus mit sich bringt. Es geht mir ja darum, das Wesen des *malum morale* in sich selbst und in seinem Unterschied zum *malum physicum* möglichst genau herauszustellen. Diese terminologische Festlegung soll aber nicht verhindern, daß ich gelegentlich, dort nämlich, wo es aus dem Kontext eindeutig hervorgeht, um welche Art von *malum* es sich handelt, vom Übel für das *malum physicum* und vom Bösen für das *malum morale* spreche gemäß dem gegenwärtigen (zumindest vorwiegenden) Gebrauch in der deutschen Sprache. Bei Thomas wird der Terminus *malum* oft unterschiedslos für beide Arten gebraucht. Wenn es ihm darum geht, sie zu unterscheiden, so spricht er von *malum naturalis defectus* und *malum culpae*. Als dritter Terminus kommt *malum poenae* hinzu, das ein *malum physicum* bezeichnet, welches direkte Konsequenz eines *malum culpae* ist (vgl. S.th.I, q.19, a.9).

2. Gott als Erstursache des kontingenten Seins

Die Frage, wie das *malum morale* mit der Existenz Gottes zu vereinbaren sei, drängt sich nicht nur infolge der allgemeinen philosophischen Lehre auf, daß Gott die kontingente Realität erschaffen hat und erhält, sondern unmittelbar aus der spezifischen Lehre, daß Gott in allem kreatürlichen Wirken tätig ist, nämlich als Erstursache im Wirken der Zweitursachen. Dies gilt für das Wirken der Naturursachen wie auch für das dem Menschen eigentümliche Wirken, nämlich sein freies Wirken. Solcherart ist das Wollen im Sinne des Willensaktes (Willensentscheidung) und im Zusammenhang mit ihm die angenommene Gesinnung sowie die daraus frei entspringenden Handlungen und Unterlassungen[9]. Nur sie sind Gegenstand einer sittlichen Wertung, wobei allein Gut und Böse in moralischem Sinn jenen absoluten Wert bzw. Unwert ausmachen, der den Menschen qualifiziert und von dem, christlich gesprochen, sein Heil bzw. Unheil abhängt.

Nun aber hängt jedes kreatürliche Sein mehr von der Erstursache als von der Zweitursache ab; ja das freie Handeln hängt mehr als das notwendige Handeln von der Erstursache ab, weil das erstere mehr am Sein teilhat. Daraus scheint zu folgen, daß Gott mehr Ursache des *malum morale* ist als der Mensch selbst. Um zu ermitteln, ob diese Konsequenz stichhaltig ist, müssen wir zuerst das allgemeine Problem klären, wie sich Gott zu dem verhält, was in der Welt existiert oder vorkommt[10].

---

[9] Vgl. *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973, 41.

[10] Thomas geht auf diese Frage vor allem an den Stellen ein, an denen er von der Gewißheit der göttlichen Vorsehung handelt. Während er aber in seinen frühen Schriften für die allumfassende Vorsehung sich lediglich auf Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt berufen hatte (In librum de causis, lect. 20–22; In II. Sent., d.37, q.2, a.2c; De Veritate, q.24, a.14), gelangte er später zur tieferen Einsicht, derzufolge die Gewißheit der Vorsehung Gottes letztlich darauf beruht, daß Gott die Verursachung jeglicher Zweitursache verursacht. Vgl. CG III 67: „Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus", und auch De Potentia, q.3, a.7; S.th. I, q.105, a.5 (Gnade und Freiheit, 109–112, 118f, 138).

Von Gott gilt, daß seine ewige Erkenntnis unfehlbar, sein ewiger Wille unwiderstehlich ist, seine Tätigkeit (die durch Verstand und Wille geschieht) absolut wirksam ist[11]. Daraus aber folgt keineswegs, daß jedes Ereignis in der Welt notwendig ist.

Denn, erstens, das ewige „Jetzt" Gottes steht nicht in der Zeit; deshalb ist sein Wissen kein Vorherwissen[12], das als solches die künftigen Ereignisse unausbleiblich und damit notwendig machen würde. Zweitens, das Wissen, Wollen und Wirken Gottes ist keine Realität in Gott, die in ihm nicht da wäre, wenn er als Erstursache ein Geschöpf nicht erschaffen oder ein Ereignis nicht bewirkt hätte. Als *actus purus* ist und bleibt Gott entitativ derselbe.

Infolgedessen ist die Aussage, „Gott kennt, will und bewirkt dieses Ding bzw. dieses Ereignis", eine Prädikation durch eine äußere Benennung *(praedicatio per denominationem extrinsecam)*. D.h., wir können nur dann mit Wahrheit dies sagen, wenn das gemeinte endlich Seiende tatsächlich existiert bzw. vorkommt. Sonst hätte die Aussage keine *adaequatio veritatis*: Es gäbe keine Übereinstimmung von Verstand und Realität. Eine kontingente Aussage kann ja nicht wahr sein, wenn ihr „nur" eine absolute Realität (Gott) entspricht. Erst durch die Existenz einer kontingenten Realität, etwa A, sind beide folgenden Aussagen wahr: „A existiert" und „Gott kennt, will und bewirkt, daß A existiert". Fazit: Die Aussage, „Gott kennt, will und bewirkt dieses oder jenes auf der Welt", besagt eine hypothetische Notwendigkeit[13], die Notwendigkeit nämlich des A im Satz: „Wenn A, dann A"; oder, um ein Beispiel von Thomas zu verwenden, „Necesse est Socratem currere dum currit" (In I Sent. d.40, q.3, a.1). Es handelt sich um eine Notwendigkeit „ex suppositione sui ipsius", die zu jeglichem Seienden gehört; denn alles, was ist, muß, insofern es ist, sein. Nun kann ein Ereignis, das hypothetisch notwendig ist, in sich selbst entweder notwendig oder aber kontingent (im Sinne von frei) sein, je nachdem, ob es die Wirkung einer Zweitursache ist, die notwendig oder frei handelt.

Die notwendigen Handlungen der Natur und die freien Handlungen des Menschen sind metaphysisch kontingent: Sie kommen vor, aber sie hätten auch nicht vorkommen können. Innerhalb dieser grundsätzlichen Kontingenz, die zu den endlichen Seienden gehört, weil ihr Wesen nicht der *actus existendi* ist, sind die ersten Handlungen notwendig, weil ihre natürlichen Ursachen nicht frei wirken[14], während die anderen frei sind, weil ihre Ursa-

[11] Vgl. In I. Peri Hermeneias, lect. 14: 191.

[12] „Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subiacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum". Ebd. 195. Gott liegt außerhalb der Zeit der endlichen Seienden und außerhalb der Disjunktion von Notwendigkeit und Freiheit.

[13] Zur „necessitas conditionata" vgl. auch S.th. I, q.23, a.3 ad 3.

[14] Dieses notwendige Wirken gilt „ut in pluribus". Über die „causae naturales agentes" schreibt Thomas, daß sie „secundum suam naturam sunt determinatae ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex naturae indispositione" (CG III 73: 2488; und auch In VI. Metaphys. lect. 3: 1191, 1217).

che, der menschliche Wille, wenn alle Bedingungen zum Handeln erfüllt sind, handeln oder auch nicht handeln kann. Es liegt nämlich in seiner Macht (Freiheit!) vom Handeln-Können zum tatsächlichen Handeln überzugehen.

Weil aber sowohl das notwendige als auch das freie Wirken der *causae secundae* vom Wirken der *causa prima* abhängen, schließt Thomas auf eine besondere Eigenschaft Gottes als *causa prima*, nämlich auf seine Transzendenz. Gott bringt nicht allein die Realität hervor (das Wirken endlicher Wesen), sondern auch die Art und Weise dieses Wirkens, nämlich daß das Wirken entweder notwendig oder frei ist: „Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi" (S.th. I, q.19, a.8). Hinsichtlich der Transzendenz Gottes schreibt Thomas: „Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, veluti causa profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibilis et necessarii; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum" (In I Peri Hermeneias, lect. 14: 197).

Derselbe Gedanke kommt mehrmals vor. So leitet Thomas in „De substantiis separatis", c. 15: 137, daraus ab, daß Gott allein Ursprung alles (endlichen) Seins ist, daß er allein auch Ursprung der verschiedenen Wirkweisen in der Welt ist: „Necessarium autem et possibile sunt propriae differentiae entis. Unde ad Deum, cuius virtus est proprie productiva entis, pertinet secundum suam praecognitionen attribuere rebus a se productis vel necessitatem vel possibilitatem[15] essendi". Dafür besorgt er für das notwendige bzw. freie Wirken die entsprechenden Zweitursachen: „... sicut eis providentia disponit ut tales effectus fiant, ita etiam disponit ut effectus quidam sint necessarii, ad quos causas proprias ex necessitate agentes ordinavit, quidam vero contingentes, ad quos causas proprias contingentes ordinavit" (ebd. auch CG I 85: 712; III, 94: 2695c).

Diese Eigenschaft, bemerkt Thomas, gehört ausschließlich Gott: „Hoc autem non potest dici de voluntate humana, nec de aliqua alia causa: quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis vel contingentiae" (In I Periherm. lect. 14: 197).

Der Terminus „Transzendenz" hat also hier nicht primär den erkenntnistheoretischen Sinn, demzufolge Gott als transzendentes Wesen gilt, weil er den Bereich des unserer Erkenntnisart proportionierten Seins (der Welt) übersteigt, sondern einen metaphysischen Sinn, insofern er Gott als „agens per modum dantis esse" (In VI Metaphys. lect. 3: 1215) und damit auch als

[15] Der Terminus *contingens* wie auch *possibile* wird bei Thomas in der Regel in drei Bedeutungen verwendet: das vergängliche Geschöpf, das *per accidens* und der freie Akt des Willens (Gnade und Freiheit, 139, Anm. 79). Vgl. z.B. De Veritate, q.23, a.5: „... tolleretur liberum arbitrium, et aliae causae contingentes", und CG III 73: 2488: „Voluntas [est] causa contingens ... quia non habet virtutem limitatam ad unum".

Ursache der Differenzen des Seins bezeichnet. Transzendenz bezieht sich hier auf die Weise des Wirkens Gottes, die ihm eigentümlich ist.

Mit der Lehre von der Transzendenz Gottes wird kein neues Datum in der Frage nach dem notwendigen und dem freien Wirken der Zweitursachen ermittelt; es wird vielmehr die zweifache Handlungsweise erklärt, die wir *in creatis* feststellen. Freilich handelt es sich um eine analoge Einsicht in die Gott konstituierende Intelligibilität, wie überhaupt unsere Erkenntnis Gottes die Grenzen der Analogie nicht zu übersteigen vermag. Transzendenz bedeutet hier jene Aufhebung der Dualität Notwendigkeit-Freiheit, welche das Positive beider Begriffe bewahrt, ihre Grenzen negiert und das so Gemeinte ins Unendliche übersteigt. Wir vermögen beide Richtlinien (d.h. beide Intelligibilitäten) dieses Überstiegs in ihrem Ausgangspunkt *proprie* einzusehen, aber nicht den intelligiblen Inhalt dort, wo sie sich treffen. Allgemein gesagt: Gott kommt in den Diskurs unserer Vernunft nicht als ein (weiteres) Datum, das es zu erklären gilt; er kommt als die absolute Erklärung, zu der wir gelangen, wenn wir eine Realität der Welt erklären wollen (was sie ist und warum sie ist). Gott ist reine Intelligibilität, die gerade als solche einer Erklärung außer ihrer selbst weder bedarf noch sie zuläßt.

3. Das *malum morale* ist das schlechthin Nicht-Intelligible

Wir stellen immer wieder die Frage: „Was soll ich tun?" Diese Frage, in der die konstitutiven Elemente der Moralität als Dimension des menschlichen Geistes wirken (die Notion des Guten, die Verpflichtung zum Guten und die Freiheit), leitet den volitiven Prozeß unserer Intentionalität ein. Auf die Frage folgt eine Überlegung zur Ermittlung dessen, was getan werden soll. Objektives Kriterium für das gesuchte praktische Urteil ist bekanntlich die menschliche Natur.

Die erkenntnismäßige Phase zum freien und verantwortlichen Willensakt endet mit dem praktischen Urteil (Gewissensurteil): „Dies ist gut" bzw. „Dies ist böse", wobei Gut und Böse als Antwort auf die Soll-Frage einen gerundivischen Sinn haben: Sie bedeuten *faciendum* bzw. *vitandum*. Das praktische Urteil fungiert als Kriterium, demgemäß der Willensakt vollzogen werden soll[16]; d.h., der Gewissensspruch stellt die nächstliegende, subjektive, nicht überspringbare Norm unseres Wollens und Handelns dar.

[16] Ich überspringe das Problem des irrenden Gewissens, des Falles also, in dem die praktische Überlegung mit einem objektiv falschen praktischen Urteil endet. An der herkömmlichen Lehre, derzufolge nur dann eine Entscheidung sittlich gut ist, wenn sie dem Spruch des Gewissens konform ist, ist nicht zu rütteln. Aber die Normativität dieses Spruchs impliziert die Verpflichtung, das Gewissen zu bilden und das objektiv Gute mit all den zur Verfügung stehenden Mitteln zu suchen. Denn es gibt auch ein schuldhaft irrendes Gewissen, dessen Ursache in der mangelhaften Sorgfalt bei der Bildung des Urteils und nicht zuletzt in einem sündhaften Lebenswandel liegt, der das Gewissen abstumpft. Im Falle des schuldhaft irrenden Gewissens ist die ihm konforme Entscheidung *in causa* moralisch böse. Daß der Spruch des Gewissens die letzte subjektive Norm für die zu treffende Entscheidung darstellt, ist wahr in dem Sinne, daß das Gewissen die letzte Instanz (der letzte Verantwortliche) für die Moralität des Willensaktes ist; ist aber falsch, wenn das Gewis-

Aber das Wissen um das, was getan werden soll, ist eine Sache; das Gesollte tatsächlich wollen und tun, ist eine andere Sache, die sich nicht notwendigerweise aus dem Wissen ergibt. Es steht in der Macht des Subjekts, dem Spruch seines Gewissens Folge zu leisten. Genau darin besteht die Freiheit. Trifft das Subjekt die Entscheidung gemäß dem praktischen Urteil, so ist sein Wollen frei, insofern es nicht aus physischer Notwendigkeit dem praktischen Urteil folgt, und zugleich rational, insofern es im Werturteil gründet und damit seine Rechtfertigung hat. Ein solcher Akt ist moralisch gut.

Das *malum morale* besteht demnach in einem Willensakt gegen den Spruch des Gewissens. Nennen wir diesen Akt Grundsünde oder das *formale peccati*. Die folgenden Überlegungen über das *malum morale* (auch Schuld, *malum culpae* oder, theologisch gesprochen, Sünde genannt) beziehen sich, wenn nichts anderes aus dem Kontext hervorgeht, auf diese fehlende Konformität des Willensaktes zum praktischen Urteil. Die anderen (positiven) Aspekte des freien und verantwortlichen Wollens in seiner Totalität genommen, also die geistigen und leiblichen Momente in der tatsächlich getroffenen Entscheidung und in ihrer Durchführung (die resultierende Gesinnung, die Handlungen und Unterlassungen) nennen wir das *materiale peccati*[17].

Zweck unserer Untersuchung ist nun zu ermitteln, worin dieses *formale peccati* besteht, um die Frage zu klären, ob Gott auch als Erstursache des *malum morale* wirkt. Die traditionelle Lösung dieser Frage lautet: Gott ist nicht Erstursache des *malum morale* und damit nicht dafür verantwortlich, weil das Böse eine *privatio boni*, ein Nicht-Sein ist; gerade als solches sei es nicht auf Gott als Ursprung allen Seins zurückzuführen. Dieses Argument ist stichhaltig; aber um seine Beweiskraft genau einzusehen, muß geklärt werden, in welchem Sinne die Sünde ein Nicht-Sein ist. Denn angesichts der massiven Präsenz des *malum morale* auf der Welt fragt man sich, mit welcher Berechtigung es als ein Nicht-Sein eingestuft werden kann[18].

---

sen, wie gegenwärtig oft der Fall ist, als die materielle, d.h. inhaltliche Norm genommen wird, also als Maßstab für das praktische Urteil. Denn das Gewissen hat keine eigenen Inhalte, an denen die praktische Überlegung sich orientieren soll. Maßstab für die Ermittlung dessen, was gut ist, ist die menschliche Natur: Gut ist das, was in der konkreten Situation zum Menschen als Menschen paßt. Dies zu ermitteln, ist die Aufgabe der Vernunft im Dienst der moralischen Intentionalität (und, für einen Katholiken, die Aufgabe des gläubigen Gehorsams gegenüber der authentischen Lehre der Kirche).

[17] Man könnte sie auch als das *malum morale* im weiteren Sinne bezeichnen, weil sie zum Wollen in seiner Totalität und Konkretheit gehören. In „De malo" q.3, a.2, „Utrum actio peccati sit a Deo", unterscheidet Thomas zwischen *actio peccati* und *deformitas* (oder *inordinatio*) *peccati*. Letztere besteht darin, daß „liberum arbitrium recedit ab ordinatione voluntatis divinae".

[18] Zum *malum* als Nicht-Sein im Sinne von *privatio* vgl. *R. Schönberger*, Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie, in: *F. Hermanni; P. Koslowski* (Hrsg.), Die Möglichkeit des Bösen, München 1998, 15–47. Der Autor bemerkt (18f), daß es in der Geschichte der Philosophie von Plato bis zur klassischen französischen Philosophie des 17. Jhdts. kaum ein Lehrstück gibt, das auch nur annähernd einen so weitreichenden und expliziten Konsens erreicht hat wie die Privationstheorie des Bösen. Dieser Übereinstimmung ist danach eine ebenso einhellige Ablehnung gefolgt als Konsequenz daraus, daß das Sein als reine Faktizität verstanden wurde (Vorhandenheitsbegriff des Wirklichen: ebd. 25).

Um zu erläutern, in welchem Sinne das *malum morale* kein *ens* ist, müssen wir zuerst klären, was das Sein überhaupt ist. Nun ist das Sein „das Zielobjekt unseres reinen Erkenntnisstrebens“ [19]; es ist das, wonach wir streben, wenn wir erkennen wollen – wobei das Erkennen-Wollen sich in zwei Arten von Fragen äußert: „Was ist das?“ *(quid sit)*, „Ist es so?“ *(an sit)*. Die erste Frage zielt auf einen intelligiblen Inhalt ab, die andere auf die Bejahung des erfaßten Intelligiblen. Weil aber die Tragweite unseres Fragen-Könnens uneingeschränkt ist, sind unser Erkenntnisstreben (Intentionalität) und die Wirklichkeit streng korrelativ: Es gibt kein Sein jenseits der Tragweite unserer Intentionalität, d.h. jenseits unserer Fragen nach dem Sein. Die These von der Korrelativität zwischen Sein und unserem einsichtigen und rationalen Erkenntnisstreben läuft auf die These von einer inneren Intelligibilität des Seins hinaus: „Das Sein ist weder außer dem Intelligiblen noch über das Intelligible hinaus noch verschieden von ihm.“ [20] Kurzum, das Sein besteht in einem intelligiblen Inhalt, von dem wir rational (d.h. begründeterweise) behaupten können, daß es existiert bzw. vorkommt.

Haben wir die innere Intelligibilität des Seins erfaßt, so sind wir imstande einzusehen, warum das *malum morale* ein Nicht-Sein ist. Denn *ens et verum* (im Sinne dessen, was intelligibel ist) *convertuntur*; wenn aber die Intelligibilität genau das ist, was dem bösen Willensakt fehlt, so ist ein solches Wollen kein Sein, keine Realität. Dies kann folgendermaßen weiter erläutert werden: Im Bereich des unserer Erkenntnisart proportionierten Seins sind Intelligibilität und Aktualität (Existieren) real verschieden. Zu dem uns in der (äußeren oder inneren) Erfahrung Gegebenen stellen wir die Frage: „Was ist das?“. Das Intelligible aber, das wir durch den Akt des Verstehens *(intelligere)* in den Daten erfassen, ist nicht von sich aus imstande, seine eigene Existenz zu garantieren. Ein endlich Intelligibles besagt von sich aus nur die Möglichkeit zu sein; ob das, was durch die erfaßte Intelligibilität gedacht wird, tatsächlich existiert, und damit *ens* im eigentlichen Sinne ist, muß noch ausgemacht werden. Dies geschieht im nachfolgenden, kritischen Moment des Erkenntnisprozesses, der durch die Frage „Ist es so?“ eingeleitet wird und in der absoluten Setzung des Urteils *(„est“)* endet, in dem zuallererst das Gedachte als Seiendes erkannt wird. Aus dem Umstand, daß die veritative Phase in unserem Erkenntnisprozeß die Erfassung eines Intelligiblen voraussetzt, folgt nun, daß dort, wo kein intelligibler Inhalt zu finden ist, von vornherein ausgeschlossen ist, daß ein *ens* vorliegt.

Die Wahrheit der Aussage, derzufolge das *malum morale* in einem schlechthinnigen Fehlen der Intelligibilität im Willensakt besteht und die den *articulus stantis et cadentis* einer Theodizee darstellt, kann jeder leicht überprüfen, indem er eine Gewissenserforschung vornimmt. Wenn jemand

[19] *Lonergan*, Insight, 348.
[20] Ebd. 499.

mich fragt, warum ich eine Entscheidung gegen den Spruch meines Gewissens getroffen habe, so muß ich ehrlicherweise zugestehen, daß ich keinen zureichenden (!) Grund dafür hatte[21]. Der Spruch meines Gewissens war: Tu dies, meide jenes; ich aber habe mich entschieden, das Gesollte nicht zu tun, bzw. das zu Meidende zu tun. Die einzige Intelligibilität, die in dieser Entscheidung erfaßt werden kann, ist, daß in ihr keine Intelligibilität vorliegt. Das moralische Böse ist seinem Wesen nach das Nicht-Intelligible, das Unbegründete (Irrationale) schlechthin. Die Einsicht, die uns erlaubt, auf die Frage: „Was ist die Sünde?" (eine Suche nach Intelligibilität!) zu antworten, ist die Einsicht, daß es die in der Sünde gesuchte Intelligibilität nicht gibt. Eine solche Einsicht ist eine „inverse Einsicht", die versteht, daß es in den vorliegenden Daten oder im vorliegenden empirischen Faktum nichts zu verstehen gibt[22].

Das Gesagte kann mit Beispielen aus anderen Bereichen erläutert werden, etwa aus der Mathematik (die irrationalen Zahlen) oder aus der Naturwissenschaft (Newtons erstes Bewegungsgesetz – das Trägheitsprinzip). Schon die alten Griechen kannten die „inkommensurablen Größen", das nämlich, was die moderne Mathematik irrationale Zahlen nennt. Wenn man ein Quadrat zeichnet und seine Seite als Maßeinheit nimmt, so erwartet man, daß sich die Diagonale mit dieser Einheit messen läßt, d.h., man erwartet eine endliche (nicht-periodische) Dezimalzahl zwischen 1 und 2 und damit eine Bruchzahl, die die Länge der Diagonale exakt angibt; eine Zahl also, die sich als Verhältnis *(ratio)* oder Quotient zweier ganzer Zahlen ausdrücken läßt. Es läßt sich aber beweisen, daß es eine solche Zahl nicht gibt. Die irrationale Zahl ist deshalb irrational, weil sie nicht der Bruch ist, den unsere Intelligenz spontan vorwegnimmt; sie besitzt nicht die Intelligibilität, die man von ihr erwartet.

Allerdings gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen diesen Beispielen fehlender Intelligibilität und dem *malum morale*. Daß zwei Längen keine gemeinsame Maßeinheit haben, oder daß ein Körper in seinem Zustand der Bewegung entlang einer Geraden ohne die Einwirkung einer Kraft von außen verharrt, daß sie also nicht jene Erklärung aufweisen, die unsere Intelligenz spontan erwartet, besagt an sich noch nicht, daß sie diese Intelligibilität haben müßten. Vielmehr hat die Entdeckung der irrationalen Zahlen bzw. des Trägheitsprinzips einerseits gezeigt, daß unsere Erwartung in diesen Fällen unbegründet war, und andererseits war sie mit einem Fortschritt in der Mathematik bzw. in der Dynamik, also mit einer bedeutsamen

[21] An Pseudogründen und Ausreden (und eventuell auch an mildernden Umständen), die den Sünder zu seiner Entscheidung bewogen haben mögen, fehlt es dem Betreffenden im allgemeinen nicht! Aber er weiß, daß sie keine triftigen Motivationen zugunsten seiner Entscheidung sind. Würde er ehrlicherweise der Ansicht sein, daß er einen zureichenden Grund für seine Entscheidung hatte, so wäre seine objektiv falsche Entscheidung keine moralisch böse Entscheidung. Es wäre der Fall eines schuldlos irrigen Gewissens.

[22] Vgl. *Lonergan*, Insight, 19–25.

kompensatorischen Intelligibilität verknüpft. Im Falle des *malum morale* dagegen handelt es sich um das Fehlen einer Intelligibilität, die da sein sollte, weil der menschliche Wille als vernunftgeleitetes Streben *(appetitus rationalis)* sie erfordert. Das *malum morale* ist deshalb ein schlechthin Irrationales, das von sich aus nicht zu etwas Positivem im Bereich des Guten führen kann. Daß dennoch Gott auch aus dem Bösen Gutes entstehen läßt, wird im Folgenden noch dargelegt. Aber es bleibt bestehen, daß das *malum culpae* eine reine Privation ist.

Es sei schließlich bemerkt, daß das Fehlen jeglicher Intelligibilität nicht bedeutet, daß wir das *malum morale* nicht erkennen können. Wir erkennen es, indem wir die gesuchte Intelligibilität nicht finden, und dieses Fehlen als *ens* auffassen. Die Sünde, wie auch das Nichts, ist also intelligibel nur in uneigentlichem Sinn.

4. Das *malum morale* kann nicht auf die transzendente Erstursache zurückgeführt werden

Im vorigen Abschnitt wurde dargelegt, daß das *formale peccati* ein Versagen im Wollen und damit ein Nicht-Sein ist. Nur so kann man behaupten, daß Gott nicht als Erstursache des *malum morale* (mit-)wirkt und deshalb für die Sünde nicht (mit-)verantwortlich ist. Wenn aber dies der ontologische Stellenwert des *malum morale* ist, so drängt sich die Frage auf, ob der Mensch selbst überhaupt dafür verantwortlich ist. Denn wir sind verantwortlich nur für unser freies Wollen und für die daraus frei entspringenden Handlungen und Unterlassungen; hier aber, nach den obigen Ausführungen, läge kein Wollen vor.

Im Rahmen seiner Behandlung von *voluntarium et involuntarium* stellt Thomas die Frage „Utrum voluntarium possit esse absque omni actu" (S.th. I-II, q.6, a.3). Zur Antwort unterscheidet Thomas im ‚ad secundum' eine zweifache Art von *non velle*. Es gibt ein Nichtwollen, das sich konträr zum Wollen verhält, bei dem nämlich die Negation ein Objekt betrifft und damit auch die Handlung, mit der man dieses Objekt hervorbringen oder sich zu eigen machen kann. In diesem Falle liegt ein innerer Willensakt vor, der explizit das Nichttun von etwas – Gutem oder Bösem – intendiert. Es handelt sich um eine Unterlassung, die einer moralischen Bewertung untersteht wie das positive Tun.

Es gibt aber auch ein Nichtwollen, das den Willensakt selbst betrifft, d.h., die Negation betrifft nicht nur das Objekt und die entsprechende Handlung, sondern das Wollen selbst. Dieses Nichtwollen verhält sich kontradiktorisch zum Wollen. Nun gilt, argumentiert Thomas im *corpus articuli*, daß der Wille beide Arten von Nichtwollen und damit auch das entsprechende Nichthandeln dadurch verhindern kann, daß er will und handelt; mehr noch, daß er *aliquando debet*. Folge daraus ist, daß das Nichtwollen doch *voluntarium* und damit verantwortbar sein kann.

Zusammenfassend heißt es: „Et sic voluntarium potest esse absque actu: [a] quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; [b] aliquando autem et [etiam] absque actu interiori, sicut cum non vult". Letzteres ist dann das *formale peccati*, wenn das Nichtwollen darin besteht, daß jemand dem Spruch seines Gewissens nicht folgt, indem er das eingesehene und ihn verpflichtende Gute nicht will, oder die verkehrte Begierde, die ihn dazu drängt, das zu tun, was sein Gewissensspruch ihm als böse vorgestellt hat, nicht bekämpfen will, so daß er schließlich das verbotene Böse tut.

Dazu schreibt Klaus Hedwig in einem Aufsatz, der diesen Text analysiert, folgendes: „Das *non velle* im streng kontradiktorischen Sinn ... bezeichnet im Strukturgefüge des freien Handelns die Stelle, die der Vernunft undurchdringbar bleibt, an der faktisch nichts geschieht, eine ‚bloße Faktizität ungelichtet waltet'. Dies wird für die Ethik wichtig sein, denn an der einfachen, nicht weiter hinterfragbaren Faktizität des Nichtwollens ist der Ursprung des Bösen angezeigt: das moralisch Böse weist auf eine Defizienz des Willens zurück, den Willen nämlich, der im Hinblick auf die Vernunft in einem reduktiven Zustand verbleibt und auf die Vernunftregel nicht aufmerkt. Für dieses Nichtaufmerken ist nun nach Thomas keine weitere Ursache zu suchen, da es sich aus einem Aspekt der Aktausübung – dem *non agere* – herleiten läßt. Das *non agere*, das eine Seite der menschlichen Freiheit ausmacht, ist daher zugleich auch das Tor, durch das das moralisch Böse in die Handlung eintreten kann."[23]

Gerade als Nicht-Vollziehen eines gesollten Wollens trägt das *malum morale* keine Intelligibilität in sich. Daraus folgt, daß es, als Fehlen eines dem praktischen Urteil konformen Wollens, weder in intelligibler Relation zum Willen als rationalem Streben noch zum Gewissen als Aufforderung, das erkannte Gute zu tun, steht. Infolgedessen steht es überhaupt in keiner intelligiblen Relation zu etwas anderem, näherhin in keiner Relation zu Gott als Erstursache. Denn diese Relation müßte über die kontingenten Realitäten laufen, aus denen sonst ein guter Willensakt hervorgeht.

Die Relation Ursache-Wirkung ist eine intelligible Relation. Die metaphysische Bedingung für die Wahrheit der Aussage: „A verursacht B" besteht in einer realen Abhängigkeitsrelation von B auf A: B ist die Wirkung von A, insofern B in intelligibler Relation zu A entsteht oder existiert oder vorkommt. Wenn nun die sündhafte Entscheidung in keiner intelligiblen Abhängigkeitsrelation zu etwas anderem steht, so ist sie „kein Ereignis; sie

[23] *K. Hedwig*, Non agere. Über eine Verhältnisbestimmung von Freiheit und Bösem bei Thomas von Aquin, in: FZPhTh 35 (1988) 317–330; hierzu 324 (Das interne Zitat stammt aus *W. Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg ²1980, 209). Der Verfasser diskutiert das Nichtwollen als ungelichtete Faktizität in Zusammenhang mit ‚De malo', q.1, a.3, wo Thomas darauf hinweist, daß das Versagen des Willens beim Sündigen ein „non uti regula rationis et legis divinae" impliziert, weswegen diesem Nichtwollen jegliche Intelligibilität fehlt. „Ungelichtete Faktizität" meint dasselbe, was ich mit den Redewendungen „das schlechthin Nicht-Intelligible", „das Unbegründete", „das Irrationale" zum Ausdruck bringe.

ist nicht etwas, das positiv vorkommt [das, was sein sollte, ist einfach nicht da!]. Im Gegenteil, die Sünde besteht im Versäumnis eines Vorkommnisses, in der Abwesenheit im Willen einer rationalen Antwort auf ein verpflichtendes Motiv".[24] Sie ist ein *defectus actionis debitae*, oder, wie Thomas sich ausdrückt, sie besteht „in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis" (S.th. I, q. 48, 5). In diesem Sinne ist das *malum morale* eine *privatio boni*, ein *non-ens*, und zwar ein *non-ens non-intelligibile*, weil es sich um eine *privatio* handelt, die sich daraus ergibt, daß die verpflichtende Intelligibilität des praktischen Urteils übergangen wird.

Ein solches nicht-intelligibles *non-ens* ist nicht auf den Willen als *causa efficiens* zurückzuführen (der Wille tut das, was er tun sollte, eben nicht; ein Nicht-Tun aber braucht keine Wirkursache), sondern als *causa deficiens*. Wo aber kein Wirken einer Zweitursache vorliegt, liegt auch kein kontingentes Ereignis vor, das, da es sich selbst nicht erklärt, auf das absolute Sein und Wirken Gottes verweist, das sich selbst und sämtliche kontingenten Seienden erklärt. Das Letzte, zu dem wir in der „Genealogie" der Sünde vorstoßen können, ist der schuldhaft versagende Wille des Menschen.

„Malum habet causam deficientem" (S.th. I, q.49, a.1 ad 3): Das gilt nach Thomas für alle Arten des Bösen; verschieden ist aber die Erklärung dieses Versagens. *In rebus naturalibus* kann es sich um ein Hindernis aus einer anderen Ursache handeln oder um einen Defekt in der Ursache selbst oder um die fehlende Disposition des Subjektes, in dem die Wirkung entstehen soll. *In voluntariis* stammt das Versagen vom Willen selbst „in quantum non subiicit se actu suae regulae" (ebd.).

Die Einsicht, daß das *malum* aus dem Versagen der zuständigen Ursache sich ergibt, kommt immer wieder in der Literatur vor. So z. B. bei Augustinus: „Malum est deficere ab essentia [oder „natura"] et ad id tendere ut non sit." Woraus dann Augustinus folgert: „non esse Deum auctorem mali. Quomodo enim potest ille, qui omnium quae sunt, causa est ut sint, causa esse rursus ut non sint, i. e. ab essentia deficiant et ad non esse tendant?"[25]. Deshalb „nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens: quia nec illa effectio est, sed defectio ... Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium: quod tamen utrumque nobis notum" [26]. Dasselbe bei Leibniz, der das „dicton aussi véritable que vieux: malum causam habet non efficientem, sed deficientem" anführt[27].

Das schuldhafte Versagen, in dem wir das *formale peccati* ermittelt haben, ist freilich nur in einem positiven Kontext möglich. Denn hinsichtlich eines

[24] *Lonergan*, Insight, 667.
[25] *Augustinus*, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, II, 2.3: ML 32, 1546.
[26] *Augustinus*, De Civitate Dei, XII, 7; im selben Sinne: *Thomas*, CG III 10: 1940.
[27] *Leibniz*, Nr. 33, 122.

völlig negativen Kontextes kann man auch nicht von einem Versagen sprechen. „Malum non est nisi in bono ut subiectum" (S.th. I, q.49, a.3). Es muß etwas geben, damit ein Fehlen überhaupt möglich ist, so wie die Blindheit als Fehlen nur in einem Lebewesen vorkommen kann, zu dessen Wesen das Sehvermögen gehört. Deswegen sagt Thomas, daß das *malum* eine *remotio boni* ist (S.th. I, q.48, a.3), aber eine nicht bloß negative, sondern eine privative. Allgemein definiert Thomas das Böse wie folgt: „De ratione mali est privatio boni quod est alicui natum inesse et debitum ei" (CG III 7: 1915). Im Falle des *malum morale* ist der positive Kontext die Dynamik des menschlichen Geistes auf das Gute hin, die Frage „Was soll ich tun?", das Werturteil, die objektiv unzureichenden Gründe, die einen Menschen bewogen haben, dem Spruch seines Gewissens nicht zu folgen, die böse Handlung, die auf die Entscheidung folgt, usw. M.a.W.: all das Positive der geistigen und leiblichen Handlungen, die z.B. in einem Mord vollzogen werden. Dies macht das *materiale peccati* aus und ist als solches auf Gott als Ersursache zurückzuführen.

5. Aus dem *malum morale* ergibt sich eine eigene Trichotomie hinsichtlich des *ens*, des *bonum* und des *verum*

Die bisherigen Überlegungen kreisten um das Fehlen der Intelligibilität[28], das das Wesen des *malum morale* ausmacht. Die Einsicht in dieses Wesen kann weiter vertieft werden, wenn wir untersuchen, wie das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten im Hinblick auf das *malum morale* anwendbar ist. Die Frage drängt sich auf, weil wir das Wesen des Bösen im Nicht-Sein ermittelt haben, ohne freilich sagen zu wollen, daß das *malum morale* nicht existiert. Ist also das Böse ein *tertium* zwischen Sein und Nicht-Sein? Die Klärung, in welchem Sinne das *malum morale* ein Drittes im Bereich des Seins darstellt, ermöglicht, die traditionelle These genauer zu erfassen, dergemäß das Böse ein Nicht-Sein ist.

Das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten folgt unmittelbar aus dem Widerspruchsprinzip. Denn aus der Natur des Widerspruchsprinzips selbst, in dem eine Aussage das und nur das verneint, was die andere Aussage bejaht, folgt, daß zwischen beiden eine vollkommene Disjunktion besteht, ein

[28] Wie aus den vorigen Ausführungen hervorgeht, bezeichnet der Terminus „intelligibel" den Inhalt eines Verstehensaktes, das also, was wir erfassen, wenn wir die einschlägigen Daten verstehen. Das Verstehen seinerseits ist der Akt, der durch die Frage nach Einsicht: „Was ist das?" bzw. „Warum?", „Wozu?", „Wie oft?" eingeleitet wird. Der Terminus „rational" bezeichnet den Inhalt eines reflektierenden Verstehens, das also, was mit der zweiten Art von Fragen „Ist es so?" intendiert wird und in der Erfassung jener absoluten Motivation (das „virtuell Unbedingte". Vgl. *Lonergan*, Insight, 280f.) besteht, die die absolute Setzung des Urteils *est* und damit die Erkenntnis der Wirklichkeit begründet. Wenn nun, wie oben (Nr. 3) bemerkt, die rationale Phase des Erkenntnisprozesses die intelligible Phase voraussetzt, so ist das schlechthin Nicht-Intelligible zugleich das schlechthin Irrationale (Unbegründete) und damit Nicht-Sein. Aus diesem Grunde nehme ich beide Termini in meinen Überlegungen über das *malum morale* als äquivalent, insofern sie einander einschließen.

„entweder-oder", das kein Drittes zuläßt. Die Anwendbarkeit des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten setzt aber voraus, daß das Gemeinte, von dem gelten kann, daß es entweder ist oder nicht ist, hinreichend bestimmt ist. Dies aber schließt nicht aus, daß weitere Einsichten dieses Gemeinte modifizieren können, so daß die frühere Alternative eliminiert wird. In diesem Falle entsteht eine neue Aussage, für deren Sinngehalt wiederum eine Disjunktion gilt.

Die spontane Voraussetzung, die wir bei allen unseren Aussagen machen, ist die Intelligibilität des Seins. In der Tat ist eine solche Voraussetzung in der Operativität unserer Intentionalität selbst am Werk: Das Sein ist das und nur das, was Zielobjekt unserer intelligenten und rationalen Intentionalität sein kann, also das, was wir durch ein intelligentes Erfassen und eine rationale Bejahung erkennen können[29].

a) Nun besteht die böse Wahl, die auf das praktische Urteil folgt, darin, der Intelligenz und Rationalität des Gewissensspruchs zu widersprechen: Der Mensch entscheidet sich gegen das Objekt, das in seiner Übereinstimmung mit der menschlichen Natur erfaßt wurde; er will es nicht und tut es deshalb nicht. In dieser Ablehnung des Guten, in dieser *privatio boni* besteht das *formale peccati*. Was das Subjekt *de facto* tut, liegt außerhalb des verpflichtenden *bonum honestum*; es entscheidet sich für etwas, von dem es weiß, daß es nur scheinbar gut ist. Dies ist der Sinn der Bezeichnung des *malum morale* als „privatio actionis debitae in voluntate". Es handelt sich evidentermaßen nicht bloß um ein Nicht-Sein, einen Mangel, sondern um ein irrationales Nicht-Sein, um das Nicht-Wollen eines als verpflichtend, weil als rational erkannten Seins.

Das logische Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten als Prinzip unserer Intentionalität, welche korrelativ zum Sein ist, gilt zunächst auch für das Sein des Wollens. Wenn wir das Sein in seiner ersten und eigentlichen Bedeutung nehmen, nämlich als das, was „ist", so gilt für das Wollen, daß es entweder ein *ens* (ein Ereignis) oder ein *non-ens* ist, wobei beide Termini intelligibel sind. Wir können ja begründeterweise wollen, und wir können auch begründeterweise nicht wollen. Doch gilt für jenen Vorgang, der das Wollen ist, diese Dichotomie, die auf der Intelligibilität des Seins gründet, nicht mehr. Denn hier kommt außer dem *ens intelligibile* und dem *non-ens intelligibile* ein *non-ens non-intelligibile* vor, nämlich der moralisch böse Willensakt. Außer einer Entscheidung, die positiv ist, insofern sie gemäß der Natur des Willens getroffen wird, und einer aus zureichenden Gründen nicht getroffenen Entscheidung, die einfach nicht ist, gibt es die böse Entscheidung, die im Fehlen einer gesollten Entscheidung besteht, und für die gilt, daß Gott sie weder verursacht noch nicht verursacht, sondern zuläßt, daß der Mensch sie trifft (wobei „treffen" hier den Sinn eines gewollten Versäumnisses der gesollten Entscheidung hat). Beispiel für die gemeinte Tri-

[29] Vgl. *Lonergan*, Insight 391, 444.

chotomie ist a^1) die Entscheidung eines Schülers, während der Schulzeit zu lernen, a^2) die Entscheidung, während der Ferienzeit nicht zu lernen, und a^3) die Entscheidung, während der Schulzeit nicht zu lernen.

b) Der dargelegten Trichotomie im Bereich des *ens*, die sich ergibt, wenn man auch das menschliche Wollen mitrechnet, entspricht eine Trichotomie im Bereich der gewollten Realitäten. Das Objekt des Wollens als *appetitus rationalis* ist per definitionem das *bonum* im Sinne des *bonum honestum*. Damit gilt jegliches Objekt des Wollens, insofern das Wollen seiner Natur nach gemäß dem rationalen praktischen Urteil geschieht, entweder als *bonum* oder als *non-bonum* – je nachdem, ob eine verpflichtende Entscheidung getroffen oder eine nicht verpflichtende Entscheidung nicht getroffen wird. Nun gibt es, aufgrund des oben besprochenen Versagens des Willens, nach dem Guten zu streben, zwischen beiden das *malum*, das Objekt eines irrationalen Willensaktes.

Thomas deutet eine solche Trichotomie an, nicht nur, wenn er in bezug auf den Willen Gottes von einer dreifachen Möglichkeit spricht (*vult*, *non vult*, *permittit*. Vgl. vor allem S.th. I, q.19, a.9 ad 3), sondern auch an einer Stelle, wo er das bloße Fehlen eines *bonum*, das der Fall wäre, wenn Gott als Erstursache den Menschen nicht im Sein erhielte, vom *peccatum* unterscheidet: „Sicut creatura decideret in nihilum nisi per divinam potentiam contineretur, ita etiam deficeret in non bonum, si non contineretur a Deo. Non tamen sequitur, quod nisi contineretur a Deo per gratiam, rueret in peccatum; nisi solum de natura corrupta, quae de se habet inclinationem ad malum" (De Malo, q.16, a.4 ad 22). Die Aussage setzt evidentermaßen einen Unterschied zwischen *non-bonum* und *peccatum* voraus: Das erstere wird in Zusammenhang mit einem hypothetischen Nicht-Handeln des Menschen gesetzt als Konsequenz daraus, daß ihm die Existenz entzogen wird, das andere mit einem Nicht-Handeln als Konsequenz aus der Verderbtheit der menschlichen Natur. Wenn wir zu diesen zwei Termini „das offensichtliche Dritte, *bonum*, hinzufügen, so haben wir unsere Trichotomie bezüglich der Ziele des Tuns".[30]

c) Schließlich anerkennt Thomas auch eine Trichotomie im Bereich des *verum*. Wenn wir die Wahrheit im ontologischen Sinne nehmen, d.h., die Übereinstimmung der geschaffenen Dinge mit dem göttlichen Verstand, der sie konzipiert hat (vgl. S.th. I, q.16, a.1; q.22, a.2), so finden wir zunächst im Bereich der Natur eine positive objektive Wahrheit der existierenden Dinge, die den göttlichen Ideen konform sind[31]; eine negative objektive Wahrheit der nicht existierenden (aber möglichen, weil den Ideen Gottes konformen) Dinge. Fügen wir die Realität des Wollens eines endlichen rationalen We-

[30] *Lonergan*, Gnade und Freiheit, 141.

[31] „Res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini" (S.th. I, q.16, a.1).

sens hinzu, so finden wir ein Drittes zwischen der Wahrheit der Dinge und ihrem einfachen Fehlen infolge einer rationalen Entscheidung, sie nicht zur Existenz zu bringen. Ein solches Drittes ist das Fehlen der objektiven Wahrheit in einem Wesen, das die Freiheit mißbraucht, um einer Realität die Existenz zu verweigern außerhalb, ja gegen die universale Ordnung des Wahren, die Gott ausgedacht, gewollt und mit seinem Gesetz als verpflichtend dem Menschen aufgetragen hat. Derart ist die objektive Falschheit des *malum morale* als die eines Nicht-Seins (nämlich die Verweigerung eines gesollten Willensaktes), das keine Gründe hat. Während die negative objektive Wahrheit einfach die Nicht-Verwirklichung einer ontologischen Wahrheit besagt, verstößt die absolute objektive Falschheit gegen die ontologische Wahrheit. Sie ist der Versuch, ein *regnum hominis* zu schaffen außer und gegen die allumfassende intelligible Herrschaft *(dominium)* Gottes, ein Reich also, in dem die Autonomie des Menschen von ihrer Quelle abgeschnitten wird. Dazu schreibt Thomas: „In rebus dependentibus a Deo, falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat: nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus; in quo malum culpae consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis" (S.th. I, q.17, a.1).

Die These vom *malum morale* als *non-ens non-intelligibile* will nicht sagen, daß es das Böse als Faktum nicht gibt und auch nicht, daß dieses Faktum nicht erkannt werden kann. Vom *malum morale* sind in der Tat empirische Aussagen hinsichtlich seiner Existenz möglich (z.B. Peter hat gestohlen), wie auch eine empirische Klassifikation seiner Arten; denn die Sünden sind verschieden, je nachdem, gegen welche Tugend sie verstoßen. Was hinsichtlich der Sünde als objektiver Falschheit ausgeschlossen ist, ist das Verstehen und damit die erklärende Wissenschaft, die einer empirischen Wissenschaft folgt[32]. Eine solche Erklärung ist im Falle der Sünde nicht möglich, weil die Sünde *per definitionem* das schlechthin Nicht-Intelligible ist.

Denn „die Möglichkeit, daß wir irgendetwas verstehen, hängt letztlich von der Angemessenheit des Objekts zum göttlichen Verstand ab; und bei der absoluten Falschheit ist es genau diese Angemessenheit, die fehlt. Wir können die Sünde als Tatsache erkennen; wir können sie aber nicht in eine intelligible Korrelation zu anderen Dingen setzen, außer *per accidens*. D.h., eine Sünde kann mit einer anderen in Beziehung gesetzt werden, weil fehlerhafte Antezedenzien fehlerhafte Konsequenzen haben."[33] So z.B. kann ich

[32] Gemeint ist der Übergang vom Wissen um Fakten, die schon in der bloß deskriptiven Alltagserkenntnis stattfindet (wobei die Naturphänomene in ihren Beziehungen zu den Sinnen des Menschen verstanden werden), oder aber um Fakten, die erst in der Wissenschaft selbst erkannt werden, zur wissenschaftlichen Erklärung derselben, die in der Erfassung der Beziehungen der Dinge zueinander besteht. Warum dieser Übergang im Falle des *malum culpae* nicht möglich ist, wird im Text anhand des danach folgenden Zitats erläutert.

[33] *Lonergan*, Gnade und Freiheit, 143.

erklären, warum Peter gelogen hat: Er hat vorher gestohlen, und die Lüge war für ihn das geeignete Mittel, der Strafe zu entgehen. In diesem Sinne gibt es *per accidens* eine intelligible Relation zwischen beiden.

Ich habe vorher die Irrationalität der Sünde durch die irrationalen Zahlen in der Mathematik erläutert. Wie nun eine irrationale Zahl nicht in Beziehung zu den ganzen Zahlen in Form eines Quotienten zweier ganzer Zahlen gesetzt werden kann, so kann das metaphysische Irrationale der Sünde nicht erklärend oder kausal in Beziehung zu anderen Realitäten gesetzt werden. „Denn die Sünde ist wirklich irrational, sie ist eine Abkehr sowohl von der Anordnung des göttlichen Verstandes wie vom Gebot der rechten Vernunft."[34]

Das Gesagte ermöglicht, zwei Arten von Mysterien zu unterscheiden, von dem also, was wir nicht verstehen können. Es gibt die Mysterien des christlichen Glaubens. Sie sind Mysterien, d.h., wir können von ihnen kein direktes und adäquates Verstehen erhalten, weil sie in einem Übermaß an Intelligibilität bestehen[35]. Es gibt das *mysterium iniquitatis*, das *malum morale*, von dem wir kein Verständnis erreichen können, weil es in sich selbst keine Intelligibilität hat.

6. Gott und die Zulassung des Bösen

Obwohl Gott in keiner Weise Erstursache des *malum morale* ist, gibt es doch vieles davon auf der Welt. Wie ist dies zu erklären, zumal keine Sünden begangen würden, wenn Gott gewollt hätte? Unter diesem Aspekt drängt sich erneut die Frage auf, wie sich sein Wille zum *malum culpae* verhält. Außerdem gibt es auf der Welt das *malum physicum*, was in der einen oder anderen Weise gegen die Vollkommenheit der einzelnen Dinge verstößt. Nun aber steht fest, daß das Böse als Böses kein Gegenstand des Willens sein kann[36]. Wieso ist es dann vorhanden? Ist es unvermeidlich? Und weil es zumindest nicht ohne die Zulassung Gottes existiert, stellt sich die Frage, was Gott damit bezweckt.

---

[34] Ebd.

[35] Dies schließt aber die Möglichkeit eines analogen Verstehens derselben nicht aus. Der bekannte Text aus der dogmatischen Konstitution „Dei Filius" des Ersten Vatikanischen Konzils, der von einer „aliquam mysteriorum intelligentiam" (DS 3016) spricht, drückt, indem er die augustinisch-anselmianisch-thomasische Tradition des *intellectus fidei* wiederaufnimmt, den Weg zu einem solchen Verstehen der Glaubensgeheimnisse aus. Dieser Weg geht von der Erkenntnis der Glaubensmysterien dank der göttlichen Offenbarung aus (wobei freilich diese „katechetische" Erkenntnis bereits ein Common-sense-Verstehen der Termini einschließt, weil sonst die Glaubensaussagen keinen Sinn für den Gläubigen hätten) und gelangt über die Analogie mit unseren natürlichen Erkenntnissen und über den Zusammenhang der Mysterien untereinander und mit dem letzten Ziel des Menschen zu einem systematischen, analogen Verständnis des Geoffenbarten.

[36] „Cum ratio boni sit ratio appetibilis, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas" (S.th. I, q.19, a.9).

6.1 Der Rahmen für das Verständnis des Bösen ist die Weltordnung

Der Rahmen, in dem Thomas die Frage nach dem Bösen überhaupt (nach dem physischen wie nach dem moralischen) behandelt, ist die Weltordnung. Die Weltordnung ist die Welt als ein intelligibles und vollständiges Ganzes, dessen Teile auf das Ganze in einer intelligiblen Weise bezogen sind[37]. Die Ordnung findet sich sowohl im Ganzen, insofern es auf eine intelligible Weise durch Teile konstituiert ist, wie auch in den Teilen, insofern sie aufeinander und auf das Ganze bezogen sind. Nun gibt es eine Ordnung der Welt als ganzer, und zwar eine vollkommene Ordnung. Denn die tatsächlich existierende Welt ist die Verwirklichung einer der möglichen Welten, die Gott kennt, nicht wie wir, die wir von den einzelnen kleineren zu umfangreicheren Totalitäten aufsteigen[38], sondern durch seinen einfachen Verstehensakt, der die ganze Reihe aller möglichen Welten als mögliche Manifestationen seiner Weisheit und Gutheit erfaßt und in diesen Totalitäten das Wesen der einzelnen Dinge als deren Bestandteile sieht. M.a.W., es ist innerhalb der Weltordnung, daß die Dinge das sind, was sie sind.

Dazu Thomas: „In Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius" (S.th. I, q.25, a.5 ad 1). „Sapientis est ordinare" lautet ein Spruch des Aristoteles[39], den Thomas immer wieder zitiert (vgl. z.B. S.th. I, q.1, a.6), wobei die gemeinte Ordnung in nichts anderem besteht als in intelligiblen Relationen, durch die eine geordnete Einheit entsteht. Eine solche geordnete Einheit kann vom guten und gerechten Willen Gottes nicht anders gewollt werden als eine vollständige. Denn „nihil est in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae" (S.th. I, q.25, a.5; auch q.65, a.2). Andererseits gilt es, daß „operi a summo bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio", wobei diese Vollkommenheit im „bonum ordinis diversorum" besteht (CG II 45: 1226; III 69: 2447) und das ist, was „principaliter Deus intendit in rebus creatis" (S.th. I, q.49, a.2).

Aus dieser Lehre von der Ordnung zieht Thomas die Folgerung, daß das existierende Universum „suppositis istis rebus", aus denen es zusammengesetzt ist, „non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit" (S.th. I, q.25, a.6 ad 3).

---

[37] Vgl. *Lonergans* Skriptum „De scientia atque voluntate Die", Nr. 12, wo der Autor Überlegungen über die Ordnung im Anschluß an die diesbezügliche Lehre von Thomas anstellt.

[38] Weil der Mensch Geist in Materie ist, ist sein Verstand ein Verstand im Prozeß: Von den Daten der Erfahrung ausgehend, forscht und argumentiert er, bis er „terminatur ad intellectum" (S.th. II.II, q.8, a.1 ad 2). Wenn es auch wahr ist, daß wir die Dinge erfassen, insofern wir in der Mannigfaltigkeit der Daten einer Erfahrung eine Einheit und damit eine intelligible Totalität erfassen, handelt es sich doch um Totalitäten, die sich unserem diskursiven Verstand nach und nach als Teile größerer Totalitäten erweisen. Unser Wissen um die Weltordnung hängt also vom Wissen um kleinere Totalitäten und ihre gegenseitigen Relationen ab; deswegen verstehen wir vorgängig die Teile als das Ganze.

[39] *Aristoteles*, Metaphysik, I, 2: 282a 17–19.

Genau in diesem höchsten geschaffenen Gut liegt das innere Ziel der Schöpfung, während das äußere Ziel derselben in Gott als dem unendlichen Gut liegt (vgl. S.th. I, q.103, a.2 ad 3; auch q.44, a.4; CG I, c.78, § 663).

All dies bedeutet freilich nicht, daß Gott keine bessere Welt hätte schaffen können; denn jegliche geschaffene und deshalb endliche Realität vermag nicht die unendliche Weisheit und Macht Gottes auszuschöpfen: „Ordo a divina sapientia rebus inditus ... non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem" (S.th. I, q.25, a.5)

Auf der Grundlage dieser Konzeption löst Thomas die Frage nach der Rechtfertigung des Bösen durch den Hinweis auf die positive Bedeutung des *malum particulare* im Hinblick auf die Vollkommenheit des Ganzen. Innerhalb dieser Argumentation unterscheidet er dann die Haltung des göttlichen Willens zum *malum physicum* von der zum *malum morale*.

6.2 Das malum physicum

Von der Lehre der Weltordnung her ist der Schritt zur Erklärung des Bösen kurz. Ein Text in S.th. I, q.48, a.2 ad 3, formuliert den Gang der Argumentation besonders deutlich: „Deus ... facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum ... Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia providentiae non est naturas destruere, sed salvare ... ipsa autem natura hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchiridion[40], Deus est adeo potens, quod etiam potest bene facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus."

Zur Erklärung der einzelnen Fälle des Bösen beruft sich Thomas auf die verschiedenen Aspekte der Vollkommenheit des Ganzen. Exemplarisch hierzu ist CG III, 71; zahlreiche andere Texte, insbesondere über die Vorsehung Gottes, sind nichts anderes als Varianten des hier Vorgetragenen.

Zuerst verlangt die Vielfalt der Dinge die Ungleichheit derselben; dies ermöglicht eine stufenartige Ordnung der Dinge, die zur *perfecta bonitas* beiträgt. Zu diesen unterschiedlichen Stufen der Gutheit gehören auch die Dinge, die von ihrer Gutheit abweichen können; dies aber ist ein *defectus boni*, d.h. ein *malum*. Andererseits aber erwächst aus einer solchen vielfältigen Ordnung ein *summus decor* des Ganzen (2469; vgl. auch ‚De Veritate', q.5, a.4 ad 4).

[40] Enchiridion, c. 11: ML 40, 236. Dieses Leitprinzip wird von Thomas in der Problematik des Bösen immer wieder angeführt. Vgl. S.th. I, q.2, a.3 ad 1; q.22, a.2 ad 2.

Ein wichtiges Argument für die Erklärung des Bösen findet Thomas in der Gerechtigkeit der göttlichen Herrschaft, welche darin besteht, daß die geschaffenen Dinge „secundum modum propriae naturae" tätig sind. Nun aber „ex hoc quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus: cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere" (2470).

Dieser Aspekt, wie Gott seine Herrschaft ausübt, wird bei Thomas mit der ontologischen Wahrheit der Dinge in Verbindung gesetzt. Eine solche Wahrheit besteht in der Übereinstimmung der Dinge mit dem göttlichen Verstand, der sie entworfen hat (S.th. I, q.21, a.2). Nun aber erhalten die Dinge von Gott zuallererst das *esse*, auf das das *agere* folgt (CG III 69: 2450). Deshalb gehört zur Wahrheit der Dinge, daß sie eine eigene Tätigkeit ausüben. Dies aber schließt sowohl die Möglichkeit eines Versagens bei den niedrigeren Dinge ein, wie auch, daß einige Dinge zur Erhaltung und Entfaltung anderer geopfert werden. Kurzum: „Wenn die göttliche Vorsehung das *malum* völlig aus der Gesamtheit der Dinge ausschlösse, würde notwendig auch die Vielheit des Guten verringert" (CG III 71: 2472).

Zusammenfassend kann folgendes gesagt werden: Das partikuläre *malum physicum* läßt sich vom umfassenderen Gesichtspunkt der Weltordnung relativieren. Infolgedessen kann Gott das *malum physicum* wollen, wenn auch nicht formal als Böses, so doch indirekt um des größeren Gutes der Weltordnung willen. Aus diesem Grund gehört das *malum physicum* in den ursprünglichen Plan Gottes. Dieser umfassende Gesichtspunkt ist der Gesichtspunkt Gottes, der in seiner Weisheit die Weltordnung konzipiert hat und diese Ordnung in seiner Herrschaft und Vorsehung umsetzt. Der Gesichtspunkt Gottes ist der Gesichtspunkt desjenigen, der sich um alles kümmert, ohne aber das einzelne in dem, was zu ihm gehört, zu vernachlässigen: „Aliter de eo est qui curam habet alicuius particularis, et de provisore universali. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest: sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi ... Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo: non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum" (S.th. I, q.22, a.2 ad 2).

Dies bedeutet, je mehr es uns gelingt, die Weltordnung einzusehen, desto mehr vermögen wir, die Existenz des *malum physicum* zu verstehen; denn vom universalen Gesichtspunkt aus erschließt sich die Gutheit des partikulären Übels.

Auf der Grundlage der modernen naturwissenschaftlichen Kenntnisse können alle Unzulänglichkeiten der Weltordnung auf jene umfassende In-

telligibilität des Universums zurückgeführt werden, die Lonergan eine „verallgemeinerte emergente Wahrscheinlichkeit" nennt. „Denn in einer solchen Ordnung geht die ungeordnete Menge dem formalen Gut höherer Einheiten und höherer Ordnungen voraus; das Unentwickelte geht dem Entwickelten voraus; es gibt Fehlstarts, Zusammenbrüche, Versagen; Fortschritt geschieht um den Preis des Risikos; Sicherheit paart sich mit Sterilität; und das Leben des Menschen wird von einer Intelligenz gelenkt, die entwickelt, und von einer Willigkeit, die erworben werden muß."[41]

6.3 Das malum morale

Es fällt auf, daß Thomas dasselbe Argument der Weltordnung, welches die Existenz des *malum physicum* erklärt, auch zur Erklärung der Existenz des *malum morale* heranzieht. Das im vorigen Abschnitt zitierte Beispiel aus der S.th. I, q.22, a.2 ad 2 von der Verfolgung der Tyrannen, die im Lichte der Geduld der Märtyrer verständlich wird, stellt in verschiedenen Formulierungen das Standardbeispiel der thomasischen Theodizee in dieser Hinsicht dar (vgl. auch S.th. I, q.48, a.2 ad 3; CG III, 71: 2472; De Potentia, q.3, a.6 ad 4).

Daß die Existenz des *malum morale* im Lichte eines damit irgendwie zusammenhängenden moralisch Guten verständlich wird (was allerdings nicht einer Rechtfertigung des Bösen gleichkommt!), geht nicht nur aus den Beispielen des Thomas hervor, sondern wird auch ausdrücklich behauptet. Im Traktat „De substantiis separatis" löst Thomas den Einwand, daß aus Gott als dem höchsten Gut nur Gutes hervorgehen kann und daß deshalb die einzelnen Dinge, bei denen, vor allem bei den Menschen, soviel Böses passiert, keiner Vorsehung Gottes unterstehen (c.13: 118), mit zwei Argumenten auf: erstens, mit der oben bereits zur Sprache gebrachten „Gerechtigkeit" Gottes; zweitens, „tum quia ex malo unius provenit bonum alterius, sicut in rebus naturalibus corruptio unius est alterius generatio, et in moralibus ex persecutione tyranni sequitur patientia iusti; unde [Deus] per divinam providentiam non docuit totaliter mala impediri" (c.15: 138).

Die formale Gleichheit in der Argumentation zur Erklärung der Existenz des *malum physicum* wie des *malum morale* ist unübersehbar. Daraus folgt aber nicht, daß Thomas den wesentlichen Unterschied beider Arten des Bösen und damit den Unterschied im Wollen Gottes ihnen gegenüber nicht kennt. Über das *malum physicum* habe ich mich bereits im Abschnitt 6.2 geäußert. Das Übel ist zwar eine *privatio boni* und in diesem Sinne ein *non-ens*, aber es ist ein *non-ens intelligibile*, wie aus dem Zusammenhang zwischen dem *malum naturalis defectus* und einem damit ermöglichten Gut hervorgeht. Deswegen gehören solche Fälle des Bösen zur Vollkommenheit der Welt. Dies bedeutet, daß in der Perspektive des höheren Gutes

[41] *Lonergan*, Insight, 666f.

der Universalordnung die natürlichen Defekte eine eigene Intelligibilität aufweisen.

All dies gilt für das *malum morale* nicht. Denn die *privatio boni*, in der es besteht, ist ein *non-ens non-intelligibile*: Es hat schlechthin keine Intelligibilität und hat deshalb in sich auch keinen Grund seiner Existenz. Auch wenn jemand die Ordnung des Universums vollständig erfassen würde, würde er das *malum morale* nicht verstehen. Freilich ist das *malum morale* eines Menschen insofern nur ein partikuläres Böses, als das Individuum gegen sein eigenes Gut verstößt, welches darin besteht, daß sein rationales Streben der Vorschrift der Vernunft folgt. Aber es ist zugleich, was seine „Natur" angeht, ein schlechthin Böses. Denn sündigen bedeutet, gegen die von Gott entworfene, gewollte und erlassene intelligible Ordnung des Universums zu handeln. Was aber gegen die universale Ordnung verstößt, kann zu keiner intelligiblen Totalität gehören und ist deshalb absolut böse. Der Umstand, daß Gott, der das Böse weder konzipiert noch eingeplant hat, dennoch imstande ist, aus ihm etwas Gutes hervorgehen zu lassen, spricht zwar für die Weisheit, Güte und Allmacht Gottes, verleiht aber diesem *malum* keine Intelligibilität und damit keine Rechtfertigung[42]. Es liegt außerhalb der Absicht des Sünders, daß aus seiner Sünde etwas Gutes hervorgeht. Daß jemand anderer vielleicht diese Sünde als Anlaß oder Ansporn zum Guten nehmen könnte, bedeutet eine *Per-accidens*-Hinordnung des Bösen auf das Gute hin und qualifiziert deshalb den Willen des Sünders nicht (Vgl. S.th. I, q.19, a.9 ad 1).

Das *malum morale* läßt sich nicht relativieren, weil der Horizont des Willens als rationalen Strebens der uneingeschränkte Horizont des Seins ist. Obwohl Gott in seiner *scientia media* aufgrund seiner eigenen Transzendenz um das *malum morale* weiß, gehört es in keiner Weise zu seinem ursprünglichen Plan, auch nicht indirekt, weil *in moralibus* (in denen es um einen absoluten Wert geht) keine Aufrechnung von Bösem gegen Gutes zulässig ist.

Die Haltung Gottes zum Bösen überhaupt wird von Thomas in S.th. I, q.19, a.9, „Utrum voluntas Dei sit malorum", behandelt. Das Grundprinzip dafür ist, daß es unmöglich ist, das Böse als Böses zu erstreben. Etwas Böses könne nur *per accidens* erstrebt werden, insofern es aus einem Gut folgt. Aber ein solches Böses würde nicht einmal *per accidens* erstrebt werden, wenn das damit zusammenhängende Gut nicht mehr erstrebt würde als das Gut, dessen man wegen des Bösen beraubt wird (das Böse ist ja eine *privatio boni*). Was Gott betrifft, schreibt Thomas, so will er nichts mehr als seine eigene unendliche Güte; er will aber ein (partikuläres) Gut mehr als ein ande-

[42] „Schuld wird nicht dadurch zu etwas Positivem, daß aus ihr Reifung werden kann ... Schon Paulus hat den Römern das Mißverständnis seiner Gnadenlehre austreiben müssen, nachdem die Sünde Gnade hervorgebracht habe, könne man ja wohl ruhig bei der Sünde bleiben (Röm 6,15). Daß Gott auch unsere Sünden zum Guten wenden kann, heißt nicht, daß Sündigen gut ist" (*Kardinal J. Ratzinger* in einem Interview in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung" vom 22. 9. 2000, 52).

res. Daraus folgert Thomas die Haltung Gottes gegenüber dem Bösen. Erstens, „malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult". Denn hier besteht das *malum* darin, daß man eines unendlichen Gutes beraubt wird. Zweitens, „sed malum naturalis defectus, vel malum poenae [das ebenfalls zum *malum physicum* gehört] vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum". Im Bereich des *malum physicum* ist das *Per-accidens*-Erstreben (indirektes Wollen) eines Bösen möglich, wenn das damit zusammenhängende Gut, das per se gewollt wird, höher ist, als das in Kauf genommene Böse.

Von besonderer Bedeutung zur Klärung der Sache ist die Lösung des dritten Einwands: „Mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri: quia, cum mala quaedam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri."[43] Thomas gibt zu, daß das vorgetragene Dilemma *(fieri – non fieri)* eine *oppositio contradictoria* darstellt, so daß es kein Drittes zuläßt. Hier aber gehe es um das Wollen Gottes im Verhältnis zum Bösen. Dazu gilt es: „velle fieri mala, et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum". M.a.W., die Disjunktion ist dort nicht mehr vollständig, wo die *contradictoria oppositio* in obliquo gesetzt wird, nämlich bezogen auf dasselbe positive *velle*. Hier ist deshalb ein Drittes im Wollen möglich: „Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum."

Welches das Gute ist, das die Zulassung des (moralisch) Bösen erklärt und damit rechtfertigt, wurde bereits erörtert. Zu klären bleibt jetzt die Zulassung selbst: Was für ein Wollen ist sie? Bei Thomas wird der Terminus *permittere* (wie auch *sinere*) in einem zweifachen Sinn genommen.

a) In einem weiteren Sinn spricht Thomas davon, daß Gott das *malum physicum* zuläßt. So an der schon erörterten Stelle der S.th. I, q.22, a.2 ad 2, wo vom *provisor universalis* gesagt wird, daß er „permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius". Aufschlußreich ist der Umstand, daß von den zwei Beispielen zur Zulassung von „defectus ... in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum" eines sich auf das *malum physicum (occisio animalium)*, das andere auf das *malum morale (persecutio tyrannorum)* bezieht.

[43] Das Wollen Gottes wird hier im weitesten Sinne genommen. Es umfaßt 1) sein direktes Wollen des Guten, 2) sein indirektes Wollen des *malum physicum*, 3) sein Wollen (= Zulassen) des sündhaften Wollens des Menschen. Die Wahrheit der Aussage: „Deus non vult mala non fieri" erhellt aus dem tatsächlichen Vorkommen sowohl des *malum physicum* wie des *malum morale* („cum mala quaedam fiant"). Daß Thomas das Vorkommen des Bösen mit der Verneinung, daß die *voluntas Dei* nicht erfüllt werde, in Zusammenhang bringt, hat nur dann Sinn, wenn er die These vertritt, daß alles, was auf der Welt passiert, von Gott gewollt wird. Damit aber ist keineswegs gesagt, daß für ihn die genannten drei Arten des göttlichen Wollens einerlei sind. Sie sind verschieden entsprechend ihren verschiedenen Objekten. Die im Texte vorgetragenen Überlegungen des hl. Thomas gehen darauf hinaus, den Sinn und damit die „Rechtfertigung" der zweiten und dritten Art des göttlichen Wollens zu ermitteln.

Insofern *permittere* vom *malum physicum* gesagt wird, handelt es sich um *permittere* im weiteren Sinn, das genau ein indirektes Wollen bezeichnet, ein Wollen nämlich, das die Konsequenz eines anderen (direkten) Wollens desselben Subjektes ist. Wie wir gesehen haben (bei der Erläuterung von CG III, 71), impliziert das Wollen der verschiedenen Vollkommenheitsstufen auf der Welt sowie der Schönheit der Welt als Resultat mehrerer verschiedener Bestandteile und auch die Bejahung der ontologischen Wahrheit der Dinge die Existenz verschiedentlich limitierter Vollkommenheiten, ja auch Mängel in den einzelnen Dingen bis hin zum Verderben des einen zugunsten der Zeugung bzw. der Entfaltung oder der Erhaltung eines anderen. Für dieses indirekte Wollen verwendet Thomas den Terminus *permittere*. So in S.th. I, q.48, a.2 ad 2; CG III 71: 2470; De Veritate q.5, a.4 ad 4; De Potentia q.3, a.6 ad 4; De spiritualibus creaturis, c.15: 138 usw.

b) Im engeren Sinne wird *permittere* genommen, wenn es in Verbindung mit der Existenz des *malum morale* gesetzt wird. Während *permittere* im weiteren Sinn ein Wollen des Bösen als Konsequenz des eigenen Wollen des Guten besagt, bedeutet es im engeren Sinne ein Wollen, das sich auf das Wollen eines anderen (nämlich des Sünders) bezieht, das aber Gott sich in keiner Weise zu eigen macht. Denn das Wollen, worauf sich die göttliche Zulassung bezieht, ist ein Wollen des *formale peccati*, welches in keinem umfassenden Gut enthalten ist als dessen Teil oder Folgerung, sondern schlechthin böse und deshalb von Gott *nullo modo* gewollt wird (S.th. I, q.19, a.9).

In welchem Sinne ist dieses *permittere* eines *malum culpae* gut, wie Thomas im ad tertium behauptet? Es ist gut als ein Fall der „Gerechtigkeit" Gottes (vgl. S.th. I, q.21, a.2), die darin besteht, daß Gott durch die Zweitursachen wirken will, und zwar gemäß ihrer jeweiligen Wirkweise, also gemäß ihrer ontologischen Wahrheit. Nun gehört zum Wesen des menschlichen Willens die Freiheit, d.h. die Selbstbestimmung sowohl hinsichtlich der Spezifikation wie auch hinsichtlich der Durchführung des Willensaktes. Aber zwischen dem von Gott gewollten freien Willen und dessen tatsächlichen Vollzug im Falle eines bösen Willensaktes besteht kein intelligibler Zusammenhang. Denn weit entfernt davon, von Gott gewollt zu sein, wenn auch nur indirekt, geschieht das schuldhafte Versagen des menschlichen Willens gegen den Willen Gottes, der positiv dem Menschen die zureichende Gnade gewährt[44], damit er nicht in Sünde fällt, und negativ die Sünde verbietet, dem Sünder mit Strafen droht, die Unbußfertigkeit mit der ewigen Verdammnis ahndet.

[44] Wenn man, wie vor allem im berühmten Gnadenstreit, zwischen *gratia* (bloß) *sufficiens* und *gratia efficax* unterscheidet, je nachdem, ob der Mensch der Gnade folgt oder nicht, so besteht der Unterschied zwischen der *gratia efficax* und der *gratia sufficiens* bloß in einer äußeren Benennung, nämlich im Vorhandensein des guten Aktes, wofür Gott die Gnade gegeben hat, und nicht in einer der *gratia efficax* innewohnenden Realität. Denn sonst wäre die bloß (!) zureichende Gnade in Wahrheit nicht zureichend.

Andererseits aber könnte es keine Sünden geben, wenn Gott gewollt hätte, daß sie nicht geschehen. Das *permittere* bezeichnet also in Gott jenes Dritte zwischen seinem Wollen, das hinsichtlich des *malum culpae* völlig ausgeschlossen ist, und seinem Nicht-Wollen, das kontrafaktisch ist.

Die theologische Tradition kennt eine terminologische Distinktion des (einen und unendlichen) Wollens Gottes, die dem besonderen Charakter des *permittere* Rechnung trägt: Es gibt eine *voluntas antecedens* (zuvorkommenden Willen) und eine *voluntas consequens* (nachfolgenden Willen).

Der zuvorkommende Wille besagt den einen, tatsächlichen Willen Gottes, insofern er alles betrifft, was Gott will, daß es existiert, indem er nicht das Wollen eines anderen (des Menschen) zuläßt, sondern seinen eigenen Willen gebraucht. Wenn man also das Wollen im eigentlichen Sinne nimmt, nämlich als die Beziehung des rationalen Strebens nach dem Guten und all dem, was mit dem Guten auf intelligible Weise zusammenhängt – wobei das so verstandene Wollen das *permittere* (im engeren Sinne) nicht einschließt –, wird der Wille Gottes zuvorkommend genannt.

Der nachfolgende Wille besagt den einen, tatsächlichen Willen Gottes, insofern er schlechthin alles betrifft, was es gibt. Von diesem Willen gilt, daß es auf der Welt nichts geben kann, wenn Gott es nicht will. Insofern also das Wollen in weiterem Sinne genommen wird, so daß es auch das *permittere* einschließt, spricht man von einem nachfolgenden Willen.

Gemäß dieser Terminologie[45] muß man sagen, daß Gott mit seinem zuvorkommenden Wollen die Zulassung der Sünden will, während er mit seinem nachfolgenden Wollen die zugelassenen Sünden will. Denn, wie oben erläutert, die Zulassung der Sünden ist gut und wird deshalb mit einem zuvorkommendem Wollen gewollt, während die zugelassenen Sünden etwas schlechthin Böses sind, so daß sie in keiner Weise von Gott mit seinem zuvorkommenden Wollen gewollt werden, obwohl sie, insofern sie zugelassen werden, mit einem nachfolgenden Wollen gewollt werden.

6.4 Das malum morale und die Wahrung der Freiheit

In der thomasischen Erklärung von der Existenz des *malum morale* fällt auf, daß Thomas die landläufige Erklärung nicht bringt, derzufolge Gott das *malum culpae* zuläßt, um die Freiheit, in der das Eigentümliche und die Würde des Menschen unter allen Geschöpfen auf Erden besteht, zu wahren. Wahr an dieser Erklärung ist, daß die Existenz der Sünden mit jener „Gerechtigkeit" Gottes zusammenhängt, von der Thomas spricht (S.th. I, q.21, a.2), daß nämlich Gott durch die Zweitursache wirken will, obwohl er seine Herrschaft *(dominium)* über die Schöpfung ebensogut wahrnehmen

[45] Allerdings werden diese Termini in der theologischen Literatur nicht einheitlich definiert. Zur selben Distinktion vgl. auch *Thomas*, De Veritate, q.23, a.2; S.th. I, q.19, a.6 ad 1. Hier lehne ich mich an *Lonergans* „De scientia atque voluntate Die", Nr. 21e, an.

könnte, wenn er allein in seiner Allmacht tun würde, was er durch die Zweitursachen tut[46]. Weil nun der menschliche Wille – seiner eigenen Dynamik, der universalen Ordnung der Dinge und dem Willen Gottes entgegen – sich weigern kann, das Gute zu wollen, so schließt die Gerechtigkeit Gottes die Möglichkeit mit ein, daß der Mensch sündigt.

Damit allein aber ist die Tatsache der Sünden nicht erklärt; denn es liegt kein intelligibler Zusammenhang zwischen der Freiheit und der Begehung von Sünden vor. Die Frage bleibt: Wieso gibt es Sünden? Der übliche Verweis auf die Freiheit, die Gott respektieren bzw. wahren will, greift deshalb nicht, weil Gott aufgrund seiner Transzendenz in keinem Fall der Freiheit des Menschen Abbruch tut, egal ob er eine Welt erschafft, in der Sünden vorkommen, oder aber eine Welt, in der die Menschen de facto nicht sündigen. Andererseits aber kann es kein *factum brutum* geben, weil nichts existieren oder vorkommen kann, ohne daß Gott es will und sei es nur nach jener „minimalen" Art von Wollen, die das Zulassen ist. Nun aber muß auch dieses göttliche Wollen eine Erklärung haben, d.h., ein rationales Wollen sein, das ein *bonum* beabsichtigt.

Infolge seiner tiefen Einsicht in jene Eigenschaft, die Gott allein zukommt, nämlich die Transzendenz, verwendet Thomas das Argument der Wahrung der menschlichen Freiheit nicht. Er sieht vielmehr die Erklärung der Zulassung des *malum morale* im schon zitierten Wort aus dem „Enchiridion" des hl. Augustinus, für den Gott derart allmächtig und gut ist, daß er „benefacere etiam de malo" kann – und zwar ein größeres *bonum* als das *malum* der Sünde.

Der obige Verweis auf die Transzendenz, deretwegen Gott die menschliche Freiheit in einer Welt, in der die Menschen nicht sündigen, ebensogut wie in unserer tatsächlichen Welt, in der gesündigt wird, bewahren würde, läßt die Frage aufkommen, warum Gott die erstere, für uns „günstigere" Möglichkeit nicht gewählt hat. Hierzu finden wir eine zweite signifikante Unterlassung in den Ausführungen des Thomas über das Böse. Der Grund, warum Thomas diese Frage nicht gestellt hat, dürfte auf seine allgemeine Zurückhaltung hinsichtlich der möglichen Welten zurückzuführen sei. Thomas anerkennt die Allmacht Gottes dahingehend, daß er alles tun kann, was in sich keinen Widerspruch enthält, also alles Intelligible. Aber außer den allgemeinen Aussagen über die möglichen Welten, die wir aus unserer Erkenntnis Gottes ableiten können, sind wir nicht imstande, ins Detail zu gehen. Dies erklärt die Nüchternheit, mit der Thomas in der quaestio 25 der S.th. I, „De divina potentia", auf die Frage der möglichen Welten eingeht.

Mit dem Bösen konfrontiert, begnügt er sich, Gott zu „rechtfertigen", indem er die Intelligibilität dieser Welt untersucht, welche erklärt, warum Gott indirekt das *malum physicum* wollen und das *malum morale* zulassen kann, ohne daß seine Heiligkeit und Güte in irgendeiner Weise tangiert

[46] Dies käme allerdings einer *De-facto*-Aufhebung der menschlichen Freiheit gleich.

würden. Zur Erklärung der Existenz der Sünden könnte man auch den Gedanken, den Thomas von Augustinus übernimmt, nämlich Gottes „benefacere etiam de malis", weiter in eine Richtung entfalten, auf die Thomas selbst im bereits untersuchten Kapitel 71 von CG III hinweist: „Si nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem" (2474). Es ist nicht unangebracht, von einer „Erziehung des Menschengeschlechtes" zu sprechen, die Gott auch durch die Sünden vornimmt. Denn wir würden vieles über uns selbst und über Gott nicht erfahren, und es würden viele Anlässe und Aufforderungen zur Übung der Tugenden fehlen, wenn es Sünden weder von uns noch von anderen gäbe.

Ich glaube, nicht fehl zu gehen, wenn ich vermute, daß die existentielle Wucht, mit der sich dem um sein ewiges Heil besorgten Menschen die Frage aufdrängt, warum Gott nicht eine Welt geschaffen hat, in der keine Sünden geschehen,[47] in der Tat den verzweifelten Versuch des Sünders darstellt, sich auf eine Alternative zu berufen, in die wir keine Einsicht haben und die wir kein Recht haben einzufordern. Es ist der Versuch, die Wahrheit über den eigentlichen Verantwortlichen für die Sünde niederzuhalten und dessen Verantwortung auf Gott abzuwälzen, der eben nicht die Welt geschaffen hat, in der der Mensch nicht gesündigt hätte. Es ist der Versuch des Menschen, die ihn anklagende Einsicht zu verdrängen, die Thomas im Kontext der Frage nach der Reprobation mit den Worten des Propheten Hosea formuliert: „Perditio tua, Israel, ex te."[48]

6.5 Das aus dem formale peccati *sich ergebende Böse*

Obwohl die der bisherigen Untersuchung zugrundeliegende Dichotomie, *malum morale* und *malum physicum*, an sich eine vollständige ist, ist es angebracht, einen Bereich des Bösen näher in Betracht zu ziehen, der zwar nicht in der bösen Willensentscheidung besteht, die wir als das *formale pec-*

---

[47] Auf dasselbe würde die Frage hinauskommen, warum Gott nicht alle Menschen zum Heil prädestiniert hat. Diese Frage, die in die theologische Gnadenlehre gehört, soll hier nicht im einzelnen erörtert werden. Es sei dennoch auf das einschlägige Grundprinzip des Thomas hingewiesen, daß nämlich Gott Erstursache des guten, aber nicht des bösen Willensaktes ist. Daraus folgt, daß Prädestination (Auserwählung) und Reprobation *pars providentiae* sind (S.th. I, q.23, a.3), d.h., der Art und Weise, wie Gott die Weltordnung kennt und ausführt. Aber „während die Prädestination den Auserwählten sowohl die Verdienste als auch deren folgerichtige Belohnung verleiht, haben die Verworfenen ihre Sünden allein aus sich selbst; deshalb ist die Sünde Ursache der Strafe in einer Art und Weise, wie das Verdienst nicht Ursache der Seligkeit ist" (*Lonergan*, Gnade und Freiheit, 144. Vgl. S.th. I, q.23, a.3 ad 2). Die Frage nach der Reprobation kommt also auf die Frage nach dem *permittere* Gottes im engeren Sinn hinaus, nämlich auf Gottes „voluntas permittendi aliquem in culpam cadere, et inferendi damnationis poenam pro culpa" (ebd. ad 1). Die Erklärung des *permittere* ist, wie schon gesagt, „ne multa bona impediantur" (ebd. a.5 ad 3).

[48] So die Fassung von Hos 13,9 in S.th. I, q.23, a.3, ob. 2 und ad 2.: „Perditio tua, Israel, ex te; tantummodo ex me auxilium tuum." Die Vulgata liest: „Perditio tua Israel; tantummodo in me auxilium tuum."

cati analysiert haben, jedoch mit dem *formale peccati* am nächsten zusammenhängt[49].

Es handelt sich um etwas, das normalerweise zur Ausführung und damit zur Vollständigkeit des bösen Willensaktes gehört, um etwas, das die moralische Einstellung des Menschen betrifft, und, im Falle der Strafe, um eine Konsequenz des *formale peccati*, die von der Gerechtigkeit gefordert wird. Gemeint sind also das materiale *peccati formalis*, die Laster, das Ärgernis und das *malum poenae*[50]. Der Wille Gottes verhält sich zu diesen Fällen von Bösem anders als zum *malum naturalis defectus*, insofern diese Fälle die Zulassung des *malum culpae* voraussetzen und aus seiner tatsächlichen Begehung folgen. Ansonsten verhält sich der Wille Gottes zu ihnen ähnlich wie zum *malum physicum*, insofern es sich um ein partikuläres Böses handelt, das in einem *bonum commune* enthalten ist. Die obige Erklärung der These, daß Gott Erstursache des *malum physicum* ist, gilt deshalb auch für die These, daß Gott Erstursache dieses sich aus dem *formale peccati* ergebenden Bösen ist.

Das *materiale peccati* (d. h., die Ausführung des *formale peccati* durch geistige und leibliche Handlungen, wie z. B. alle Akte, mit denen jemand einen Mord begeht) ist in dem umfassenden Gut enthalten, daß der Mensch Herr über seine Handlungen ist (er kann frei über sie disponieren).

Die Laster, die das Sündigen nach sich zieht, gründen in jenem umfassenden Gut, das das Gesetz unserer Psyche ist, dessentwegen die psychischen Akte eine Haltung hinterlassen, so daß wir uns Habitus erwerben können.

Das Ärgernis *(scandalum)* ist in jenem umfassenden Gut enthalten, daß es die Fähigkeit des Menschen ist, von anderen zu lernen und von ihnen bewegt zu werden.

Das *malum poenae* schließlich ist in der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit enthalten, die die Guten belohnt und die Bösen bestraft, wobei diese Gerechtigkeit ein großes, alle Menschen angehendes Gut ist.

7. Die Frage nach dem Bösen wird zur Frage eines *intellectus quaerens fidem*

In diesem Aufsatz wurde der Versuch unternommen, der immer wiederkehrenden Frage nach dem Bösen, die oft zu einer bedrängenden existentiellen Frage wird, eine Antwort zu geben. Die vorgelegte Antwort schöpfte

[49] Aus demselben Grund unterscheidet *Lonergan* in Insight, 666, terminologisch zwischen „basic sin" und „moral evils". Unter Grundsünde versteht er „das Versagen des freien Willens, einen moralisch verpflichtenden Handlungsverlauf zu wählen, oder sein Versagen, einen moralisch verwerflichen Handlungsverlauf abzulehnen". Unter moralischen Übeln versteht er „die Folgerungen der Grundsünde. Aus der Grundsünde, nicht zu wollen, was man wollen sollte, folgen moralische Übel der Auslassung und eine Steigerung der Versuchung in sich selbst oder in anderen zu weiteren Grundsünden. Aus der Grundsünde, unerlaubte Absichten nicht beiseite zu räumen, folgt ihre Ausführung und eine positivere Steigerung der Spannung und der Versuchung in sich selbst und in seinem sozialen Milieu" (vgl. weiter oben Anm. 17).

[50] Vgl. dazu *Lonergan*, De scientia atque voluntate Dei, Nr. 21 d.

aus einer langen Tradition innerhalb des christlichen Denkens, insbesondere aus Thomas von Aquin und der ihm verpflichteten theologischen Tradition. Bei der Argumentation selbst war es mein Anliegen, möglichst im Bereich jenes Denkens zu bleiben, für das im Prinzip die menschliche Vernunft zuständig ist.

Die Erklärung des *malum physicum* bestand darin, das partikuläre Böse im Lichte der umfassenden Weltordnung zu verstehen, die dem uneingeschränkten Horizont der Vernunft entspricht. Wir vermögen freilich eher selten genau einzusehen, wie das Böse im Einzelfall seinen Sinn von einem anderen Gut erhält, zu dem es beiträgt; meistens müssen wir uns damit zufrieden geben, die Tendenz und den allgemeinen Umriß einer solchen Struktur des Weltalls zu erblicken.

Die Antwort auf die Frage nach dem *malum morale* war deshalb schwieriger, weil dieses Böse selbst, von dem eine Erklärung gesucht wird, sich in seinem Wesen als das Nicht-Intelligible erweist. Weit entfernt davon, hier eine Erklärung dieses Bösen zu finden, waren wir also mit dem Mysterium einer Bosheit konfrontiert, die am radikalsten jene Rationalität und Selbstverantwortung negiert, die den Menschen von allen anderen Geschöpfen unterscheidet und über sie stellt. Hier bestand die Möglichkeit, die Existenz des Bösen zu erklären, negativ in der Einsicht, daß Gott in keiner Weise das *malum morale* will und als Erstursache hervorbringt; positiv darin, daß Gott in seiner Weisheit, Allmacht und Güte imstande ist, aus dem Bösen der Sünde Gutes entstehen zu lassen.

Hinsichtlich des *malum morale* ist die Hilfeleistung der göttlichen Offenbarung zum rationalen Verständnis der Natur des *malum culpae* sowie seiner Existenz von entscheidender Bedeutung. Die hier entwickelte Theodizee ist deshalb unter diesem Aspekt, wenn nicht de jure, so doch de facto, auf der Grundlage einer Philosophie entwickelt worden, die dem christlichen Glauben wesentliche Einsichten in die menschliche Existenz und deren letztes Ziel verdankt.

Andererseits aber ist unsere Erfahrung des Bösen eine solche, die von sich aus zumindest die Ahnung aufkommen läßt, daß dem Problem des Bösen etwas mehr als bloß die „Natur" der sichtbaren Dinge und des Menschen selbst in ihrer Endlichkeit (das Leibnizianische *malum metaphysicum*) zugrundeliegt. Angesichts bestimmter Ausdrucksformen des *malum physicum* und noch mehr des *malum morale*, die den Menschen näher angehen, stellt sich die Frage, ob all das nur Folge der Endlichkeit jedes Geschöpfes und Moment der aufwärts gerichteten Dynamik der materiellen Welt und des sich entwickelnden menschlichen Geistes sei, oder doch, gerade was das Ausmaß und den Grad des Bösen anbelangt, auch als Konsequenz eines ursprünglichen *malum morale*, das den weisen Plan Gottes verwüstet hat, zu interpretieren sei. In diesem Sinne schreibt Thomas „peccati originalis in humano genere probabiliter [!] quaedam signa apparent. Cum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus praemium et malis

poenam retribuat, ... ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae ordinantur: scilicet fames, sitis, et alia huiusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem; et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis" (CG IV 52: 3875).

An diesem Punkt wird die Vernunft, die über das Böse reflektiert, aufgefordert, über sich selbst hinauszugehen und nach einer höheren Weisheit zu suchen. Die philosophische Theodizee wird somit zu einem *intellectus quaerens fidem*. Im Lichte des Glaubens an die göttliche Offenbarung kann der Mensch zu einem höheren Verständnis des Bösen in der Welt gelangen, und zwar einem Verständnis, das auch dort einen Sinn entdeckt bzw. gläubig entgegennimmt, wo der menschliche Verstand nicht weiter kann.

Der Glaube klärt den wahren Ursprung und damit die Natur des *malum morale*, indem er seine ganze Abgründigkeit aufdeckt, die darin besteht, daß der Mensch seine ursprüngliche Berufung, mehr als nur ein Geschöpf Gottes zu sein, nämlich „an der göttlichen Natur Anteil zu haben" (2 Pt 1,4) und in einer Welt zu wohnen, die Gott für seine Kinder bereitet hatte, abgelehnt hat. Aber zugleich klärt der Glaube auch die göttliche Lösung des Problems des Bösen, die darin besteht, daß die göttliche Weisheit ausgedacht und die göttliche Güte gewollt hat, nicht durch Macht das Böse, das auf dem Menschengeschlecht lastet, aufzuheben, sondern nach dem gerechten und geheimnisvollen Gesetz des Kreuzes dieses Böse in ein höchstes Gut zu verwandeln, nämlich in eine erlöste Menschheit, die als Leib des ganzen verherrlichten Christus schon jetzt verborgen, einst aber unverhüllt in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen wird.[51]

Im Kreuz Christi ist das Instrument jenes höchsten Übels, das der Tod ist, zur „Quelle von Leben und Liebe" geworden[52]. Denn Gott „hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben" (Röm 8,32), um uns über den Tod hinaus „in die Auferstehung des Lebens" (Joh 5,29) zu führen. Deswegen kann die österliche Liturgie vom unheimlichen Bösen am Beginn der Menschheit singen: „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem." Von dieser Antwort Gottes auf das menschliche Problem des Bösen gilt ebenfalls das Wort des hl. Paulus: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer hat ihm etwas gegeben, so daß Gott ihm etwas zurückgeben müßte? Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen" (Röm 11, 33–36).

---

[51] Vgl. *Lonergan*, De Verbo Incarnato, Rom ³1964, Thesis 17.
[52] *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Fides et ratio", 23.

ThPh 77 (2002) 54–72

Hegels Idee des individuellen Lebens

Von Georg Sans S. J.

Herbert Marcuse veröffentlichte 1932 seine zunächst als Habilitation bei Martin Heidegger geplante Arbeit über „Hegels Ontologie".[1] Mit dem Ziel, den Boden von Diltheys Theorie der Geschichtlichkeit freizulegen, untersucht Marcuse Hegels „Wissenschaft der Logik". Hegel habe, so seine These, den „Sinn von Sein" in der Orientierung an der Idee des Lebens gewonnen und das Sein als lebendige Bewegtheit interpretiert. Im Nachvollzug der Entwicklung der Kategorien des Seins und des Wesens versucht Marcuse, seine These vom „Sein als Bewegtheit" zu erhärten. Die Idee des Lebens ist für ihn „das Zentrum der hegelschen Ontologie" (175). Doch Marcuse ist klar, daß Hegels Logik seinen Erwartungen nicht gerecht wird. Das hängt weniger damit zusammen, daß die Wissenschaft der Logik im Vergleich zum konkreten Leben graue Theorie bleibt. Es hat vielmehr mit dem weiteren Aufstieg von der Idee des Lebens zur absoluten Idee zu tun. Die absolute Idee hält Marcuse für „wesentlich ungeschichtlich" und notiert deshalb einen „Zwiespalt" in Hegels Ontologie. Die ursprüngliche Grundlegung sucht er im Rückgang auf die theologischen Jugendschriften und die Phänomenologie des Geistes (227–362). Unbeschadet aller Verdienste Marcuses um eine zusammenhängende Interpretation der Philosophie Hegels, wird man seiner Grundthese von der Zentralität des Lebens nur bedingt beipflichten können. Klaus Düsing hat gegen Marcuse ins Feld geführt, die Bestimmung des Lebens erhalte ihre „ontologische Bedeutung" von der Subjektivität her. Das Leben sei eine „Vorgestalt" von Subjektivität, und das Lebendige nach dem Modell von Subjektivität bestimmt. Als „Modell der Subjektivität" bezeichnet Düsing den Gedanken der negativvermittelten Selbstbeziehung. Demzufolge ist das Lebendige „sich selbst bewegendes Prinzip [...], das in seiner Selbstbewegung identisch mit sich bleibt und sich in seiner Beziehung auf ihm Äußeres als ihm Gleiches gerade auf sich selbst bezieht"[2]. Die Idee des Lebens wäre somit eine bestimmte Anwendung der Hegels Philosophie insgesamt zugrundeliegenden Theorie der Subjektivität.

Aber auch dann, wenn man mit Düsings Interpretation einig geht und Hegels Philosophie für eine Theorie der absoluten Subjektivität zu halten bereit ist, bleiben Fragen offen. Sie betreffen sowohl die Bedeutung als auch

[1] Vgl. *H. Marcuse*, Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1968. – Zu den Gründen für Marcuses Abrücken von seinen Plänen vgl. *R. Wiggershaus*, Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung, München 1986, 122.

[2] *K. Düsing*, Die Idee des Lebens in Hegels Logik, in: *R.-P. Horstmann; M. J. Petry (Hg.)*, Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis, Stuttgart 1986, 276–289, 288 f.

die systematische Stellung der Idee des Lebens. Die Lektüre des Kapitels über das Leben in der subjektiven Logik läßt wenig Zweifel daran, daß es sich hier um die Idee eines individuellen Lebens handelt. Zu diesem Befund scheint sich schwer zu fügen, daß das Leben, seiner Stellung im Abschnitt über die Idee gemäß, als eine Bestimmung des Absoluten zu gelten hat. Vom individuellen, endlichen Leben sollte man erwarten, daß es in der Philosophie der Natur oder des Geistes abgehandelt wird. Was also ist die genaue Bedeutung der Idee des Lebens in Hegels Logik? Die folgenden Überlegungen zielen auf die Beantwortung dieser Frage. Dabei gehe ich so vor, daß ich zunächst den Grundgedanken der Ideenlehre Hegels darstelle. Dann erläutere ich die Stellung der Idee des Lebens innerhalb der hegelschen Logik. In einem dritten Schritt untersuche ich die drei Momente, die Hegel zufolge die Idee des Lebens ausmachen. Schließlich erörtere ich die systematischen Konsequenzen aus Hegels Behandlung des Lebens. Dadurch wird die These Düsings eine Präzisierung erfahren. Die Idee des Lebens ist einerseits die „Vorgestalt des Absoluten" im logischen Sinn. Das Leben ist die erste logische Bestimmung, in der Begriff und Wirklichkeit in der von Hegel intendierten Weise zur Deckung kommen. Fragt man hingegen nach dem Verhältnis zwischen der Idee des Lebens und dem individuellen Leben in der Natur, erweist sich die Idee des Lebens andererseits als die „Vorgestalt" des natürlichen Lebens. Daraus ergibt sich wiederum Hegels eigentliche These, daß es sich bei dem individuellen Leben, so wie es in der Natur auftritt, um etwas unmittelbar Vernünftiges handelt.

1. Hegels Ideenlehre

Die Ideenlehre Hegels ist in der Auseinandersetzung mit Kants Kritik der Metaphysik entstanden. Kant hatte in der „Kritik der reinen Vernunft" die sich der menschlichen Vernunft unweigerlich aufdrängenden Ideen Gottes oder einer immateriellen Seele bekanntlich aus dem Bereich des theoretisch Erkennbaren verbannt. Dem Begriff des Lebens erging es kaum besser. In der „Kritik der Urteilskraft" räumt Kant zwar ein, daß wir uns zur Erforschung lebendiger Organismen teleologischer Prinzipien bedienen müssen, erklärt das Phänomen der Selbstorganisation aber zu einer „unerforschlichen" Eigenschaft der Materie (AA V, 374).[3] Die Tatsache, daß die menschliche Vernunft eine Reihe von Gedanken zu fassen in der Lage sein sollte, die auf je unterschiedliche Weise von erheblicher Tragweite sind, ohne daß dieselbe Vernunft imstande wäre, die objektive Geltung des von ihr Gedachten sicherzustellen, zog den Argwohn der später sogenannten deut-

[3] Kant wird zitiert nach der Akademie-Ausgabe [= AA] (Berlin 1902 ff.), Fichte und Schelling nach den ‚Sämtlichen Werken' [= SW] (Berlin 1845–46 und Stuttgart 1856–61), Hegel nach der kritischen Edition der ‚Gesammelten Werke' [= GW] (Hamburg 1968 ff.), jeweils unter Angabe des Bandes und der Seite. Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" wird zitiert nach der 3. Ausgabe von 1830 unter Angabe des Paragraphen.

schen Idealisten auf sich. Dieser Argwohn weitete sich bald auf die ganze Palette der grundlegenden Axiome der kantischen Philosophie aus, die sich als eine Folge tiefgehender Dualismen darstellen ließ. Die prominentesten unter ihnen sind die Unterscheidung von Anschauung und Begriff, Erscheinung und Ding an sich sowie theoretischer und praktischer Vernunft. Am Anfang der Bewegung des deutschen Idealismus steht das Bemühen um die Überwindung der genannten Dualismen und damit ein Einheitsgedanke. Es ist leicht zu sehen, daß ein solcher Einheitsgedanke erst zur Ruhe kommt, wenn wirklich alles zur Einheit gebracht ist. Ebenfalls leicht zu sehen ist, daß es sich bei den der kantischen Philosophie innewohnenden Dualismen allesamt um Spielformen des Gegensatzes von Subjekt und Objekt handelt. Anders gesagt, der Zusammenhang zwischen Begriff und Wirklichkeit ist trotz oder gerade wegen aller Heilungsversuche durch Kant brüchig geworden. Darum lassen sich die philosophischen Bemühungen des deutschen Idealismus als im Kern von der Überzeugung geleitet verstehen, daß zwischen Begriff und Wirklichkeit eine tiefe Übereinstimmung besteht. Die Überzeugung findet ihren Ausdruck in dem Gedanken der Einheit von Subjekt und Objekt. Es war Schelling, der für diese Einheit zuerst die Bezeichnung des Absoluten reklamierte.[4] Wenig später prägte Fichte den Ausdruck vom Ich als dem „Subjekt-Objekt"[5]. Hegel schließlich gebraucht für die besagte Einheit bereits in seiner Jenaer Zeit den Begriff der „absoluten Idee".[6] In der Wissenschaft der Logik definiert er die Idee als die „Einheit von Begriff und Realität" (GW 12, 176).[7] Auch Kant hatte die Ideen als Einheitsgedanken eingeführt, jeden konstitutiven Bezug der Idee auf die Wirklichkeit aber bestritten. Indem die Idealisten in der Idee die Einheit von Begriff und Wirklichkeit denken, versuchen sie, „ohne Kant über Kant hinauszukommen".[8]

Was Hegels Begriff der Idee mit seinen kantischen Wurzeln verbindet, ist die Auffassung, daß sich die Idee nicht mit den Mitteln der hergebrachten Metaphysik darstellen läßt. Während Hegel in der Sache Spinozas Gedanken einer absoluten Substanz wiederbelebt, bleibt er Kant in dem Punkt

[4] Vgl. *F. W. J. Schelling*, Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795, in: SW I, 151–244, 162 f.

[5] Vgl. *J. G. Fichte*, Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, 1796, in: SW II, 421–548, 441 f.; und *ders.*, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, in: SW I, 521–534, 528 f. – Hegel übernahm den Ausdruck in seiner Differenzschrift, forderte jedoch einen „absoluten Indifferenzpunkt" zwischen der Transzendental- und Naturphilosophie. Vgl. *G. W. F. Hegel*, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801, in: GW 4, 5–92, 74–76.

[6] Vgl. *G. W. F. Hegel*, Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, 1802, in: GW 4, 315–414, 358 f. und 413.

[7] Vgl. Enzyklopädie, § 162. – An beiden Stellen erwähnt Hegel die Bestimmung der Idee als „Subjekt-Objekt".

[8] Vgl. dazu *R.-P. Horstmann*, Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1991, 101–187.

treu, daß die intendierte Einheit der Form nach als Subjektivität gedacht werden muß.[9] Unter den deutschen Idealisten herrscht durchgängig Einigkeit in der positiven Bezugnahme auf Kants Lehrstück der transzendentalen Apperzeption. Die Annahme, daß die Funktion des Bewußtseins darin besteht, eine Vielzahl von Vorstellungen zur begrifflichen Einheit zu bringen, wird Kant als bleibendes Verdienst angerechnet. „Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des ‚Ich denke' oder des Selbstbewußtseins erkannt wird" (GW 12, 17 f.). Kant führte aber nicht nur alle Erkenntnis auf das Vermögen des Ich zurück, eine Vielzahl von Vorstellungen zur Einheit zu bringen, sondern er schärfte auch das Bewußtsein dafür, daß es sich bei dem Ich seinerseits um einen Gegenstand handelt, für den besondere epistemische Bedingungen gelten. Wie immer man diese im einzelnen darstellen mag, laufen sie darauf hinaus, daß ein und dieselbe Entität Subjekt und Objekt zugleich sein muß. Die Einheit des Selbstbewußtseins setzt voraus, daß sich das Ich auf sich selbst bezieht, was es allerdings nur kann, wenn es sich von sich selbst unterscheidet. Indem Kant den strikten Gegensatz zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Ich einschärfte, optierte er für eine dualistische Erklärung des Selbstbewußtseins. Hegel, der sich damit nicht zufriedengeben wollte, hatte einmal mehr die Gelegenheit, gegen Kant die Einheit von Begriff und Wirklichkeit herauszustellen. Die Fähigkeit, sich von sich selbst zu unterscheiden und sich in seinen Unterschieden auf sich zu beziehen, muß gewissermaßen in der Natur des Ich begründet liegen. In der Phänomenologie des Geistes bestimmt Hegel das Selbstbewußtsein als „Unterscheiden des Ununterschiedenen". Darin besteht Hegels spekulatives Modell der Subjektivität. „Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dies unterschiedene nicht unterschieden ist" (GW 9, 101).[10] Hegels Programm, die absolute Substanz Spinozas nach dem Modell der Subjektivität zu denken, läßt sich als ein Versuch verstehen, die strukturellen Merkmale, die für das Wissen von sich gelten, für metaphysische Belange fruchtbar zu machen.

Auch in dem für die Ideenlehre interessanten Fall des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit meint Hegel, daß die Einheit beider nach dem Modell der Subjektivität aufgefaßt werden muß. Dabei ist sein Ansatz mit der offensichtlichen Schwierigkeit behaftet, daß die Bestimmungen der Subjektivität ausgehend vom endlichen, epistemischen Subjekt des Menschen gewonnen sind. Insofern muß die Übertragbarkeit auf das Verhältnis zwi-

[9] Den Gedanken einer Idee der absoluten Subjektivität entwickelt Hegel erstmals ausführlicher in der Jenaer Logik und Metaphysik von 1804/05 (vgl. GW 7, 163–189, bes. 187 f.).

[10] Vgl. dazu *U. Schlösser*, Hegel: Grundlegung der Kategorien für eine Theorie des Selbstbewußtseins, in: DZPh 44 (1996) 447–473.

schen Subjekt und Objekt fraglich erscheinen. Und aus welchem Grund sollte sich die Verfassung des Absoluten als Selbstverhältnis explizieren lassen?[11] Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß Hegel durch den erwähnten Einheitsgedanken, also durch eine metaphilosophische Erwägung, veranlaßt wurde, sein auf den ersten Blick wenig einleuchtendes Programm weiter zu verfolgen. Hegels Ansatz gewinnt an Plausibilität, sobald man ihn als Option angesichts einer Alternative begreift. Dazu braucht man sich nur die Konsequenzen aus der Ablehnung der These der Einheit von Begriff und Wirklichkeit vor Augen zu führen. Wer sie bestreitet, ist auf die Annahme einer letzten Entzweiung von Begriff und Wirklichkeit festgelegt. Daraus folgt nicht zwangsläufig ein totaler Skeptizismus. Aber da Begriffe das Medium der Vernunft sind, hätte ein Teil der Wirklichkeit in einem dann genauer zu bestimmenden Sinn als unvernünftig zu gelten. Hegels auf den ersten Blick perspektivenvergessen und größenwahnsinnig anmutende Option für die Einheit von Begriff und Wirklichkeit läßt sich demnach als Schritt zur Vermeidung dualistischer Konsequenzen plausibel machen. Hinter Hegels Logik steht die Absicht, die Idee der Einheit als wahren Gedanken darzustellen. Daß die Explikation der Idee in subjektivitätstheoretischer Manier erfolgen muß, hängt neben dem Erbe Kants, das hier sichtbar wird, mit der einfachen Überlegung zusammen, daß die dazu erforderlichen Mittel logisch-begrifflicher Natur sein müssen. Die Logik ist für Hegel „die Wissenschaft des reinen Denkens" (GW 11, 30) bzw. „der reinen Idee" (§ 19). Ihr Inhalt sind nicht bestimmte Formen des Denkens, etwa des Schließens. Das Denken wird auch nicht dadurch rein, daß den Gedanken, wie bei Kant, keine Empfindungen beigemischt sein sollen.[12] Die reine Idee zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß in ihr Subjektives und Objektives, Begriff und Wirklichkeit als Einheit gedacht werden. Im Kontext dieser Ideenlehre führt Hegel den Begriff des Lebens ein.

2. Die Idee des Lebens

Daß Hegel das Leben überhaupt unter dem Stichwort der Idee und im Zusammenhang mit dem Problem des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit abhandelt, läßt sich mit Blick auf Kant wiederum leicht erklären. Dabei zeigt sich, daß nicht nur der grundlegende Ansatz der Philosophie Hegels, sondern auch seine Durchführung im Detail von der Auseinandersetzung mit Kants Vernunftkritik bestimmt ist. Was den Gedanken der Einheit anbelangt, sahen die frühen Idealisten zumal die Kritik der Urteilskraft als Indiz dieses bei Kant ungelösten Problems. Während Hegel zunächst mehr an Kants Äußerungen über das übersinnliche Substrat der Natur und

[11] Vgl. Hegels Unterscheidung zwischen „einseitiger" und „übergreifender" Subjektivität (§ 215, Anm.); sowie dazu *R.-P. Horstmann*, Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel, Frankfurt am Main 1990, 66–68.

[12] Vgl. *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B 3, und 74.

die Idee eines anschauenden Verstandes interessiert war,[13] erkannte er später auch die Behandlung lebendiger Organismen als symptomatisch für die der kritischen Philosophie innewohnende Ambivalenz. Hegels Idee des Lebens läßt sich unschwer als Fortbildung von Motiven aus Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft erkennen. Wem zunächst an einer groben Orientierung gelegen ist, der hat Kants Kritik der Urteilskraft dem breiten Strom der antimechanistischen Entwürfe zuzuordnen. Sie alle reagieren auf die cartesianische Spaltung der Wirklichkeit in eine im Raum ausgedehnte, körperliche und eine mit Bewußtsein begabte, geistige Substanz. Descartes hatte den Bereich materieller Körper ganz den Gesetzen der Geometrie und der Mechanik unterworfen und damit für die naturwissenschaftliche Forschung freigegeben. Auch der lebendige Organismus ist für ihn nichts anderes als eine hochkomplexe Maschine. Bedenken gegen die cartesianische Position wurden nicht nur von seiten der Metaphysik, sondern auch aus Sicht der Einzelwissenschaften erhoben. Bald kam es in Physik und Chemie, Botanik, Physiologie und Anatomie zur Ausbildung entgegengesetzter Tendenzen. Alle diese Wissenschaften hatten mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß die mechanistische Erklärung der Wirklichkeit in vielen Fällen nicht gerecht zu werden vermag.[14] In der Kritik der teleologischen Urteilskraft beschäftigt sich Kant mit den Grenzen der Leistungsfähigkeit mechanischer Erklärungen. Im Bereich der belebten Natur, so die These, muß der mechanischen die teleologische Erklärungsart zur Seite gestellt werden. Kant spricht von einer „inneren Zweckmäßigkeit" gewisser Naturdinge und hebt sie von der äußeren oder relativen ab (§ 63). Dem Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit zufolge ist ein Lebewesen „von sich selbst Ursache und Wirkung" (§ 64). Das soll dadurch geschehen, daß die Teile sich zu einem Ganzen verbinden, indem sie „voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind". In dem Zusammenhang führt Kant schließlich den Begriff eines „organisierten und sich selbst organisierenden Wesens" ein (§ 65).

Hegel würdigt die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Zweckmäßigkeit als „eines der großen Verdienste Kants". Indem Kant die Bedeutung der inneren Zweckmäßigkeit herausstellte, habe er den Begriff des Lebens und die Idee „aufgeschlossen" (GW 12, 157).[15] So überschwenglich sein Lob, so scharf ist Hegels Kritik an Kant. Dessen Erörterung des teleo-

[13] Vgl. seine kritische Bezugnahme auf die Kritik der Urteilskraft in „Glauben und Wissen", in: GW 4, 338–346.

[14] Zu den anticartesianischen Ansätzen im 17. und 18. Jahrhundert vgl. *P. Kondylis*, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981, 210–286.

[15] Hegel führt seine eigene Auffassung vom Leben über Kant auf Aristoteles zurück. In der „Enzyklopädie" erklärt er Kants Begriff der inneren Zweckmäßigkeit für die Wiederentdeckung der aristotelischen Bestimmung des Lebendigen (vgl. § 204, Anm.; und 360, Anm.). Dabei dürfte er an den Begriff der Seele gedacht haben, denn Aristoteles bestimmt die Seele als „Verwirklichung (Entelechie) und Begriff (Logos) dessen, was die Möglichkeit hat, so beschaffen zu sein" (De anima, II 3 [414 a 27 f.]; vgl. *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 3, Hamburg 1996, 71 und 76).

logischen Prinzips sei völlig ungenügend, weil er die philosophisch eigentlich interessante Frage gar nicht untersuche. Kant habe nämlich versäumt zu fragen, ob das teleologische Prinzip oder das Prinzip des Mechanismus „an und für sich Wahrheit habe" (158). Die Stoßrichtung der Frage ist klar. Sie richtet sich gegen Kants Überzeugung, bei der Zweckmäßigkeit handle es sich um ein bloß subjektiv gültiges Prinzip, mittels dessen die Vernunft den Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft regelt. Hegels Vorwurf lautet: Da Kant nur mechanischen Erklärungen objektive Realität zuspricht, bleibt er in der mechanistischen Sicht der Wirklichkeit gefangen. Kants Einschränkung der objektiven Erkenntnis auf mechanische Erklärungen hat fatale Konsequenzen für den Begriff des Lebens. Weil das Leben nicht unter das Prinzip des Mechanismus der Natur fällt, erscheint es als ein „absoluter Widerspruch". Da seine Existenz aber nicht geleugnet werden kann, muß es als ein „unbegreifliches Geheimnis" betrachtet werden. Kurzum, am Leben „gehen dem Denken [Kants, G. S.] alle seine Gedanken aus" (181). Der Anlaß für Hegels Polemik ist also in der Tatsache zu sehen, daß Kant ausgerechnet das Lebendige aus dem Bereich des Erkennbaren verbannt. Will man mechanische und teleologische Erklärungen nicht als zwei völlig disparate Prinzipien der Wirklichkeit stehen lassen, muß man sich entscheiden. Während er Kant unterstellt, dieser habe für den Mechanismus optiert, betrachtet Hegel die Zweckbeziehung als „die Wahrheit" des Mechanismus. Es ist eine gängige Figur in der Logik, daß Hegel eine Kategorie als die Wahrheit der vorhergehenden einführt. In dem besonderen Fall des Verhältnisses von Mechanismus und Teleologie spricht er von der „Unterordnung" des ersten unter die zweite (159 f.). Damit ist gemeint, daß mechanische (und chemische) Objekte und Prozesse ohne weiteres einer Zweckbeziehung unterworfen gedacht werden können.[16] Ich kann einen Mechanismus zu meinen Zwecken gebrauchen, aber nicht umgekehrt. Der einfache Grund ist, daß der Mechanismus *per definitionem* keine Zwecke verfolgt. Dieses Argument verliert natürlich jeden Wert, sobald man die Existenz von Zweckbeziehungen überhaupt leugnet oder teleologische Erklärungen für reduzierbar auf mechanische hält. Doch genau darin besteht der Vorwurf Hegels an Kant, trotz der Aufstellung eines teleologischen Prinzips die mechanistische Weltsicht theoretisch nicht überwunden zu haben.[17]

Es wäre ein grobes Mißverständnis zu meinen, der Vorrang der Zweckbeziehung rühre daher, daß wir die Wirklichkeit nach unseren (subjektiven) Begriffen gestaltet zu denken hätten. Die Pointe der subjektiven Logik liegt vielmehr darin, daß sowohl unsere subjektiven Begriffe, als auch die objek-

[16] In der enzyklopädischen Logik nennt Hegel die Teleologie „die Sphäre des nun dem Zwecke dienenden Mechanismus und Chemismus" (§ 209).

[17] Auch Kant spricht von einer „notwendigen Unterordnung" des Mechanismus unter die Teleologie. Aber er bezieht sich ausschließlich auf die Methode der Naturforschung, eine „ursprüngliche Organisation" anzunehmen, die den Mechanismus „benutzt", um andere Formen und neue Gestalten hervorzubringen (AA V, 417 f.).

tive Wirklichkeit, als auch das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit nach ein und derselben Struktur von Subjektivität erfaßt werden sollen. Die subjektive Logik ruht auf einem Konzept der Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit, nach dem sich die Struktur des Begriffs in der Objektivität wiederfindet, gleichviel, ob es sich um mechanisch, chemisch oder teleologisch verfaßte Objekte handelt. Die Struktur wird in dem Abschnitt über den „formellen Begriff" grundgelegt. Hegel beginnt damit, zu zeigen, daß ein und derselbe „Begriff als solcher" sowohl die Bestimmung der Allgemeinheit als auch die der Besonderheit und der Einzelheit an sich trägt. Die drei Bestimmungen nennt er die Momente des Begriffs. Die Begründung dieser Unterscheidung und ihre weitere Entfaltung kann hier nicht erörtert werden. Es muß die Feststellung genügen, daß Hegel meint, sämtliche Formen des Urteilens und Schließens aus ihr entwickeln zu können. Auf den Abschnitt über den subjektiven Begriff folgt der Abschnitt über die „Objektivität". Mechanismus, Chemismus und Teleologie sind verschiedene Formen von Verhältnissen, die sich wiederum gemäß den Momenten des Begriffs als Urteile und Schlüsse darstellen lassen. Unter dem Mechanismus beispielsweise versteht Hegel die „äußerliche" Zusammensetzung mehrerer selbständiger Objekte. Herrscht dabei zunächst bloß ein Verhältnis von Druck und Stoß, werden später zwei einzelne Objekte durch ein „relatives Zentrum" aufeinander bezogen. Wenn etwa ein Apfel auf die Erde fällt, ist der „[freie] Fall" die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Objekte. Der vollständig entwickelte Mechanismus vereinigt die Objekte in einem „absoluten Zentrum". Am deutlichsten ist das im Fall des Planetensystems, dessen allgemeinste Verhältnisbestimmung die der „Schwere" oder Gravitation ist (§ 195–198). Hegels Erörterungen zum Mechanismus zeigen, daß es bei der Anwendung der Logik des formellen Begriffs in der Sphäre der Objektivität nicht darum geht, das Verhalten einzelner Gegenstände (Äpfel oder Planeten) zu beschreiben, sondern unterschiedliche Verhältnisweisen voneinander abzuheben. Das macht den Übergang zur Teleologie leichter begreiflich.[18] Was Hegel Teleologie oder „Zweck" nennt, ist ebenfalls eine Form von Verhältnissen, und zwar zwischen einer bestimmten Absicht (dem „subjektiven Zweck"), einer Handlung oder Tätigkeit (dem „Realisieren des Zwecks") und einem dadurch erreichten Ergebnis (dem „realisierten Zweck"; § 204–211). Wiederum ist Hegel nicht an der Betrachtung einzelner Gegenstände, sondern an der Verhältnisweise interessiert, die ein Objekt als zweckmäßig zu bestimmen gestattet.

Auch die Idee des Lebens ist durch eine Mehrzahl von Momenten gekennzeichnet, die das Leben als Verhältnisbestimmung erweisen, und die ich im nächsten Abschnitt vorstellen werde. Zuvor möchte ich klarer herausstellen, worin genau der Unterschied zwischen den einzelnen Formen

[18] Aus Gründen der Einfachheit übergehe ich im Folgenden den Chemismus, will aber anmerken, daß damit kein Urteil über den Gehalt der Darlegungen Hegels verbunden ist.

der Objektivität besteht. Ihre Über- und Unterordnung resultiert für Hegel aus einem unterschiedlichen Sinn von Einheit. In der Sphäre der Objektivität bleibt die Einheit in gewisser Weise äußerlich. So lassen sich die einzelnen Teile eines Mechanismus beliebig voneinander trennen und als selbständige Objekte behandeln. Die Auflösung einer Zweckbeziehung ist dagegen schwieriger, denn ein als zweckmäßig bestimmter Gegenstand, der sich auf keinen Zweck bezieht, ist schlicht ein Unding. Dennoch bezeichnet auch die Teleologie ein äußerliches Verhältnis, insofern der subjektive und der realisierte Zweck numerisch verschieden sind. In der Teleologie geht es um die Relation eines Zwecke setzenden und sie durch seine Tätigkeit verfolgenden Subjekts zu der nach seinen Zwecken bestimmten Objektivität. Das entspricht offensichtlich Kants Begriff der äußeren oder relativen Zweckmäßigkeit. Es handelt sich um eine Form der Zweckmäßigkeit, die auf den planenden Eingriff eines vernünftigen Wesens hindeutet. „Wo Zweckmäßigkeit wahrgenommen wird, wird ein Verstand als Urheber derselben angenommen" (GW 12, 154). In dem Begriff einer äußeren Zweckmäßigkeit liegt zugleich die Trennung von subjektivem und objektivem Zweck. Ein solches Verhältnis ist jedoch dem Phänomen des Lebens nicht angemessen. Die Idee des Lebens ist nicht gleichbedeutend mit dem Zweck, den Gott oder irgend eine andere verständige Ursache mit der Organisation der Materie verbindet. Das hatte bereits Kant mit seiner Unterscheidung der inneren von der äußeren Zweckmäßigkeit gegenüber älteren Konzeptionen deutlich gemacht. Hegel übernimmt diese Unterscheidung und macht sie zur Leitdifferenz zwischen den Sphären der „Objektivität" und der „Idee". In der Idee bilden der subjektive Begriff und die Objektivität eine innere oder, in Hegels Terminologie, „negative Einheit". Die Idee hat „nicht nur den allgemeineren Sinn [...] der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmteren von subjektivem Begriff und der Objektivität" (GW 12, 176). Was mit dieser Bestimmung genau gemeint ist, kann nur die Untersuchung ihrer Momente ergeben.

3. Die Momente der Idee des Lebens

Die Objektivität ist für Hegel die Sphäre der „Äußerlichkeit" und „Endlichkeit". Insofern sie Teil der Logik ist, handelt es sich um die „Äußerlichkeit des Begriffs" (GW 12, 176). Wie wir gesehen haben, sind die Momente der Objektivität allesamt Verhältnisbestimmungen. Das gilt auch für die Idee des Lebens. Obwohl im Hintergrund zweifellos die Vorstellung des aristotelischen *Eidos* steht[19], ist Hegels Idee des Lebens kein Wesens-, sondern ein Relationsbegriff. In dem gleichnamigen Kapitel der subjektiven Logik nennt Hegel drei Momente, die das Leben als eine Relationsbestimmung erscheinen lassen. Im einzelnen handelt es sich um die Verhältnisse

[19] Vgl. *Düsing*, Die Idee des Lebens, 281.

von Seele und Leib, von lebendigem Organismus und unbelebter Natur sowie von Individuum und Gattung. Aus der systematischen Anlage der Logik ergibt sich, daß die drei Momente der Idee des Lebens, im Unterschied zu den Kategorien der Objektivität, als in irgend einer Weise „innere" Bestimmungen des Verhältnisses von subjektivem Begriff und Realität aufgefaßt werden müssen. Die Idee des Lebens ist weder die der Zusammensetzung mehrerer an sich selbständiger Objekte (wie der Mechanismus), noch die der Beziehung eines Subjekts auf ein noch zu realisierendes Objekt (wie die Teleologie), sondern die Idee einer Wirklichkeit, die ihren Begriff gewissermaßen in sich selbst trägt.

Im ersten Teil des Kapitels kennzeichnet Hegel das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit mit dem traditionellen Begriffspaar von Seele und Leib. Der Begriff ist, wie er sich ausdrückt, die „allgegenwärtige Seele" des Lebens (GW 12, 181). Diese Redeweise ist nur auf den ersten Blick metaphorisch. Denn wenig später bestimmt Hegel die Seele als „einfache Beziehung auf sich selbst und eins in der Mannigfaltigkeit". Mit dem Begriff ist demnach eine Weise der Selbstbeziehung gemeint, die das Mannigfaltige nicht ausschließt, sondern in dem Mannigfaltigen mit sich identisch bleibt. Das Mannigfaltige, bei Kant Ausdruck für die unverbunden nebeneinander stehenden Vorstellungen des Subjekts, bezeichnet hier den materiellen Organismus. Die Seele steht für die begriffliche Einheit eines Mannigfaltigen, das seinerseits in der Gestalt „äußerlicher Objektivität" auftritt. Hegel schwankt zwischen „Äußerlichkeit" und „Objektivität" als dem angemessenen Ausdruck zur Bezeichnung des Leibes. Dabei gilt es genau zu lesen. Hegel behauptet keineswegs, der Leib – sprich: der lebendige Organismus – sei die äußerliche oder objektive Erscheinungsform der Idee. Die Rede von Objektivität und Äußerlichkeit bezieht sich auf das Verhältnis des Leibes zur Seele. Obwohl der Leib der Seele äußerlich ist, läßt sich ihr beiderseitiges Verhältnis als innerlich darstellen, sobald man die Bestimmung der Innerlichkeit auf die Idee des Lebens bezieht. Das Leben ist die Idee einer inneren Einheit von Leib und Seele. Die Einheit des Lebendigen ist kein nachträgliches und damit äußerliches Zusammenfassen durch das begreifende Bewußtsein, sondern das Lebendige ist „vom Begriff schlechthin durchdrungen" (GW 12, 181).

Die der Idee des Lebens zugrunde liegende Konzeption der Einheit von Begriff und Gegenstand ist so zu verstehen, daß das Leben selbst unter verschiedener Rücksicht als eine solche Einheit verstanden werden muß. Da Hegel das reine Denken und den Begriff als etwas Dynamisches auffaßt, stellt sich ihm auch das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit als ein Prozeß dar. Bereits mit Blick auf die Phänomenologie des Geistes spricht er von einem Weg der „Realisierung des Begriffs" (GW 9, 56). In der subjektiven Logik taucht der Ausdruck gleich an mehreren Stellen auf.[20] Der Gedanke

[20] Zunächst ist das Urteil die Realisierung des Begriffs als solchen (GW 12, 53), dann die Ob-

von der Realisierung des Begriffs erschließt auch die Idee des individuellen Lebens. Das lebendige Individuum realisiert sich selbst als leibliches. Hegel gebraucht dafür die einprägsame Formel vom Leben als „Selbstzweck".[21] Der Leib ist mit anderen Worten das Mittel zum Zweck des Selbst. Ferner spricht Hegel von einem „Selbstbestimmen" des Begriffs und beschreibt es als die Einteilung „seiner in sich als subjektive Einzelheit und in sich als gleichgültige Allgemeinheit" (GW 12, 182). Während die „subjektive Einzelheit" für die Seele steht, ist mit der „gleichgültigen Allgemeinheit" der Organismus gemeint. Man beachte, daß sich der Begriff „in sich" als Seele und „in sich" als Leib teilt. Sehr schön spricht Hegel von der „Leiblichkeit der Seele". Der Leib ist nicht einfach die äußere Erscheinung der Seele, sondern nur in dem Verhältnis zu seinem Leib ist das lebendige Individuum es selbst. Nichts anderes besagt die Rede von der „negativen Identität mit sich" (183). Obwohl Hegel keine anthropologische Thesen aufzustellen beabsichtig, wird man ihm zugute halten müssen, daß er nicht nur die Ansichten der philosophischen Anthropologie, sondern auch unser alltägliches Selbstverständnis trifft. Mit den späteren Kritikern der Subjektphilosophie kommt er darin überein, daß es neben der bewußten so etwas wie eine leiblich vermittelte Selbstbeziehung gibt.

Hegel gibt das bei Kant vorherrschende Konzept der Selbstorganisation nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung auf und ersetzt es durch das der negativ vermittelten Selbstbeziehung. Hinter dem Konzept der Selbstorganisation steht das Modell steigender Komplexität, wonach die höheren von den niederen Stufen des Organischen her verstanden werden können. Das Konzept der Selbstbestimmung des Begriffs hingegen ruht auf dem Gedanken, daß das Leben, gleich welcher Stufe, als Produkt einer Selbstdifferenzierung zu verstehen ist. Hier ist es nicht die Materie, die sich selbst organisiert, sondern der Begriff, der sich selbst realisiert. Im Rückgriff auf die Vorstellung des platonischen Timaios von einer „Weltseele" vertrat noch der frühe Schelling die „Idee einer sich selbst organisierenden Materie".[22] Für Hegel ist das Prinzip der Organisation nicht die Materie, sondern das lebendige Selbst. Unter der Vorgabe, die Einheit von Begriff und Wirklichkeit denken zu wollen, bedeutet das kein Abgleiten in einen Spiritualismus[23], sondern die Zurückweisung des Reduktionismus. Wenn die Verbindung zwischen Leib und Seele das Leben ausmacht, greift jede Betrachtung des Lebendigen, die die Seele außer acht läßt, zu kurz. Sobald man die Begriffe der

jektivität der realisierte formelle Begriff (GW 12, 125) bzw. das Objekt die Realisierung des subjektiven Begriffs (§ 193), später ist das Erkennen die Realisierung der Idee als des adäquaten Begriffs (GW 12, 200), schließlich die absolute Idee und damit die ganze Logik die Realisierung des Begriffs überhaupt (GW 12, 240; vgl. § 242).

[21] Vgl. GW 12, 177 und 187; sowie E § 360, Anm.

[22] Vgl. *F. W. J. Schelling*, Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797, in: SW II, 1–343, 46 f.

[23] *M. Wolff*, Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389, Frankfurt am Main 1992, hat gezeigt, daß Hegel die Frage nach der Immaterialität der Seele mit dem Argument abweist, die Seele sei das einzige, was in der Natur Substanzcharakter trage.

Mechanik und der Chemie auf das lebendige Individuum anwendet, wird es „als ein Totes genommen" (184). Das Verhältnis des Organismus zu seinen Gliedern ist nicht dasselbe wie in einer Maschine oder einem Molekül. Auch alle sonst in Frage kommenden Verhältnisbestimmungen – Form und Materie, Ganzes und Teile, Inneres und Äußeres etc. – hat Hegel bereits in der Wesenslogik als der Idee nicht adäquat verworfen. Statt dessen muß das Lebendige in der Form des Begriffs gedacht werden. Hegel umschreibt diese Überzeugung so, daß das lebendige Individuum „in seiner Realität" die Momente des Begriffs an sich zeigt. Die äußere „Gestalt" des Individuums formiert sich gemäß den Momenten des Begriffs. Der Allgemeinheit entspricht die Empfänglichkeit des Individuums für äußere Eindrücke (Sensibilität). Das Begriffsmoment des Besonderen steht Pate für den Widerstand, den das Individuum den Einwirkungen von außen entgegensetzt (Irritabilität). Das Moment der Einzelheit kommt darin zum Tragen, daß sich das Individuum in seinem Lebensprozeß selbst reproduziert (185 f.).[24]

Die Vorstellung der Funktionen der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion soll deutlich machen, daß das lebendige Individuum tatsächlich eine der Entwicklung des Begriffs analoge „negative Einheit" bildet. Ähnliche Überlegungen stellt Hegel im zweiten Teil des Kapitels hinsichtlich des Lebensprozesses sowie im dritten Teil hinsichtlich des Verhältnisses von Individuum und Gattung an. Auch hier kommt die für Hegels Logik einschlägige Konzeption der Einheit zur Geltung. Als „Lebensprozeß" stellt Hegel das Verhältnis des Organismus zur unbelebten Natur dar. Die Beziehung des lebendigen Individuums zu seiner Umwelt beruht auf dem „Bedürfnis", sich selbst zu bestimmen. Dabei erlebt das Individuum den Widerspruch zwischen sich und seiner Umgebung als „Schmerz". Daraus entsteht die Tendenz, „Gewalt über das Objekt" zu gewinnen. Letztlich produziert und reproduziert sich das Individuum durch die „Assimilation" seiner Umwelt (187–189).[25] Insbesondere Hegels Begriff der Assimilation scheint den Vorstellungen der heutigen Systemtheorie und Kybernetik recht nahe zu kommen. Die verschiedenen Arten der Selbstorganisation des Lebendigen lassen sich als ein Ausdifferenzieren des Verhältnisses eines Systems zu seiner Umwelt darstellen. Mit der Systemtheorie teilt Hegel die Einsicht, daß das Leben eine gewisse Unabhängigkeit von den Zwängen seiner materiellen Umwelt voraussetzt. Die Organisation kann dem lebendigen System nicht durch den Mechanismus der Umwelt aufgezwungen werden. So könnte man von der „Spontaneität" der Selbstorganisation sprechen.[26] Was Hegel

[24] Die Ausführungen decken sich mit denen im Abschnitt „a. Die Gestalt" der Lehre vom „tierischen Organismus" in der „Enzyklopädie" (§ 353–356). Im übrigen gehören sie zu den Gemeinplätzen der zeitgenössischen Theorie des Organismus. Vgl. *J. Jantzen*, Physiologische Theorien, in: Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 373–668.

[25] Vgl. den Abschnitt „b. Die Assimilation" der Naturphilosophie (§ 357–366).

[26] Zur Selbstorganisation als dem „Prinzip des Lebens" vgl. *V. Gerhardt*, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999, 148–186, bes. 176–182.

vom Ansatz der Kybernetik trennt, ist die Überzeugung, daß alles Lebendige nach dem Modell der Selbstbestimmung des Begriffs verfaßt und in diesem Sinn vernünftig ist.

Hegels Idee des Lebens ist ferner in dem Punkt der Systemtheorie vergleichbar, daß das lebendige Individuum keine privilegierte Stellung einzunehmen scheint. Im dritten Teil des Kapitels macht Hegel deutlich, daß auch die Gattung als „negative Einheit" begriffen werden muß. Das lebendige Individuum steht nicht nur der unbelebten Natur, sondern auch seinesgleichen gegenüber. Es braucht seinesgleichen, damit es zur „Gewißheit seiner selbst" gelangt (190). Damit spielt Hegels auf die von Fichte übernommene und in der Phänomenologie des Geistes entfaltete These an, daß es zur Ausbildung von Selbstbewußtsein der Anerkennung durch ein lebendiges Gegenüber bedarf. Hier geht es nicht um die sozialphilosophischen und anthropologischen Implikationen dieser These[27], sondern um ihre Bedeutung für den Begriff des Lebens. Das „Selbstgefühl" des Individuums bildet sich nicht nur am toten, sondern auch am lebendigen Gegenüber aus. Doch die Einheit der Gattung interessiert Hegel noch in einem viel weiteren Sinn. In der Idee der Gattung wird nämlich der über das einzelne Individuum hinausgehende Zusammenhang des Lebens faßbar. Anders als in der Phänomenologie erschließt Hegel die Idee der Gattung in der Logik nicht von der Anerkennung her, sondern anhand des Verhältnisses der Geschlechter, der Liebe und der Fortpflanzung, des Geborenwerdens und Sterbens.[28] Daß das individuelle Leben in der Natur nur im Zusammenhang einer Gattung erscheint, bedarf keiner weitläufigen Erörterung. Schwieriger zu verstehen ist die logische Stellung des Begriffs der Gattung, denn hier liegt einer der für Hegels Denken charakteristischen Übergänge. In der Phänomenologie führt Hegel den Begriff der „einfachen Gattung" zur Bezeichnung der „reflektierten Einheit" der Momente des Lebens, als gleichbedeutend mit der synthetischen Einheit des Bewußtseins, ein (GW 9, 107). An die Stelle des bewußtseinstheoretischen Aspekts tritt in der Logik der Kreislauf des Lebens. Bevor das Individuum stirbt, pflanzt es sich fort. In der „Begattung" legt es den „Keim eines lebendigen Individuums", und der Kreis des Lebens beginnt von neuem. Das Verhältnis des Keims zum lebendigen Organismus vergleicht Hegel mit dem von Begriff und Wirklichkeit. Der Keim enthält bereits alle später zur Ausprägung kommenden Bestimmungen. „Für die gemeine Wahrnehmung" ist der Keim „das ganze Lebendige in der innerlichen Form des Begriffs" (GW 12, 190 f.).

Gleichwohl scheint es Hegel weder auf dieses Bild noch auf die Reproduktion des Individuums überhaupt abgesehen zu haben. Indem das indivi-

[27] Vgl. dazu *L. Siep*, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg i.Br.; München 1979; sowie neuerdings *ders.*, Der Weg der „Phänomenologie des Geistes". Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und zur „Phänomenologie des Geistes", Frankfurt am Main 2000, 97–106.

[28] Vgl. insgesamt den Abschnitt „c. Der Gattungsprozeß" der Naturphilosophie (§ 367–376).

duelle Leben untergeht und die einzelnen Individuen sterben, ohne daß dadurch alles Leben aufhören würde; indem im Gegenteil erst der Kreislauf von Leben und Sterben die „realisierte Gattung" bedeutet, trete eine „höhere Form" der Idee hervor. Die höhere Form der Idee, die aus dem Tod des Individuums und durch den Übergang zur Gattung hervorgehen soll, ist der Geist. Auf den Sinn dieses Übergangs und die damit verbundenen Schwierigkeiten werde ich im nächsten Abschnitt zurückkommen. Zuvor möchte ich auf einen Einwand eingehen, der sich angesichts der Darstellung der Momente der Idee des Lebens aufdrängt. In der Form, wie die Idee des Lebens dargestellt wurde, handelt es sich um die Idee der „negativen Einheit" einer objektiven Wirklichkeit – sei es des lebendigen Individuums, sei es der Gattung. Die verschiedenen Gestalten dieser negativen Einheit sind offensichtlich der Struktur des Begriffs nachgebildet. Aber inwiefern handelt es sich dabei um die negative Einheit von Begriff und Wirklichkeit, die doch gerade das Spezifikum der hegelschen Idee ausmacht? Daß es mit der Annahme einer strukturellen Analogie von Begriff und Wirklichkeit nicht getan ist, zeigt der Vergleich mit dem Keim, von dem Hegel sagt, er sei das Bild einer „immateriellen, subjektiven Totalität" (191). Der Begriff muß dem Lebendigen in einer Weise innerlich sein, die über die Feststellung struktureller Analogien hinausgeht. Der Schlüssel zur Lösung dieses Problems liegt in der Feststellung, daß das Leben die „unmittelbare Idee" ist (GW 12, 179 und 192). Die Idee des Lebens ist unmittelbar in dem Sinn, daß kein Verhältnis zwischen einem epistemischen Subjekt und einem Objekt vorliegt. Das ist erst mit der Idee des Erkennens bzw. des Geistes der Fall. Die negative Einheit von Begriff und Wirklichkeit in der Idee des Lebens ist kein epistemisches Verhältnis. Hegels Idee des Lebens ist nicht einfach deshalb schwer zu verstehen, weil uns der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur kantischer Prägung abhanden gekommen ist, sondern weil Hegel mit der inneren Zweckmäßigkeit in dem Sinn Ernst macht, daß er sie ohne epistemisches Subjekt denkt. Während Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft auf den Kontext der Naturforschung bezogen bleibt, geht es Hegel nicht um den Wert teleologischer Erklärungen, sondern um den Gedanken der Realisierung des Begriffs. Wie ich nun zeigen möchte, vertritt Hegel die These, daß es sich beim individuellen Leben um etwas unmittelbar Vernünftiges handelt.

4. Leben, Natur und Geist

Der Sog des Gedankens der Einheit von Begriff und Wirklichkeit macht bekanntlich am Ende der Logik nicht halt. Hegels Anspruch ist vielmehr darauf gerichtet, den Übergang zur Philosophie der Natur mit den Mitteln der Logik zu explizieren. Die Natur ist die „äußerliche Idee" (GW 12, 253) oder „die Idee in der Form des Andersseins" (§ 247). Im Vergleich zu diesem Übergang von der Idee zur toten Natur erscheint der Übergang von der Idee des Lebens zum Leben in der Natur als wenig spektakulär. Das

bemerkt Hegel selbst am Ende der enzyklopädischen Logik, wenn er schreibt, daß die Idee „nicht bloß ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt", sondern daß sie die „unmittelbare Idee" oder „sich als Natur" frei aus sich entlasse (§ 244). Im Folgenden werde ich nicht der Schwierigkeit des Übergangs von der Logik zur Naturphilosophie insgesamt nachgehen[29], sondern konzentriere mich auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem „logischen" und dem „natürlichen" Leben (GW 12, 180). Nun könnte man meinen, dadurch, daß Hegel die Natur insgesamt als unmittelbare Idee begreift, werde die These vom individuellen Leben als der unmittelbaren Idee mehr oder weniger belanglos. Dabei ist freilich zu beachten, daß sich die Rede von der Unmittelbarkeit auf unterschiedliche Formen der Vermittlung bezieht. Was die Idee des Lebens anbelangt, erfolgt die Vermittlung durch das Erkennen und die absolute Idee; was hingegen die Natur betrifft, geschieht die Vermittlung durch den Geist und das philosophische Wissen. Wenn sowohl die Natur als auch das logische Leben die „unmittelbare Idee" sind, dann ist das individuelle Leben in der Natur gewissermaßen die unmittelbare Idee in der unmittelbaren Idee. In der Rede von der Unmittelbarkeit der Idee einerseits kommt die Selbstbezüglichkeit des Lebendigen zum Ausdruck, in der Rede von der Unmittelbarkeit der Natur andererseits die Selbständigkeit des individuellen Lebens gegenüber dem Absoluten. Zu Beginn des Kapitels über die Idee des Lebens legt Hegel seinem Leser die erstaunte Frage in den Mund, warum ein „so konkreter und, wenn man will, reeller Gegenstand" wie das Leben in das Gebiet der Logik falle. Hegel antwortet mit dem folgenden Argument: Da es in der Logik um das reine Erkennen der Wahrheit geht, und da sich im reinen Erkennen der Begriff – als etwas „Subjektives" – auf sich selbst – als „Objektives" – beziehen muß, kann er sich nur auf sich selbst als etwas bereits Vorausgesetztes beziehen. Die somit „vorausgesetzte oder unmittelbare" Idee sei das Leben (GW 12, 179).[30] Die logische Voraussetzung des Erkennens der Wahrheit ist das Gegebensein von etwas unmittelbar Vernünftigem. Dieses unmittelbar Vernünftige zeigt sich im reinen Denken als Idee des Lebens und als individuelles Leben in der Natur.

Dennoch stellt sich natürlich die Frage nach der Berechtigung der Rede von einer Idee des individuellen Lebens. Geht Hegel über das lebendige Individuum nicht wie über alle anderen logischen Kategorien mit den Siebenmeilenstiefeln der absoluten Methode hinweg? Und lassen sich die Folgen davon nicht an den hegelianischen Gesellschaftstheorien und Geschichtsphilosophien ablesen? Ist Hegel nicht viel mehr an der Gattung als am Ein-

[29] Vgl. dazu *Horstmann*, Grenzen der Vernunft, 245–268, bes. 258–261.

[30] Der Gliederungspunkt „Leben und Erkennen" bildet schon in der Jenaer Logik-Skizze von 1805 eine Einheit (vgl. GW 8, 286). Ihm entspricht das Selbstbewußtseins-Kapitel in der „Phänomenologie des Geistes". Vgl. *O. Pöggeler*, Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins, in: *ders.*, Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes, Freiburg i.Br.; München 1973, 231–298, 269–271.

zelnen interessiert? Bereits in der Logik geht das individuelle Leben in der Allgemeinheit des Prozesses der Gattung unter.[31] In der Naturphilosophie bezeichnet Hegel den Prozeß der Gattung als den Untergang des „nur Lebendigen" (§ 367). „Nur lebendig" nennt Hegel ein Allgemeines, das einzig in der Gestalt von Individuen existiert, wie es bei natürlichen Arten der Fall ist.[32] Nun ist nicht zu übersehen, daß Hegels Interesse am Begriff der Gattung mit dem unterstellten Zusammenhang zwischen der Gattung und dem Begriff des Geistes zu tun hat. Im Gegensatz zu den natürlichen Arten begreift Hegel den Geist als ein Allgemeines, das sich auf sich selbst bezieht. Dieser Gedanke läßt sich dahingehend erklären, daß der Geist, der als Subjekt nichts anderes als der Begriff bzw. ein Allgemeines ist, den Begriff bzw. ein Allgemeines zum Objekt hat. Befreit man diese Beschreibung von allen einschränkenden Bestimmungen, hat der Begriff als Geist rein sich selbst zum Gegenstand. Das bedeutet, daß die Momente der Idee in der Form des Geistes nicht eine Vielzahl von Individuen, sondern nur noch „ein Subjekt zur Grundlage haben" (§ 367). Deshalb begreift Hegel als den logischen Sinn des Untergangs nicht nur des individuellen Lebens in der Gattung, sondern des Lebendigen überhaupt das „Hervorgehen des Geistes" (GW 12, 191).

Aber selbst dann, wenn man den besonderen Sinn des Übergangs zwischen Leben und Erkennen bzw. Natur und Geist und die Mehrdeutigkeit der Rede vom „Aufheben" der Einzelheit (ebd.) in Rechnung stellt, scheint man sagen zu müssen, daß Hegel die Idee des Lebens ihrerseits in eine Schwebe zwischen Individuum und Gattung setzt. Es sollte einen freilich stutzig machen, daß er den Übergang zur Gattung und das Hervorgehen des Geistes ausgerechnet an den Tod des Individuums bindet. Dabei müßte Hegel klar gewesen sein, daß er nach dem Tod des Individuums im buchstäblichen Sinn keine Philosophie des Geistes mehr zu beginnen brauchte. Ein Blick in die Philosophie des Geistes macht hingegen deutlich, daß diese es durchgängig mit dem menschlichen Individuum zu tun hat. Das gilt nicht nur für die Philosophie des „subjektiven" Geistes (Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie), sondern auch für die des „objektiven" Geistes. Recht und Moralität sind Pflichten der individuellen Person. Hegels viel diskutierter Begriff der Sittlichkeit, unter den die Familie, die bürgerliche Gesellschaft sowie der Staat fallen, ist nicht so zu verstehen, daß das freie Individuum am Ende im weltgeschichtlichen Prozeß unterginge. Vielmehr ist die allgemeine Sittlichkeit das Produkt der „Gesinnung der Individuen" (§ 515). Darum scheidet die Interpretation des Übergangs vom Individuum zur Gattung im Sinn einer realen Abfolge aus. Ebensowenig

[31] „In dem Gattungsprozeß gehen die abgesonderten Einzelheiten des individuellen Lebens unter." (GW 12, 191). – „Die Wahrheit des Lebens [...] ist, die unmittelbare Einzelheit aufzuheben und als Identisches mit sich identisch, als Gattung sich selbst gleich zu sein" (196).

[32] Unangesehen der Tatsache, daß lebendige Wesen nur als Gattungswesen auftreten, ist die Gattung ihrerseits in einer Vielzahl von Individuen verwirklicht.

verfolgt Hegel in der Realphilosophie die Idee eines losgelöst vom lebendigen Individuum existierenden Geistes. Im Gegenteil: Das lebendige Individuum bildet so etwas wie die Schnittstelle zwischen Natur und Geist.[33] Obwohl die Idee des Lebens etwas Allgemeines ist, ist sie „in einzelner Gestalt wirklich" (GW 12, 190). Genau deshalb ist Hegels Idee des Lebens eine Idee des individuellen Lebens.

Es mag angebracht sein, darauf hinzuweisen, daß Hegel dort, wo ich vom „individuellen Leben" spreche, den Ausdruck ‚Subjektivität' gebraucht. Unter Individualität versteht Hegel in der Naturphilosophie bestimmte Qualitäten der Materie, die materielle Körper überhaupt erst voneinander unterscheidbar machen. Darunter fallen so unterschiedliche Gegebenheiten wie die Entstehung der einzelnen Planeten, die verschiedenen Elemente, das spezifische Gewicht, Wärme und Magnetismus, der Geruch und die elektrische Ladung sowie die chemischen Reaktionen, die ein bestimmter Körper zeigt. Die „Physik" beschäftigt sich mit den einzelnen Qualitäten und Gestalten der Materie, insofern sie „an ihr selbst bestimmt" ist (§ 272). Systematisch ausgeschlossen ist dagegen der Fall, daß sich ein Körper auf sich selbst bezieht, wie es Hegel zufolge im lebendigen Organismus geschieht. Die Struktur einer solchen „sich auf sich beziehenden, negativen Einheit" nennt Hegel Subjektivität (§ 337).[34] Der Begriff der Subjektivität bezeichnet demnach einen Prozeß der Selbstunterscheidung und dadurch vermittelten Selbstbeziehung. Mit dem, was später der subjektive Geist heißt, und Gefühl, Bewußtsein oder Intelligenz beinhaltet, hat dieser Begriff der Subjektivität vorderhand wenig zu tun.[35] Subjektivität im Sinn der negativen Selbstbeziehung ist für Hegel das unterscheidende Merkmal des Lebendigen. Der lebendige Organismus kann als eine differenzierte Einheit von Organen beschrieben werden. Die einzelnen Organe bilden zwar den Organismus, aber nur das gegliederte Ganze lebt. Der „belebte Organismus" ist die „an sich selbst sich gliedernde Subjektivität" (§ 342).[36]

Hegel eröffnet den Abschnitt über die „Organische Physik" mit der Feststellung, im natürlichen Leben sei die Idee „zur Existenz gekommen". Demzufolge stellt das Lebendige einen nicht bloß exemplarischen, sondern in der Natur real existierenden Fall der Einheit von Begriff und Wirklichkeit dar. Im „animalischen Organismus" erscheint das Leben „als einzelne, kon-

[33] In der Logik nennt Hegel drei mögliche Beziehungen des Geistes zum natürlichen Leben. Erstens ist der Geist „lebendiges Individuum" und das Leben „sein Körper". Zweitens verhält sich der Geist zu diesem Körper als ein „Mittel" für seine Zwecke. Drittens kann er das natürliche Leben, beispielsweise in der Kunst, als sein „Ideal" betrachten (GW 12, 180 f.).

[34] Subjektivität ist „der Begriff der negativen Einheit des Selbst" (GW 11, 162) bzw. „negative Einheit mit sich" (§ 196).

[35] Vgl. Hegels Unterscheidung zwischen der Idee des Geistes als „logischem Gegenstand" und den „konkreten Gestalten" des Geistes (GW 12, 197 f.).

[36] Deshalb ist der Versuch, das Leben „mechanisch" zu erklären, zum Scheitern verurteilt. Vgl. *T. Kalenberg*, Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels, Hamburg 1997, 300–342.

krete Subjektivität" (§ 337).[37] Wie verhält sich nun Hegels Idee des individuellen Lebens zum individuellen Leben? Die Schwierigkeit der Frage besteht vordergründig darin, reflexionslogische Verhältnisbestimmungen als der Idee nicht angemessen zu vermeiden. Hegel führt die Idee des Lebens in der Logik als eine der Bestimmungen des Absoluten ein. In der Natur erscheint das Leben dagegen als etwas der absoluten Idee Äußerliches. An einer Stelle spricht Hegel vom Leben in der Natur als „nur natürlicher Idee" und erklärt diesen Mangel damit, daß die Idee in der Natur „der Unvernunft der Äußerlichkeit hingegeben" sei (§ 248, Anm.). Mit der paradox scheinenden Rede von der „natürlichen Idee" kennzeichnet Hegel das individuelle Leben als etwas Vernünftiges, dem Absoluten Ähnliches. Zieht man Hegels eigentliches Anliegen in Betracht, die Wirklichkeit überhaupt als vernunftförmig erweisen zu wollen, nimmt das Leben nichtsdestoweniger eine Sonderstellung ein. Das Leben ist die einzige Erscheinungsform der Natur, von der Hegel behauptet, daß sie nicht nur für das philosophische Begreifen, sondern unmittelbar der Vernunft gemäß sei.

Mit diesem Ergebnis erreichen meine Überlegungen eine Scheidelinie. Die These, daß das individuelle Leben in der Natur etwas unmittelbar Vernünftiges sei, unterliegt zweifellos den starken Voraussetzungen der Philosophie Hegels. Man könnte den Gang der Überlegungen nun von vorne aufrollen und erklären, die These besage nur soviel, wie Hegels Vernunftbegriff einerseits und sein Lebensbegriff andererseits mit dem gewöhnlichen Gebrauch dieser Ausdrücke gemein hätten. Des weiteren wäre an die noch ungeklärten kantischen Vorgaben zu erinnern[38]. Daß Hegel nicht den subjektiven Geist, sondern das organische Leben als unmittelbare Erscheinung der Idee ansehe, treffe auf der Ebene der Textinterpretation zwar zu, besitze für sich genommen aber wenig Aussagekraft. Angesichts dessen scheint mir das eigentliche Ergebnis der vorgetragenen Überlegungen die Klarstellung zu sein, daß der logischen Idee des Lebens in der Natur das Individuum entspricht, und nicht etwa die Gattung. Sollte das individuelle Leben in Hegels Denken eine größere Rolle spielen, als die Dynamik der Entwicklung seines Gedankens vermuten läßt, wäre die Grenze der reinen Textinterpretation überschritten. Vielleicht liegt beim Phänomen des individuellen Lebens ein von Hegel selbst so nicht gesehener Zugang zu seiner Philosophie. Das wäre mit Sicherheit dann der Fall, wenn sich der Vernunftbegriff vom Leben her explizieren ließe. Das könnte in der Weise erfolgen, daß man das Lebendige als etwas faßt, dem an seinem eigenen Dasein gelegen ist. Von daher wären

[37] Den Ausdruck ‚Subjektivität' reserviert Hegel in diesem Zusammenhang für die einzelnen Individuen und bezieht ihn niemals auf die Gattung. In der Natur gibt es eine „Vielheit von Lebendigen". Sie sind „an ihnen selbst subjektive Organismen", und „nur in der Idee" sind die vielen Individuen „ein Leben" (§ 337).

[38] Beispielsweise führt *K. Düsing*, Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel, in: *H. F. Fulda; R.-P. Horstmann (Hg.)*, Hegel und die „Kritik der Urteilskraft", Stuttgart 1990, 139–157, Kants Überzeugung von der Dichotomie zwischen mechanischen und teleologischen Erklärungen auf einen „veralteten Begriff des Mechanismus" zurück (156).

die verschiedenen Formen des Verhältnisses von Einzelnem und Allgemeinem, die Hegels Begriff der Subjektivität ausmachen, zu gewinnen.[39] Jedenfalls dürfte das hier entwickelte Verständnis der Idee des individuellen Lebens der tiefere Grund sein, warum die Lebensphilosophen meinten, ohne weiteres an Hegel anknüpfen zu können. Heideggers gegen Dilthey gerichtetem Bonmot, der Ausdruck Lebensphilosophie besage „so viel wie die Botanik der Pflanzen“[40], hätte Hegel mit Sicherheit widersprochen. Die Differenz zwischen dem individuellen Leben und der absoluten Idee muß gewahrt bleiben. Die Philosophie kann nicht beim Leben als etwas Letztem stehenbleiben. Trifft meine Interpretation zu, ist aber auch klar, daß das Leben bei Hegel nicht einfach auf der Strecke bleibt.

[39] Einen systematischen Entwurf in dieser Richtung hat *V. Gerhardt*, Individualität. Das Element der Welt, München 2000, vorgelegt (vgl. zum Vernunftbegriff 62 f.; und zum Begriff des Lebens 96–124).

[40] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, 16. Aufl., Tübingen 1986, 46.

ThPh 77 (2002) 73–109

Richard Wagners „Parsifal"

Kunstreligion oder religiöse Kunst?

Von Peter Hofmann

Die „Tendenz, alles, auch das Tragische, gleichsam schön erscheinen zu lassen, dieses Spielen mit der Sache"[1] macht der späte Richard Wagner dem bewunderten Vorbild Goethe zum eigentlichen Vorwurf. Gilt er nicht auch ihm selbst? Gemeint ist der Vorwurf spielerisch-schönen Scheins. Dieser Schein kann ironische Brechung sein oder in ästhetischer Überformung des „Tragischen" zum täuschenden Anschein einer falschen Versöhnung werden, die den Bruch im Ganzen überspielt. Das Ganze und sein Bruch, der fundamentale ästhetische Anspruch von Autor bzw. Werk und dessen ins Utopische verweisendes Scheitern bezeichnen genau genug das Paradox, für das der (von Wagner gerade nicht benutzte) Terminus „Gesamtkunstwerk" einsteht.[2] Denn die Ästhetik Wagners verweist auf Revolution und Zukunft, ohne zunächst zu bestimmen, ob und wie dieser totale und darin gerade nicht „affirmative" Anspruch eines „Kunstwerks der Zukunft" zu realisieren sei. Insoweit dieser Anspruch fundamental ist und spätestens im „Parsifal" ausdrücklich eine religiöse Dimension eröffnen will, fordert er eine fundamentale theologische Auseinandersetzung unmittelbar heraus.

Deren Gegenstand kann nicht die schlichte Alternativ-Frage sein, ob Wagners Werk eine mit dem christlichen Glauben konkurrierende „Kunstreligion" begründe oder doch im Horizont einer irgendwie zu bestimmenden „christlichen Kunst" verständlich bleibe. Denn klärungsbedürftig scheint grundsätzlich beides, und die ästhetische Frage, die Wagners Werk aufwirft, zieht soteriologische und eschatologische Fragen nach sich, wie sich zeigen wird. Darum kann die (ohnehin bedenklich schmale) theologische Wagner-Rezeption für die folgenden Überlegungen keine größere Bedeutung haben. Kein theologisches Lexikon verhilft ihm zu Stichwortehren.

---

[1] Cosima Wagner. Die Tagebücher. Bd. I: 1869–1877, Bd. II: 1878–1883 (hg. v. *M. Gregor-Dellin* und *D. Mack*). München/Zürich 1976–1977, hier Bd. II, 1044 (11.11.1882) [künftig zit.: CT mit röm. Bd.-Nr.]. Die zitierte Äußerung bezieht sich auf den entscheidenden ästhetischen „Bruch" am Ende der „Wahlverwandtschaften", den Goethe ironisch-romantisch stilisiert: die Verklärung Ottilies als Heilige, die gemeinsame Auferstehungserwartung Ottilies und Eduards.

[2] Für jeden Wagner-Diskurs ist zu beachten: Das begriffliche Instrumentarium, mit dem üblicherweise über Wagner gehandelt wird, arbeitet mit Termini technici, die von Wagner bestenfalls geduldet, nicht aber selbst gebildet und grundlegend eingeführt worden sind. „Gesamtkunstwerk" taucht in den Zürcher Revolutionsschriften peripher und in einem bestimmten historischen Kontext auf, „Musikdrama" ist ein von Wagner zurückgewiesener Begriff Nietzsches, und „Leitmotiv" erscheint bereits vor den Themenlisten Hans von Wolzogens in der Weber-Monographie von Friedrich Wilhelm Jähns (1870). So wären die Grundbegriffe strenggenommen sämtlich in Anführungszeichen zu setzen, wenn sie unvermeidlich zu verwenden sind. Authentisch sind dagegen die Termini „romantische Oper" (für „Lohengrin"), „Handlung" (für „Tristan") und „Bühnen(weih)festspiel" für den „Ring" bzw. „Parsifal".

Von Anfang an richtet sich die polemische Abwehr gegen den quasi-sakralen Charakter der Bayreuther Institution und ihrer Gemeinde, wie die zeitgenössischen „Stimmen aus Maria Laach" nach der Uraufführung des „Parsifal" belegen. Problematischer als solches kulturkämpferische Pathos gegen eine vermeintliche neudeutsche Theaterreligion erscheinen allerdings theologische Adaptionen im Gefolge Houston Stewart Chamberlains und Arthur Gobineaus; sie nehmen zwar Wagners Kritik religiöser Institutionen auf, wollen aber aus seinen Spätschriften eine christlich-germanische Religion gegen die katholische und lutherische Orthodoxie ableiten. Das gilt für die von Pastor Otto Hartwich im Bremer Protestantenverein gehaltenen Vorträge unter dem Buchtitel „Richard Wagner und das Christentum" (1903)[3]. Sie greifen liberaltheologisch Wagners Spott über die „Tütendreher, Hofräte und Herr-Jesus-Männer"[4] auf: Wenn der Bayreuther Gesamtkunstwerker der Kirche den „Makel des theatralischen Gaukelspiels" attestiert[5] und damit den gegen ihn erhobenen Vorwurf umkehrt, stimmt ihm der liberale Theologe zu. Das bloß formale kirchliche Christentum verdecke in beiden Konfessionen „das Wahre und Göttliche der Religion", der Gottesdienst werde nur anstandshalber abgehalten. Wagners Religionskritik – diese „Keulenschläge gegen die Pforten der Kirche"[6] – erkennt Hartwich durchaus in ihrer engagierten Christozentrik an. So spricht nicht nur der linkshegelianische Revolutionsdichter, der 1849 ein nichtvertontes Drama „Jesus von Nazareth" schrieb, sondern der fromme „Ketzer", der den Konfessionen mit der Frage entgegentritt: „Wer kennt denn nun noch Jesum?"[7] Nicht als illegitimer Konkurrent der Christentümer, sondern als Retter der christlichen Religion tritt Wagners Kunst ihr Erbe an. Solche Religionskritik aus Religion flüchtet sich auch mit katholischem Anspruch in die esoterische Aura des Kunstwerkes, wie Richard von Kralik im „Gralsbund" und später sein Schüler Anton Orel mit einem zwölfbändigen Wagner-Opus „Der deutsche Prophet" (1936) bezeugen. Von Hegel her hat

[3] Hartwich beruft sich dabei durchgehend auf Chamberlains folgenreiches Wagner-Buch und gelegentlich auf Gobineau (Richard Wagner und das Christentum. Leipzig 1903, 148).

[4] So zitiert bei *O. Hartwich* (Anm. 3), 41, aus: Kunst und Klima (1850), Wagners Nachtrag zum „Kunstwerk der Zukunft", in: Gesammelte Schriften und Dichtungen, Bde. I–XII. Leipzig 1871–1911 [künftig zit.: GSD mit röm. Bd.-Nr.; Text und Satz sind identisch mit den Bänden I–XII in der späteren Leipziger Volksausgabe der „Sämtlichen Schriften und Dichtungen" 1911–1916], Bd. III, 207–221, 215). Die ersten neun Bände sind in chronologischer Folge der Texte von Wagner selbst redigiert, die folgende Bände der verschiedenen späteren Ausgaben entsprechend aus dem Nachlaß ergänzt. Diese Ausgabe bildet die einzige relativ vollständige Textgrundlage für eine Auseinandersetzung mit Wagner, die (spät vollständig edierten) autobiographischen Texte „Mein Leben" (1976) und „Das Braune Buch" (1975) ausgenommen. Abgesehen von kritischen Neudrucken einzelner Texte und einer zehnbändigen Auswahlausgabe (durch D. Borchmeyer 1983) liegt bis heute keine moderne Gesamtausgabe der Schriften vor, während eine bislang achtbändige Gesamtausgabe sämtlicher Briefe seit 1967 erscheint (vorläufig bis 1853).

[5] *Hartwich* (Anm. 3), 47. Vgl. Wagners „Über Staat und Religion" (1864): GSD VIII, 3–29, bes. 28.

[6] *Hartwich* (Anm. 3), 48.

[7] *Hartwich* (Anm. 3), 118. – Vgl. Wagners Ausführungen zu „Religion und Kunst": „Erkenne Dich selbst"; Heldentum und Christentum (1881), in: GSD X, 263–274 bzw. 275–285.

Herbert Huber einen religionsphilosophischen (und auch fundamental theologischen) Weg zu Wagners „Ring“ und insbesondere zum „Parsifal“ gebahnt, dem er ausdrücklich eine „dogmatische Dignität“ zuspricht.[8] Hans Küng hat in einem Beitrag zu einem Programmheft der Bayreuther Festspiele von 1982 zwar Wagners „Sehnsucht nach Erlösung“[9] aufgegriffen und die Mitleidsidee des „Parsifal“ als genuin christlich begrüßt, Hubers Deutung jedoch abgewiesen, von der noch zu reden sein wird.[10] In dieser Deutungsperspektive erschließt Huber auch – ein Unikum[11] – den gesamten „Ring“ religionsphilosophisch in der Form eines vollständigen Verskommentars und bestätigt so indirekt den fast religionsstiftenden Rang einer Weltdeutungssurkunde, den er dem „Ring“ zumißt.[12]

Die Theologie im engeren Sinne hat sich von Wagner kaum inspirieren lassen. In der „Theodramatik“ Hans Urs von Balthasars, die den kosmogonischen und soteriologischen Dramen oder auch ihrer ästhetischen Theorie durchaus Raum geboten hätte, bleibt er unbeachtet. In „Herrlichkeit“ werden wohl der kolonische „Oidipus“ und „Parsifal“ als soteriologische Parallelen genannt[13], aber Balthasar weist die vermeintlichen „weltanschaulichen Zweideutigkeiten vom Holländer und Tannhäuser bis zum Parsifal“ zurück, erst recht die angeblich rauschhafte „Apotheose des nachchristlichen absolut gesetzten Eros“ als „Selbstherrlichkeit“.[14] Für dieses im Rahmen seiner Ästhetik härteste Verdikt bleibt er indes Analyse und Argument schuldig, und wie sich zeigen wird, trifft das Gegenteil zu. Auch die unvermittelte These, Wagner erschaffe „mit den Mitteln aller Künste eine Phantasmagorie“, die sogar „die Kulisse für den kurzen Mythos des Dritten Reiches“ leihe, schreibt lediglich die zentralen Thesen Adornos aus – dessen „Versuch über Wagner“ (1939) bzw. die zugehörige „Notiz zur Erstausgabe“ (1952) –, ohne sie zu diskutieren.[15]

---

[8] Nemo contra Deum, nisi Deus ipse. Das Wotan-Problem in Richard Wagners „Ring des Nibelungen“, in: NZSTh 23 (1981) 272–296; Richard Wagners „Parsifal“ und das Christentum. Zur religionsphilosophischen Bedeutung der Dichtung, in: PhJb 87 (1980) 57–86.

[9] So der Titel des Beitrags im Programmheft zum „Parsifal“, 1–38.

[10] *H. Küng*, Sehnsucht nach Erlösung (Anm. 9), 33f. Huber weist den Einspruch zurück, da der „Parsifal“ *„kein Ersatz* für das Christentum, sondern dessen sachlich notwendige Ergänzung“ sei (*H. Huber*, Idealismus und Trinität, Pantheon und Götterdämmerung. Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach dem Manuskript Hegels zur Religionsphilosophie. Weinheim 1984, 143, Anm. 2).

[11] Vgl. auch *A. Orel*, Der Ring des Nibelungen, Klosterneuburg 1936; *F. Winkler*, Richard Wagner. Der Ring des Nibelungen, verbunden mit einer Betrachtung über das Parsifal-Mysterium des Grals. Versuch zu einem tieferen Verstehen, Schaffhausen 1981.

[12] Der Ring des Nibelungen. Nach seinem mythologischen, theologischen und philosophischen Gehalt Vers für Vers erklärt von *H. Huber*, Weinheim 1988. – Vgl. aus der Sicht lutherischer Theologie *H. Jungheinrich*, Richard Wagners Weltschau. Verhängnis oder Verheißung? Berlin 1999 (zur Erlösungsthematik: 99–133).

[13] *H. U. v. Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik, Teil 1: Altertum. Einsiedeln 1965, 119 (im Kapitel über den zeitweiligen Wagnerianer Claudel!).

[14] Ebd. Bd. III/2: Im Raum der Metaphysik, Teil 2: Neuzeit. Einsiedeln 1965, 626.

[15] Ebd. (Anm. 14), 752; vgl. auch 536. – Der wiederholte und nirgends begründet eingeführte

Ein genuin theologischer Zugang zu Wagner scheint also nicht einmal dort eröffnet, wo er sich mit Recht erwarten ließe. Umgekehrt sind die apologetischen und polemischen Voten zur religiösen Problematik des „Parsifal" so zahlreich und auch vielfach unbefriedigend, daß entweder Schweigen oder aber präzises Fragen geboten scheint, wie sich das „Verhältnis eines nicht-liturgischen Kunstwerks zur Religion" überhaupt bestimmen lasse.[16] Denkbar wären ein biographischer Zugang, der die religiöse Intention des Autors klärt, ein wirkungsgeschichtlicher oder ein werkimmanenter Zugang, ja selbst ein religionsphänomenologischer Ansatz, der sich an Rudolf Ottos Kategorien des „Heiligen" orientierte.[17] Ob sich in Wagners Fall die Wege sauber trennen lassen? Das Werk, auch wenn es für sich zu nehmen wäre, bleibt an seine szenische Realisierung und damit unmittelbar an seine Rezeption gebunden, in der sich seine Aura bildet. Von dieser ist die Aura des Autors kaum zu unterscheiden, zumal seine mutmaßlichen Intentionen jenseits expliziter Selbstinterpretation kaum Gegenstand der Deutung sein können. Und auch der religionsphänomenologische Ansatz würde schon vorweg implizit anerkennen, was er zu untersuchen hätte, wenn er ernsthaft die quasi-sakrale Aura „Bayreuths" zum Ausgang nähme.

So erscheint Wagners Werk von Paradoxa umstellt, aber auch von allbekannten Tabus und Klischees vielfacher Art abgeschirmt – wie die schlafende Brünnhilde auf dem feuerumwaberten Walkürenfelsen. Doch ist dieses Sperrfeuer genauso ambivalent, wie sich zeigen wird, wie Loge, der Feuergott und „trickster" der germanischen Mythologie. Im Sperrfeuer um Wagner ist mehr Loge als Logik. Die angesichts schwieriger Sachlage und drohender Autoritäten von Nietzsche bis Adorno sehr berechtigte Furcht, dieses Feuer zu durchschreiten, muß für den folgenden theologischen Versuch suspendiert werden. Es gilt, in einem 1. Schritt den ästhetischen Status von Wagners Drama gegenüber den prägenden Lesarten Nietzsches und Thomas Manns zu klären. Erst dann läßt sich, 2., Adornos Wagner-Kritik in ihren Grundbegriffen revidieren und die Aura des „Gesamtkunstwerkes" genauer bestimmen: So wird klarer, in welchem Sinne der naturwüchsige Linkshegelianer Wagner das idealistische Identitätssystem beerbt und „aufhebt". Von hier aus läßt sich, 3., genauer sagen, inwieweit Wagners Musiktheater zugleich total und utopisch ist, indem es vom leidenden Gott spricht und an eine „Erlösung" erinnert, die über jeden Systemanspruch (und sei es ein theologischer oder kirchlicher Anspruch) hinausweist. Die Frage, ob ein

Topos „Rauschtheater", mehr noch die häufige gleichzeitige Nennung Wagners und Hebbels in bezug auf den „germanischen Mythos", läßt nicht allein an einer tieferen Vertrautheit mit dem Werk Wagners stark zweifeln, sondern auch an der Bereitschaft, es sachlich zur Kenntnis zu nehmen.

[16] Vgl. beispielhaft *A. Nowak*, Wagners Parsifal und die Idee einer Kunstreligion, in: *C. Dahlhaus* (Hg.), Richard Wagner. Werk und Wirkung. Regensburg 1971 (= Studien z. Musikgeschichte des 19. Jhdts, Bd. 26), 161–174.

[17] So *Nowak* (Anm. 16), ebd.

solches nichtliturgisches Kunstwerk zugleich autonom und christlich sein könne, ist erst dann zu stellen. Ihr gilt die Schlußüberlegung.

1. Kult- oder Revolutionsdrama? Lesarten des „Gesamtkunstwerkes"

Derselbe Theodor Fontane, der gleichzeitig Hauptmanns Erstling „Vor Sonnenaufgang" als Erfüllung Ibsens begrüßt und sich dennoch Dichter und Werk persönlich fernhält, besucht im August 1889 Bayreuth. Doch während er die dramatische Aura des Einen emphatisch mitbegründet und erlebt, entflieht er Wagners „Parsifal" schon im Vorspiel: „ein schwacher Lichtschimmer, genau wie in ‚Macbeth', wenn König Duncan ermordet wird", geht einem „Tubablasen" voraus, das er den „Posaunen des Letzten Gerichts" vergleicht. „Also wieder raus" – er kehrt ohne Bedauern „Bayreuth inmitten seiner Wagnersaison und seines Wagnerkultus" den Rükken.[18] Seine fluchtartige Abwehr und sein negatives Erlebnis der Festspiel-Aura bleibt, für einen Kritiker seines Formates, erstaunlich bar jeder Reflexion und jedes ausdrücklichen Urteils. Anders als Fontane haben die Autoritäten der Kritik an Wagners Aura sonst das „schlechte Gewissen an der Musik"[19] zum Sprechen gebracht. Nietzsches 1886 mit dem „Versuch einer Selbstkritik" wiederveröffentlichte „Geburt der Tragödie"[20], Thomas Manns ambivalente und lebenslange Wagner-Reflexionen (von denen die entscheidende Münchner Rede in das Jahr 1933 fällt)[21], Theodor W. Adornos „Versuch über Wagner" (1939/1964)[22] und *last not least* Odo Marquards ästhetische Kritik von „Gesamtkunstwerk und Identitätssystem" (1983)[23] markieren auf der Reflexionshöhe nichtaffirmativer Kritik die Grenzen der Festspiel-Aura und ihrer „archaisierenden Utopie, die der Regression in erträumten Mythos eigen ist" (Ernst Bloch)[24].

---

[18] Brief an Karl Zöllner vom 19.8.1889, in: *H. Barth* (Hg.), Der Festspielhügel. Richard Wagners Werk in Bayreuth 1876–1976, 74. – Ähnlich verweigerte sich 1951 Theodor Heuss als Bundespräsident den wiedereröffneten Festspielen mit dem Bonmot, er wünsche nicht von Wagner erlöst zu werden. Walter Scheel wiederum betonte im selben hohen Amt, aber anwesend, seine äußerste Distanz zum wiedererbauten Haus Wahnfried 1976.

[19] So der bezeichnende Buchtitel von Hanjo Kestings Aufsatzsammlung zu Wagner (Stuttgart 1991) und dem abschließenden Brief an Walter Dirks, in dem er dessen Appell aufgreift: „Die Intellektuellen dürfen Bayreuth nicht im Stich lassen" (165–174, 171).

[20] „Aufgebaut aus lauter vorzeitigen übergrünen Selbsterlebnissen": *F. Nietzsche*, Kritische Studienausgabe [= KSA], hg. v. *G. Colli* u. *M. Montinari*. Bd. 1, Berlin/New York 1988, 13.

[21] Von den zahlreichen Texten stellvertretend zu nennen: *T. Mann*, Leiden und Größe Richard Wagners (1933, in: Gesammelte Werke Bd. IX, Frankfurt am Main 1960, 363–427); Richard Wagner und der „Ring des Nibelungen" (1937, in: ebd. 502–528); Versuch über das Theater (1908: Bd. X, 23–62).

[22] *T. W. Adorno*, Gesammelte Schriften Bd. 13. Frankfurt am Main 1971, 7–148, 497–508 („Résumés" einzelner Kapitel, „Notiz zur Erstausgabe" und „Selbstanzeige").

[23] *O. Marquard*, in: Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, Paderborn 1989, 100–112, Anm. 162f.

[24] *E. Bloch*, Das Prinzip Hoffnung (Kap. 51), Frankfurt am Main 1959, 1274.

1.1 Nietzsches philosophischer Wagner

Alles beginnt mit Nietzsches vorgeblichem „Zwiegespräch" mit Wagner[25], das zugleich ein in seiner Ironie erst spät durchschautes Selbstgespräch des prometheischen Monomanen Nietzsche ist.[26] Seine Rechtfertigung Wagnerscher Aura kennt „nur einen Künstler-Sinn und -Hintersinn hinter allem Geschehen", mithin Kunst-Religion, die ihrerseits Hegels Verdikt gegen die Vergangenheit der Kunst aufhebt. Wenn solche Kunst nicht mehr nur flankierende „memoria" des absoluten „christlichen" Geistes ist, dann steht sie im Gegensatz zu einer moralischen „christlichen" Kunst und vertritt zumindest einen „Pessimismus ‚jenseits von Gut und Böse'", der sich darin auch von Schopenhauer ablöst. „Die Welt, in jedem Augenblicke die *erreichte* Erlösung Gottes, als die ewig wechselnde, ewig neue Vision des Leidendsten, Gegensätzlichsten, Widerspruchsreichsten, der nur im *Scheine* sich zu erlösen weiss: diese ganze Artisten-Metaphysik"[27] schlage zuletzt in „das übliche Romantiker-Finale" um und breche „vor einem alten Glauben, vor *dem* alten Gotte" nieder, um doch nur ein „Narkotikum" zu bieten.[28] Solches nach-aufklärerische Pathos muß dann in „emanzipatorischer Naherwartung" (Odo Marquard) den freien Menschen („Siegfried") gegen den späten „Parsifal" als christlichen Erlöser stellen und einen Bruch im Werk Wagners konstruieren, den es erst nachträglich wahrgenommen haben will.[29] Das steht dem „entfesselten Prometheus auf dem Titelblatte" von Nietzsches Erstling[30] entgegen und bleibt ihm lebenslang zu tragen pein-

[25] *F. Nietzsche*, Versuch einer Selbstkritik (Anm. 20), 13.

[26] Sein Verdacht gegen „Wissenschaftlichkeit" als „Furcht und Ausflucht vor dem Pessimismus", als „feine Notwehr gegen – die *Wahrheit?*", zugleich als die eigentliche sokratische Ironie identifiziert, fällt rückwirkend auch auf die dramatische Theorie der „Geburt der Tragödie" (ebd. 12f.).

[27] Ebd. 17f.

[28] Ebd. 21.

[29] Entsprechend ist das nahezu kulturkämpferische Pathos befremdlich (und späteren Ideologen dienlich), mit dem Nietzsche in titulierender Parenthese („– Ist das noch deutsch? –") vor dem späten Wagner warnt („Erwägt! Noch steht ihr an der Pforte: – / Denn, was ihr hört, ist *Rom*, – *Rom's Glaube ohne Worte*!" (Jenseits von Gut und Böse. In: KSA 5, 204). Diese eindimensionale, um nicht zu sagen etwas schlichte Deutungstradition hält sich bis zu Nike Wagners „Unbehagen am Parsifal", dieser zwinge „am Ende alles in die Eindeutigkeit des einen christlichen Heils, das alles andere ausschließt" und biete damit eine „undialektische ‚Lösung' aller Konflikte", zumal das „Kreuz" darin „geistesgeschichtlich gesehen [...] antiemanzipatorisch, geradezu fundamentalistisch" wirke (*N. Wagner*, Theater. Frankfurt am Main/Leipzig 1998, 212–234, 218f.) Immerhin wird auch Wieland Wagners Äußerung überliefert: „*Parsifal* ist immer ein Dorn im Auge der Machthaber gewesen, nicht nur der kirchlichen, sondern auch der nazistischen. Hitler hat den *Parsifal* praktisch verboten" (225).

[30] Hans Blumenbergs „Arbeit am Mythos" bleibt so sehr auf das Prometheische fixiert, daß er für Wagners Musik-Mythos nur einen klugen Seitenblick findet: „Die Musik bewahrt den Mythos vor der Allegorisierung, vor der Verfreundlichung dessen, was doch ein *Jugendtraum* der Griechen gewesen war, zu einer *historisch-pragmatischen Jugendgeschichte*. Gab es eine der Musik Wagners vergleichbare Macht, Prometheus an der Heimkehr in die Behaglichkeit des attischen Töpfergottes im Hain des akademischen Apollo zu hindern? / Aber die Umkehrbarkeit der Geschichte führt nicht zur bloßen Symmetrie ihres ganz frühen und ihres ganz späten Teils. Die Eschatologie der Oper [!] hat das Zeug, die Protologie der Tragödie zu überbieten" (^{3}1984, 670).

lich.[31] Thomas Mann wird Nietzsche darin besonders gut verstehen und ihm bewußt folgen: Auch er, „als ein Schüler des ungeheueren Künstlers“[32], stellt, wie Nietzsche den vierteiligen „Zarathustra“, dem „Ring“ eine epische Tetralogie entgegen, seinen „Joseph“-Roman.

Derselbe Nietzsche jedoch begründet den auratischen Anspruch des Bayreuther Festspiels und bedient sich dabei eines aufschlußreichen Anachronismus. Während Wagner den „mystischen Abgrund“ seines verdeckten Orchesters zum modernen Äquivalent der griechischen Orchestra bestimmt, setzt Nietzsche beide gleich und spielt überdies mit der Polarität des Apollinischen und Dionysischen das „grandiose *griechische Problem*“ erst nachträglich in die „modernsten Dinge“ des wagnerschen Dramas hinein.[33] Die erst später aufgeworfene philologisch-philosophische Frage nach dem Ursprung der Tragödie verdarb, was ursprünglich durchaus als theoretische Auratisierung Wagners (und zudem mit dessen eigenen theoretischen Mitteln!)[34] entworfen war. Er führt den Begriff des Musikdramas ein[35], ohne ihn allerdings nach Wagners Verweis in der „Geburt der Tragödie“ zu verwenden. Während Wagner die Musik als „metaphysische“ Größe[36] zum „Mutterschoß“ der attischen Tragödie bestimmt und sie deswegen für das (Theater-)Kunstwerk der Zukunft fordert, setzt Nietzsche den attischen Chor mit dem modernen Orchester gleich.[37] Für Wagner gehört der Chor, weil im modernen Orchester „aufgehoben“, demnach nicht mehr (verdoppelnd und damit dramaturgisch falsch) zur Szene (ab „Das Rheingold“), sondern steht ihr kommentierend gegenüber, mehr noch: umfängt sie als deren apriorische Bedingung der Möglichkeit. Weil das Orchester im verdeckten Graben des Bayreuther Theaters Träger des „Metaphysischen“, „mystischer Abgrund“ und gewissermaßen delphischer Erdspalt ist, muß es für die Wahrnehmung unsichtbar und scheinbar ortlos blei-

---

[31] Wie sehr Nietzsches Wagner-Polemik eine mimomanische Selbstbespiegelung ist, hat jüngst *M. Eger* nachgewiesen: Nietzsches Wagner – Nietzsches Spiegel, in: Bayreuther Festspiele 2000, 88–96.

[32] Richard Wagner und der „Ring des Nibelungen“ (Anm. 21), 503.

[33] Nietzsche bedauert nicht nur, „mit Schopenhauerschen Formeln dionysische Ahnungen verdunkelt und verdorben zu haben“, sondern vor allem, daß er sich „nämlich überhaupt das grandiose *griechische Problem*, wie es mir aufgegangen war, durch Einmischung der modernsten Dinge *verdarb*“ (Versuch [Anm. 20], 20. Vgl. „Die dionysische Weltanschauung“ (Sommer 1870) als Vorstudie, die diesen neuen Gedanken in die Wagner-Schrift einführt.

[34] Wagner trifft durchaus den Punkt, wenn er sagt: „Alles hat dieser schlechte Mensch von einem, selbst die Waffen, die er nun gegen mich führt. So pervers zu sein, so raffiniert und dabei so seicht“ (CT I, 153). Zu den grundlegenden Schriften Wagners, denen Nietzsche die Waffen entleiht, gehören „Oper und Drama“ (1851) und, während der Vorstudien, „Beethoven“ (1870). Vgl. dazu grundlegend *D. Borchmeyer*, Richard Wagner und Nietzsche, in: *U. Müller/P. Wapnewski* (Hg.), Richard-Wagner-Handbuch. Stuttgart 1986, 114–136, 117–119. Ferner: *Ders.*, Das Theater Richard Wagners. Idee – Dichtung – Wirkung. Stuttgart 1982, 151–175, bes. 159–161.

[35] Vgl. CT I, 243.

[36] Im Unterschied zu dem in „Oper und Drama“ verwendeten „empirischen“ Begriff von Musik, die komplementierender Teil der Szene ist (die geläufige Unterscheidung „empirisch – metaphysisch“ geht auf Carl Dahlhaus zurück).

[37] Vgl. ausführlich *Borchmeyer*, Theater (Anm. 34), 166–171.

ben.[38] Daß sich in dieser Bestimmung des Dramas durch Wagner eine utopische Pointe verbirgt, mit der die Festspiel-Aura nicht der theatralischen Illusion und ihrem immer falschen Schein geopfert wird, belegt Wagners Äußerung während der Komposition des „Parsifal": „[...] nachdem ich das unsichtbare Orchester geschaffen, möchte ich auch das unsichtbare Theater erfinden! – Und das unhörbare Orchester"[39].

1.2 Wagners revolutionärer Wagner

Der (mehr oder weniger) schöne Schein ist dem Utopischen entgegen, muß in dieses (wie?) geradezu aufgehoben werden, um keine falsche Identität zu erzeugen und damit das, was auf das immer utopische „Gesamt" des Kunstwerkes verweist und gerade nicht die Summe der einzelnen Künste meint, nicht zu ersticken. Eine solche Kunst ist für den Wagner der Zürcher ästhetischen Schriften nur „revolutionär", d.h. eigentlich erst für ein Publikum nach der „Revolution" möglich, „weil sie nur im Gegensatz zur gültigen Allgemeinheit existiert", während sie für die Griechen „konservativ" als Ausdruck des öffentlichen Bewußtseins galt.[40] Der späte Wagner meint, obwohl inzwischen arrivierter Revolutionär und Betreiber eines (ausdrücklich *„provisorischen"*[41]) Theaters, durchaus dasselbe, wenn er nach der Uraufführung des „Ring" 1876 dem Publikum offeriert, es habe gesehen, was Bayreuth könne: wenn es wolle, „dann haben wir eine Kunst". Auch hier verweist das Auratische des Kunstwerkes in eine utopische Zukunft und verheißt jenes immer wieder nicht eingelöste „mehr", das auch die gelungenste Aufführung nicht vergessen machen kann.[42] Das Festspiel rea-

[38] Der „mystische Abgrund" habe für den Zuschauer „die Realität von der Idealität zu trennen" (Das Bühnenfestspielhaus in Bayreuth: GSD X, 322–344, 337), während die daraus „geisterhaft erklingende Musik, gleich den, unter dem Sitze der Pythia dem heiligen Urschoße Gaias entsteigenden Dämpfen, ihn in jenen begeisterten Zustand des Hellsehens versetzt, in welchem das erschaute szenische Bild ihm jetzt zum wahrhaftigsten Abbilde des Lebens selbst wird" (338). Das unsichtbare Ideale soll real „erscheinen" und „hellsichtig" wahrgenommen werden, ja das Bühnenfestspiel soll „das (geistige) Schauen der Ideen" vermitteln, indem das bloße Sehen einer vom Subjekt völlig verschiedenen Welt als Täuschung und Schein aufgehoben wird (vgl. Beethoven, in: GSD IX, 61–126, 70). Daher unterscheidet sich Wagners ästhetische Theorie grundlegend von Illusionismus bzw. quasi-cineastischem „Realismus" (den seine Regievorschriften manchmal zu fordern scheinen), denn sein Festspiel will eine gleichsam ekstatische Wahrnehmung erzeugen, was immer nur näherungsweise und provisorisch möglich ist.

[39] CT II, 181 (23.9.1878). Cosima schreibt im Anschluß an seine Überlegung, das bloß „Konstruktive" des Sozialismus sei „kindisch", weil er den Menschen zu ändern hoffe (und dabei Utopisches realisieren wolle): „Man müsse dennoch ohne Hoffen arbeiten, und er sei mit seinem ‚Parsifal' doch ein Beispiel davon" (ebd.).

[40] Die Kunst und die Revolution (1849): GSD III, 8–41, 28.

[41] Das Bühnenfestspielhaus (Anm. 38), 341.

[42] Gemeint ist die „Tatsache, daß Richard Wagner selbst eine adäquate szenische Verwirklichung seines *Ring* in Bayreuth nicht gelang, sondern doch nur wieder [...] die Geburt eines ‚gewöhnlichen Theaterkindes' mit den ‚erbärmlichen theatralischen Reproduktionsmitteln' [Wagner]" (*O. G. Bauer,* Ferne und Nähe. Inszenierungsprobleme des Mythos, in: *U. Bermbach/D. Borchmeyer* (Hg.), Richard Wagner – „Der Ring des Nibelungen": Ansichten des Mythos, Stuttgart/Weimar 1995, 87–97, 92) – keine bloße Tatsache, sondern ein zwangsläufiges Scheitern auch

lisiert und verheißt zugleich, was die Zürcher Revolutionsschrift „die ‚Wiedergeburt' des [griechischen] Gesamtkunstwerks" nennt.[43] Die arbeitsteilige bürgerliche Gesellschaft aus dem „Geist des Christentums"[44] kann allerdings so wenig wie die antike Gesellschaft aus Freien und Sklaven Träger für dieses „Kunstwerk der Zukunft" sein.[45] Die Aura des Festspieles kann sich nur herstellen als utopischer Vorgriff auf eine Zukunft, die nicht ist und auch nicht zu machen ist – zugleich eine Zukunft der „großen Menschheitsrevolution", in der die wahre Gestalt Jesu von Nazareth wiederentdeckt und mit Apoll brüderlich vereint wird.[46] Nur emanzipatorische Naherwartung rechtfertigt in dieser Zeit für Wagner das „Gesamtkunstwerk"; das „Bühnenfestspiel", wie der spätere authentische Titel der „Ring"-Tetralogie heißen wird, bedarf später der schützenden Institution Bayreuths, mehr noch das „Bühnenweihfestspiel" des „Parsifal", das dieser Institution ausschließlich vorbehalten bleiben soll.

Im Pathos der dritten großen ästhetischen Schrift aus der Zürcher Zeit, in „Oper und Drama" (1851) liest sich das so:

> Das Christentum hat die Einheit der menschlichen Gattung in ahnungsvoller Verzükkung verkündet: die Kunst, die dem Christentume ihre eigentümlichste Entwickelung verdankte, die Musik, hat jenes Evangelium in sich aufgenommen und zu schwelgerisch entzückender Kundgebung an das sinnliche Gefühl als moderne Tonsprache gestaltet.[47]

Aber die Wirklichkeit dieser Kunst als Festspiel-Aura muß um ihrer selbst willen Utopie bleiben, um nicht mit dem schönen Schein der Affirmation falsche Identität, falsche „Versöhnung" oder auch falsche „Erlösung" herzustellen. „Wollen wir mit dieser Welt Verträge schließen? – Nein!"[48]

---

des Autors als Regisseurs. Die Berichte des ersten Bayreuther Ballettmeisters Richard Fricke sprechen vom „Paroxysmus", der Wagner beim Hören seiner Musik überkomme: „In diesem Zustande zu arrangieren, am andern Tage es wieder anders zu machen, ist ihm Bedürfnis, er hört und sieht nichts mehr [...]" (Bayreuth vor dreissig Jahren. Erinnerungen an Wahnfried und aus dem Festspielhause von *R. Fricke* [Dresden 1906] Nachdruck Stuttgart 1983, 113).

[43] GSD III, 29.

[44] GSD III, 25f.

[45] „Revolutionär" auch in der damals von Wagner benutzten Orthographie der Grimms, bedeutet das für das „Bühnenfestspiel": „Am Rheine schlage ich dann ein theater auf, und lade zu einem großen dramatischen feste ein: nach einem jahre vorbereitung führe ich dann im laufe von *vier tagen* mein ganzes werk auf: *mit ihm* gebe ich den menschen der Revolution dann die *bedeutung* dieser Revolution, nach ihrem edelsten sinne, zu erkennen. *Dieses publikum* wird mich verstehen: das jetzige kann es nicht" (an Theoder Uhlig , 12.11.1851, in: Briefe [hg. v. *H. J. Bauer*], Stuttgart 1995, 205). Über den 31.12. des Jahres hinaus datiert Wagner bis hin zum 50.[!]12.1851 in Erwartung der wirklichen „Großen Revolution" auch nach dem Staatsstreich Louis Napoléons.

[46] GSD III, 41. – In diese Richtung zielt der gleichzeitige Dramenentwurf „Jesus von Nazareth", der unvertont blieb. Nach dem „Parsifal" erklärt Wagner: „‚Christus kann man nicht malen, aber in Tönen kann man ihn wiedergeben'. – Ich [Cosima] sage, daß ich es von so hoher künstlerischer, bedeutungsvoller Besonnenheit von ihm fände, die Gestalt Chr. aufgegeben zu haben und dafür Parsifal geschaffen; ‚von einem Tenoristen Chr[istus]. gegeben, pfui T[eufel].', sagt R. Von da kommen wir auf die Malerei; daß es ihr glücken konnte, die Mutter Gottes darzustellen, doch leugnet R[ichard]., daß die Assunta die Mutter Gottes sei" (CT II, 1029: 22.10.1882).

[47] Zitiert nach der Neuausgabe von *K. Kropfinger*, Stuttgart 1994, 300f.

[48] Ebd. 390.

Die schützende Institution Bayreuths entgeht dem Selbstwiderspruch nur dann, wenn sie ein dauerhaftes Provisorium (in der Sprache Wieland Wagners: eine „Werkstatt") ist.

Diese Bestimmung des Kunstwerkes der Zukunft und seiner Aura sowohl in historischer als auch revolutionär-utopischer Perspektive klingt bei Nietzsche nur von fern nach. Gewiß teilt der tragische Mythos „mit der apollinischen Kunstsphäre die volle Lust am Schein und am Schauen und zugleich verneint er diese Lust und hat eine noch höhere Befriedigung an der Vernichtung der sichtbaren Scheinwelt".[49] Gerade der Bruch zwischen theatralischer Realität und Utopie läßt aufscheinen, was die Aura ausmacht – aber dieser auratische Aufschein ist nicht einfach die griechische „Geburt" oder die moderne wagnerische „Wiedergeburt" der Tragödie, sondern das, was über beides hinausweist und mit den Chiffren „Zukunft" bzw. „Revolution" bei Wagner angedeutet ist. Nietzsches geläufige Kritik, es mangele der deutschen Kunst an „Gegenwart", trifft eben dies, daß bejahbare Identität auf Zukunft vertagt wird. Dann bleibt nur noch, sie mehr oder weniger theologisch als Utopie oder eschatologische Größe zu verstehen. Für beides sind der katastrophale Schluß der „Ring"-Tetralogie und der im Schema von Verheißung und Erfüllung durchgeführte „Parsifal" offen.

1.3 Thomas Manns mythischer Wagner

So wäre eher Nietzsche von Wagner her zu lesen als umgekehrt. Doch das Gegenteil ist üblich. Thomas Mann nennt Wagners Ästhetik „so durchaus etwas Sekundäres, [...] so ganz nur eine nachträgliche Verherrlichung seines Talentes", daß andernfalls das Werk mit ihr „so unhaltbar" wäre wie sie.[50] Das greift nicht nur zu kurz, sondern ist offenkundig falsch. Es schafft aber die Voraussetzung für Manns literarische Adaptionen Wagnerscher Vorgaben: die Leitmotivtechnik der epischen „Partituren", wie Mann seine Romane gern nennt, ihren ironisch gebrochenen Anspruch auf Weltdeutung in literarischen Form-Äquivalenten (der „Joseph"-Roman als Tetralogie,

[49] KSA 1, 151.

[50] Über die Kunst Richard Wagners (1911): Gesammelte Schriften (Anm. 22) X, 840–842, 841. – Was er anschließend über den „Additions"-Charakter des Gesamtkunstwerkes ausführt bzw. über die „Rangordnung der Gattungen", läßt zumindest für diese Zeit kaum auf einläßliche Kenntnis eben dieser Ästhetik schließen. Schlimmer: die wiederholte („kulinarische"?) autobiographische Spiegelung Manns in Wagner hindert ihn offensichtlich, genauer hinzuschauen und zu hören. Angesichts der vermeintlichen Wagner-Autorität Manns mag ein Beleg nötig sein, der den „Lohengrin" betrifft. Eine Trompetenpassage der Turmwächter aus dem 2. Akt beschäftigt den späten Thomas Mann, weil sie das Gralsmotiv zitiere – was in der Tat an dieser Stelle ein größerer dramaturgischer Fehler wäre, da die Identität Lohengrins noch ein Geheimnis ist. Der geplante Feuilleton-Artikel darüber kommt nicht zustande, weil die fachliche Auskunft des Zürcher Kapellmeisters Reinshagen ihn über diese „Lohengrin-Sache" zweifeln läßt: hier steht die „gehörte" Stelle nicht in der Partitur (vgl. die Tagebücher 1953–1955, Frankfurt am Main 1995, 108–121). Über Thomas Manns Kompetenz in Fragen der Musik vgl. kritisch und grundsätzlich *J. Kaiser*, Thomas Mann und der *Ring des Nibelungen*, in: *Ders.*, Leben mit Wagner, München 1990, 180–200, bes. 188–191).

der „Doktor Faustus" als Parallele zum „Parsifal"), die wiederum ironische Koppelung von Psychologie und Mythos, die Wagners dramaturgische Moderne begründet, zuletzt auch die Selbststilisierung als „Magier" und Meister. Thomas Mann formt „offenkundig Nietzsches Beziehung zu Wagner nach seinem eigenen Bild" (Joachim Kaiser).[51] Daher gilt auch für ihn, was er Nietzsche klarsichtig attestiert: „– eine Kunst ist es auch, ihn zu lesen [...]. Wer Nietzsche ‚eigentlich' nimmt, wörtlich nimmt, wer ihm glaubt, ist verloren"[52]. Damit fällt auch genügend Licht auf seine Adaption des Mythischen im „Joseph"-Roman: das ambivalente „Einst"[53], das Vergangenheit und Zukunft vergegenwärtigend ineinander deutet, ist bei Mann durchaus ironisch gebrochen. Darin unterscheidet sich seine „Arbeit am Mythos" grundlegend von Wagners Werk, dessen Brüche utopisch-eschatologischer Art und deshalb ihren geradezu rituellen Ernst beanspruchen können. Ironie vertritt die Utopie: Bei Thomas Mann kann sie sich den Mythos gönnen, ohne ihn zu glauben und auf sein utopisches Potential hin zu radikalisieren. Dies vor allem unterscheidet beider Zeitbegriffe und Gegenwartsansprüche: Thomas Manns Rückkehr zum Mythos ist keine, sondern bleibt ein artifizielles Spiel. Umgekehrt ist Wagners Rückkehr zum Mythos (in „Ring" und „Parsifal" vor allem) nicht einfach regressiv, sondern antizipierend: der „Mythos" erschöpft sich nicht darin, ein geschlossenes System von Verweisen zu sein, das die Wirklichkeit ästhetisch in sich aufhebt, sondern er wird destruiert und ins Utopische aufgelöst.[54] Musik und Regieanweisungen verdeutlichen diese eigentümliche Bewegung, sie treiben in das hinein, was Wagner linkshegelianisch in verschiedensten Kontexten mit „Vernichtung" bezeichnet[55]: „Aus den Trümmern der zusammengestürzten Halle sehen die

[51] Ebd. 186.

[52] Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung (1947): Gesammelte Schriften (Anm. 22) X, 675–713, 708. Er belegt diese ironische Schubumkehr in dem Brief an Carl Fuchs von 1888 (ausgerechnet über Wagner).

[53] Vgl. *D. Borchmeyer*, Wagners Mythos vom Anfang und Ende der Welt, in: *U. Bermbach/D. Borchmeyer* (Hg.), Richard Wagner – „Der Ring des Nibelungen" (Anm. 42), 1–26, 7f.

[54] Oder so mit Richard Klein: „Vielleich liegt die Modernität des *Ring* gerade darin: Indem er mit dem Pathos des Ganzen aufs Ganze geht, führt er uns seine Grenzen, seine Lücken, seine Deformationen, seine Brüche und seine Spaltungen vor. In dieser Vieldeutigkeit, diesem spezifischen Ineinander von totalisierenden und dissoziativen, holistischen und dekonstruktiven Tendenzen konkretisiert sich Wagners Impuls der Subversion, die Kraft der Verweigerung einer semantischen Lichtquelle [...] gegen das eigene idealistische Programm". (*R. Klein*, Wagners plurale Moderne. Eine Konstruktion von Unvereinbarkeiten, in: *C.-S. Mahnkopf* [Hg.], Richard Wagner. Konstrukteur der Moderne, Stuttgart 1999, 185–225, 223.)

[55] Im Trakat „Über das Judentum in der Musik" von 1850 liest sich das so: „Gemeinschaftlich mit uns Mensch werden, heißt für den Juden aber zu allernächst so viel als: aufhören, Jude zu sein. [...] Nehmt rücksichtslos an diesem durch Selbstvernichtung wierdergebärenden Erlösungswerke teil, so sind wir einig und ununterschieden! Aber bedenkt, daß nur Eines eure Erlösung von dem auf Euch lastenden Fluche sein kann: Die Erlösung Ahasvers, – der *Untergang*!" (zit. nach der kritischen Textausgabe von *J. M. Fischer*, Richard Wagners „Das Judentum in der Musik". Eine kritische Dokumentation als Beitrag zur Geschichte des Antisemitismus, Frankfurt am Main 2000, 173; vgl. die ausführliche Wiederaufnahme dieses Appells am Schluß der Schrift, 194–195). Die offensichtlichen Synonyme „Untergang", (Selbst-)„Vernichtung" und „Erlösung" als Assimilationsappelle an die jüdischen Leser nimmt der judenfeindlichen (und erst später im strikten

Männer und Frauen, in höchster Ergriffenheit, dem wachsenden Feuerscheine am Himmel zu", heißt es zum Schluß der „Götterdämmerung"[56]. „Zunehmende Dämmerung in der Tiefe bei wachsendem Lichtscheine aus der Höhe" begleitet den allseitigen *chorus mysticus* des „Parsifal"-Schlusses.[57] Diese Aufklärung nach oben hin ist vom „Holländer" an allen Bühnenwerken Wagners eigen (auch die „Meistersinger" nahen „gen den Tag", dessen Morgenröte sie feiern). Sie durchbricht den Mythos ein zweites Mal, nachdem bereits der geschichtlich deutende (Psycho-)Logos ihn aufgehoben hat und dieser selbst wiederum ins Utopische aufgehoben wird. Wenn sich hier ein Kreis schließt, dann jedenfalls nicht in linearer Entwicklung als bloße Rückkehr zum Mythos, sondern als Antizipation, die über jeden geschlossenen Kreis der Vergegenwärtigung hinaus weist.[58] Kurz: „Nicht aus antiquarischem Interesse greift Wagner auf den Mythos zurück, sondern um dessen utopischen Potentials wegen".[59] Ihm folgt geschichtlich die Revolution, die das Vorausempfundene realisieren soll und erst die Möglichkeit herstellt, eine Kunst als „Gesamtkunstwerk" zu haben und zu rezipieren. Die Aura des Werkes, als Festspiel „mit freiem Volk auf freiem Grunde" darzubieten, bleibt utopischer Vorgriff und bedingt notwendig die Brüche jeder gelungenen Aufführung, ohne die sie eben diese Aura verlöre.[60]

Aber ritualisiert Wagner nicht doch den Mythos und schafft ihm eine bedenkliche sakrale Aura, in der das Kunstwerk eine Kunst-Religion trägt und mit seinem totalen Anspruch unmerklich ins Totalitäre gleitet? Auch das ist, wiederum, zunächst eine Lesart des Nietzscheaners Thomas Mann, der seinen zweideutigen Lehrer ins unmittelbar Zeitgeistige übersetzt. Sein „Versuch über das Theater" (1908) gilt deutlich nicht den Zeitgenossen Tsche-

---

Sinne antisemitischen) Spitze des Textes nichts von dem, was ihn so schlimm und folgenreich machte. Aber er liefert keine exterminatorische Handlungsanweisung, die gegen Begriffe und Grammatik des Textes hineingelesen worden sind.

[56] Richard Wagner. Die Musikdramen (hg. v. *J. Kaiser*). Hamburg 1971, 815.

[57] Ebd. 864.

[58] Vgl. die zu Recht sehr kritische Sichtung des Mythosbegriffes (*K. Hübners* bzw. *D. Borchmeyers*) in der aktuellen Wagnerdiskussion bei *W. Ette*, Vom Ursprung weg und in den Ursprung hinein. Zum Mythos bei Wagner und Thomas Mann, in: *Mahnkopf*, Richard Wagner [Anm. 54], 227–259, bes. 230–240.

[59] *J. Rohls*, Der Mythos nach dem Tode Gottes, in: *D. Borchmeyer* (Hg.), Wege des Mythos in der Moderne. Richard Wagner, ‚Der Ring des Nibelungen'. Eine Münchner Ringvorlesung, München 1987, 75–95, 89.

[60] Auch Friedrich Schlegels romantische Gesamtkunst kann „ewig nur werden, nie vollendet sein", denn alle „romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie" (116. Athenäumsfragment, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. v. *E. Behler*. 1. Abt., Bd. 2. München [u. a.] 1958, 182f.). Insofern ist sie „unendlich", weil unabschließbar. Wagners progressive Unendlichkeit dagegen ist sehr wohl theoretisch fundiert: Seine Theorie von „Oper und Drama" (1852) greift auf die Antike als Klassik zurück, ohne klassizistisch zu sein, und auf die Revolution aus, ohne deren utopisches Ziel vorwegzunehmen. Sein „Gesamtkunstwerk" ist daher ein unendliches Provisorium, keineswegs aber romantische Subjektivität, „die als ihr erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide" (*Schlegel*, ebd. 183). Wagner bezieht sich indes nicht auf Schlegel, noch weniger dürfte er bewußt an ihn anknüpfen.

chow und Hauptmann, sondern „Bayreuth“: „Denn“, so lautet die Schlußpointe, „das Theater erfüllt seine schönste Aufgabe, indem es, ein kindlich hoher Zeitvertreib, die Masse zum Volke weiht.“[61] „Volk“ ist hier kaum von Hegels „Volksgeist“ her, sondern auf Bayreuths (Kult-)Gemeinde-Geist hin zu lesen, habe doch ein „Philologieprofessor“ Mann „darüber belehrt, daß das Wort ‚Drama‘ dorischer Herkunft ist und nach dorischem Sprachgebrauch ‚Ereignis‘, ‚Geschichte‘ bedeutet, und zwar im Sinne der ‚heiligen‘ Geschichte, der Ortslegende, auf der die Gründung des Kultus ruhte“.[62] Das ist Bayreuther Mythos, sogar Kultätiologie, die distanzlos Nietzsches frühe Wagner-Prophetie mit Wagner selbst vermischt. Hinter dem „Philologieprofessor“ verbirgt sich der Basler Ordinarius Friedrich Nietzsche.[63] Die „Handlung“ (so der schlichte und unprätentiöse Gattungstitel Wagners für den „Tristan“) enthüllt sich durch Manns Nietzsche als „heilige Handlung“, ja „Weiheakt“: Im „Parsifal“ strebe das Drama zu seinem Ursprung, zur rituellen Handlung zurück.[64] Ob ein inszenierter Ritus auf der Bühne tatsächlich Kult oder eher nur dessen täuschender Vor-Schein sein könne, fragt Mann nicht, auch nicht, wie sich dramatischer Kult (des attischen Dramas oder der religiösen Handlung überhaupt) und inszenierter Kult (der modernen Bühne) zueinander verhalten. Noch bedenklicher ist, daß diese Lesart das moderne Drama schlicht ausschließt – wobei die Moderne nicht erst bei Ibsen, sondern auch schon bei Euripides anzusetzen wäre.[65] Tatsächlich spitzt Mann hier lediglich einen Gedankengang zu, mit dem Wagner im 1. Kapitel des zweiten Buches von „Oper und Drama“ Roman und antikes Drama gegenüberstellt, ohne sie allerdings von einem vagen Kult-Begriff her definitiv und ausschließlich gegeneinander auszuspielen.[66] Das spätere beiläufige Abtun von Wagners Ästhetik gilt in der Sache nicht Wagners Theorie, sondern dient Manns eigenem Mißverstehen und seinem Ziel – es ist die stilisierte Selbstbespiegelung in Wagner, die ihn mit Nietzsche verbindet. Ihr muß weichen, was ihr entgegensteht, nämlich Wagners eigene Theorie. Solche Theaterästhetik zielt zu Lasten Wagners auf das zeitgenössische Bayreuth, dessen Hügel „das Theater auf seinem Gipfel“ sei, repräsentiert durch den „Parsifal“, den allerdings erst der späte Mann der letzten Tagebücher wirklich kennengelernt haben will. Das „Leitmotiv“ erstarrt zur liturgischen (Bayreuther!) Formel, wie sie die Mo-

[61] Versuch über das Theater (Anm. 21), 62.

[62] Versuch über das Theater (Anm. 21), 47.

[63] Vgl. *Borchmeyer*, Theater (Anm. 34), 296.

[64] „Die Rütliszene ist eine ‚Handlung‘ ja nur im Sinne von Zeremonie; und im ‚Parsifal‘ ist der Kultus in Form von Taufe, Fußwaschung, Abendmahl und Monstranzenthüllung auf die Bühne zurückgekehrt“ (Versuch über das Theater [Anm. 21], 47).

[65] Mann erklärt als etwas distanzloser Wagner-Schüler das moderne Schauspiel „aus der leiblichen Darstellung des Abenteuerromans“, was heißt: „die beliebtesten Schauspiele sind in Wahrheit nur szenisch komprimierte Romane“ (ebd. 49).

[66] Oper und Drama (Anm. 47), 132–159. Während Wagner allerdings das „Literaturdrama“ Goethes nicht ausschließen muß (148–150), ist bei Mann folgerichtig keine Rede mehr davon.

tiv-Kataloge Hans von Wolzogens bis in die Gegenwart quasi-dogmatisch aufstellen, ja zur „Monstranz, es nimmt eine fast schon religiöse Autorität in Anspruch" und führe „mit Notwendigkeit ins Zelebrierend-Kirchliche zurück". Dem ästhetischen Dogma des nachwagnerischen Bayreuths folgt das emphatische Bekenntnis: „ja ich glaube, daß die heimliche Sehnsucht, der letzte Ehrgeiz alles Theaters der Ritus ist".[67] Daß diese Sehnsucht nicht diejenige Wagners ist, haben seine Zürcher ästhetischen Schriften bereits verdeutlicht; daß seine Musik nicht der späteren Bayreuther Dogmatik gehorcht, muß sich noch zeigen. Ob Thomas Mann diese Position tatsächlich geändert, die Affirmation durch negative Kritik ersetzt hat oder lebenslang ambivalent zwischen beiden changierte, wäre genauer zu untersuchen. Sein Wagner dürfte dennoch in wesentlichen Partien ein historisches Mißverständnis und damit als Interpretament so wenig brauchbar sein wie Nietzsches Wagner.[68] Es scheint, als sei „Wagner" gegen „Bayreuth" (zumindest Alt-Bayreuth) als Institution zu verteidigen: ein verwirrender Kampf, der mit den Mitteln Walter Benjamins, Theodor W. Adornos und Ernst Blochs aussichtsreicher zu führen ist.

2. Aura und Identitätssystem: die Festspielästhetik als Erbe des idealistischen Systemdenkens?

Mit Adornos „Versuch über Wagner" erreicht die philosophierende Wagner-Kritik ihre volle Höhe: sie knüpft an Nietzsches Metaphysik des Verdachts gegenüber Wagner an und unterläuft zugleich die ambivalenten „Betrachtungen eines Unpolitischen", wie sie Thomas Mann vor seinem Exil angestellt hat. Damit wird sie zur Kritik der Aura des Bayreuther Festspiels als politisches „Gesamtkunstwerk" und setzt ihre Zeitgenossenschaft für das Jahr 1939 argumentativ um. Nun ist „Gesamtkunstwerk" gerade kein zentraler Begriff Wagners für Wagners dramatische Ästhetik[69], son-

[67] Versuch über das Theater (Anm. 21), 54. – „Kirche und Theater, so weit auch ihre Wege auseinandergegangen sind, so sind sie doch stets durch ein geheimes Band verbunden geblieben" (ebd.).

[68] Es sei nur beiläufig erwähnt, daß Interpretamente dieser Art rasch zum vielseitig verwendbaren Klischee erstarren. So haben Thomas Manns „Bruder Hitler" bzw. die These vom „Hitler in Wagner" als historischer Umkehrschluß eine eigene Kategorie der Wagner-Literatur mitdefiniert, die in Joachim Köhlers „Wagners Hitler. Der Prophet und sein Vollstrecker" (München 1997) einen vorläufigen Tiefpunkt erreicht. Sie lebt von der Rückprojektion der historischen Wagner-Aneignung (oder besser Enteignung) von H. S. Chamberlain bis Hitler auf Wagner selbst; ihre Methodik schreckt vor Zitaten und Zitatmontagen nicht zurück, die den ursprünglichen Kontext bewußt ausblenden oder nicht einmal verifizierbar sind. Zur Antwort sei hier lediglich das Bonmot Ernst Blochs erinnert, das Horst-Wessel-Lied, nicht das „Meistersinger"-Vorspiel sei die Musik der Nazis gewesen. Vgl. auch *D. D. Scholz*, Richard Wagner im Jahre 2000. Ein Ende der Mißverständnisse in Sicht? Eine Rede, in: Bayreuther Festspiele 2000, 22–28; *ders.*, Richard Wagners Antisemitismus. Jahrhundertgenie im Zwielicht. Eine Korrektur, Berlin 2000.

[69] Das Wort erscheint „lediglich in der Peripherie der Revolutionsschriften" und bezieht sich auf die „synästhetische Vereinigung der Einzelkünste" (*S. Friedrich*, Das auratische Kunstwerk. Zur Ästhetik von Richard Wagners Musiktheater-Utopie [= Theatron. Studien zur Geschichte und Theorie der dramatischen Künste, Bd. 19]. Tübingen 1996, 187), wie sie Wagner vom „Künstlertum der Zukunft" (1849) erwartet.

dern bezeichnet die revolutionäre Utopie auch der gesellschaftlichen vollendeten (Selbst-)Darstellung der Menschheit; nur diese antizipierte Menschheit kann das Publikum eines solchen Kunstwerkes sein. Wagners späterer „metaphysischer“ Begriff der Musik relativiert die Rede vom „Gesamtkunstwerk“, da die Musik die apriorische Bedingung der Szene ebenso wird wie für Schopenhauer der Wille zum Grund von Welt und Vorstellung. Wenn dennoch der strittige Begriff verwendet wird, dann steht er, unter dem ästhetischen Vorbehalt der revolutionären Ästhetik, für das Utopische und nicht für das Affirmative ein. Er muß überdies auf den komplexeren Musikbegriff bezogen werden, ohne den Wagners musikalische Theorie und Praxis seit dem „Ring“ nicht zu verstehen ist. Das „Auratische“ hingegen, wie es bisher wiederholt anklang, bleibt eine durchaus klärungsbedürftige Umschreibung für die besondere Rezeptionsästhetik, die einerseits in der Wagnertradition von Nietzsche zu Mann die Begriffe von Tragödie und Drama trägt und andererseits das spezifische Festspielerlebnis bezeichnen soll. Werkästhetik und Rezeptionsästhetik sind nicht zu trennen, aber strikt zu unterscheiden, wenn der Weg von der Rezeption zum Werk und wieder zurück führt.

2.1 Reauratisierung (Walter Benjamin)?

Während der frühe Thomas Mann ganz unpolitisch das eigentliche Drama als Kunstritual zur Metapher zivilisationskritischer Sehnsucht erhebt und damit eine konservative, fast „regressive“ Utopie anvisiert, geht Gerhart Hauptmanns lebenslange Suche nach dem „Urdrama“ gleichzeitig rückwärts zur attischen Tragödie und vorwärts zu deren unmittelbar politisch-sozialer Bedeutung.[70] Es ist ausdrücklich religiöser Durst „nach geistiger, kultischer Konvention“, den der junge Walter Benjamin feststellt.[71] Während Brecht solche Mystik, genauer: die Sehnsucht nach einer im Kunstwerk vermittelten *unio mystica*, als „spleen“ abwehrt[72], hätten nach Adorno im Denken Benjamins „ein letztes Mal Mystik und Aufklärung zusammengefunden“[73]. Tatsächlich scheinen sich in Benjamins kulturkritischer Lesart noch einmal Mythos und Logos, der objektiv-symbolische Verweisungszusammenhang und die subjektiv-kritische Vernunft zu begeg-

[70] Dem mythischen und geschichtlich gerade nicht aufzulösenden Verhängnis der Atriden-Tetralogie Gerhart Hauptmanns (1941–1947) steht Manns Roman-Tetralogie entgegen. Spätestens im amerikanischen Exil wird sich Thomas Mann seinerseits das utopische Potential des Mythos in ironischer Brechung erschließen und zu den sehr politischen Betrachtungen des „Joseph“-Romans finden. Dessen „Einst“ gilt dann bekenntnishaft der Zukunft: „wir halten's mit dieser“ (*T. Mann*, Joseph der Ernährer. Stockholm 1943, 643).

[71] *W. Benjamin*, Dialog über die Religiösität der Gegenwart (1912), in: Gesammelte Schriften (hg. v. *R. Tiedemann* u. *H. Schweppenhäuser*), Bd. II/1. Frankfurt am Main 1977, 29.

[72] Arbeitsjournal, Bd. 1: 1938–1942. Frankfurt am Main 1973, 16.

[73] Charakteristik Walter Benjamins, in: *T. W. Adorno*, Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt am Main 1972, 301.

nen. Der Begriff der „Aura" ist das Segel, mit dem Benjamin den „Wind der Geschichte" aufnehmen will.[74] Wie setzt er dieses Segel?

Bekanntlich markiert die mechanische Reproduktion eines Kunstwerks einen qualitativen Sprung: der Reproduktionsprozeß wird zeitgleich zum Reproduzierten und verschwindet in ihm. Einmaligkeit und deren Tradition, damit auch der „Kultwert" des Kunstwerkes, gehen darin unter, seine Aura, die *„einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag"*[75], schwindet. Das Arkanum des Kunstwerks wird zur „Ware"; umgekehrt entsteht die Kunst, die „Ware" als Arkanum erscheinen zu lassen. Der „schöne Schein" der Ware verdeckt ihren Produktionsprozeß und damit ihren Warencharakter – daß solche Kunst „zu einer bloßen geschäftlichen Routine" verkomme, weiß jedoch bereits der Wagner der Zürcher Kunstschriften.[76] Das autonome Kunstwerk hingegen, wie es Benjamin und auch Wagner verstehen – ohne daß Benjamin sich dessen offenbar bewußt ist –, gewinnt eine geradezu (gegen-)revolutionäre Funktion. Diese mythologische Auffassung einer „magischen Aura" wirft auch die geschichtsphilosophische Frage auf, ob eine quasi-messianische Hoffnung auf eine „zweite Technik" oder den emanzipatorischen Dienst berechtigt sei.[77] Die Parallele jedenfalls zu Wagners ästhetischen Revolutionsschriften der Zürcher Zeit ist evident. Dort wäre es die „Technik" des Festspieles, das die Aura neu erzeugen und so an die Stelle der zur Ware abgesunkenen „Oper" treten soll. Dort stellte sich auch bereits die Frage, ob solche ästhetische Antizipation der „Zukunft" und ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Dimension einer Öffentlichkeit entspreche, die sich als „Publikum" zugleich im Festspiel repräsentiert. Wagner selbst wich ins Utopische aus, (Alt-)Bayreuth zog sich in die Erzeugung einer mythischen Illusion zurück, deren schöner Schein alle Brüche überdeckt. Das Festspiel gibt sich sakral und schreibt als Institution zugleich dogmatisch den Stifterwillen des „Meisters" (so die kanonische Anrede oder Umschreibung Wagners in Bayreuth) fest. Darin ist der Dauerstreit zwischen Orthodoxie und Heterodoxie angelegt, der sich regelmäßig an „brüchigen" Inszenierungen entzündet – solchen, die das utopische „Mehr" im Werk nicht der in sich geschlossenen Illusion opfern. Was den einen sakrale Aura bedeutet, ist den anderen der schöne Schein „falscher Identität", und was umgekehrt das unerschöpfte Potential des Werkes freilegt, wird abgewehrt als Inszenierung gegen ein kanonisiertes Wagnerbild.[78]

---

[74] Vgl. *Benjamin*, Passagen, in: Gesammelte Schriften (Anm. 71), Bd. V/1, 591f.

[75] Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: Gesammelte Schriften II/1 (Anm. 71), 378.

[76] Erleuchtung durch Dunkelmänner (1932), in: Gesammelte Schriften III (Anm. 71), 360. – Vgl. im selben Sinne Wagners Reformschrift „Ein Theater in Zürich" (1851): GSD V, 20–52, 46.

[77] Vgl. zur Kritik Adornos zusammenfassend: *J. Fürnkäs*, Aura. In: *M. Opitz/E. Wizisla* (Hg.), Benjamins Begriffe, Bd. 1. Frankfurt am Main 2000, 95–146, 123f. – In bezug auf Wagner vgl. vor allem *Friedrich* (Anm. 69), 14–41; 166–207, bes. 184–198.

[78] Die orthodoxe „Deutsche Richard-Wagner-Gesellschaft" entstand 1976 aus Protest gegen die „Ring"-Inszenierung von P. Chéreau.

2.2 *Ideologiekritik (Theodor W. Adorno)?*

Diesem schönen Schein „falscher Identität", wie er teilweise im Bayreuth nach dem 1. Weltkrieg und explizit im Wagnerkult des Dritten Reiches hergestellt wird, und den Bedingungen seiner Möglichkeit im Werk selbst gilt Adornos „Versuch über Wagner" (1939/1952).[79] Die Methode sei „mikrologisch", der Teil stehe ihr für das Ganze; der Begriff solle „Breschen schlagen in das Labyrinth der Werke", ohne sich zu vermessen, „die Vieldeutigkeit seines Gegenstandes zu rationalisieren".[80] Die etwas gewaltsame Metapher der Bresche ins Undurchdringliche, dem Rationalisieren Widerständige entspricht die kaleidoskopische Struktur des „Versuchs" in zehn Breschen, die alle gewisse Einblicke gewähren, sich vielfach überschneiden und vielleicht doch nur gelegentlich in die Mitte des Labyrinths führen.[81] Pejorativ *ad hominem*, nicht aber analytisch, setzt bereits das Kapitel „Sozialcharakter" ein und zeichnet das Biographische eines sadistisch-sentimentalen Künstlers unmittelbar in sein Werk ein.[82] Der intermittierende „Gestus" des Schauspielers Wagner – ein Selbstbespiegelungs-Topos Nietzsches und Thomas Manns! – ersetze kompositorisch, was dem Werk an „Form" abgehe, und verfälsche den Ausdruck in sich selbst: er degeneriere zur „Lüge".[83] Wagners „Formlosigkeit", die „Ewigkeit" seiner Musik sei Fiktion und falsche Identität, letztlich ein „Nichts-ist-geschehen".[84] Die „Leitmotive" – kein Begriff Wagners! – seien starr identifizierende „Allegorien", „dinghaft" aneinandergereiht, atomisiertes Material, das den Einzelmoment gegenüber der Totalität entwerte und lediglich Ausdruck des Autors, nicht der *dramatis personarum* sei.[85] Der gemischte „Klang" verleugne die unmittelbare Produktion des Tons; so sei er verdinglichtes Produkt und letztlich nur „Ware"[86]. Kurz: es gebe weder Dynamik noch zielgerichtete Entwicklung. Am Ende steht die „Phantasmagorie" als „Blendwerk", der lückenlose Schein steht für Sein – was alles bereits Wagner selbst in seinen Zürcher Reformschriften der „Oper" vorwirft, um ihr zuletzt seine revolutionäre Idee des Festspiels entgegenzustellen.[87]

---

[79] Der „Selbstanzeige" zufolge ist der „Versuch" Teil der Aufgabe des Instituts für Sozialforschung, „dem Nationalsozialismus gegenüber [...] begreifend standzuhalten" und die „Herkunft der Hitlerideologie" zu erforschen (504 [Anm. 22]).

[80] Ebd. 505 bzw. 507.

[81] „Sozialcharakter", „Gestus", „Motiv", „Klang", „Farbe", „Phantasmagorie", „Musikdrama", „Mythos", „Gott und Bettler" sowie „Chimäre" heißen diese Breschen.

[82] So die angeblichen Judenkarikaturen vom „Ring" bis zum „Parsifal" – eine Tradition, die von Adorno über Thomas Mann hin zu H. Zelinsky, J. Katz und M. Weiner führt. Vgl. dazu grundsätzlich kritisch *Borchmeyer*, Richard Wagner und der Antisemitismus, in: Wagner-Handbuch (Anm. 34), 150–161, bes. 159–161.

[83] Versuch über Wagner (Anm. 22), 32, 35.

[84] Ebd. 37, 39.

[85] Ebd. 43, 47, 48, 57.

[86] Ebd. 79.

[87] Im kritischen Jargon: „Die Verdeckung der Produktion durch die Erscheinung des Produkts ist das Formgesetz Richard Wagners. Das Produkt präsentiert sich als sich selbst Produzierendes:

Adorno erliegt über weite Strecken offensichtlich dem Zauber seiner Zentralmetaphern, die er Benjamin entleiht, ohne dabei zu bemerken, daß seine „kritische Theorie" tatsächlich die Argumentationsfigur von Wagners revolutionärer Theorie des Festspiels wiederholt. Sequenz und Variation seines „Versuchs über Wagner" umkreisen in unermüdlich-ermüdender Wiederholung den einen Grundgedanken, der gerade nicht analytisch entwickelt, „mikrologisch" exemplifiziert und am Ganzen erprobt wird: „Nicht länger gehorcht das Kunstwerk seiner Hegelschen Definition als des sinnlichen Scheinens der Idee, sondern das Sinnliche wird arrangiert, um zu scheinen, als wäre es der Idee mächtig: das ist der wahre Grund des allegorischen Zuges in Wagner, der Beschwörung unwiederbringlicher Wesenheit." [88] Solche überredende Beschwörung sei „regressiv", der Kern des Beschworenen leer. „In der innersten Zelle der Erlösungskonstruktion wohnt das Nichts." [89] Nur dies erscheine in Wagners „Phantasmagorie": „so wird der Umriß des Nichtigen utopisch als Gegensatz zu dem des eigenen Zeitalters". [90] Das Werk selbst aber mit seiner falschen Aura verwechsle „das Venerabile des Geistes mit sich selbst"; in solchem falschen Bewußtsein verwirre es Kunst und Religion. Die von Benjamin ersehnte *unio mystica* ereignet sich gerade nicht, sondern jenseits des schönen Scheins deren nichtig-negatives Abbild als Utopie.

Damit führt Adorno den Aura-Begriff Benjamins am Beispiel Wagners zu seinem paradoxen Ende, auch wenn seine „mikrologischen" Analysen im einzelnen ebenso problematisch sein mögen wie sein Fazit. Denn weder erschöpft sich Wagners Leitmotivik in starrer Allegorese – Strawinsky spricht zu Unrecht von den musikalischen „Garderobenmarken" –, noch verwechselt seine Kunst einfachhin „das Venerabile des Geistes mit sich selbst" [91].

---

daher auch der Primat von Leitton und Chroma. Indem die ästhetische Erscheinung keinen Blick mehr durchläßt auf Kräfte und Bedingungen ihres realen Produziertseins, erhebt ihr Schein als lückenloser den Anspruch des Seins" (ebd. 82). Wagner verdecke „durch artifizielle Vollendung alle Nahtstellen des Artefakts" (ebd. 92). Bei Wagner hätte Adorno nachlesen können: „Das Publikum kann [...] nicht anders als die Leistungen der Kunst gemeinhin mit den Produkten der Industrie verwechseln; es bezahlt diese wie jene mit seinem Gelde und bleibt vor der in seiner Ansicht zu einem Industriezweige erniedrigten Kunst selbst aller künstlerischen Bildung bar" (Ein Theater in Zürich [Anm. 76], 47). Die Zürcher Reformschriften Wagners stellen sich eben diesem Problem, um das revolutionäre „Kunstwerk der Zukunft" theoretisch zu begründen und praktisch zu realisieren, was weder Adorno noch Benjamin berücksichtigen. Faktisch wenden beide das Wagnersche Argument gegen die Industrieware „Oper" gegen das nachwagnerische Bayreuth: sie bestätigen damit *ex negativo* Wagner selbst und seine „kritische (Reform-)Theorie".

[88] Ebd. (Anm. 22), 102.

[89] Ebd. 139. – Vgl. Mahler. Eine musikalische Physiognomik (1960: ebd. [Anm. 22], 283): „Was Durkheim, etwa als die Weihfestspiele vom Parsifal bis zur Achten Symphonie [Mahlers] entstanden, den Religionen nachsagte: sie seien Selbstdarstellungen des kollektiven Geistes, das gilt prägnant jedenfalls für die ritualen Kunstwerke im Spätkapitalismus. Ihr Allerheiligstes ist leer." Entscheidend wäre nun zu prüfen, ob es als erfüllt vorgetäuscht oder als erfüllbare Leere zu verstehen ist.

[90] Ebd. 142.

[91] Pierre Boulez wehrt sich als philosophierender Musiker scharf gegen Adornos „Amalgam" von Soziologie und Ästhetik. Er läßt es sich nicht nehmen, dessen Epigonen zu parodieren, „um Gedankengänge dieser Art ins Absurde zu treiben" (*P. Boulez*, Die neuerforschte Zeit [1976], in:

Adorno selbst geht von einem Begriff „abstrakt"-absoluter Musik aus, der seine dialektische Gegensatzeinheit aus sich hervortreibt. Die Musik Wagners hat ihre Logik sowohl in sich selbst (als metaphysische Größe, die das Drama trägt) als auch außerhalb ihrer (als empirische Größe, die interaktiv zur dramatischen Szene steht). Sie ist immanent und transzendent zur szenischen Verwirklichung. Daher bleibt sie nicht auf die quasi-sinfonische Evolution des Materials ausgerichtet, und der strukturelle Verlauf der Musik bedarf keiner Teleologie. Der ideologiekritische Vorwurf der „Regression" taugt nicht dazu, die falsche Aura des Werkes zu entzaubern, denn er setzt eine geschichtliche Teleologie voraus, die es erlaubt, von einer „Entwicklung" der Musik und einer Geschichtsteleologie insgesamt zu reden. Nicht der Verfall der Aura, wie ihn Benjamin konservativ-regressiv beklagt, sondern der Verfall des schönen Scheins ist Adornos Problem, das er revolutionär-progressiv formuliert. Die teleologisch verstandene Geschichte kann, im Selbstwiderspruch falscher Identität, nur Verfallsgeschichte sein, die philosophische Sicht der Geschichte demgemäß Ideologiekritik. In ihrer Sicht ist das gefällige und bruchlose Ästhetische kein wie auch immer geratenes „Ganzes" mehr, sondern nur dessen täuschender Schein, zugleich ökonomisch eine „Ware" und in der Tendenz totalitaristisch, ganz gleich, ob kapitalistisch oder faschistisch.[92]

In Wagner und Adorno, vermittelt durch die Interpretamente Benjamins, stehen sich zuletzt die idealistisch-romantische „Reauratisierung" (Sven Friedrich) und die späteste aufklärerische Entzauberung der Geschichte nackt gegenüber. Das eine kann gegen das jeweils andere ausgespielt nur verlieren. Darum bleibt Adornos Ringen um Wagner zuletzt ein „Versuch", der das gestellte Problem verschärft, ohne es zu „lösen". Erst später bestimmt er „Wagners Aktualität" (so der Titel seines Beitrags im Programmheft der Bayreuther Festspiele von 1964) genauer und mit neu gewonnener Distanz[93], wenn er empfiehlt, inszenierend „das Falsche, Brüchige, Antinomische selbst zur Erscheinung" zu zwingen. Eben diese Brüche resultieren aus dem utopischen Anspruch auf Totalität, der Wagners Werk trägt und zugleich über es hinausträgt. Weil seine Musik, „was sie verhieß, am Ende nicht realisiert, darum ist sie, die fehlbare, unfertig in unsere Hände gegeben als das, was weiterzutreiben wäre, unvollendet in sich. Sie wartet auf das, was sie weitertreiben wird zu sich selbst."[94]

D. Mack (Hg.), Richard Wagner. Das Betroffensein der Nachwelt. Beiträge zur Wirkungsgeschichte. Darmstadt 1984, 293–318, 293f.). Boulez mißtraut gerade der musikalischen Analyse Adornos. Auf seine gewichtigen eigenen Ergebnisse wird im nächsten Kapitel zurückzukommen sein.

[92] Vgl. auch *Friedrich* (Anm. 69), 35–41.

[93] In: *Mack*, Wagner [Anm. 91], 251–269, 251.

[94] Ebd. 269. – So gewinnt Adorno auch eine tröstliche Perspektive für den neuen Umgang mit dem Werk: „Wahrscheinlich fällt das Wagnersche Werk entsühnt erst einer Welt zu, die selber entsühnt ist; in der nicht mehr von dem realen Verhängnis fortschwelt, das er im Bild verherrlicht, und in der er als Spiel der Erinnerung die Unschuld wiedergewinnt, die Wagner, nach dem Weltunter-

Der Sache nach klingt in diesem versöhnlich-abschließenden Wort Adornos wohl auch der Messianismus Benjamins durch, die Absage an eine Teleologie der Geschichte, die „Historisches von sich aus auf Messianisches beziehen" will. Denn erst die angebrochene Vollendung in Person, „der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft"[95]. Das Reich Gottes ist nicht das (immanente) Ziel, sondern das (transzendente) Ende der Geschichte. Nur dieses kommt am Schluß der „Götterdämmerung" in den Blick; wenn aber das „Ziel" selbst in den Blick kommt, wie es der „Parsifal" ausdrücklich beansprucht, so kann es nicht aus dem Werk immanent erzeugt werden. Es muß gesagt und gegeben sein. Eben dies gilt, wie zu zeigen sein wird, für das Schlußwerk Wagners. Von der Aura des Festspieles ist die Weihe der messianischen Erlösung noch einmal strikt zu unterscheiden. Das „Bühnenweihfestspiel" erzeugt diese Weihe nicht selbst; es zitiert sie und wird zur *memoria*.

Führt der Weg damit, gegen das Verdikt Adornos, zurück zur Ästhetik Hegels? Dann wäre zuletzt der Verdacht auszuräumen, Wagners „Gesamtkunstwerk" beerbe einfachhin das idealistische Identitätssystem und betreibe somit unmittelbar die religiöse Praxis dessen, was Schelling als Kunst bestimmt hat. Es scheint die Grenze zwischen ästhetischer Fiktion und Realität zu verwischen, mit der Sache zu spielen und zuletzt auch das Tragische nur schön scheinen zu lassen. Im Absoluten des auratischen Kunstwerkes sei „alles eins", wie es analog Hegel in den scharfen Passagen seiner Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" dem Philosophieren Schellings vorwirft.[96] Was er Schelling an „Unmethode [...] der Begeisterung" sowie tabellensüchtigem „Formalismus" vorwirft[97], ließe sich vielleicht analog Wagner als Hang zu Narkotikum und Rauschtheater bzw. starrem Formalismus der Motivik vorhalten. Beides indes verfehlte die subjektiv-methodische Entwicklung des musikalischen Materials, die alles andere als rauschhaft ist, wie auch dessen objektiv-organische Selbstentfaltung, die treffender eine „Metamorphose" im Sinne Goethes zu nennen wäre und keine starren Formeln kennt.[98] Am Ende bleibt nicht, wie Adorno mit Hegel gegen Wag-

---

gang, von dem Augenblick sich erhoffte, da die Rheintöchter das Gold als Spielzeug zurückerlangen" (Nachschrift zur Wagner-Diskussion [1964], in: *Mack*, Wagner [Anm. 91], 270–274, 274).

[95] *Benjamin*, Theologisch-politisches Fragment, in: Gesammelte Schriften, Bd. II/1 (Anm. 71), 203.

[96] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Werke (hg. v. *E. Moldenhauer* u. *K. M. Michel*), Bd. 3. Frankfurt am Main 1970, 22.

[97] Ebd. 48 bzw. 49.

[98] So vergleicht Carl Dahlhaus Wagners „Leitmotiv" mit Goethes „Urpflanze", die beide zwischen „Idee" und „Erfahrung" changieren: Weder die (ideale) Urpflanze noch das (ideale) Leitmotiv sind unabhängig von ihrer sich stets entwickelnden (realen) Gestalt abzulösen (Die Musik, in: Wagner-Handbuch [Anm. 34], 197–221, Kap. „Musikdrama und musikalische Form", 205–209, 208). Anzugeben wäre, in welchem Kontext jeweils die konkrete Gestalt des Einen wie des Anderen sich zeigt. Alle sind einander ähnlich, aber gerade nicht als Varianten eines festen „Typus", sondern als jeweils konkrete Erscheinung der Idee.

ner meint, das „Nichts", gewissermaßen „die reine Identität, das formlose Weiße", das sich in seiner Absolutheit vom Schwarzen nicht unterscheiden läßt und „alle Kühe schwarz" sein läßt.[99] Wagners „Weltennacht" ist differenziert und löst nichts auf: die Liebe Tristans und Isoldes geht in ihr gerade nicht einfachhin unter, sondern wird gut hegelianisch aufgehoben. Sie versichert sich sogar (im „sophistischen" Dialog des zweiten Aufzuges) ihrer Ewigkeit und Unsterblichkeit, denn: „Welches Todes Streichen / könnte je sie weichen?"[100]

2.3 Systemanspruch (Odo Marquard)?

Odo Marquard hat Schellings „Philosophie der Kunst" (1802–1805) als „Ermächtigung der Illusion", damit aber ausdrücklich als Vorläufer und mögliche „Ankündigung von Wagner" gelesen.[101] Die additive Gesamtgestalt aller Einzelkünste beschränke das Identitätssystem einseitig auf einen Kunst-Kult: Das Gesamtkunstwerk biete Trost für „die revolutionäre Naherwartung nach ihrer Enttäuschung".[102] Das ist ebenso pointiert wie falsch, weil Wagner gerade das utopische Potential des Mythos freisetzen und auf die ihr entsprechende utopische Öffentlichkeit beziehen will; die aber fällt gerade nicht mit dem Festspiel-Publikum in eins, sondern steht am Ende (und nicht am Ziel) einer revolutionären Entwicklung. Das Festspiel lebt davon, „Antizipando" dieser Wirklichkeit zu sein. Insofern trifft Marquards Feststellung zu, das Ästhetische werde eben dort „unerträglich, wo es *zu wirklich* wird: wo das identitätssystematische Programm [...] Kunst und Wirklichkeit identisch setzt [...] und dadurch beiden seine Identitäten absolut aufzwingt".[103] Dann, in der Tat, ist die Wirklichkeit nicht mehr sie selbst, sondern wird „identitätssystematisch" zur Illusion erklärt, und eben dies wäre das Totalitäre (und latent Faschistische) seines realisierten Anspruches. Er äußert sich im Hang zum Esoterischen ebenso wie in der Tendenz, Geschichte ins Mythische zurückzunehmen.[104] Doch dies ist

[99] Phänomenologie des Geistes [Anm. 96], 51 bzw. 22.

[100] „Was stürbe dem Tod, / als was uns stört, / was Tristan wehrt, Isolde immer zu lieben, / ewig ihr nur zu leben?" (die „Sophistereien" [Wagner] der Liebenden im 2. Aufzug, in: Musikdramen [Anm. 56], 357). In diesem Kontext wollen die oft mißverstanden Schlußverse des „Tristan" verstanden sein: kein auflösendes „Ertrinken" und „Versinken", sondern Aufgehobenwerden und eben „Verklärung".

[101] Gesamtkunstwerk und Identitätssystem [Anm. 23], 106.

[102] Ebd. 107.

[103] Ebd. 111.

[104] Vgl. ebd. 112. – Fruchtbarer scheint mir Marquards Hinweis darauf zu sein, Wagner nehme „unbewußt Schellings weltalterphilosophischen Mythos auf von dem Gott, dessen Ich es mit seinem Es so schwer hat, daß ihm der – dabei autonom werdende – Mensch bei seiner Erlösung helfen muß, und gibt ihm in seinen Musikdramen – extrem im ‚Ring' – jene Gestalt, in der er nach Schopenhauer möglich bleibt: als Mythos vom ‚traurigen Gott' (Wapnewski). Das Gesamtkunstwerk wird zum Gottesdienst dieses endsüchtigen Gottes" (ebd. 107). Das gilt unmittelbar für den Wotan des „Ring", *mutatis mutandis* aber für den „Parsifal" und seine schwierige Schlußformel „Erlösung dem Erlöser!" Sie ist Antwort auf die sog. „Heilandsklage", die Zentrum und Achse des Werkes bildet. Dazu im 3. Kapitel.

kaum die Gefahr Wagners und seines Festspieles, sondern die Gefahr, die von „Bayreuth" als Institution und den „Wagnerianern" als Gemeinde ausgeht. Der naturwüchsige Linkshegelianismus Wagners hat ihn selbst vor dieser Konsequenz bewahrt. Das soll sich nun insbesondere am Schlußwerk, am „Parsifal" bestätigen. An ihm wird sich konkretisieren, was mit der utopischen Bruchstelle im Werk und der in ihr angesprochenen Wirklichkeit gemeint ist: das Leiden, dessen tätiges Erkennen wissend macht. Dieses Leid-Motiv verweist ins Utopische, wo nicht nur die Hoffnung zu Hause ist, sondern auch Glaube und Liebe. Davon zuletzt erzählt „*Wagner*, der Meister vom tönenden Schweigen" (Ernst Bloch)[105] – „Schweigen", weil er als Dichter „das Unaussprechliche selbst schweigend" in den Worten ausspart, „tönend" jedoch, weil er als Musiker „das Verschwiegene zum hellen Ertönen bringt, und die untrüglichste Form seines laut erklingenden Schweigens ist die *unendliche Melodie*"[106]. Worte verschweigen die mögliche Antwort auf die Frage „Warum?" oder auch „Woher?", während der „hellsehend machende Zauber"[107] des musikalischen Dramas die tönend-schweigende Antwort gibt.

3. Utopie und Leid-Motiv: Wunde und Erlösung

Lebenslängliche Auseinandersetzung mit dem Spätwerk Goethes prägt Wagners eigene theoretische und künstlerische Produktion: von den sieben Liedern des Siebzehnjährigen zum „Faust" I über die „Faust-Ouvertüre" bis hin zum „Parsifal", der nicht nur den Gralstempel als „innerstes Heiligtum des Schmerzes"[108] kennt, sondern auch dessen mephistophelische Gegenwelt im „paradis artificiel" des Klingsor-Aktes und den *chorus mysticus* der Erlösung. Wagners Kritik entzündet sich an Goethes vermeintlichem Ästhetizismus reiner Anschauung, die sich „das große Mitleiden so angelegentlich vom Halse hält". Der große Brief an Mathilde Wesendonck

---

[105] Das Prinzip Hoffnung (Kap. 40) [Anm. 24], 971.

[106] Bloch scheint auf diese Stelle in Wagners programmatischem Aufsatz „Zukunftsmusik" anzuspielen (GSD VII, 87–137, hier 130).

[107] Ebd. 121; vgl. 113. – Wird diese Frage innerhalb der musikalisch-dramatischen Aktion gestellt, so entzaubert sie die Musik und ihr tönendes Schweigen: der „Schrei" Elsas nach dem „*Woher?*" Lohengrins und der von ihm vermittelten Erlösung zerstört diesen Zauber – es wird deutlich, „wie eigentümlich dieses tragische Woher? mit dem zuvor von mir bezeichneten theoretischen Warum? zusammenfällt!" (Ebd. 122). Es gäbe demnach kein (dramatisch-tragisches) Woher oder (theoretisch-problematisches) Warum, das auf eine Ursache jenseits des „tönenden Schweigens" zielen könnte, wie es die von Wagner ganz metaphysisch verstandene Musik darstellt. Auch der „Charfreitags Zauber" des „Parsifal" läßt die „entsündigte Natur" musikalisch sprechen, formuliert aber nun die ausdrücklich christliche Deutung: „Nun freut sich alle Kreatur / auf des Erlösers holder Spur [...]. Ihn selbst am Kreuze kann sie nicht erschauen; / da blickt sie zum erlösten Menschen auf" (Musikdramen [Anm. 56], 861).

[108] So nennt Goethe das Innere des Tempels in der „Pädagogischen Provinz" von „Wilhelm Meisters Wanderjahren", dessen Form und Thematik Wagner über Jahrzehnte beschäftigen. Der Sohn Siegfried erhält als Beinamen „Helferich" und die Bestimmung zum Wundarzt, zum tätigen Mitleiden als dem Beruf, den Meister an Stelle seiner vermeintlich „theatralischen Sendung" schließlich entdeckt.

vom 7. April 1858, geschrieben in der Arbeit am „Tristan“ und mit dem aufschlußreichen Gedanken, Parsifal an das Siechbett Tristans treten und sein Leiden in das Licht der Gralswelt zu stellen, führt prägnant in das Argument des Wagnerschen Festspieles, das in vielfachen Varianten dieselbe Konstellation bearbeitet. Daher sei der entscheidende Abschnitt in extenso wiedergegeben:

> So heißt dieser Faust für mich eigentlich nur die versäumte Gelegenheit; und diese Gelegenheit war keine geringere als die einzige des Heiles und der Erlösung. Das fühlt auch der graue Sünder [Goethe] schließlich und sucht das Versäumte recht ersichtlich durch ein Schlußtableau nachzuholen – so außerhalb liegend, nach dem Tode, wo's ihn nicht mehr geniert, sondern nur recht angenehm sein kann, von dem Engel an die Brust genommen und gar wohl zu neuem Leben geweckt zu werden. – Das heiß' ich nun alles recht gut, und Göthe bleibt mir immer gleich groß als Dichter, denn er bleibt immer wahrhaftig und kann nicht anders; auch mögen die Leute das objektiv nennen, nämlich wenn das Subjekt nie dazu kommt, das Objekt, die Welt, in sich aufzunehmen (was nur durch tätigstes *Mit*leiden geschehen kann), sondern dafür sich einzig das Objekt vorführt, betrachtend sich darin versenkt, durch Anschauung, nicht Mitgefühl (denn dadurch würde er die Welt selbst – und dieses Weltwerden des Subjekts ist eben Sache des Heiligen, nicht des endlich zum Philistervorbild gewordenen Faustdichters); [...][109]

Diese zwischen Eichendorff und Kiekegaard changierende Goethe-Kritik nennt präzise den problematischen Punkt der „Faust“-Dichtung. Wie kommt die Erlösung zum Menschen? Wagner weigert sich, aus dem „jämmerlichen Faust einen edelsten Menschentypus machen zu wollen“[110] und steht damit einzig in der Goethe-Rezeption des 19. Jahrhunderts. Entsprechend sind die Helden Wagners leidend-gebrochene Helden, deren Ziel Erlösung heißt: vom Arindal der „Feen“ über den Holländer, vom Tannhäuser bzw. Lohengrin über Tristan hin zum Siegfried sind es scheiternde Helden, die im „Ewig-Weiblichen“ Erlösung suchen, um sie mit Parsifal im Mitleiden tatsächlich zu finden. Die ersehnte Identität bleibt allerdings auch innerhalb der Bühnenwelten Wagners vor dem „Parsifal“ weiterhin Verheißung, wie die kryptischen Finallösungen jeweils anzeigen. Das Schlußbild des „Holländers“ liegt jenseits von Handlung und Szene[111], der „Tannhäuser“ beschränkt sich auf den finalen Sonnenaufgang mit Halleluja des Bühnenpersonals, der „Lohengrin“ endet mit einer schwer zu entschlüsselnden Chiffre.[112] „Tristan“ mündet verklärend in die „Weltennacht“, die nicht ein

---

[109] Briefe (Anm. 45), 335.

[110] Ebd.

[111] Vgl. die undurchführbar-illusorische Regieanweisung: „*Der Holländer und Senta, beide in verklärter Gestalt, entsteigen dem Meere; er hält sie umschlungen*“ (Musikdramen [Anm. 56], 208). Die Bühnenwirklichkeit kennt nur beider Tod.

[112] Ebenfalls szenisch allenfalls andeutend umzusetzen: der Schwan, der sich in den verheißenen göttlichen Knaben Gottfried (!) verwandelt – die Taube, die den Kahn des entschwindenden Lohengrin fortzieht. All das steht ebenso jenseits der Szene wie Clärchens Erscheinung in Egmonts Kerker, an der sich Schiller stieß, während Wagner sie rühmte. „Lohengrin“ ist die eigentliche metaphysische Tragödie Wagners. „Als Symbol der Fabel kann ich nur festhalten: die Berührung einer übersinnlichen Erscheinung mit der menschlichen Natur und die Unmöglichkeit einer Dauer derselben. Die Lehre würde sein: der liebe Gott* ([Anm. Wagners:] *Ich meine: der Christengott.- [...]) thäte klüger, uns mit Offenbarungen zu verschonen, da er doch die Gesetze

Verströmen in die bloße Identität, sondern die Negation der Negation von Identität ist, auf die Tristans und Isoldens Liebe geht – eben damit zielt sie ins Offene. Der Hans Sachs der „Meistersinger" will nichts von solchem tödlichen Glück.[113] Im „Ring" scheitern Liebe und Macht aneinander; nur die Musik entkommt der finalen Katastrophe und singt sich aus im „Verkündigungs-Motiv", das einmal (und zu Unrecht) dem „Welterlöser" Siegfried gegolten hat.[114] Weder Feuerbachs Bejahung noch Schopenhauers Verneinung, sondern der gewonnene Leerraum für den utopischen Vorgriff prägt das Finale dieses Welttheaters. Dessen Konstellationen nimmt der „Parsifal" gesteigert auf. Noch einmal der „reine Tor" Siegfried, nun aber „durch Mitleid wissend", der seine Brünnhilde, nun die mephistophelisch-ambivalente Kundry, wirklich „erkennt", noch einmal auch die Gegenwelten von Gralsburg und Zaubergarten, die einander spiegelbildlich bedingen und beide kein Raum für Erlösung sein können.[115]

3.1 Soteriologisches

Wagners Interesse gilt dem leidenden und scheiternden Helden: Das Leid-Motiv bewegt die Handlung und läßt sie bei keiner Lösung stillstehen,

---

der Natur nicht lösen darf: die Natur, hier die menschliche Natur, muß sich rächen und die Offenbarung zu nichte machen. Dies scheint mir der Sinn der Meisten jener wundervollen Sagen, die nicht von Pfaffen gemacht worden sind" (an Hermann Franck, 30.5.1846, in: Briefe [Anm. 45], 115). Über Feuerbach hinaus setzt Wagners „romantische Oper" einen Schlußpunkt: „Offenbarung" bleibt menschlicher Sehnsucht unerreichbar entzogen, und ihre Bedeutung kann lediglich chiffriert angedeutet, nicht aber szenisch realisiert werden. Der „Lohengrin", ein Jahr nach der Revolution und am 101. Geburtstag Goethes 1850 in Weimar uraufgeführt, stellt nichts geringeres als das Scheitern der religiös-politischen Utopie auf die Bühne. Es bleibt dabei: „In fernem Land, unnahbar euren Schritten" (Musikdramen [Anm. 56], 306).

[113] Er verkündet Resignation und damit durchaus Goethes „Entsagung" (ein Lieblingswort Wagners!) als bürgerliches Maß: „[...] von Tristan und Isolde / kenn ich ein traurig Stück: / Hans Sachs war klug, und wollte / nichts von Herrn Markes Glück" (Musikdramen [Anm. 56], 477).

[114] „Mit welch großbogigem Jubel endet und endet auch nicht die seligmachende Melodie in den letzten Takten der ‚Götterdämmerung', das Gegenland zum bombastischen Einzug in Walhall, der hier auch musikalisch entsühnt wird. Es gibt hohe Zeit in der Oper, tönend dargestelltes Wunschland, dem es wohl ansteht, wenn es kraft des noch schwebenden Klangs [...] über einem namenlosen Meer mit namenloser Freude aufgeht" (*E. Bloch*, Das Prinzip Hoffnung, Kap. 40 [Anm. 24], 974). „Seligmachend" will heißen, daß es für Bloch um Gnade in der *auditio beatifica* geht – und sogar um *apokatastasis*. Denn dieser „strömende Urton [...] macht sich [...] nicht fertig"; vielmehr gehen „in dieser Schlußnacht die Erwachens-, Entzückens-, Erlösungsthemen der ‚Ring'-Musik weiter, selbst im Abbrechen. Das Erlösungsmotiv am ‚Götterdämmerungs'-Ende [...] ist viel zu weithin hallend, um ein Ende zu sein statt des Paradoxes einer Wiederholung hin ins Neue" („Paradoxa und Pastorale in Wagners Musik", in: Bayreuther Programmheft, „Meistersinger" 1960 [zit. nach *Barth*, Festspielhügel, Anm. 18, 168]).

[115] Die „etwas ranzige Problematik eines Mannes, der sich zwischen zwei Frauen nicht entscheiden kann" (*N. Wagner*, in: Wagner Theater [Anm. 29], die Gegenüberstellung von asketisch-keuscher Ritter- bzw. Gralswelt und erotisch-unkeuscher Venus- bzw. Klingsor-Welt hat über Generationen Verständnis und szenische Phantasie gelähmt. Tatsächlich stehen die Protagonisten von „Tannhäuser" und „Parsifal" nicht *zwischen* den allegorischen Welten von Askese und Keuschheit, sondern von vornherein *fremd* zu einer solchen wirklichen Scheinalternative. Sie sind Ausgestoßene beider Welten und finden ihre Erlösung eben darin, daß sie ihren Weg jenseits dieser spiegelbildlich aufeinander verwiesenen Schein-Welten suchen und so die „wahre Welt" finden: im Tod oder in einer Überschreitung aller Grenzen.

in der nicht Erlösung aufschiene.[116] Damit bündeln sich, über den utopischen Anspruch des Festspieles hinaus, verschiedene Motive in der musikalischen Tragödie Wagners: Er erhebt 1. den Anspruch der Religion gegen deren institutionelle Vergegenwärtigung (in ästhetischer Theorie und Bühnenpraxis), 2. will er ihre Bedeutung durch künstlerische Vergegenwärtigung retten, und 3. tritt so das dramatische Kunstwerk nicht als Kunstreligion in Konkurrenz zur eigentlichen Religion, sondern ergänzt und erläutert sie als religiöses Kunstwerk der *memoria*. Es erzeugt nicht selbst die „Weihe", die es feiert, sondern zeigt entweder *(ex negativo)* im „Ring des Nibelungen" die Verwiesenheit auf diese auratische Antizipation oder gibt im „Parsifal" dem Antizipierten ein christliches Gesicht. Nicht die erstgenannte Form des Festspieles also, die reine Utopie als Verweis ins Offene, sondern der ausdrückliche Bezug auf das, was Wagner als Kern christlichen Glaubens ausmacht, steht mit diesem problematischen Werk zur Frage. Die dreifache These soll nun am musikalisch-dramatischen Kern des „Bühnenweihfestspiels" überprüft werden. Dabei leitet weniger der ideologiekritische Gedanke Adornos, der seinerseits (auch durch seinen Autor) eher historisch als prinzipiell das Anliegen seines „Versuchs über Wagner" gewesen ist, als vielmehr Benjamins Begriff der „Rettung" die hier vertretene Lesart.[117] Diese Rettung gilt dem utopischen Potential im Werk Wagners, das als „Trost" und „Einspruch" gegen erfahrenen Widersinn und das Leiden daran sichtbar wird. „Rettung" steht damit nicht schlicht „konservativ" (retardierend und entschuldigend) dem „progressiven" Moment der Ideologiekritik entgegen[118], sondern gehört zusammen mit ihr zu einer „bewußtmachenden" Synthese beider. Rettung ohne Kritik wäre blinde Affirmation, umgekehrt Kritik ohne Rettung ebenso blinde Destruktion.[119] Damit ist der leitende Begriff dieser Lesart semantisch eng mit Wagners Leitmotiv einer „Erlösung" verknüpft, die zugleich richtet und rettet.

Der „Parsifal" bündelt die Leid- und Erlösungsmotive nahezu aller vorhergehenden Werke Wagners; er zielt damit auf die endgültige und umfassende Lösung des thematischen und dramaturgischen Problems. Diese zi-

[116] Dies zeigt sich auch in Wagners Überarbeitung von Glucks „Iphigenie in Aulis" für die Dresdner Aufführung 1847. Artemis im 3. Akt verzichtet *nicht* auf das Opfer Iphigenies, sondern entrückt sie zum sühnenden und versöhnenden Gottes-Dienst nach Tauris. Ihr Opfer ist stellvertretende Sühne. Gerhart Hauptmann wählt in seiner späten Atriden-Tetralogie eine ganz ähnliche Handlungsführung.

[117] Vgl. *H. Kaulen*, Art. „Rettung", in: *Opitz/Wizisla*, Benjamins Begriffe [Anm. 77], Bd. 2, 619–664, hier 651–653.

[118] So der undialektische Einwand von *J. Habermas*, Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins, in: *S. Unseld* (Hg.), Zur Aktualität Walter Benjamins. Frankfurt am Main 1972, 173–223, bes. 185–191.

[119] Auch hier geht es einfach um die Kritik im ursprünglichen Sinne, also um die Aufgabe einer „Unterscheidung der Geister", wie sie Ignatius von Loyola in der Vorbemerkung seiner „Geistlichen Übungen" als praktische Anweisung gibt: So müsse „jeder gute Christ mehr dazu bereit sein [...], die Aussage des Nächsten für glaubwürdig zu halten, als sie zu verurteilen", damit jener „sich rette" (zitiert nach der Übersetzung von *A. Haas*. Freiburg/Basel/Wien 1976, 25).

tierte oder anvisierte, nicht aber werkimmanent erzeugte oder vorgetäuschte Rettung gibt dem Festspiel die Weihe. Wie dies geschieht, erhellt die Tatsache, daß mit dem Fortschreiten von Text und Komposition die einläßliche und zunächst uneingeschränkt zustimmende Lektüre von Ernest Renans „Vie de Jésus" (1863–1883) einhergeht. Denn: „Er liebt Jesus, während [David Friedrich] Strauß es nicht tut".[120] Diese erstaunliche Begründung erhellt, warum während der Arbeit am „Parsifal" Wagners kritische Distanz zu Goethe und seiner „Faust"-Dichtung wächst. Fausts Weiterleben nach dem Tode Gretchens sei „ein Zug, der einen empört, wenn man nicht bedenkt, daß eben Gott keinen Anteil mehr an ihm hat, also das göttliche Gefühl der zerknirschenden Reue ihm fernbleibt und er bloß auf natürlichem Wege der Befreiung dem Tod entgegen geht".[121] Das „Absolutorium" der Reue bestimmt aber der späte Wagner als „die einzige Religion", ohne die der Mensch nicht auskomme.[122] Goethes vermeintlich ästhetische Religion der Natur, der Gedanke eines Gottes, „der in der Natur hinter der Natur stecke", verdecke den Blick auf „Christus, *Gottes Sohn*", der infolgedessen „als problematisches Wesen" gelte.[123] „Jesus ist ihm eine problematische Erscheinung", aber Gott ist ihm „klar wie Kloßbrühe", heißt es an anderer Stelle derb. Auf diesen „jüdischen" Gottesbegriff des Schöpfers oder Verursachers habe Platon vorbereitet; der Begriff des Erlösers sei davon zu trennen.[124] Wagner greift gleich zweimal ein Goethe-Wort (vom 8. Juni 1830) auf, das ihm aus „Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller" (1870) geläufig ist. Goethe nennt darin Christus „ein höchst bedeutendes, aber problematisches Wesen" und verbindet diese skeptisch-freundliche Wertung mit einer Diagnose der „religiösen Krisis", in der die Menschheit nach aufklärerischer und historischer Kritik stecke.[125] Wagners vehemente Abwehr einer aufklärerischen Kritik an Jesus Christus bezeichnet das Doppelproblem des „Parsifal" und der ihn begleitenden expliziten Theologie: Wie läßt sich ein Bild Jesu Christi formen, das zugleich seine Botschaft rettet und der religiösen Krisis des Glaubens standhält?[126] Von „Gott" kann dabei nicht ungebrochen die Rede sein[127], um so mehr aber

[120] CT II, 522 (18.4.1880); vgl. 152.

[121] Unter Bezug auf die Kommentare zu „Faust" I und II von *H. Düntzer* (jeweils zuerst 1850, mehrfach überarbeitet): CT I, 639 (11.2.1873).

[122] CT II, 473 (9.1.1880).

[123] CT II, 472 (7.1.1880).

[124] CT II, 490 (10.12.1880).

[125] Der Text Müllers findet sich in *W. Herwig* (Hg.), Goethes Gespräche, Bd. 3/2. Düsseldorf/Zürich 1972, 638.

[126] Es wäre eine reizvolle theologiegeschichtliche Frage, wie Wagner in Absetzung von D. F. Strauß eine eigene Christozentrik entwickelt und im „Parsifal" gestaltet. Hier müssen Hinweise genügen.

[127] Wagners Weltbild ist, darin ganz 19. Jahrhundert, entzaubert. „Man spricht vom Tintenfisch und wie er sich rette und verschwände, und R[ichard]. sagt: ‚So hat der liebe Gott es gemacht, als er die Welt geschaffen hat, er ist verschwunden'" (CT II, 799 [27.9.1881]). Der Mensch als Ebenbild dieses rätselhaft-verborgenen Gottes wird sich zum Problem: „Im Traume höre ich R[ichard]. sagen: ‚Wenn er mich geschaffen hat, wer hat's ihn geheißen, und wenn ich sein Eben-

vom Erlöser. Der von Sünde befreiende, selbst sündenlose Jesus[128] sei göttlich, weil mit Gott eins.[129]

Parallel zu Wagners christologischen Überlegungen und wiederholten Renan-Lektüren entsteht die Kuß-Szene des zweiten „Parsifal"-Aktes. Sie erreicht den dramatischen Höhe- und Wendepunkt des Werkes.[130] Der Kuß Kundrys, Gralsbotin und Verführerin in einer Person, macht den Toren Parsifal „durch Mitleid wissend": Der Kuß gibt ihm Teil am Leiden des gescheiterten Gralskönigs Amfortas, denn er läßt ihn die „Heilands-" bzw. „Gottesklage" des leidenden Gottes und Erlösers vernehmen. Zugleich wird Parsifal, geküßt von Schuld und Leid der Welt, er selbst, indem er Herkunft und Namen erfährt und seine Aufgabe erkennt.[131] Doch ist er so wenig der „Erlöser" wie Amfortas („Ich habe an den Heiland dabei gar nicht gedacht"[132]), auch wenn beide Charaktere ebenso wie Kundry durchaus als „christusförmig" gelten können. Er aktualisiert jedoch, was „Erlösung" bedeutet.[133] Christus ist im Zitat vertreten an den dramaturgisch wesentlichen Stellen des Textes. Dazu gehören 1. als textlich-musikalisches Leitmotiv die Verheißung „Durch Mitleid wissend, / der reine Tor, / harre sein, / den ich [! – wer, wenn nicht der Erlöser Jesus Christus selbst!] erkor!"[134], 2. die chorisch-liturgisch zitierten Abendmahlsworte Jesu[135] (im 1. Aufzug), 3. Parsifals Zitat der „Gottesklage"[136] (im 2. Aufzug) sowie 4. die Schlußworte des *chorus mysticus* „Erlösung dem Erlöser!", die ebenso-

---

bild bin, ist es die Frage, ob es mir angenehm ist.'" (Ebd. 1089 [11.1.1883.] „Gott" ist für Wagner eher eine mystische Chiffre. Seine Hafis-, Tauler- und Eckhart-Lektüren wären daraufhin zu untersuchen (vgl. vorläufig orientierend *A. D. Aberbach*, Richard Wagner's Religious Ideas. A Spiritual Journey. Lewiston/Queenston/Lampeter 1996, bes. 131f., 194–196).

[128] Mehrfach betont, bes. CT II, 411, Anm.

[129] CT II, 115 (12.6.1878). Dieser „Gott, der in uns wohnt", „das angeborene Gegengift gegen den Willen [im Sinne Schopenhauers]", sei „gar nicht der Faustische Gott [...], der nach außen nichts bewegen kann, denn mit unserem Gott verschreibt man sich nicht dem Teufel" (ebd.).

[130] Vgl. als psychologisches Schema das sog. „Parsifalkreuz" Wieland Wagners (*H. J. Bauer*, Richard-Wagner-Lexikon. Bergisch Gladbach 1988, 348/349). Das (im einzelnen problematische) Schema geht auf das „Parsifal"-Buch seines Lehrers Kurt Overhoff (1949) zurück.

[131] Kundry beugt sich über Parsifal und *„heftet nun ihre Lippen zu einem langen Kusse auf seinen Mund.* PARSIFAL *fährt plötzlich mit einer Gebärde des höchsten Schreckens auf: seine Haltung drückt eine furchtbare Veränderung aus; er stemmt seine Hände gewaltsam gegen das Herz, wie um einen zerreißenden Schmerz zu bewältigen.* Amfortas!... / Die Wunde! – Die Wunde! – / Sie brennt in meinem Herzen! – [...] Nur hier im Herzen will die Qual nicht weichen. / Des Heilands Klage da vernehm ich, / die Klage, ach, die Klage / um das entweihte Heiligtum: / ‚Erlöse, rette mich / aus schuldbefleckten Händen!' / So rief die Gottesklage / furchtbar laut mir in die Seele" (Musikdramen [Anm. 56], 849f.).

[132] Wagner in abgrenzender Kritik zu Hans von Wolzogens Aufsatz „Bühnenweihfestspiel", der Parsifal als Christusabbild bestimmt (CT II, 205 [20.10.1878]).

[133] So Parsifal zu Amfortas: „Sei heil, entsündigt und gesühnt! [...] Gesegnet sei dein Leiden, / das Mitleids höchste Kraft / und reinsten Wissens Macht / dem zagen Toren gab! –" (nach der Berührung von Amfortas' Wunde durch den Kreuzesspeer: Musikdramen [Anm. 56], 864).

[134] Musikdramen [Anm. 56], 825, 829, 830.

[135] Ebd., 837. Der Zitatcharakter unterscheidet die *memoria* im religiösen Kunstwerk von der quasi-sakralen Vergegenwärtigung in einer Kunstreligion, die der „Parsifal" gerade nicht ist und nicht sein will!

[136] Vgl. Anm. 129.

sehr Appell wie utopische Feststellung dessen sind, was als das eigentliche dramatische Argument des „Parsifal" gelten kann. Soll Erlösung werden, oder ist sie schon? Dabei ist die musikalische Textur zu beachten: sie verbindet die Schlußformel mit dem sog. „Glaubensmotiv", das den „Parsifal" im Vorspiel eröffnet und bestimmt. Wagners revolutionäre Utopie mündet in die religiöse: doch läßt sich dergleichen aufführen und als Festspiel institutionalisieren, ohne daß es wiederum der Konsequenz verfällt, vor der das Kunstwerk die Religion retten, von der sie den „Erlöser" erlösen soll?[137] Dieser kryptische Schluß hat den Interpreten viel Kopfzerbrechen bereitet, denn er läßt sich weder theologisch einfach herleiten noch in sich eindeutig fassen.

3.2 Christologisches

Der Befund könnte auf eine „christentümliche" Privatreligion[138] oder gar auf eine sakralisierende Chiffrierung eines möglicherweise antisemitischen „Blut-Mythos"[139] deuten, deren Grundgedanken allerdings nicht in Wagners späten theoretischen Schriften aufzuspüren und an der Partitur zu verifizieren sind. Er müsse „noch einen Artikel über Gott schreiben", notiert Cosima während der parallelen Renan-Lektüre und Komposition des „Parsifal"[140]. Aber Renan habe „den Gott nicht erkannt", wenn es auch „der Erfolg von unserer heutigen Kritik sein" könne, „uns Jesus ganz rein wiederzugeben". Im Anschluß fällt der Satz: „Ich muß durchaus einmal meine Theologie schreiben."[141] Wenn das Vorspiel zu „Parsifal" „wie die Vorrede

[137] Bezeichnend die Überlegung Wagners: „‚Auch Christus [...], wenn er sein Werk gesehen, hätte auch wohl gedacht: ›Der römische Imperator ist euch gerade recht. Und nun diese ›scheußlichen Konsistorialräte als Luther's Nachfolger!' Auch die scheinbar besten Erscheinungen dieser Welt seien schlimm [...]. An all dieses knüpfen wir den Wunsch, daß Parsifal nicht aufgeführt werde" (CT II, 209 [24.10.1878]).

[138] Vgl. *H. Maier*, Mythos und Christentum, in: *Bermbach/Borchmeyer*, Richard Wagner (Anm. 42), 143–155.

[139] Der späte Aufsatz „Heldentum und Christentum" (Anm. 7) scheint dies nahezulegen, stellt aber gerade das Blut Jesu über alle ‚Rassengegensätze, denn Jesus sei „nicht für das Interesse einer noch so bevorzugten Rasse", sondern für die gesamte Menschheit gestorben. So hebe das wahre Christentum den „Antagonismus der Rassen" auf (ebd. 283). Wie immer diese Blut-Lehre zu deuten ist: sie „explodiert [...] förmlich zu Gunsten des Christlichen gegenüber dem Racengedanken" (CT II, 744 [3.6.1881]); vgl. ablehnend zur Rassenlehre des angeblich so hochgeschätzten Grafen Gobineau auch CT II, 850 („die Racen haben ausgespielt") und 936 (Gobineau habe „das eine ganz außer acht gelassen [...], was einmal der Menschheit gegeben wurde, einen Heiland, der für sie litt und sich kreuzigen ließ" [23.4.1882]). Zum nationalsozialistischen Blutmythos führt hier keine Spur, und auch der führende Blutmythologe Hitler empfahl dringende Retuschen am „Parsifal" (*N. Wagner*, Wagner Theater [Anm. 29], 224f.). Laut Wieland Wagner sei das Werk „immer ein Dorn im Auge der Machthaber" und von Hitler „praktisch verboten" gewesen (ebd. 225).

[140] CT II, 216 (1.11.1878).

[141] „[...] vom Ernst zum Scherz übergehend", wie Cosima ergänzt: CT II, 231 (15.11.1878). – Zu dieser Theologie gehört die wiederholte Ablehnung des „hebräischen" Gottes (u.a. CT II, 228), die wohl weniger als Antisemitismus als vielmehr als zeittypisches Mißverständnis des Gottesbildes im Ersten Testament zu lesen ist und tatsächlich eine Traditionslinie über Gerhart Hauptmanns „Jehova"-Buch (Erstveröffentlichung: Zur Chrarakteristik Jehovas. Glossen zum

zu der Predigt sei, weil die Themen einfach nebeneinandergelegt sind"[142], so müssen sich Gegenstand und Vorarbeiten dieser Predigt erschließen lassen, als die Wagner seine Partitur sehen will. Dazu zählen neben den Tagebuchaufzeichnungen Cosima Wagners die späten Schriften „Über Staat und Religion" (1864) und „Religion und Kunst" (1880) nebst dreier Folgeschriften, die manches Anliegen der Zürcher Revolutionsschriften modifiziert weiterführen.

Revolutionäre Kunst existiere nur „im Gegensatz zur gültigen Allgemeinheit" der christlich-bürgerlichen Gesellschaft[143] und dem „Fieberparoxysmus" ihrer privatisierten Kunstübung[144]. Denn „zugunsten der Reichen ist Gott Industrie geworden", die ihren Opfern eine „bessere Welt vorspiegelt"[145], wie Wagner gut linkshegelianisch zwischen Feuerbach und Marx (und lange vor Benjamin und Adorno) formuliert. Das Kunstwerk hat keine Zukunft als Luxusware der modernen Industriegesellschaft und ihrer Maschinenkultur, ein „Jesus von Nazareth" läßt sich weder auf die bürgerliche noch auf die revolutionäre Bühne stellen. Die christentümlich-bürgerliche Gesellschaft und ihre Kirchen bieten der christlichen Religion keinen Raum. Das Argument des „Parsifal" schließt unmittelbar an diesen kritischen Kunstbegriff der Zürcher Zeit an. Während er „die Bildung des Grals ganz abseits von der Kirche wie eine friedsame Loslösung von ihr"[146] deutet, verkörpere Klingsor „das Eigentümliche, welches das Christentum in die Welt gebracht": er glaube „ganz wie die Jesuiten" nicht an das Gute, was seine Macht wie auch sein Untergang sei.[147] Der nichtkirchlichen Gralswelt steht so das manipulierte „paradis artificiel" des Zaubergartens mit dem falschen Schein seiner Kunstblumen entgegen.[148] Dieser Zauber falscher Göttlichkeit kann im Feuer der „Götterdämmerung" untergehen, aber nicht wirklich gebrochen werden. Zu einer positiven Erlösung findet der „Ring" nicht, son-

---

Alten Testament, hg. v. *H. Tschörtner*. Leipzig 1999) bis in die Gegenwart bildet. Abgelehnt werden die Begriffe eines „außerweltlichen" Schöpfer- und „innerweltlichen" Zorngottes, der einer „Nation" oder „Race" zugehört (CT II 237, 242). Dem „christlichen" Antisemitismus des Berliner Hofpredigers Stoecker widerspricht er ausdrücklich und wertet ihn als politisches Manöver (442, 1053). Der Kampf der Juden „sei der der Nicht-Besitzenden gegen die Besitzenden" und damit „der allergerechtfertigste" (1031); „es sei nichts gegen sie einzuwenden, nur seien sie zu früh zu uns Deutschen getreten" (236). Neben den vielzitierten kruden Antisemitismen Wagners verdienen diese Äußerungen, ernster als bisher üblich gelesen zu werden: als Korrektiv.

[142] CT II, 413 (23.9.1879).

[143] Die Kunst und die Revolution (Anm. 40), 28.

[144] In der Revolutionsschrift von GSD getilgtes Wort (in: Sämtliche Schriften und Dichtungen, Bde. I-XVI [Leipzig 1911–1916], XII, 253.

[145] GSD III, 25f.

[146] CT I, 932 (2.9.1875).

[147] CT II, 52 (2.3.1878).

[148] Allerdings hat auch der falsche Zauber seinen echten Kern, die „Unschuld der Natur", ihre „Sehnsucht" und ihr „süßes Klagen" (CT II, 102 [30.5.1878]. Der „Karfreitagszauber" des 3. „Parsifal"-Aufzuges bezieht sie ein in „die entsündigte Natur", die mit Parsifals wissender Wiederkehr „ihren Unschuldstag erwirbt". Parsifal vergißt das Leid der manipulierten Natur nicht, wenn er fragt: „Ich sah sie welken, die einst mir lachten; / ob heut sie nach Erlösung schmachten?" (Musikdramen [Anm. 56], 861).

dern er deutet den Weg ins Offene nur an. So ist das „Erlösungsmotiv" des Endes zugleich ein Zitat des „Verkündigungsmotives" in der „Walküre", wo es Siegfried gilt – unerfüllt und unerfüllbar, wie sich herausstellt. Dies ist der Überschuß an Verheißung und Positivität, mit dem der „Ring" in hoffnungsvoller Utopie endet.[149] Die unerfüllte und, im Rahmen des „Rings", tragisch unerfüllbare Freiheit Siegfrieds besiegt den Zauber falscher Göttlichkeit jedoch nicht. Erst der nicht-manipulierbare „reine Tor" Parsifal, in dem etwas von der Göttlichkeit Jesu aufscheint, überwindet die Perversion der Liebe in Macht, für die Alberich und Klingsor jeweils stehen.[150]

Wagners revolutionäre Christozentrik geht mit ursprünglicher Kirchenkritik einher. Die emanzipatorische Naherwartung der Aufklärung schlägt wieder um in die ursprünglich christliche Naherwartung Jesu Christi. Damit darf im „Parsifal" die Zeit stillstehen und den allseitig offenen Raum der Erlösung bilden. Geschlossene Formen von Erlösung und Unerlöstheit, mithin der Gralstempel und Klingsors Zaubergarten, können darin nur im Zustand ihrer Auflösung erscheinen. Der Kreuzesspeer stürzt nicht nur „die trügende Pracht"[151] des letzteren (ein revolutionärer Barrikadengestus Parsifals mit dem Kreuzesspeer in der Hand!); er ermöglicht auch die endgültige, eschatologische Enthüllung des Grals als Symbol der göttlichen Liebe. Damit steht der „Parsifal" prinzipiell kritisch zu jeder Organisation von Heil oder Unheil, wie sie in der Person Kundrys tragisch verknüpft sind. Sein Protagonist verkündet die „Anarchie" des Heils, auch wenn er das Gralsamt respektiert.

> „Christus und die Evangelien werden ewig leben", sagt R[ichard]., aber mit dem Beginn der Kirche sei schon die ganze Sache verpfuscht, ja mit den Interpolationen in den Evangelien. Denn die ersten Christen erwarteten die Wiederkehr Christi nur als Welt-Aufhebung, als Ende des Weltzustandes.[152]

Für Wagner ist zwischen Kirche und Staat kein Platz für wirkliches Christentum; es sei „noch nicht in das Leben getreten, und wie die ersten Christen erwarte ich eine Wiederkunft von Christus".[153] Mit dieser erstaunlichen Äußerung – darf man sie ein Bekenntnis nennen? – verabschiedet Wagner die aufgeklärte Jesus-Kritik von Voltaire[154] bis hin zu Goethe samt

---

[149] „Ich brauchte der Hypothese des Christentums nicht [...] wie Laplace der Hypothese Gott nicht, um die Verneinung des Willens im Ring auszudrücken" (CT II, 80f. [7.4.1878].

[150] „An Gott glaube ich nicht, aber an das Göttliche, welches sich im *sündenlosen* Jesus offenbart" (CT II, 411, Anm. [20.9.1879]). So versteht sich Wagners Kritik an David Friedrich Strauß und dessen Satz, „mit einem sündenlosen Jesus *‚weiß die Geschichte nichts anzufangen'*. Dieses absurde Verhältnis der Geschichte zu dieser Erscheinung und die Ausdrucksweise erheitern ihn sehr" (CT II, 152 [2.8.1878].

[151] Musikdramen (Anm. 56), 854.

[152] CT II, 204 (20.10.1878). „Vom Christentum sagt R[ichard]., es sei für ihn ganz im Abendmahl enthalten. Aber die Möglichkeit der Gründung einer Kirche, und daß solch ein herrlich sanftes Wesen wie Franciscus nun in Demut vor dem Haupte derselben sich beuge, mache das Christentum so bedenklich" (1012f. [1.10.1882]).

[153] CT II, 382 (15.7.1879).

[154] CT II, 103 (31.5.1878).

ihrer säkularisierten Naherwartung.[155] Noch einmal müsse das Christentum „rein und wahr der Welt gepredigt werden".[156] Anläßlich der Kommunion seiner Stieftochter Blandine betont er die grundlegende „Bedeutung der Beichte und des Abendmahles", in denen sich „das ganze Wesen des Christentums, Bekennen und Erlösung", zeige. Der Kontext, in dem Feuerbachs berühmtes Titelwort hier steht, zeigt das ganz Ausmaß der Abkehr von linkshegelianischer Religionskritik und darüber hinaus die Hoffnung, „das Christentum noch für die kommenden Zeiten zu retten".[157] Der Ort der Rettung ist das Heilige, wenn es sich personal zeigt: „Wahrhaft groß dem Leben gegenüber ist doch nur der Heilige!"[158] Doch verhalte sich Jesus als der göttliche Mensch zu den Heiligen wie der Offenbarende zu den Empfangenden.[159] Seine Göttlichkeit und auch Geschichtlichkeit stehen für Wagner außer Frage. Jesus ist weder eine revolutionäre Chiffre noch ein ästhetischer Mythos. Nicht seine Kreuzigung oder sein Tod, den Wagner als „die Tragödie kat ex ochen"[160] versteht, „sondern die Auferstehung [habe] die Religion gestiftet"[161]. Stifter und Stiftung stünden so über bloßer Weltverneinung im Sinne Buddhas oder Schopenhauers.[162] Eine private Religion der Weisen dürfe sich keiner bilden: „Christus ist unser Vermittler, er führt uns aus diesem Leben", und daher sei „Religion [...] *Band*, man kann keine Religion für sich haben".[163]

Das Christentum könne eine Religion, nicht aber eine Kirche sein, „welche durch den Widerspruch mit der Welt gegen die Welt notwendig eine organisierte Heuchelei sein muß. Das wahre, unkirchliche Christentum ruft aus dem Leben, und alle Leidenden werden seinen Ruf hören!"[164]

Damit erscheint das vielfache variierte und im „Parsifal" gestaltbildende Leid-Motiv des Schreies. Die Religion habe „gleich der Musik vom Schrei auszugehen [...] bis zur Klage (und endlich zum Spielen mit der Klage in der Kunst), und zur Erlösung"[165], denn „Alles *schreit*!"[166]. Die programmatische „Beethoven"-Schrift (1870) schließt sich an Schopenhauers Traumtheorie an und bestimmt den Schrei als Erwachen als den eigentlich musika-

---

[155] „Er kann immer weniger die hämischen Auslassungen gegen das Christentum leiden. Gestern rief er in Bezug auf Volks-Beglückung durch Erziehung aus: ‚Wie kann man nur von irgend so etwas sprechen, wenn die Bettler einem die lahmen Hände entgegenstrecken!'" (CT II, 479 [17.1.1880].

[156] CT II, 115 (12.6.1878).

[157] CT II, 117 (15.6.1878).

[158] CT II, 109 (5.6.1878).

[159] CT II, 119 (18.6.1878).

[160] CT I, 896 (11.2.1875).

[161] CT II, 330 (12.4.1879). – „[...] ‚der Heiland im Leichentuch auferstehend, verklärt, das ist das schönste Symbol'" (118 [17.6.1878]).

[162] CT I, 754 (22.11.1873); vgl. 759.

[163] CT I, 762f. (13.12.1873).

[164] CT II, 161 (16.8.1878).

[165] CT I, 730 (19.9.1873).

[166] „Es ist dasselbe im Venusberg wie im Tristan, hier verliert es sich in die Anmut, dort in den Tod – überall der Schrei, die Klage" (CT II, 573 [20.7.1880]).

lischen Ur-Übergang von unbewußter Innenwelt in bewußte Außenwelt[167]. Das Wesen der Musik formt sich so als die „selige Morgentraum-Deutweise“[168], und „alle Dichtkunst und Poeterei / ist nichts als Wahrtraumdeuterei“[169]. Der Schrei des Erwachens ist die musikalische Ur-Gestalt, in der sich „das (geistige) Erschauen der Ideen“ seiner selbst bewußt wird: In ihm kommt „das Grundwesen der Welt außer uns mit dem unsrigen“ zur völligen Identität und schließt so „jene dem Sehen dünkende Kluft“ zwischen Subjekt und Objekt „sofort“.[170] Der Schrei zwischen täuschendem Traum und Erwachen, der Schrei des Leides nach Erlösung antwortet auf die „Heilandsklage“ im „Parsifal“. Beide verbinden sich in der zentralen Kußszene des 2. Aufzuges. Der Aufschrei Parsifals gilt dem Leiden Amfortas', das er erst jetzt erfaßt. In dessen Leiden vernimmt er des „Heilands Klage“; es ist die „Gottesklage“ des Erlösers, der „aus schuldbefleckten Händen“ erlöst sein will, genauer: aus der schuldbefleckten Institution der Gralswelt, die das „Heiltum“ für sich eigennützig verschließt. Diesem Schrei Parsifals, der die Klage des leidenden Gottes erst hörbar werden läßt, entspricht spiegelbildlich – eben um diese Achse der „Gottesklage“ gespiegelt und sicht- bzw. hörbar gemacht – das Lachen Kundrys, die den Erlöser wie ein weiblicher Ahasver sucht. „Ich sah – Ihn – Ihn – / und … lachte: / da traf mich sein Blick! – / Nun such ich ihn von Welt zu Welt, / ihm wieder zu begegnen.“[171] Der abstürzende, jegliche melodische Linie zerreißende Leidensgestus dieser beiden Schreie rahmt die „Gottesklage“, die mit dem Vorspiel zum 1. Aufzug als Teil des „Glaubensmotives“ definiert ist. Die Klage ist Teil des Glaubens, wie ihn das Vorspiel exponiert. In dramatischer Entwicklung zerreißt die „unendliche Melodie“ allerdings doppelt. Hier, im Zentrum der Darstellung eines Leidens, das jenseits jeder Ästhetisierung steht, versagt sich Wagner die virtuose „Kunst des Übergangs“, mit dem sonst die Leitmotive in stetiger Metamorphose („Bildung“ in Goethes aktiv-passivischen Wortsinn) auseinander hervortreiben und lebendig wachsen. Die Musik als metaphysische Größe verstummt vor diesem Schrei.[172] Damit gewinnt die Textur des „Parsifal“ eine doppelte Offenheit. Zunächst ist ohnehin „das Werk als eine offene Struktur zu denken“ (Pierre Boulez), die sich in Motiven nur vorübergehend verfestigt. Statt eines zielgerichteten Verlaufes, den Adorno von einer dialektischen Musik und ihrer inneren Zeitstruktur noch fordern mochte, knüpft die Musik des „Parsifal“ (und auch die der vorhergehenden „Musikdramen“) ein Beziehungsnetz von Motiven, das den Raum als gegenwärtige Zeit erfahrbar macht: Alles ist zu jeder Zeit präsent

[167] GSD IX, 61–126, 68f., vgl. 108–111.
[168] „Meistersinger“, 3. Aufzug: Musikdramen (Anm. 56), 478.
[169] Ebd. 463.
[170] Beethoven (Anm. 167), 71.
[171] Musikdramen (Anm. 56), 849–851.
[172] Solche gestaltbildenden Zäsuren bzw. Pausen sprechen für sich. Sie lassen sich in allen Werken ab dem „Rheingold“ an entscheidender Stelle aufweisen.

bzw. vergegenwärtigt und verweist auf das jeweils andere.[173] Alles ist „Verwandlungsmusik", Schwelle, Übergang, Passage[174] und dabei so latent surrealistisch, so daß es sich jenseits der Musik nur in Ansätzen szenisch realisieren läßt. Kein Motiv oder Thema steht festgefügt außerhalb dieses sich stetig verwandelnden Zeit-Raums des Musikdramas, das immer wieder in einem Netz von motivischen Verweisungen die geschehene Erlösung im Zitat erinnert, nicht aber liturgisch-sakramental vergegenwärtigt.[175] Dazu dienen die quasi-liturgischen Chöre des ersten Aufzuges, die keine Bühnenliturgie betreiben, sondern an etwas erinnern, was außerhalb dieser Kunst liegt.[176] Entsprechend bietet der „Parsifal" in genauer Steigerung über den „Ring" hinaus ein Bühnenfestspiel mit explizitem religiösem Außenbezug, und der strittige Terminus „Bühnenweihfestspiel" ist nichts anderes als der Versuch, diese religiöse Bindung des Mysterienspieles zu formulieren. Denn: „Das Kunstwerk ist die lebendig dargestellte Religion; – Religionen aber erfindet nicht der Künstler".[177]

3.3 Religion und Kunst

Schließt sich das Spiel nicht doch selbstgenügsam in sich ab? Zunächst wahrt Wagner den ausdrücklichen Bezug auf eine religiöse Dimension, die nicht das Resultat des Kunstwerkes selbst ist. Ferner verzichtet gerade der (musikalisch unabschließbar-offene) Schluß auf jegliche Apotheose, mit der sich Autor und Werk selbst feierten.[178] Die Handlung selbst mündet not-

---

[173] „Nichts, und vor allem nicht die musikalische Textur, ist endgültig zum Stillstand gebracht, nichts kann sich wirklich vollenden" (*Boulez*, Die neuerforschte Zeit [Anm. 91], 309). – Vgl. das vielzitierte Wort im 1. Aufzug: „PARSIFAL Ich schreite kaum, / doch wähn ich mich schon weit. / GURNEMANZ Du siehst, mein Sohn, / zum Raum wird hier die Zeit" (Musikdramen [Anm. 56], 833 f.). – Vgl. die Notiz zur Komposition (CT II, 1098 [21.12.1877]).

[174] Dies jedoch im Unterschied zu Walter Benjamin nicht als „raumgewordene Vergangenheit" der Pariser „Passagen", sondern als raumwerdende Gegenwart des Heils – *nunc stans*, erfüllter („ewiger") Augenblick oder „vollzählige Zeit" (Rilke).

[175] Dieser Interpretationsansatz findet sich auch bei *Boulez*, Wege zu „Parsifal" (1970). In: *Barth*, Festspielhügel [Anm. 18], 215–241, bes. 215–222. – Vgl. die philosophiegeschichtliche Bestimmung des „Parsifal" als „Kunst der memoria" bei *Nowak* (Anm. 16), 172–174.

[176] Nur die Chöre zitieren die Abendmahlsworte; die Bühne hingegen zeigt eine *agape*. Insofern verliert Igor Strawinskys fromme Abneigung jeden Anhalt am Werk selbst (vgl. Parsifal [1912], in: *Barth* [Anm. 18], 116–118).

[177] Das Kunstwerk der Zukunft (1849): GSD III, 42–177, 63. Außerdem: „Das lyrische wie das dramatische Kunstwerk war ein *religiöser* Akt: bereits aber gab sich in diesem Akte, der ursprünglichen einfachen religiösen Feiern gegenüber gehalten, ein gleichsam künstliches Bestreben kund, nämlich das Bestreben, willkürlich und absichtlich diejenige gemeinschaftliche Erinnerung sich vorzuführen, die im gemeinen Leben an unmittelbar lebendigem Eindrucke schon verloren hatte. Die Tragödie war somit die zum Kunstwerke gewordene religiöse Feier, neben welcher die herkömmlich fortgesetzte wirkliche religiöse Tempelfeier notwendig an Innigkeit und Wahrheit so sehr einbüßte, daß sie eben zur gedankenlosen herkömmlichen Zeremonie wurde, während ihr Kern im Kunstwerke fortlebte" (132). Auch die späte Schrift über „Kunst und Religion" (1880) vertieft und variiert nur diesen revolutionären Gedanken im Abschluß an „Parsifal". Die Versuche Wagners und seiner Erben, den „Parsifal" für Bayreuth zu reservieren, zielen hauptsächlich darauf, ihn vor der Produktion als Ware zu schützen.

[178] Solche Apotheose störe ihn an den symphonischen Schlüssen Beethovens (5. Sinfonie) und

wendig ins Offene. In allen drei Aufzügen ist es Parsifal, der ein geschlossenes System mit dessen totalem Anspruch verläßt: am Ende des 1. Aktes die Welt der Gralsritter, die ihn ausstößt, am Ende des 2. Aktes die Scheinwelt Klingsors, die er als durchschaute aufhebt, und am Ende des 3. Aktes wiederum die Gralswelt, die ihn als Nachfolger Amfortas zum Gralskönig bestimmt. Diese letzte Öffnung verdient besondere Aufmerksamkeit. Die angeschlagene Gralswelt in ihrem mitleidlosen Heilsbesitz ist Wagners Allegorie des Kirchlichen. Parsifal restauriert sie nicht, sondern hebt auch sie, die als Kehrseite der Klingsorwelt mit ihr auf Heil und Verderb verbunden ist, endgültig auf. Die finale Enthüllung des Grals nimmt einen apokalyptischen Zug an, der eine Wiederverhüllung geradezu ausschließt: Mit der erfüllten Naherwartung ist auch hier das Ende der (Bühnen-)Geschichte gekommen und die Utopie eines „reinen Christentums" jenseits seiner Erstarrung zwischen Kirche und Staat angedeutet. Die letzten Worte Parsifals lauten: „Nicht soll der [Gral] mehr verschlossen sein: – / Enthüllet den Gral – öffnet den Schrein!" Ihnen respondieren „alle", zusammen mit dem *chorus mysticus* aus der höchsten Höhe: „Höchsten Heiles Wunder: / Erlösung dem Erlöser!" [179] So öffnet sich der „Parsifal" insgesamt auf das hin, was von Wagner her grundsätzlich als christlicher Glaube und damit mehr als bloße religiöse Utopie zu bezeichnen wäre. [180] Denn ausdrücklich beansprucht solche Kunst,

> den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigentlichen Sinne als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfaßt, um durch ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen. [181]

Kunst soll so den Gehalt der Religion aus religiösen und ästhetischen Motiven zugleich retten. Ihr ästhetisches *symbolon* hat damit Teil am religiösen *symbolon*, ohne daß beide dasselbe wären. Das Ziel bleibt die Aufhebung einer Entfremdung zwischen dem wahren Christentum und seiner institutionellen Form. Sie geschieht hier in der Musik, denn sie ist für Wagner die „einzige, dem christlichen Glauben ganz entsprechende Kunst" [182].

Liszts („Tasso"). Er verabschiedet sich ausdrücklich „von der Notwendigkeit, welche früher schien, daß jedes Finale ‚wie ein Taumel, ein besoffener Unsinn von Leiden und Freude […]'" sein müsse (CT II, 66 [21.3.1878]).

[179] Musikdramen (Anm. 56), 864. – Vgl. CT I, 1035 (28.3.1877): „— Der entfesselte Erlöser!…" Die bisher in der Literatur unbeachtete Formulierung erinnert zugleich an Prometheus und den künftigen „Parsifal"-Schluß; jedenfalls nimmt sie den endgültigen Text des „Parsifal"-Schlusses vorweg (die Dichtung entstand vom 14.3. bis 13.4.1877). Sie deutet eine Empörung gegen den Vater-Gott an, aber auch dessen Zuwendung zur Menschheit.

[180] „Vielleicht ist letztlich dies die Lehre aus dem Gesamtkunstwerk: das totale Werk lebt nur in der Fiktion des Absoluten, das sich dem Zugriff entzieht. In Abwandlung Claudels sage ich: Diese Stimme, die uns ruft, wir müssen sie unbedingt erreichen; ohne sie verlöre Wagners Klang das Unwiederbringliche, das Unerreichbare, eine unerschöpfliche Quelle von Wonnen und Verzweiflung" (*Boulez*, Wege zu Parsifal, in: *Barth*, Der Festspielhügel [Anm. 18], 215–241, 241).

[181] Religion und Kunst: GSD X, 211–253, 211.

[182] Ebd. 221. – Schopenhauers Metaphysik der Musik bestätigte nur Wagners bis dahin unzureichend fundierten Begriff. „Weiß es Gott, mir erscheint manchmal die Musik als das einzig Wirkliche" (CT II, 860 [31.12.1881]).

Ausblick: Wagners „Parsifal“ als rettende Kunst der Religion

Läßt sich nun der Stellenwert des Bühnenweihfestspiels, des „Parsifal“, genauer bestimmen? Daß Wagners Festspiel das Drama reauratisiert und dem Kunstwerk kultische Züge wiedergewinnt, daß es aber andererseits keine kunstreligiöse Botschaft vermittelt, sondern in offenen Strukturen auf Utopisches ausgreift: das sollte deutlich geworden sein. Auch inhaltlich bietet Wagner keinen Privatmythos, sondern die Destruktion des Mythischen mit mythologischen bzw. psychologischen Mitteln. Am Ende steht jeweils der Schrei nach Erlösung, dessen religiöse Beantwortung er sich nur im „Parsifal“ gestattet – aber nicht, indem er selbst die Antwort gibt, sondern indem er sie aus christlicher Theologie und Liturgie zitiert.

Diese zitierende Antwort kann extrem unterschiedlich bewertet werden. Negativ ist auf der Basis der Spätschrift „Heldentum und Christentum“ (1881) gegen Wagners Intention und Aussage der Gedanke eines arisch-germanischen Erlösers beschworen worden, der in Schopenhauers Verneinung des Willens dessen jüdische Bejahung, repräsentiert vom weiblichen Ahasver Kundry, überwindet, bekehrt und erlöst.[183] Robert Gutman hat diese These 1968 zugespitzt und meint, hinter der christlichen Fassade des Werkes verberge sich Wagners rassistische Eugenik. Der „Parsifal“ sei nicht „unchristlich“, sondern „antichristlich“, die Tempelszenen im ersten bzw. dritten Akt seien geradezu „Schwarze Messen“.[184] Diese Hypothese widerspricht der „Parsifal“-Dichtung ebenso wie den Kernaussagen der späten Religionsschrift, die genau umgekehrt das „Blut Christi“ (weder semitisch noch arisch) über jede Rasse und Nation stellt und damit ausdrücklich die Rassenlehre des Grafen Gobineau zurückweist.[185] Diese Soteriologie des späten Wagner mag sich zu eigenwilligen Wendungen versteigen, betont in der Sache aber lediglich das christlich-theologische *pro nobis* und „durch sein Blut“ der Erlösung – „Blut“ nicht mehr „rassentheoretisch“ und empirisch, sondern symbolisch und theologisch verstanden. Gutmans „Kritik“ mag für einen polemischen Typus der Abwehr stehen, der sich mit abstrusen Hypothesen bis in die Gegenwart durchhält. Sie finden an Partitur und Texten keinen Anhalt, sondern explizite Widerlegung.

Den umgekehrten Weg scheint der Religionsphilosoph Herbert Huber gehen zu wollen. Von Hegel her gewinnt er die Einsicht, „daß Gott und Mensch ihre jeweilige Identität nur in der Einheit miteinander haben“.[186] Wieweit diese Einsicht über die Beschreibung der Heilsgeschichte hinaus stichhält, sei hier nicht diskutiert. Für den „Parsifal“ bedeutet sie: Gott fin-

---

[183] So Arthur Seidl in seiner „Parsifal“-Abhandlung von 1888 (vgl. dazu C. *Floros*, Studien zur *Parsifal*-Rezeption, in: *H.-K. Metzger/R. Riehn* [Hg.], Musik-Konzepte 25: Richard Wagner, *Parsifal* [= Edition Text und Kritik], 14–57, 27f).

[184] Vgl. *Floros* (Anm. 183), 28–32.

[185] Vgl. zu den gleichlautenden Tagebucheinträgen Cosimas hier Anm. 136; außerdem die erschöpfende Kritik an Gutman bei *Floros* (Anm. 183), 30–32.

[186] *Huber*, Richard Wagners „Parsifal“ (Anm. 8), 80; vgl. insges. 71–80.

det geschichtlich vermittelt seine Identität im Anderen seiner, und diese Einsicht ergänze die dogmatische, nämlich „jüdisch geprägte Einseitigkeit des Christentums". Daher sei Parsifal „Metaerlöser (Erlöser des Erlösers)", denn er erlöse „den die Erlösung vollbracht habenden Gott".[187] Damit komme dem „Parsifal" als Kunstwerk „selbst dogmatische Dignität" zu; der liturgische Nachvollzug der Erlösung bedürfe der „Ergänzung durch den Nachvollzug des ‚Parsifal'".[188] Komplementär müsse also der Christ, drastisch gesagt, sowohl an der christlichen Liturgie als auch am Bayreuther Festspiel teilnehmen. Wo Gutman einen strikt ausschließlichen Gegensatz konstatiert, konstruiert Huber die differenzierte Identität beider. Auch dies gibt der „Parsifal" so wenig her wie die ihn begleitenden Texte Wagners. Einmal befaßt sich Huber nicht mit der philosophischen Problematik des „Gesamtkunstwerkes" und der Kunst-Religion überhaupt, die nicht aus sich Erlösung bringen, sondern nur ins Utopische ausgreifen oder antizipieren können. Parsifal ist eben kein „Metaerlöser", sondern eine Bühnengestalt, auch wenn er aus der Sicht Hubers für den glaubenden Menschen schlechthin stehen mag. Sie lebt ihr Bühnenleben von der vorgängigen Möglichkeit und Wirklichkeit der Erlösung her. Zudem beansprucht Wagner ausdrücklich keinen Komplementär- oder Konkurrenzkult, sondern ausdrücklich die „Rettung" dessen, was in institutioneller Gestalt sich mühsam und oft undeutlich vergegenwärtigt. Das ist im Anliegen legitim und in der Ausführung konsequent, wenn er auf den falschen Schein einer Bühnenliturgie verzichtet und die geschehene, christliche geglaubte und vergegenwärtigte Erlösung zitiert.

So darf Wagners „Parsifal" durchaus als ein christliches Werk verstanden werden, weder in ausschließender Differenz zu noch in differenzierter Identität mit christlichem Glauben und seiner liturgischen Gestalt. Daß das dramatische Argument Wagners auch dann stichhält, wenn der „Parsifal" auf der Bühne ohne seine „theologische Fabel" inszeniert wird, zeigt *ex negativo* den Ernst seines Anspruches, „das große Leid des Lebens zu fühlen zu geben".[189] Übrig bliebe ein „Leidenszustand, der um so krasser modern ist, als er seine Ursache nicht mehr kennt, sich selber unverstanden und anonym bleibt, heillos" (Nike Wagner).[190] Eben darin verzichtet er auf kunst-

[187] Ebd. 82.

[188] Ebd. 85. – „Innerhalb von Hegels enzyklopädischem System wäre ‚Parsifal' als ein Moment des Systemteils ‚Absoluter Geist', genauer als Vollendung und Abschluß der mittleren Stufe der (Selbst-)Explikation des absoluten Geistes, welche sich als die Triade Kunst-Religion-Philosophie vollzieht, zu begreifen" (86). Diese insgesamt nahezu gnostisch anmutende Schlußpointe des ansonsten sorgfältig argumentierenden Aufsatzes ist längst von Hans Küng abgewiesen worden (vgl. hier Anm. 9).

[189] Wagner an Mathilde Wesendonck, 1.10.1858 (zit. nach *O. G. Bauer*, Richard Wagner. Die Bühnenwerke von der Uraufführung bis heute. Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1982, 260).

[190] Wagner Theater (Anm. 29), 233. – Wagner über das reine Leiden des Amfortas: „Die Andacht wird ihm selbst zur Qual! Wo ist Ende, wo Erlösung? Leiden der Menschheit in alle Ewigkeit fort! –" (an M. Wesendonck, 29./30.5.1859, in: Briefe [Anm. 46], 360f.). Das Leiden bestimmt Wagners politisch-ästhetisches Interesse zum ethischen Handeln: „Stets konnte ich nur

religiöse Erlösung, die ihm aus christlicher und nichtchristlicher Sicht zu verübeln wäre. Aber, über alle zeitgenössische und in der Sache oft verlegene Aufführungspraxis hinaus, zitiert und beschwört Wagners Werk die Erinnerung an die Erlösung, um ihre christliche Gegenwart zu retten.

Die strukturelle Offenheit eines Werkes, in dem dies geschehen kann, spricht für dessen künstlerische und religiöse Integrität, die Kunst und Religion weder miteinander vermischt noch sie voneinander trennt. Gewiß ist die „Theodramatik" gerade des „Parsifal" nicht unproblematisch: Dies hat sie mit allen Theologien gemein, die einen pathischen Gott denken und der „absoluten Katastrophe" seines Scheiterns am Kreuz nicht ausweichen.[191]

Wagners „Parsifal" ist Soteriologie: Er stellt das Handeln im Pathos Gottes, des in Christus leidenden Gottes nämlich, auf die Bühne. Zugleich ist er Eschatologie, wenn er als „Endspiel" (Hans Urs von Balthasar) die richtend-rettende Liebe Gottes endgültig enthüllt. Damit klärt sich auch die scheinbar so kryptische Schlußformel „Erlösung dem Erlöser!", der mit seinem Leiden bis an das Ende der Geschichte in jedem seiner Geschöpfe präsent ist. Was macht Parsifal „durch Mitleid wissend"? Die Erkenntnis, in wem das Leiden und die Erlösung ihr Maß haben. Es genügt wohl, dieser Formel als Text die Gerichtsrede Mt 25,31–46 zu unterlegen: „das habt ihr mir getan" und „das habt ihr mir nicht getan". Diese letzte Enthüllung der richtend-rettenden Liebe ist auch das Ende der Leiden dessen, der alles Leiden stellvertretend trägt.[192] Die „Heilandsklage" oder Gottesklage" im Bühnenweihfestspiel ist dementsprechend richtende Anklage dessen, der als Publikum dieses Leiden verständnis- und tatenlos nur anschaut und solches Anschauen überdies zur Kunstreligion ästhetisiert. Ihm gilt die Frage, die sich ursprünglich an den „tumben Toren" Parsifal richtet: „Was stehst du noch da? / Weißt du, was du sahst?"[193]

---

für den Leidenden Partei nehmen, und zwar ganz in dem Grade eifrig, als er sich gegen irgend welchen Druck wehrte: niemals habe ich es vermocht, irgend einer politisch konstruktiven Idee zu lieb diese Parteinahme fallen zu lassen". Dieses „drängende Motiv" führt zu „einer Gestaltung, die eben nur durch Vernichtung der sinnlichen Form der Gegenwart, also durch Revolution zu gewinnen ist" (Eine Mitteilung an meine Freunde [1851]: GSD IV, 230–344, 309). Gleichzeitig ist sich der Revolutionär Wagner des Utopischen bewußt, das sich im Leidmotiv enthüllt – er gestaltet theoretisch wie praktisch das heimatlose (und insofern politisch völlig „unpatriotische"!) „Verlangen nach einem Neuen, Unbekannten, noch nicht sichtbar Vorhandenen, aber im voraus Empfundenen" (265; vgl. 270).

[191] „Gott im Leiden!! Wer faßt das Ungeheure?": An König Ludwig II. von Bayern, 14.4.1865 (Briefe [Anm. 46], 432f.).

[192] Brünnhildes Schlußgesang am Ende der „Götterdämmerung" nimmt Züge eines Requiems für den leidenden Gott oder „traurigen Gott" (Peter Wapnewski) an; ihm gilt die Klage eines „durch Mitleid wissend" gewordenen Menschen und die erlösende Verheißung: „Ruhe, ruhe, du Gott!" (Musikdramen [Anm. 56], 813).

[193] Musikdramen (Anm. 56), 839. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Wagners Gesamtwerk werde ich in Kürze vorlegen unter dem Titel: „Wagners Denken. Eine Politische Theologie zwischen Kunst und Religion".

ThPh 77 (2002) 110–118

Die christliche Antwort auf die existentiellen Fragen des Menschen

Zu Franz von Kutscheras neuer Studie „*Die großen Fragen – Philosophisch-theologische Gedanken*"

Von Michael Bordt S. J.

Kaum eine philosophische Disziplin erfreut sich, vor allem im angelsächsischen Raum, eines so stark wachsenden Interesses wie die Religionsphilosophie. Auch in Deutschland erscheinen regelmäßig neue Monographien, in denen die Autoren religionsphilosophische Fragen diskutieren. Dabei fällt auf, daß ein Großteil der Veröffentlichungen der letzten Jahre in der Tradition der analytischen Philosophie steht. In dieser Tradition steht auch Franz von Kutschera (= K.), der im Anschluß an seine 1990 erschienene Monographie *Vernunft und Glaube*[1] nun eine weitere Studie vorlegt, in der er sich dem Thema der Religion nähert. Was sein neues Buch spannend macht, ist sein Versuch, anknüpfend an die religionsphilosophischen Thesen und Argumente von *Vernunft und Glaube* die Relevanz und Bedeutung christlichen Glaubens, der mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu von Nazareth steht und fällt, deutlich zu machen. Mit diesem Versuch geht K. über den Rahmen einer Religionsphilosophie, die er in *Vernunft und Glaube* skizziert hat, hinaus, und berührt Fragen, die vor allem in der systematischen Theologie oder Fundamentaltheologie diskutiert werden.

Bereits in *Vernunft und Glaube* hat K. die These entwickelt, daß eine der wesentlichen Funktionen der Religion darin bestünde, Antworten auf existentielle Fragen geben zu können.[2] Religion ist eine Antwort auf die Erfahrung der Unbeständigkeit, Vergänglichkeit und Fragwürdigkeit des Lebens.[3] Die Frage nach dem Sinn des Lebens führt zur Frage danach, ob das, was uns im Leiden und Scheitern widerfährt, nicht doch irgendeine positive Funktion in einem größeren Zusammenhang hat. Was in *Vernunft und Glaube* nur angedeutet wird, wird nun in *Die großen Fragen*[4] auf über einhundert Seiten entfaltet. K. entwirft zu Beginn seines Buches eine anthropologische Skizze, in der er unter verschiedenen Rücksichten jeweils die Größe und das Elend des Menschen deutlich machen will. K. macht auf die Ambivalenz des Menschen aufmerksam, auf die „Diskrepanz zwischen unserer Sehnsucht nach Großem, Gutem und Schönem, nach Fülle und Dauer des Lebens, und der Enge, Dürftigkeit, Abhängigkeit, Bedrohtheit unseres Lebens, seiner Vergänglichkeit und Sinnlosigkeit angesichts von Zerstörung und Tod"[5]. Diese Skizze versteht er im Sinne einer existentiellen Reflexion, die keine Allgemeingültigkeit beanspruchen könne, sondern nur solche Menschen zu treffen in der Lage sei, die selbst in ihrem Leben mit bestimmten Fragen rängen. Auf existentielle Reflexion müsse man sich einlassen, weil es um Orientierung für das eigene Leben und nicht nur um akademische Probleme gehe.

In seiner anthropologischen Skizze unterscheidet K. im Anschluß an Pascal zwei verschiedene Arten der Beschreibung des Menschen. Man kann entweder von einer Zu-

---

[1] *F. v. Kutschera*, Vernunft und Glaube, Berlin/New York 1990.

[2] Vgl. zum folgenden auch *M. Bordt*, Argumente für eine Religion und einen religiösen Glauben. Neue Ansätze in der religionsphilosophischen Diskussion Deutschlands, in: ThPh 68 (1993) 399–408.

[3] „Die Frage nach dem Sinn und Wert unseres Lebens führt [...] zur Frage nach einer größeren, unvergänglichen, unbedingten, d. h., transzendenten Wirklichkeit. Religionen sind Antworten auf solche existentiellen Fragen. Sie stellen das Leben in einen größeren Horizont und verheißen Anteil am Ewigen": *Kutschera*, Vernunft (1991) 229.

[4] *F. v. Kutschera*, Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken, Berlin 2000.

[5] Ebd. 96.

standsbeschreibung oder aber von dem Ideal des Menschen ausgehen. Wenn man beispielsweise behauptet, daß der Mensch durch Weltoffenheit und eine grenzenlose Neugierde charakterisiert sei, so schließt das nicht aus, daß es einzelne Menschen gibt, die völlig desinteressiert an allem und jedem sind. Die Rede von einer ‚prinzipiellen' Weltoffenheit des Menschen macht dann Sinn, wenn sie im Sinne einer idealtypischen Beschreibung verstanden wird. Dieses Ideal beschreibt, was der Mensch sein kann und sein soll. Es ist nicht zuletzt die Spannung zwischen dem Ideal und der Realität, die die existentiellen Fragen des Menschen provozieren.

Die Größe und das Elend des Menschen arbeitet K. an verschiedenen Phänomenen heraus, von denen hier nur einige exemplarisch vorgestellt seien, damit deutlich wird, wie K. methodisch an die Frage nach der Existenz des Menschen herangeht. Der Mensch ist charakterisiert durch seine Vernunft als der Fähigkeit, sich am objektiv Richtigen zu orientieren und damit auch der Fähigkeit, sich vernünftige Ziele zu setzen.[6] In der Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis, vor allem zur Erkenntnis dessen, was objektiv wahr, gut und schön ist, besteht der wesentliche Unterschied zwischen dem Menschen und allen anderen Lebewesen. Die Vernunft ist ein wesentliches Charakteristikum der Größe des Menschen. Diesem Ideal der Vernunft steht allerdings unsere Unfähigkeit zu sicherer Erkenntnis entgegen. Vor allem in bezug auf unsere Handlungen und in bezug auf unsere existentiellen Fragen quält uns unsere Unfähigkeit zu sicherer Erkenntnis besonders. Ein anderes Beispiel für die Größe und das Elend des Menschen ist die Freiheit und das damit verbundene Ideal der Autonomie. Wir verstehen uns als Menschen, die – wenn auch in Grenzen – fähig sind, ihr Leben frei und autonom zu gestalten. Dem steht die schmerzliche Erfahrung entgegen, daß wir in vielen Fällen kaum in der Lage sind, uns selbst in der Hand zu haben, daß wir unser Innenleben nur wenig beeinflussen können und daß wir in vieler Hinsicht von anderen Menschen abhängig sind. Auch die Spannung von Individualität und Gemeinschaft kann etwas von der Größe und dem Elend des Menschen deutlich machen. Der Mensch ist auf Gemeinschaft angewiesen. Ohne Zuwendung zu schenken und zu erfahren, ist auch Selbsterkenntnis nicht möglich. Je tiefer die Beziehungen und Zuwendung zu anderen Menschen ist, desto tiefer kommen wir auch zu uns selbst. „Auf den Gipfel des Lebens kommen wir nur gemeinsam."[7] Von diesem Ideal sind wir im Alltag oft weit entfernt, „andere sind uns oft bloß im Wege und gehen uns auf die Nerven"[8]. Die Bereitschaft zum Verständnis ist vor allem dann, wenn man selbst unter Druck steht, sehr beschränkt.

Mit den Stichworten des Bewußtseins, der Weltoffenheit, der Vernunft, Freiheit, Autonomie und Individualität des Menschen charakterisiert K. einen Phänomenbereich, den er die geistige Natur des Menschen nennt. Das Geistige ist der Kern der Person des Menschen, „das, wozu man sich bekennen muß, wenn man sich zu sich selbst bekennen will, den Boden, auf den man sich stellen muß, wenn man sich überhaupt auf existentielle Fragen einläßt"[9]. Die geistige Natur steht in Spannung zu unserer leiblichen Verfaßtheit. Diese Spannung sei aber nicht im Sinne eines Leib-Seele-Dualismus zu verstehen, denn Seelisches sei an Körperliches gebunden. Richtig am Dualismus sei, daß es oft der Körper ist, der für unsere Beschränkungen verantwortlich ist. Ohne einen Körper gäbe es aber andererseits weder Wahrnehmungen, Kommunikation noch personale Gemeinschaft. Die Spannung, in der wir Menschen stünden, sei nicht die zwischen einander feindlichen Realitäten, sondern zwischen Ideal und Realität. Vergeistigung des Lebens bedeutet nicht Abkehr vom Körperlichen, sondern das „Physische in die Kontrolle des vernünftigen Wissens zu bringen und es mit Sinngehalt zu erfüllen"[10]. Am deutlich-

[6] Hier argumentiert K. vor allem gegen die Reduktion der Vernunft auf eine Zweck-Mittel-Rationalität, die nicht mehr in der Lage ist, die Ziele selbst zu bewerten, vgl. auch *ders.*, Rationality and Reason, *in*: *G. Brüntrup* u. *R. K. Tacelli* (Hg.), The Rationality of Theism, Dordrecht 1999, 255–269.

[7] *Kutschera*, Fragen, 54.

[8] Ebd. 58.

[9] Ebd. 60.

[10] Ebd. 69.

sten wird das Elend des Menschen in seiner Vergänglichkeit, in der Unausweichlichkeit des Todes und seiner innerweltlich unerfüllten Sehnsucht nach Ewigkeit erfahren.

Nach dieser Darstellung der Situation der menschlichen Existenz folgt K.s Analyse dieser Situation. Dabei knüpft K. an die Unterscheidung zwischen der geistigen und der biologischen Natur des Menschen an. K. wendet sich zwar auch hier gegen dualistische Interpretationen, hebt aber selbst die Diskrepanz zwischen der physischen und der geistigen Natur des Menschen als Quelle der Schwierigkeiten hervor. Unsere biologische Natur strebt nach Selbstbehauptung und Selbstentfaltung und ist egoistisch angelegt. Als Vernunftswesen orientieren wir uns „am objektiv Guten, für das unsere eigenen Interessen nicht mehr zählen als die anderer Menschen“ [11]. Leben gelingt dann, wenn wir uns Menschen zuwenden und unseren Egoismus überwinden. Die Inkongruenz unserer geistigen Anlagen und unserer physischen Existenz ist belastend, weil „wir uns unsicher bleiben, ob unsere geistigen Anliegen überhaupt realistisch sind“ [12]. Unsere Bemühungen, uns einem anderen Menschen zuzuwenden, über unsere egoistischen Interessen hinauszugehen und uns am objektiv Guten zu orientieren, könnten sich als sinnlos erweisen, „wenn die Wirklichkeit nicht so ist, daß sie dem Guten Überlebenschancen gibt“ [13]. In diesem Zusammenhang schließt sich K. einem Argument Kants aus dessen *Kritik der praktischen Vernunft* an. Da wir unser geistiges Ideal unter den faktischen Lebensbedingungen nicht vollständig verwirklichen, dennoch aber auf das Ideal nicht verzichten können, ergibt sich das Recht, auf ein ewiges Leben und die Existenz eines guten Gottes zu vertrauen, der das sittliche Streben an ein Ziel bringen wird. Das bedeutet aber auch: „Ohne Glauben an Gott bleibt moralisches Handeln sinnlos“ [14]. Der Schritt aus unserem Egoismus hinaus „muß seinen Halt dort finden, wohin er führt“ [15].

Die Ambivalenz des Menschen wird in verschiedenen Weltanschauungen, Philosophien und Religionen unterschiedlich gedeutet. K. diskutiert diese Deutungen und knüpft dabei wiederum an einige Thesen und Argumente an, die er bereits in *Vernunft und Glaube* dargestellt hat. Religionen sind Weltanschauungen, d.h., umfassende und handlungsleitende praktische Paradigmen im Sinne von Thomas S. Kuhn [16]. Sie sind nicht nur zeit- und kulturabhängig, sondern auch individuell geprägt. Sie rechtfertigen sich dadurch, daß sie sich bewähren. Praktische Paradigmen müssen sich an Werterfahrungen bewähren, die allerdings selbst theoriebeladen sind. Der Materialismus (einmal ganz abgesehen davon, daß er eine falsche Theorie ist) kann keine Antwort auf die existentiellen Fragen des Menschen geben. Eine immanente Weltanschauung kann bestenfalls dazu führen, seinem eigenen Leben, wenn es gut läuft, Wert und Sinn abzugewinnen, sie kann aber keine Antwort auf die Erfahrungen von Leid und Sterben geben. Auch das Fortschrittsprogramm der Aufklärung bietet keine Hilfe, denn die Aufklärung ist in ihren Voraussetzungen fraglich und paradox. Viele Anhänger der Aufklärung vertreten eine Autonomie ohne Freiheit [17], werten die Vernunft zur Mittel-Zweck-Rationalität ab und geben sich gleichzeitig doch vernunftgläubig, verengen den Wertehorizont, eliminieren objektive Werte und wollen eine Humanität entwickeln, ohne aber in der Lage zu sein, Menschenwürde begründen zu können. K.s Kritik an einer immanenten Weltanschauung hat die Funktion, „angesichts ihrer heutigen Prädominanz [...] bei dem einen oder anderen Leser eine größere Offenheit gegenüber transzendenten Weltanschauungen zu wecken“ [18]. Eine Möglichkeit transzendenter Weltanschauungen sind metaphysische Entwürfe. Ihr fundamentalistisches Ideal ist gescheitert; metaphysische Entwürfe lassen sich aber sinnvoll als Paradigmen verstehen, die sich nicht durch aprio-

[11] Ebd. 99.
[12] Ebd. 101.
[13] Ebd.
[14] Ebd. 102.
[15] Ebd.
[16] Vgl. *T. S. Kuhn*, The Structure of Scientific Revolutions, dt.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt am Main 1967.
[17] Kutschera denkt dabei besonders an Hobbes, Spinoza und Leibniz, nicht etwa an Kant.
[18] *Kutschera*, Fragen, 152.

rische Überlegungen rechtfertigen lassen, sondern nur dadurch, „daß sich ihre Deutung der Wirklichkeit in der Erfahrung und im Leben bewährt“ [19]. Metaphysische Entwürfe behaupten, daß die empirische Wirklichkeit nicht alles ist und sich die empirische Wirklichkeit nur von der transzendenten her verstehen läßt.

Worin besteht nun aber der Unterschied zwischen Religion und Metaphysik? Religion ist keine Theorie, sondern vermittelt eine Sichtweise unserer Welt und eine Haltung zu ihr. Die Sprache der Religion ist der Dichtung verwandt, wobei Dichtung wie Religion die faktische Welt deuten will. „Dem Glauben geht es nicht um Ausforschung des Göttlichen, sondern um seine existentielle Bedeutung, seine Rolle für unser Leben.“ [20] Während metaphysische Theorien Produkte vernünftiger Überlegungen sind, beruft sich Religion für die Wahrheit auf eine Offenbarung. In der Metaphysik glaubt man das, was vernünftig ist, in der Religion glaube und vertraue ich einer Person. Gründe für den Glauben bestehen, wie in allen praktischen Paradigmen, in der Bewährung im Leben. Dabei ist der Glaube „kein fertiges System von Überzeugungen, sondern ein nie endender Versuch einer Annäherung“ [21].

In dem zweiten Teil seines Buches geht es K. darum, die Antwort des christlichen Glaubens auf die existentiellen Fragen darzustellen. Dabei ist in einem ersten Schritt deutlich zu machen, was es heißt, an einen personalen Gott zu glauben. K. skizziert die Entwicklung im Alten Testament hin zu einem Monotheismus und geht auf den Vorwurf ein, die Rede von einem personalen Gott impliziere einen Anthropomorphismus. Wer Gott als Person bestimme, gehe davon aus, daß es im Bereich unserer Erfahrungen nichts Höheres gäbe als den Menschen. „Daher können wir uns ein höchstes Wesen nur nach unserem eigenen Bilde, also anthropomorph, vorstellen.“ [22] Gott als Person sei damit noch nicht ein Gott nach Menschenmaß. Die „überragende existentielle Bedeutung des Glaubens an einen personalen Gott [besteht] darin, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben können, die mit einem Urgrund oder einer Weltordnung unmöglich wäre“ [23]. Glaube an Gott hängt mit dem Glauben an den Menschen zusammen. Dieser personale Gott wird von K. anhand der Aussagen des Alten Testaments näher charakterisiert. Er ist der Schöpfer der Welt, der Gott des Bundes und der Väter, der Heilige, der Gütige, dessen Treue, Huld und Erbarmen seinem Volk gilt, er ist der Gerechte. Daß sich auch andere Aussagen im Alten Testament finden, daß verschiedene Gottesbilder nebeneinander stehen, führt jeden zur Notwendigkeit einer Interpretation [24]. Hier vertritt K. die Eigenverantwortung jedes Interpreten. „Die Aussagen der Schrift enthalten gelegentlich Widersprüche, und dann müssen wir uns entscheiden, was für uns gelten soll.“ [25] „Jeder muß sich den Glauben selbst aneignen, wenn er aus ihm leben will. [...] Zu einer eigenen Beziehung zu Gott kann der Glaube erst dann werden, wenn die biblischen Texte zu reden beginnen, wenn sie Offenbarung“ [26] werden, wobei Offenbarung bedeutet, sich von Gott angesprochen zu fühlen. Der Glaube an Gott den Schöpfer sagt nichts über das Wesen Gottes oder darüber aus, wie Gott die Welt geschaffen hat und erhält. „Der Gehalt des Schöpfungsglaubens reduziert sich auf die Souveränität Gottes gegenüber der Welt und deren Wert und Sinn.“ [27] Nur mit Bildern und Vergleichen kann man die Welt als Schöpfung deutlich machen wollen.

Der Inhalt des christlichen Glaubens wird durch eine Darstellung der Heilsgeschichte Israels, einer Skizze des Lebens Jesu und einer differenzierten Analyse der Interpreta-

[19] Ebd. 154.
[20] Ebd. 173.
[21] Ebd. 192.
[22] Ebd. 203.
[23] Ebd. 204.
[24] Ein weiteres Beispiel für die Notwendigkeit einer Interpretation bei sachlich verschiedenen Aussagen sind die Aussagen zur Prädestination im zweiten Korintherbrief. Der Gedanke der Prädestination „ist mit der Aussage, Jesus habe zur Entscheidung aufgerufen, unvereinbar – da helfen keine theologischen Vermittlungsformeln“ (ebd. 301).
[25] Ebd.
[26] Ebd. 217.
[27] Ebd. 222.

tion des Todes und der Auferstehung Jesu charakterisiert. Die Darstellung der alttestamentlichen Heilsgeschichte, bei der K. sich teilweise an Gerhard Lohfink[28] orientiert, wird durch viele Bibelzitate gestützt. Die im ersten Kapitel dargestellte Ambivalenz von Größe und Elend des Menschen findet sich im alttestamentlichen Menschenbild wieder. Er ist Staub und Asche und dennoch Abbild und Schöpfung Gottes. Die Heilsgeschichte Israels beginnt mit dem Exodus und dem Bund zwischen Gott und seinem Volk. K. betont die Entwicklung in den alttestamentlichen Vorstellungen vom Sinn des Lebens und der Geschichte. Während die frühesten Vorstellungen rein immanent waren (langes Leben, Nachkommen, Besitz usw.), finden sich in den späteren Teilen des Alten Testaments, bei Daniel und dem zweiten Buch der Makkabäer, bereits die Vorstellung einer Totenauferweckung und damit verbunden die Vorstellung des ewigen Lebens. Ebenso entwickelt sich auch die Theodizee von der Auffassung, Leid sei eine Strafe für Vergehen der Vorfahren oder eigenes Vergehen bis hin zu der Antwort, die das Buch Hiob gibt und derzufolge der souveräne Gott die Zumutung einer Rechtfertigung mit dem Hinweis auf seine überragende Macht und Weisheit ablehnt. Bei der Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu von Nazareth lehnt sich K. an den Neutestamentler Joachim Jeremias[29] an. K. führt den Leser sicher und differenziert durch die Ergebnisse moderner Exegese und orientiert sich an dem mehr oder weniger großen Forschungskonsens der Exegeten. In seinen Ausführungen über die Deutungen des Todes und der Auferstehung Jesu plädiert K. hinsichtlich der Frage nach dem leeren Grab allerdings gegen die Mehrheit der Exegeten dafür, das leere Grab als ursprünglichen Teil der Osterbotschaft zu verstehen, denn der Glaube an die Auferstehung und daran, daß Jesus tatsächlich lebt, hänge daran, daß das Grab wirklich leer gewesen sei.

Daß die Freude und Kraft, die von der Osterbotschaft ausgegangen war, heute zu Formeln zu erstarren droht, liegt K. zufolge vor allem daran, daß man nicht mehr an eine Erbsünde glaubt, von der man erlöst werden müßte; „man glaubt nicht mehr an die Mächte der Finsternis, aus deren Gewalt wir Menschen zu befreien sind“[30]. Deswegen könnten wir auch nicht mehr glauben, daß wir erlösungsbedürftig seien. Wir bräuchten zwar die Vergebung Gottes, aber keinen Erlöser. „Vom Gedanken einer Erlösung ist heute nur mehr das Gefühl übrig geblieben, von der verzeihenden Liebe Christi getragen zu sein und beim Tod in die Hand eines gnädigen Gottes zu fallen.“[31] Deswegen könne man auch Jesus nicht als Erlöser sehen; damit werde aber seine göttliche Natur selbst fraglich. Man müsse sich die Frage stellen, ob ein so zusammengestrichener Glaube noch als christlich gelten könne „und grundsätzlicher: wodurch sich ein solcher Restglauben noch von einem Nichtglauben unterscheidet“[32]. Es gelte, sich neu um die zentralen Inhalte der Tradition zu bemühen. Die Krise des Glaubens zwinge jeden Einzelnen dazu, sich selbst um den Glauben zu kümmern und „endlich einmal ernsthaft nach seinem Inhalt und seiner Wahrheit zu fragen“[33]. Die Reduktion zentraler Glaubensinhalte bis jenseits der Grenze der Belanglosigkeit erfordere eine Erneuerung des Glaubens aus seinen Ursprüngen.

In welchem Sinn aber beantwortet der christliche Glaube die im ersten Kapitel skizzierten existentiellen Fragen des Menschen? K.s Antwort besteht im wesentlichen darin, daß der Glaube uns hilft, trotz aller Widrigkeiten an den Idealen der Gemeinschaft der Menschen, der Überwindung des Egoismus und der Orientierung an der Vernunft festzuhalten. K. betont, daß der Glaube keine Erkenntnis des Jenseits ermöglicht, sondern Orientierung und Vertrauen für das Leben geben will. Das beste Beispiel sei die Gottes- und Nächstenliebe. „Es gibt keinen Weg zu Gott am Nächsten vorbei, keine Gemeinschaft mit Gott ohne Gemeinschaft unter uns Menschen.“[34] Anders als in heidnischen

[28] *G. Lohfink*, Braucht Gott die Kirche?, Freiburg i.Br. ^{3}1998.
[29] *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie, Bd. I, Gütersloh 1973.
[30] *Kutschera*, Fragen, 284.
[31] Ebd.
[32] Ebd. 285.
[33] Ebd.
[34] Ebd. 294.

antiken Vorstellungen kümmert sich Gott nicht nur um die Menschen, sondern will eine „unbegreiflich enge Gemeinschaft mit uns eingehen“ [35]. Der Glaube an Gott erleichtert den Weg zum Nächsten (was ausdrücklich nicht bedeuten soll, daß Nächstenliebe nur durch den Glauben möglich ist). Wenn mit dem Tod alles zu Ende wäre, dann bliebe konsequenterweise nur die Frage, was für einen Nutzen wir selbst von dem, was wir tun, hätten; es sei dann schwer, kein Egoist zu sein. Das Vertrauen, das für jede Zuwendung notwendig ist, werde durch den Glauben gestärkt. „Die Hilfe des Glaubens besteht darin, daß er den Glauben an die Menschen einschließt und ihm Halt gibt. Er ermutigt uns, den Schritt hinüber vorbehaltlos zu tun.“ [36] Der Glaube ermöglicht auch ein Vertrauen in unsere Vernunft und deren Orientierung an objektiven Maßstäben. Schon in der Wissenschaft muß man sich auf andere Wissenschaftler verlassen, ihnen vertrauen. Unsere Frage nach dem Sinn des Ganzen findet durch den Glauben zwar keine Antwort, aber wir haben die Hoffnung, daß unsere Welt prinzipiell erkennbar ist und einen Sinn hat. Der Glaube gibt eine Hoffnung auf die Zukunft angesichts unserer Vergänglichkeit. Wir werden von dem Druck erlöst, in der kurzen Zeit unseres Lebens für unser eigenes Glück sorgen zu müssen und werden fähig, uns für die Gemeinschaft mit anderen Menschen zu öffnen. Der Glaube an Christus gibt Frieden und „versöhnt uns mit Gott, den Menschen, mit uns selbst, mit Welt und Geschichte“ [37]. Der Glaube an einen guten Ausgang der Geschichte motiviert zum guten Handeln. Auch in der Frage nach dem Sinn des Leidens kann sich der Glaube an Gott bewähren. Der Christ kann sein Leid annehmen, da er darauf vertraut, das Leid aus der Hand Gottes anzunehmen. Darüber hinaus spielt das Leiden in der gesamten Heilsgeschichte eine wesentliche Bedeutung. „Herausgerufenwerden und Leiden sind Leitmotive der Heilsgeschichte, und sie gehören zusammen.“ [38] Gott selbst ist es, der an seinem Volk leidet. „Der Gott Jesu Christi ist der Vater, der uns einlädt, an seiner Liebe zu allen Menschen teilzunehmen, mit ihm einander zu ertragen, und so mitzuwirken an der Erlösung der Welt [...]. Unsere Berufung zum Heil ist Berufung zur Gemeinschaft mit Gott in seiner Liebe zu uns Menschen, und damit Berufung zum Mitleiden.“ [39]

Die letzten Zitate können einen charakteristischen Zug in K.s Studie deutlich machen. Das Buch ist in vielen Passagen, vor allem im zweiten Teil, für ein wissenschaftliches Buch ganz ungewöhnlich persönlich und bekenntnishaft geschrieben – auch dadurch, daß K. sehr häufig von der ersten Person Plural (‚wir‘) Gebrauch macht. Vor allem die Abschnitte über den Sinn des Leidens oder seine Ausführungen über die Bergpredigt zeugen von einer tiefen Spiritualität des Autors, die man bei vielen theologischen Publikationen vermissen mag, die sich von einem Ideal wissenschaftlicher Objektivität leiten lassen, das bewußt das persönliche Bekenntnis und den Glauben des Autors außer Betracht läßt. Daß der christliche Glaube als eine Weltanschauung und ein praktisches Paradigma verstanden wird, bedeutet in keiner Weise, daß die christliche Botschaft selbst relativiert wird. Daß die Botschaft nur den treffen und ansprechen wird, der existentielle Fragen an das Leben hat, bedeutet nicht, daß der Inhalt der Botschaft nicht alle Menschen umfaßt. In diesem Sinne ist sein Versuch, die Antwortmöglichkeiten des christlichen Glaubens, der mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi steht und fällt, für die existentiellen Fragen und Probleme deutlich zu machen, exemplarisch für eine gute fundamentaltheologische Studie, die, weil sie von der Bibel als Grundlage des christlichen Glaubens her argumentiert, auch offen für unterschiedliche konfessionelle Theologien ist. K. argumentiert von der gemeinsamen christlichen Tradition her.

Fragen wie diejenige, wie sich die Antworten anderer Religionen zu der des Christentums verhalten, werden von K. nicht diskutiert; lediglich im Zusammenhang mit dem Buddhismus weist er darauf hin, daß wir die Überwindung personaler Existenz nicht als

[35] Ebd. 295.
[36] Ebd. 304 f.
[37] Ebd. 313.
[38] Ebd. 336.
[39] Ebd. 338.

unser Ziel begreifen können[40], aber ohne eigens dafür zu argumentieren. Im Zusammenhang mit der Diskussion des Leib-Seele-Problems und der Ablehnung des Dualismus führt K. aus, daß, weil die Person keine Seele, d.h. keine eigenständige, vom Körper abtrennbare Substanz sei, die Vorstellungen von Seelenwanderungen oder Wiederverkörperungen abzulehnen seien. „Es macht keinen Sinn zu sagen, Sokrates könne als Schnecke wiedergeboren werden. [...] Es macht nicht einmal Sinn zu sagen, die Seele von Sokrates könnte im 20. Jahrhundert als Mensch, etwa als Frau Meier, reinkarniert werden",[41] u.a. deswegen nicht, weil die Frage, ob man als Mann oder Frau lebt, zu unseren identitätsstiftenden Eigenschaften gehört. Solche Argumente sind aber eher Randbemerkungen in seiner Studie. Dabei mag die fehlende Auseinandersetzung mit anderen Religionen nicht nur darin begründet liegen, daß sie schlicht den Rahmen des Buches sprengen würde, sondern vor allem darin, daß sich eine Religion als Paradigma nur dann vollständig verstehen läßt, wenn man selbst in dem Paradigma lebt. Man kann nicht in verschiedenen Weltdeutungen existentiell verwurzelt sein und in ihnen leben. Wenn man Religionen und Weltanschauungen miteinander vergleichen möchte, dann ist ein wesentliches Kriterium des Vergleichs das Potential der Religion zur Bewältigung der existentiellen Fragen des Menschen. Ob eine gegebene Religion das Potential wirklich hat, kann man nicht von einem externen Standpunkt außerhalb der jeweiligen Religion entscheiden. Was bleibt, ist, die Weltanschaung bzw. Religion zu beschreiben und ihre Relevanz für eine Antwort auf existentielle Fragen deutlich zu machen. Daß ein solches Vorgehen nicht bedeutet, kritikunfähig zu werden, zeigt K.s ausführliche Kritik an den immanenten Weltanschauungen, die nicht in der Lage sind, eine Antwort auf die Frage nach dem Leid und dem Tod zu geben. Eine immanente Weltanschauung bewährt sich nicht, weil sie Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens nicht zu deuten in der Lage ist.

K.s Studie kann als einer der wenigen Versuche in Deutschland gelten, innerhalb der Tradition der analytischen Philosophie eine Skizze einer Fundamentaltheologie zu entwickeln, in der sich eine solide biblische Theologie mit der Frage nach dem Sinn unserer Existenz verbindet. Die Bedeutung eines solchen Versuches liegt auf der Hand. Die analytische Philosophie ist heute das herrschende Paradigma innerhalb der Philosophie. An ihren Standards für begriffliche Genauigkeit, argumentative Strenge und sprachliche Klarheit werden sich aber nicht nur philosophische, sondern auch theologische Entwürfe werden messen lassen müssen, sofern sie mit der Philosophie in ein Gespräch eintreten wollen. Der Graben zwischen Philosophie und Theologie kann nur dann überwunden werden, wenn die Philosophen bereit sind, religionsphilosophische und metaphysische Fragestellungen zu diskutieren (was inzwischen auf breiter Ebene passiert), und wenn die Theologen bereit sind, sich an Standards zeitgenössischen Philosophierens zu orientieren (was bedauerlicherweise weithin noch aussteht). Daß analytische Philosophie zu treiben dabei nicht notwendig bedeuten muß, Sätze zu numerieren, mit logischen Zeichen zu operieren oder sterile begriffliche Untersuchungen zu treiben, sondern vielfach zu einem allgemeinverbindlichen Ideal der Genauigkeit in Begrifflichkeit, Darstellung und Argumentation geworden ist (in der beispielsweise darauf verzichtet wird, Metaphern oder mehrdeutige Begriffe zu verwenden in der Auffassung, dadurch einem Gedanken besondere ‚Tiefe' geben zu wollen, die sich angeblich anders nicht erreichen lasse), wird dabei sicherlich den Zugang der Theologie zur zeitgenössischen Philosophie erleichtern.

So begrüßenswert und wichtig also K.s Studie ohne Zweifel ist, so würde man doch gerne über einige seiner Auffassungen ins Gespräch kommen. Aus philosophischer Sicht bietet es sich vor allem an, K.s Auffassungen von der Leistungsfähigkeit der Vernunft und der Aufgabe der Philosophie in bezug auf die Religion anzufragen. Zunächst gibt es innerhalb der Studie eine deutliche Spannung. Auf der einen Seite betont K., daß sich kein Mensch existentielle Fragen stellen müsse. Die Argumente für die Relevanz der christlichen Religion in bezug auf existentielle Fragen könnten nur jemanden erreichen,

[40] Vgl. z.B. ebd. 105.
[41] Ebd. 64.

der sich selbst existentielle Fragen stelle. Diese sicherlich sympathische Beschränkung provoziert aber die Frage, wie K. dann die im Anschluß an Kant gewonnene Behauptung verständlich machen kann, daß moralisches Handeln ohne Gott sinnlos bleibe und daß niemand (sic!) um die Frage herumkomme, „ob es unter den gegebenen Umständen realistisch und sinnvoll ist, uns am Wahren und Guten und dem Wohl anderer Menschen zu orientieren“ [42]. Diese Auffassung scheint eine deutlich stärkere Begründungsmöglichkeit einer Religion, die die Existenz Gottes annimmt, vorauszusetzen. Es ist K. zufolge so, daß Werterfahrungen, wie die Erfahrung des Guten oder des Wahren, objektive Erfahrungen sind. Werterfahrungen sind, anders als existentielle Erfahrungen, Erfahrungen, die alle Menschen teilen. Wenn Werterfahrungen objektiv sind und sich jedem die Frage stellt, ob er oder sie sich sinnvollerweise am Wahren und Guten orientieren soll, die Möglichkeitsbedingungen der Bejahung dieser Frage aber nur durch Rückgriff auf die Annahme eines transzendenten Wesens plausibel machen läßt, dann könnte eine transzendentphilosophische Untersuchung der Werterfahrung eine mindestens ebenso aussichtsreiche Basis für eine Begründung des christlichen Glaubens sein wie die Analyse existentieller Probleme des Menschen. Eine solche transzendentalphilosophische Untersuchung hätte gegenüber der Analyse existentieller Fragen den Vorteil, daß sie auf Beschreibungen von Erfahrungen objektiver Werte beruht, und die Adäquatheit der Beschreibungen sich unabhängig davon, ob sich einem konkreten Menschen gerade bestimmte Fragen stellen oder nicht, argumentativ einsichtig gemacht werden kann.

Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft und der Philosophie in bezug auf die Begründung von religiösem Glauben läßt sich noch anhand einer zweiten Spannung deutlich machen. In dem schon eingangs zitierten Aufsatz über ‚Rationality and Reason‘ plädiert K. dafür, sich in der Religionsphilosophie nicht am Begriff des Verstandes bzw. der Rationalität, sondern an dem Begriff der Vernunft zu orientieren. Explizit knüpft K. damit an die Tradition der antiken Philosophen, z. B. an Platons Unterscheidung von Verstand und Vernunft, an. Sein Plädoyer für die Vernunft steht nun aber in Spannung zu der Art von Religionsphilosophie, wie K. sie in seiner neuen Studie vorlegt. Die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens beruht ihrzufolge wesentlich auf ihrer Fähigkeit, Antworten auf existentielle Fragen zu geben. Aber selbst dann, wenn man sich hierin K. anschließt und ebenfalls das Potential des christlichen Glaubens für unser Leben betont, folgt nicht notwendig, daß damit der Glaube hinreichend begründet wäre. Es ist eine Sache, die Bedeutung einer Religion für die Lebensbewältigung zu erkennen, und eine andere, diese Religion für wahr zu halten. Selbst dann, wenn plausibel gemacht wird, daß der christliche Glaube lebensrelevant ist, läßt sich sinnvoll fragen, ob die ihm zugrundeliegenden metaphysischen Annahmen denn wahr sind oder nicht. Pointiert formuliert: Selbst dann, wenn die Bedeutung der Religion für die Bewältigung unserer persönlichen und gesellschaftlichen Lebensprobleme deutlich gemacht werden kann, stellt sich die Frage, ob es denn überhaupt stimmt, daß es Gott gibt. Es ist durchaus möglich, die Kontingenzbewältigung der Religion anzuerkennen, aber die These, daß es Gott gibt, für falsch zu halten. Allein die Tatsache, daß der Glaube sich in dem Leben von Gläubigen offensichlich bewährt, ist für den Nicht-Gläubigen kein hinreichender Grund, selbst von der Wahrheit des Glaubens überzeugt zu sein. Andererseits gilt auch für den Gläubigen selbst, daß er am Glauben auch dann festhalten kann, wenn er sich nicht unmittelbar im Leben bewähren sollte. Ein gläubiger Christ kann beispielsweise allein von der Hoffnung darauf, daß sich der Glaube an Gott nach dem Tod als richtig erweisen wird, getragen sein, ohne daß er in der Lage sein muß, schon hier auf Erden zu behaupten, der Glaube bewähre sich. K. reduziert in seiner Studie die Möglichkeiten der Vernunft, etwas über die Wahrheit des Glaubens zu sagen, auf die praktische Vernunft. Das ist ihm nicht vorzuwerfen, aber es steht in Spannung zu seiner in dem zitierten Aufsatz formulierten Aufforderung, sich in bezug auf Religion an der antiken Tradition der Vernunft zu orientieren. Für einen Philosophen wie Platon stand fest, daß es einerseits darauf ankommt zu verstehen, welche Bedeutung und Relevanz religiöse Erfahrungen in dem Leben der Menschen haben, andererseits aber auch Begrün-

[42] Ebd. 102.

dungen zu suchen, die zeigen, wie die ontologischen Verpflichtungen, die jemand eingeht, der seine Erfahrung religiös expliziert, eingelöst werden können. Solange beispielsweise philosophisch nicht gezeigt ist, daß es Gott gibt, hängt auch die philosophische Beschreibung religiöser Interpretation von Erfahrungen in der Luft, weil nicht entschieden werden kann, ob dem Rahmen, innerhalb dessen die Erfahrung interpretiert wird, wahre Annahmen zugrunde liegen oder nicht.

Die letzte Anfrage führt zu zwei Problemen, die wohl eher den Theologen als den Philosophen beschäftigen. In der Analyse des christlichen Glaubens fällt auf, daß K. die Tendenz hat, die Inhalte des christlichen Glaubens weniger als Aussagen, sondern vielmehr als Bekentnisse zu verstehen. Ein gutes Beispiel dafür ist seine Interpretation des Schöpfungsglaubens. Er vertritt in bezug auf den Glauben an Gott den Schöpfer die Auffassung, daß sich „der Gehalt des Schöpfungsglaubens [...] auf die Souveränität Gottes gegenüber der Welt und deren Wert und Sinn“[43] reduziere. Hier wäre zu fragen, ob dem Glauben an Gott als Schöpfer nicht doch stärker kognitive Aspekte abgewonnen werden können. Man könnte beispielsweise der Auffassung sein, der Schöpfungsglaube impliziere die prinzipielle Strukturiertheit und damit die mögliche Erkennbarkeit der Wirklichkeit. Man könnte auch vertreten, daß der Glaube an Gott den Schöpfer einen reinen Physikalismus ausschließt. Das bedeutet natürlich nicht, daß der Glaube selbst uns erkennen läßt, wie die Wirklichkeit strukturiert ist oder warum der Physikalismus eine falsche Theorie ist. Aber dennoch könnte man der Auffassung sein, daß der Glaube an Gott stärkere kognitive Implikationen hat, als K. es vertreten möchte. Ein weiteres Problem besteht darin, daß K. aufgrund seines Ansatzes vertritt, es sei nur sehr beschränkt möglich, etwas über die Wahrheit anderer Religionen zu sagen. Auf die wenigen Ausnahmen ist hingewiesen worden. Steht die mit dem Ansatz von K. gegebene Unmöglichkeit einer Bewertung anderer Religionen aber nicht im Widerspruch zu dem Inhalt der christlichen Botschaft? K. bemüht sich um eine immanente Interpretation des christlichen Glaubens. So plädiert er beispielsweise eindringlich für die Notwendigkeit, wieder an Christus als den göttlichen Erlöser zu glauben (und nicht nur an den, der den Menschen die Vergebung Gottes zeigt), und Christus in seiner Einmaligkeit zu begreifen.[44] Die Einmaligkeit hat aber für viele gläubige Christen (ob zu Recht oder zu Unrecht, sei hier dahingestellt) auch einen kognitiven Aspekt, der meist im Schlagwort des Absolutheitsanspruchs des Christentums formuliert wird. Ein vollständiges Verständnis des christlichen Glaubens würde demzufolge auch deutlich machen, inwiefern Christus *der* Erlöser der Menschen und *die* letztgültige Offenbarung Gottes an die Menschen ist. Ich möchte nicht behaupten, daß sich diese Aussagen notwendig aus dem Inhalt des christlichen Glaubens ergeben. Wenn sich aber jemand so stark wie K. um eine angemessene Interpretation des Christusgeschehens bemüht, dann müßte er doch deutlicher machen, welche kognitiv befriedigende Antwort er gerade aufgrund der von ihm auch behaupteten Einmaligkeit des Christusgeschehens für das Problem des Absolutheitsanspruchs versus Relativismus der christlichen Religion hat.

[43] Ebd. 222.
[44] Vgl. ebd. 286.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

HÖFFE, OTFRIED, *Kleine Geschichte der Philosophie*. München: Beck 2001. 334 S., ISBN 3-406-47553-7.

Ein besonderes Merkmal dieses Buches, das auf eine Vortragsreihe an der Universität Tübingen im Wintersemester 1999/2000 zurückgeht, wird erst auf der Rückseite des Titelblatts genannt: „Mit 280 Abbildungen, davon 85 in Farbe". Diese Bilder werden durch einen beigefügten Text ausführlich interpretiert. Um drei Beispiele herauszugreifen: Anhand eines Holzschnitts von 1504 wird das spätantik-mittelalterliche Bildungsprogramm der sieben freien Künste erklärt (94); Michelangelos Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies in der Sixtinischen Kapelle veranschaulichen Kants philosophische Deutung der Erbsünde, seine Lehre vom radikalen Bösen (201), und eine Karte der Hirnrindenoberfläche nach C. und O. Vogt (vor 1919) ist kommentiert mit Ausführungen über die Relevanz der Neurowissenschaften (308). – Die von einer Einleitung „Warum Philosophie" und einem Ausblick über Philosophie im Zeitalter der Globalisierung eingerahmten 18 Kap. reichen von der Vorsokratik bis zur theoretischen und praktischen Philosophie der Gegenwart. Besonders erwähnt seien die beiden Kap., die ein wenig abseits von der breiten Straße der Philosophiegeschichten liegen: „Ein Blick nach Indien und China" und „Islamische und jüdische Philosophie". Leitend für die Darstellung sind, in etwas anderer Formulierung, die drei bekannten Fragen Kants aus der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft: „(1) Was ist die Natur, und was können wir von ihr wissen? (2) Wie sollen wir als einzelne Personen und als Gemeinwesen leben? (3) Was dürfen wir von einem guten Leben erhoffen, sei es in diesem oder in einem künftigen Leben?" (7). – Die Kap. beginnen jeweils mit einer allgemeineren Charakterisierung der betreffenden philosophiegeschichtlichen Periode, um dann kurz auf einzelne Denker einzugehen. So verweist z. B. Kap. VIII „Renaissance und Humanismus" auf die Loslösung von den bislang herrschenden Mächten, das neue Bildungsideal, die Bedeutung des Bürgertums, die beginnende Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften und auf die sich befehdenden Schulen von Padua und Florenz; es folgen eine kurze Darstellung des Nikolaus von Kues (139–141), Giordano Bruno (141–143) und der politischen Philosophie von Machiavelli und Thomas Morus (143–147). – Das Kap. über die theoretische Philosophie der Gegenwart beginnt mit W. V. O. Quine, um dann kurz einzugehen auf Logik (C. I. Lewis, E. Toulmin, Erlanger Schule), Wissenschaftstheorie (Th. S. Kuhn), Sprachpragmatik (K. O. Apel), Philosophie des Geistes (S. Kripke, H. Putnam, P. M. Churchland, Th. Nagel, D. Henrich) und Erkenntnistheorie (Externalismus, Internalismus, Skeptizismus, Fundamentalismus). Aus der gegenwärtigen praktischen Philosophie kommen zur Sprache: die Kritische Theorie, sprachanalytische Metaethik (R. M. Hare), B. Williams Utilitarismuskritik, Handlungstheorie (G. E. M. Anscombe, G. H.v.Wright), John Rawls, der Kommunitarismus, Rechtsphilosophie (L. A. Hart, R. Dworkin), Umweltethik (H. Jonas, Biozentrismus und Anthropozentrismus) und medizinische Ethik. – Sehr hilfreich ist die knappe „Lektüreempfehlung" am Ende eines jeden Kap.s. Die „Literaturhinweise" am Ende des Buches (331 f.) beschränken sich auf Darstellungen der Geschichte der Philosophie und Nachschlagewerke.

Am Ende der Einleitung dankt Höffe „dem hochinteressierten Publikum" der Tübinger Vorträge. Er versteht sein Buch als „eine für die Sache selbst werbende Einführung", die dazu motivieren will, die großen Philosophen selbst zu lesen (15). Es sind vor allem die Klarheit, mit der komplizierte Probleme und Systeme auf eine einfache Formel gebracht und große Zusammenhänge mit plastischen, farbigen Strichen nachgezeichnet werden, und das immer wieder durchscheinende kritische Urteil des Verfassers, die dieses Anliegen haben gelingen lassen. Man legt das Buch ungern aus der Hand. Es ist eine spannende, angenehme Lektüre, bei welcher die Leserin und der Leser *con amore* lernen.

F. RICKEN S. J.

Wuchterl, Kurt, *Einführung in die Philosophiegeschichte*. Ursprung und Entwicklung westlichen Denkens (Uni-Taschenbücher; 2133). Bern [u. a.]: Haupt 2000. XIII/218 S., ISBN 3-8252-2133-4.

When one begins the study of philosophy it is not an uncommon experience to be daunted by the task of coming to terms with as varied philosophical traditions as, Platonism and Postmodernism. It is to the credit of Wuchterl that in this short introduction he makes this forbidding forest of philosophical positions less threatening and more accessible. He opens this study of the history of philosophy by suggesting that the basis of most historical studies concerns the relation of people to the cosmos, to their social action and to themselves. He strongly defends the position that to ignore the reflections of previous generations on these questions would be not only short sighted but even foolish, since they are a treasure of human experience and wisdom. His introduction seeks to learn from this history in order to follow Kant's advice of writing a „philosophierende Geschichte der Philosophie".

He begins by outlining the origin of Greek philosophy out of the mythological and poetic background of the great epics of Homer and Hesiod. The philosophical and cosmogonic reflections of the three wise men from Mileteus: Thales, Amaximander and Anaximenes are Wuchterl's starting point for uncovering the origin of Western thought. However, it is not until the works of Plato and Aristotle that we see the turn to questions of real human significance. In his brief consideration of these fathers of Western philosophy, he outlines their respective positions on metaphysics and ethics and sketches some of their main differences. Before turning to the philosophy of the Middle Ages, he considers the period during and directly after the time of the Roman Empire. Here he sketches the thought of Stoicism and Eclecticism and outlines the encounter of Greek and Roman thought with Christianity in the works of Augustine. Dionysius,, the Neo-Platonists and finally Boethius. In his section on the philosophy of the Middle Ages, he provides a short overview of the many cultural influences which interacted to produce the thousand year period of Mediaeval philosophy. The Islamic contributions of Avicenna (Ibn Sina) and Averroes (Ibn Rushd) to the reception of the work of Aristotle is neatly covered and he also sketches the Christian theological and philosophical synthesis in the works of Albertus Magnus, Thomas Aquinas and Duns Scotus. The eventual break up of the Mediaeval synthesis in the Nominalism of William of Ockham and a brief consideration of the philosophy of the Renaissance closes this section. The following section goes on to consider the philosophy of the Modern times. Here he considers the Rationalist and Empiricist traditions together with German Idealism and its eventual decline in the work of Marx and Nietzsche. Nietzsche ist typically portrayed as the critic of modern culture and the prophet of the Postmodern times.

In the penultimate section on the philosophy of the first half of the twentieth century, he begins by considering one of the last great foundationalist movements in philosophy, namely, Phenomenology. He discusses the attempt of Husserl to overcome the crisis of the European sciences by looking for the ultimate foundations of thought and reason in the consciousness of the subject. This radicalisation and transformation of the Cartesian method is suggested to be the major contribution of Phenomenology to modern thought. The other movement of the first half of the twentieth century that he considers is that of the „Lebensphilosophie" of Bergson and Dilthey. Here he sketches the importance of the categories of „life experience" and „understanding" in the ever changing horizon of historicity (Geschichtlichkeit).

Turning to the Anglo Saxon world, he outlines the emergence of analytical philosophy in the work of the three Cambridge Masters: Moore, Russell and Wittgenstein. He sketches Moore's metaethical project, in his *Principia Ethica* of 1903, of the linguistic analysis of ethical terms as a means of providing a scientific basis for ethics. From Russell, he comments on his method of logical analysis and his theory of logical atomism. Finally, he comments on Wittgenstein's Tractatus and his later philosophy. He concludes this section on analytical philosophy by a brief consideration of the logical and semantic investigations of Frege and the varied work of Popper.

In the final section, Wuchterl looks at the second half of the twentieth century and considers the movement from philosophy to sociology as the main framework for contemporary reflection. This shift represents a pragmatic turn for a society in search of a new fabric after the horrors of two world wars. He turns firstly to the work of the Frankfurt school. Here he considers the first generation of Horkheimer and Adorno and their investigations into the contradictions of the Enlightenment. He goes on to consider the work of the second generation critical theorist, Jürgen Habermas and his attempt to provide a normative basis for rationality and democratic society in his „Theory of Communicative Action" of 1981. Common to both analytic and hermeneutic traditions, Wuchterl follows his pragmatic analysis by considering the importance of the so called „linguistic turn" for contemporary philosophy. He concludes his account of the history of Western philosophy by a short summary of Postmodern philosophical themes and makes a plea for the continued study of the history of philosophy as a way forward in a time of philosophical fragmentation. A. Carroll S. J.

Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum, edited by *Michael Frede* and *David Charles*. Oxford: Clarendon Press 2000. VI/366 S., ISBN 0-19-823764-2.

Die Beiträge in diesem Bd. sind aus Vorträgen herausgewachsen, die beim zehnten Symposium Aristotelicum 1996 in Oxford über das zwölfte Buch der Aristotelischen *Metaphysik* gehalten worden sind. Nach einer 52seitigen Einleitung von Michael Frede, die eine eigene Gesamtinterpretation des zwöften Buches und keine Einführung in die Aufsätze des Bds. ist, folgen elf Aufsätze, die jeweils ein Kap. des zwölften Buches kommentieren (das neunte Kap. wird in zwei Beiträgen kommentiert). So bildet der Bd. einen von unterschiedlichen Autoren verfaßten Gesamtkommentar zum zwölften Buch der *Metaphysik*.

Auch wenn die einzelnen Autoren des Bds. jeweils unterschiedliche Schwerpunkte in ihrer Interpretation setzen, so läßt sich doch ein gewisser Konsens hinsichtlich wichtiger Fragen der Forschung feststellen. Dieser Konsens betrifft vor allem diejenigen Punkte der Interpretation, in denen die Verfasser andere Thesen vertreten, als sie von W. D. Ross vertreten worden sind, dessen zweibändiger Kommentar über die *Metaphysik* nach wie vor als der Standardkommentar angesehen werden kann. Ross hat vertreten, daß sich im zweiten Teil des zwölften Buches der Aristotelischen *Metaphysik*, in den Kap. 6 bis 10, die Theologie des Aristoteles findet. Gegenüber Ross betonen die Interpreten, daß die Theologie im zwöften Buch kein eigenständiges Forschungsprojekt ist, sondern Teil der Untersuchung der Substanz. Die Frage nach der Substanz und nach den Arten von Substanz führt auf die Frage nach einer ewigen, unbewegten Substanz, die pure Aktualität ist und deren Tätigkeit im Denken besteht. Diese Substanz wird dann mit Gott identifiziert. Es ist nicht so, daß es Aristoteles darauf ankam, im zweiten Teil des zwölften Buches nach Gott zu fragen, sondern so, daß die Antwort auf die Frage nach der Bestimmung der ersten Substanz deutlich macht, daß sie nicht von dem unterschieden ist, was Gott genannt wird. Ein zweiter wichtiger Punkt ist die Interpretation des achten Kap. des zwölften Buches, in dem Aristoteles ein kompliziertes und differenziertes astronomisches Modell entwickelt, das die unregelmäßig scheinende Bewegung der Planeten, der Sonne und des Mondes auf Kreisbewegungen zurückführt. Manche Interpreten haben das achte Kap. für einen späteren Einschub gehalten, der mit der Sache, die Aristoteles im zwölften Buch diskutiert, nur locker verbunden ist. Demgegenüber machen die Interpreten, soweit sie sich mit dem achten Kap. auseinandersetzen, deutlich, daß das achte Kap. integraler Bestandteil des Aristotelischen Projektes ist, denn erst hier wird klar, auf welche Art und Weise der erste Beweger Bewegungsursache für alle Himmelskörper (aber auch, vermittels der Sonne, die Bewegungsursache für Wachsen und Vergehen auf der Erde) sein kann. Allerdings bleiben hier bei Aristoteles entscheidende Fragen offen, die Sarah Broadie in einem wichtigen Artikel aufgeworfen hat, auf den sich mehrere Interpreten dieses Bds. beziehen (Que fait le premier moteur d'Aristote, *in*: Revue philosophique de la France et de l'Etranger 183 (1993) 375–411) . Wie verhalten sich beispielsweise die Seelen der Sterne zu der Seele der jeweiligen Sphäre, an der die Sterne ‚befestigt' sind? Auch die Frage der einzelnen unbewegten Be-

weger zueinander bleibt bei Aristoteles offen. Drittens wird vertreten, daß es im neunten Kap. des zwölften Buches nicht um das Denken Gottes geht, sondern um eine Analyse des menschlichen Denkens. Diese Analyse wird allerdings in Hinsicht auf die Frage vorgenommen, wie wir verstehen können, was es heißt, daß Gott denkt. Viertens macht der Aufsatzband deutlich, daß in der Frage nach der Entstehungszeit des zwölften Buches kein Konsens der Forschung besteht. Myles Burnyeat, der leider keinen eigenen Aufsatz verfaßt hat, auf dessen Diskussionsbeiträge innerhalb des Symposions sich aber einzelne Autoren immer wieder beziehen, ist der Auffassung, Aristoteles habe das zwölfte Buch kurz vor seinem Tod in aller Eile geschrieben. Andere, beispielsweise Michael Frede, tendieren eher zu der auch von Ross präferierten Frühdatierung. Diese Frage ist insofern relevant, weil es für die Interpretation wichtig wäre zu wissen, ob bestimmte Ausdrücke, wie z. B. der Ausdruck *kategoria*, von Aristoteles bereits als *termini technici* verwendet werden oder nicht.

Die einzelnen Beiträge sind, wie auch nicht anders zu erwarten, von unterschiedlicher Qualität. Dabei hängt ein Urteil über die Qualität natürlich auch davon ab, was man von einem Aufsatz erwartet. Da der Band als ein Gesamtkommentar angelegt ist, ist die Erwartung diejenige, daß die Beiträge einem helfen, den jeweiligen Text von Aristoteles besser zu verstehen. Die schon erwähnte Einleitung von *M. Frede* sollte man besser am Ende lesen; sie ist sehr gedrängt geschrieben und geht auf viele Schwierigkeiten der Interpretation ein, die sich nur dann würdigen lassen, wenn man sich mit den Details der Interpretation der einzelnen Kap. beschäftigt hat. Diese Einleitung leistet eine Gesamtinterpretation, die man vermissen würde, wenn man nur die einzelnen Aufsätze lesen würde. Ebenso souverän wie die Einleitung ist Fredes Interpretation des ersten Kap.s, das wichtige Alternativinterpretationen gegenüber Ross vorschlägt. David Charles' Interpretation des zweiten, Lindsay Judsons Interpretation des dritten und Michel Crubelliers Interpretation des vierten Kap.s fallen deutlich hinter den übrigen Beiträgen ab. *Charles* widmet sich vor allem der Frage, ob es einen konsistenten Stoffbegriff sowohl für die vergängliche als auch für die ewige wahrnehmbare Substanz (d. h. die Himmelskörper) geben kann. Dabei entwickelt er eine auch nach mehrmaliger Lektüre mir nicht verständliche Theorie eines ‚Followers', welche die Schwierigkeit bei der Beantwortung der Frage deutlich machen soll, ob etwa Regenbögen oder Schatten von Himmelskörpern ein Stoffprinzip haben. Ich sehe nicht, warum sich einem Interpreten des zweiten Kap.s diese Frage stellen sollte. *Judson* diskutiert das dritte Kap. auf dem Hintergrund von *Metaphysik* Z 7–9, denn ohne Zweifel gibt es Übereinstimmungen zwischen dem dritten Kap., des zwölften und den Kap. 7–9 des siebten Buches der *Metaphysik*. Judson möchte zeigen, daß, gegen den ersten Anschein, die einzelnen Abschnitte im dritten Kap. eine interne Kohärenz aufweisen. Dazu setzt er sich mit der Interpretation von M. Frede und G. Patzig auseinander, die beide in ihrem Kommentar zu *Metaphysik* Z vertreten haben, daß Aristoteles in Z 7–9 einen konsistenten Gedankengang entwickelt. Judson möchte zeigen, daß (i) die These von Frede und Patzig falsch ist, aber (ii) das dritte Kap. des zwölften Buches der *Metaphysik* demgegenüber kohärent ist. Man fragt sich etwas hilflos, was Judson wohl bewogen hat, sich so ausführlich, wie er es tut, mit Frede und Patzig auseinanderzusetzen, vor allem, weil seine eigene Interpretation des dritten Kap.s dabei viel zu kurz kommt. Außerdem gesteht Judson ein, daß seine Interpretation des dritten Kap.s unabhängig von den Ergebnissen ist, die seine Untersuchung von Z 7–9 ergeben hat. *Crubellier* geht in der Interpretation des vierten Kap.s zu wenig auf die enormen Schwierigkeiten ein, die das Kap. bietet. Hier wäre dem Leser mehr geholfen, wenn Crubellier auf die Fragen und Probleme hingewiesen hätte, die der Text bietet (selbst dann, wenn der Verf. keine Lösungen auf die Fragen hat). Seine These, daß Aristoteles den Ausdruck ‚*stoicheion*' (d. h. ‚Element') verwendet, um damit einen genuin Platonischen Terminus zu gebrauchen und Platon zu kritisieren, scheint mir nicht plausibel. *Alan Codes'* Interpretation des fünften Kap.s geht auf einige ausgewählte Schwierigkeiten des Kap.s ein. Seine Fragestellungen und Lösungsvorschläge sind durchweg klar und deutlich. Dabei interpretiert er die Terminologie, die Aristoteles im fünften Kap. verwendete, stark von den Schriften im *Organon*, vor allem der Kategorienschrift und *De Interpretatione*, her. *Enrico Bertis* Interpretation des sechsten Kap.s ist provozierend. Bertis These ist (wobei er einen Ausblick auf das siebte Kapitel gibt),

daß der unbewegte Beweger nicht dadurch Bewegungsursache für die Himmelssphären ist, daß er Zielursache ist, sondern dadurch, daß er tatsächlich die Sphäre der Fixsterne bewegt. Diese Bewegung macht ihm so viel Freude, daß die Bewegung auszuüben ihm selbst Zielursache ist. Daß der unbewegte Beweger wie ein Geliebtes bewegt, sei keine Analogie, sondern lediglich ein Beispiel aus der menschlichen Lebenswelt, wie es überhaupt sein könne, daß etwas bewege, ohne selbst bewegt zu werden. *André Laks'* Interpretation des siebten Kap.s ist sorgfältig und luzide. Laks interpretiert Schritt für Schritt den Text, wobei vor allem seine Änderung der Punktuation gegenüber dem griechischen Text von Ross sehr einleuchtend ist. Das achte Kap. hat *G. E. R. Lloyd* interpretiert. Er geht vor allem auf die Frage ein, warum Aristoteles die für den Leser zunächst merkwürdige Kombination von Astronomie und Metaphysik gewählt hat und wie kompetent er ist, astronomische Fragen zu klären. Dazu intepretiert Lloyd auch *De Caelo* II.10 und 12 und *Mete.* I 6–7. Die beiden Aufsätze, die sich mit dem neunten Kap. beschäftigen, sind außerordentlich unterschiedlich. *Jacques Brunschwig* bringt in seinem philologisch und philosophisch sauber argumentierten Aufsatz die provozierende These, daß das neunte Kap. vor dem siebten Kap. geschrieben worden ist. Im neunten Kap. werde Gott als eine Art Narziß beschrieben, der nur sich selbst kenne. Aristoteles entwerfe ein konsequentes Gedankenexperiment, das nicht sein letztes Wort sei. Sein letztes Wort finde sich im siebten Kap., in der Gottes Wissen nicht nur ein Wissen um sich selbst sei. *Aryeh Kosman* vertritt demgegenüber eine eher traditionelle Interpretation. Er interpretiert die Probleme und die Lösungen, die Aristoteles diskutiert, vor allem als den Versuch, Gottes Denken konsequent als pure Aktualität zu verstehen, aus der jede Potentialität auszuschließen sei. *David Sedleys* Interpretation des zehnten Kap.s bildet den Abschluß des Bds. Sedley interpretiert das Kap. sehr plausibel als den Versuch zu klären, inwiefern Gott Zielursache ist, und als eine Art ‚negativer Theologie', in der Aristoteles andere Auffassungen über die Bestimmung eines letzten Prinzips kritisiert und zeigt, wie das letzte Prinzip nicht konzipiert werden darf.

Die Artikel, auch diejenigen, die weniger dabei helfen, die Schwierigkeiten und Lösungen zu verstehen, die Aristoteles im zwöften Buch der *Metaphysik* entwickelt, sind durchweg von hohem Niveau. Dabei scheinen die Schwierigkeiten in der Interpretation der ersten fünf Kap., in denen Aristoteles die wahrnehmbaren Substanzen behandelt, nach wie vor ungelöster als die Probleme im zweiten Teil von *Metaphysik* XII, vielleicht auch, weil diese Kap. viel öfter als die Kap. 1–5 kommentiert worden sind. Bei vielen Autoren verbindet sich die Interpretation des Kap.s mit der Interpretation von Textproblemen, die sich in dem jeweiligen Kap. finden. Die griechischen Termini sind nicht transkribiert, so daß jemand, der kein Griechisch kann, den Text nicht immer verstehen können wird. Viele Autoren bringen jeweils eine eigene Übersetzung zu ihrem Kommentar. Die in der Bibliographie aufgeführten Bücher und Artikel beziehen sich ausschließlich auf die in den einzelnen Aufsätzen zitierten Autoren, so daß die Bibliographie keinen Anspruch darauf hat, die wichtigsten Veröffentlichungen zum zwölften Buch zu bringen (es fehlt beispielsweise der Aufsatz von G. Patzig, „Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles", in: Kant Studien 52 (1960/1) 185–205, der ganz wesentlich zu einem neuen Verständnis des Verhältnisses von allgemeiner und spezieller Metaphysik beigetragen hat). M. Bordt S. J.

Steel, Carlos, *Der Adler und die Nachteule.* Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik (Lectio Albertina; 4). Münster: Aschendorff 2001. 44 S., ISBN 3-402-04893-0.

In seiner Einführung in die Metaphysik bemerkt Aristoteles, die Erforschung der Wahrheit sei sowohl schwierig als auch leicht. Die Schwierigkeit, die Wahrheit zu erkennen, liegt nicht nur in der Kompliziertheit der Dinge, sondern auch in uns selbst. „Wie sich nämlich die Augen der Fledermäuse [Nachteulen] zum Tageslicht verhalten, so verhält sich die Vernunft unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach unter allem am offenbarsten ist" (2). Dieser „Nachteulentext" des Aristoteles hat einen berühmten Vorgänger, nämlich das Höhlengleichnis des Plato. Dort beschreibt Plato das Leben der Menschen, die in einer unterirdischen Höhle wohnen und nicht imstande sind, das hell-

ste aller Seienden zu sehen, die Sonne und das Tageslicht. „Wenn einer aus der Höhle in das Licht kommt und die Augen voll Strahlen hat, wird er nicht das Geringste sehen können von dem, was ihm nun für das Wahre gegeben wird" (3). Der Nachtvogelvergleich diente im Mittelalter (und also auch für Thomas von Aquin und Albert den Großen) dazu, um eine der wichtigsten Fragen der Metaphysik zu erläutern: Wie ist eine Erkenntnis des Übersinnlichen möglich, wenn wir wie Nachtvögel sind, die diesem Bereich nicht angepaßt sind? Zunächst: Thomas akzeptiert (was damals eher ungewöhnlich war und was man als „empiristische Position" abtat) die Endlichkeit, Beschränktheit und „Materialität" des Menschen. „Wir müssen also annehmen, daß die Schwierigkeit der Metaphysik nicht in den Dingen selbst liegt, sondern in unserem beschränkten Vermögen. Darum macht Aristoteles den Vergleich mit den Nachtvögeln. Diese Vögel sind von Natur aus nicht ausgerüstet, um das helle Licht des Tages anzuschauen. Ihr eigenes Gebiet ist die Dämmerung am Abend. So ist auch die menschliche Vernunft nicht ausgerüstet, das zu erfassen, was am meisten erkennbar ist" (7). Das eigentliche Objekt der menschlichen Vernunft ist dagegen die körperliche Materie („proprium obiectum intellectus humani est quidditas sive natura in materia corporali existens"). Mit einem modernen Buchtitel formuliert: Der Mensch ist ein „Geist in Welt". Von den körperlichen Gegenständen freilich kann sich der menschliche Geist eine „Vorstellung" machen (scholastisch: *repraesentatio* oder *phantasma*), und in diesem *phantasma* kann der Mensch (und zwar durch Abstraktion) ewige Wahrheiten erkennen. Beispiel: In einem dreieckigen Gegenstand kann unser Verstand nicht nur ein Dreieck erkennen, sondern auch, daß dieses drei Winkel hat, deren Summe 180° ausmacht. Soweit die Lösung von Thomas. Albert geht andere Wege. Für ihn kommt das Sehen zustande, wenn ein Strahl (ein sogenannter *spiritus visivus*) aus dem inneren Licht, das im Auge ist, ausgesendet wird. Dies ist in besonderer Weise beim Adler der Fall, dessen kalte und dunkle Pupille einen intensiven und konzentrierten Strahl aussenden kann. Auch der Mensch (so Albert) hat einen solchen „Adlerblick", nämlich den *intellectus agens*. Mit dessen Hilfe wird der Mensch, der bisher nur potentiell Geist war, zum aktuellen Geist. Der Mensch wird dann göttlich, nachdem er vorher stofflich war. „Mirabilis est iste status intellectus sic adepti. Per eum enim homo fit similis quodammodo deo" (25). Für Thomas ist eine solche mystische Transformation der Vernunft nicht notwendig; sie ist auch nicht möglich ohne Gnade. Auch wenn es unserem Intellekt möglich ist, durch Abstraktion das Übersinnliche zu erkennen, auch dann bleibt er gebunden an die Sinnlichkeit, an die sogenannten *phantasmata*; auch dann bleibt unser Verstand ein „Geist in Welt". „Obwohl das Objekt der Metaphysik weit höher und bedeutsamer als das Objekt der Physik und an sich von einer größeren Intelligibilität ist, so bleibt doch der menschliche Geist, auch wenn er Metaphysik betreibt, eine Nachteule" (26). – Ich habe diese schöne *lectio albertina* mit Vergnügen gelesen. Sie beweist mir, daß die modernen Philosophen (seit Kant) nicht im Recht sind, wenn sie den mittelalterlichen Denkern vorwerfen, diese hätten Metaphysik betrieben, ohne zuerst die kritische Frage über die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis zu stellen. Das Gegenteil ist der Fall! R. Sebott S. J.

Pring-Mill, Robert, *Der Mikrokosmos Ramon Llulls.* Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild (Clavis pansophiae; 9). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001. XII/141 S., ISBN 3-7728-2002-6.

Die bekannten mittelalterlichen Philosophiegeschichten bieten eine Chronik der Kontroversen und Konflikte, die die Vertreter der Schulen und der unterschiedlichen religiösen Überzeugungen getrennt haben. Da Historiker vor allem versucht haben, die Originalität der einzelnen Vertreter der Schulen hervorzuheben, haben sie das Band der gemeinsamen Übereinstimmungen, das die gesamte mittelalterliche Epoche kennzeichnet, wenig beachtet. – Professor Robert Pring-Mill (Oxford University) sieht die Geschichte anders. In dem hier rezensierten Buch befaßt er sich mit dem herrschenden, aber doch oft vergessenen Weltbild des Mittelalters, das von Philosophen, Theologen und Wissenschaftlern, ob Christen, Juden oder Muslimen, angenommen wurde: die Vorstellung vom Makrokosmos als einer Kette des geschaffenen Seins (Kap. 4), die von den vier Elementen der materiellen Welt (Kap. 5) über die Himmelssphären (Kap. 6)

nach numerologischen Strukturen (Kap. 8), die aus der Antike bekannt waren (Kap. 7), zum Schöpfer selbst aufsteigt (Kap. 9). – In dieser Sicht der Schöpfung erkennt Pring-Mill die fundamentale Übereinstimmung der drei Religionen. Christen, Juden und Muslime suchten gemeinsam – durch die Strukturen des Makrokosmos als *loci communes* – ihre religiösen Überzeugungen darzustellen (Kap. 3). Auch die Philosophie Ramon Llulls hat dementsprechend gesucht, die christliche Lehre verständlich zu machen (Kap. 1–2). Nach Llulls dynamischem Verständnis ist der Mensch als Mikrokosmos Urbild des Makrokosmos und Abbild des aktiven göttlichen Wesens (Kap. 10–11). Der menschliche Mikrokosmos ist das Band, das den Makrokosmos zusammenhält (Kap. 12). – In seinem *Mikrokosmos Llulls* will Pring-Mill die fundamentale Übereinstimmung der drei Religionen aufzeigen. Durch die Strukturen des Makrokosmos suchten Christen, Juden und Muslime gemeinsam ihre religiösen Überzeugungen darzustellen. Auch die Philosophie Ramon Llulls will dadurch die christliche Lehre verständlich machen. – Die Studie Pring-Mills ist damit nicht nur ein Wegweiser in das Gesamtwerk Llulls, sondern auch eine Hinführung in das mittelalterliche Denken überhaupt. Das Buch ist ein einzigartiger Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Es hebt nicht dasjenige hervor, was trennt, sondern das, was zusammenführt. Seine Analyse der *loci communes* der mittelalterlichen Philosophie öffnet für uns die Mentalität, die hinter dem gemeinsamen Weltbild stand. Seine Studie ist eine Einführung in das philosophische Denken des Mittelalters überhaupt. Man könnte hinzufügen, daß die Ausführungen Pring-Mills relevant sind – auch in der heutigen Welt, in der wir beständig mit den Konflikten der Religionen konfrontiert sind. Ch. Lohr S. J.

Schwaetzer, Harald, *Aequalitas*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift *De aequalitate* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie; Band 56). Hildesheim [u. a.]: Georg Olms 2000. 197 S., ISBN 3-487-11195-0.

Die bisher wenig beachtete Schrift *Über die Gleichheit* von Nikolaus von Kues erhält mit dieser Monographie sowohl eine eingehende Behandlung als auch eine neue Aufwertung innerhalb der Gesamtsicht cusanischer Theologie und Philosophie. Die Grundthese vorliegender Studie besagt, daß in der Spätschrift *De aequalitate* (1459) eine von der Cusanusforschung bislang unerkannt gebliebene Neuheit dargestellt werde, „welche über das bisherige Werk hinausgeht" (23) und in einer spezifisch christologischen Erkenntnistheorie bestehe. Darin sieht der Verf. die Überwindung der augustinischen Lehre, die den Menschen als Abbild Gottes nur im Bereich des inneren Menschen gelten ließ, während bei Nikolaus von Kues die Welt dem Menschen zugänglich gemacht werde. „Außenerkenntnis", wie der Verf. es nennt, „ist mittels der koinzidentalen Methode der Geisterkenntnis möglich" (13). Seine Untersuchung zusammenfassend schreibt er: „Mit *De aequalitate* hat Nikolaus von Kues also eine theologische Erkenntnislehre vorgelegt, die auf der Inkarnation basiert und Außenerkenntnis als koinzidentale Methode der Geisterkenntnis inauguriert" (113). Somit ergibt sich, daß „nicht nur eine theologische Synthese platonischer und aristotelischer Erkenntniskonzepte geschieht, sondern zugleich Menschwerdung und Außenerkenntnis als Geisterkenntnis korreliert werden" (59). Die von der Studie verfolgte Methode bezeichnet der Verf. als einen genetischen Ansatz, meint aber damit nicht – in ausdrücklicher Abgrenzung zu Kurt Flasch, mit dem er sich im übrigen wiederholt auseinandersetzt – den Denk*weg* des Cusanus, sondern seine Denk*fähigkeit*: „Den Sachverhalt einer aufgrund eines neuen Standpunktes gewonnenen Methode nenne ich eine Entwicklung der Denkfähigkeit" (25). Die Grundlage vorliegender Abhandlung bildet „ein solcher Begriff der Fähigkeitsgenese" (27). Allerdings: „Auf eine Genese des Gesamtwerks wird kein Wert gelegt" (29). Die Arbeit verfolgt also nicht die Absicht, eine vollständige Aufarbeitung des historischen Kontextes des Begriffs *aequalitas* oder eine umfassende Dokumentation des Begriffs im Werk des Cusanus durchzuführen. Um das Neue herauszustellen, wird aber dennoch auf die Entwicklung des Begriffs im Gesamtwerk eingegangen. So wird zum einen aufgezeigt, wie der Kardinal selbst den augustinischen Dualismus von innerem und äußerem Menschen noch in seiner Predigt LXI („Im genauen Gegenteil zu *De aequalitate*" [94]) vertritt,

während zum anderen die Auswirkungen des neuen Ansatzes in den späteren Schriften nachgewiesen werden. Eine „Verflochtenheit von Christologie und Erkenntnistheorie in einer Theorie des Syllogismus" (14) hält der Verf. für eine weitere Besonderheit. In *De ludo globi* zeigt sich ferner die Auswirkung des *aequalitas*-Begriffs auf die Ethik. Wie er darüber hinaus in die *posse*-Spekulation sowie in die höchste Stufe der Schau eingebunden wird, kommt ebenfalls zur Sprache. So stellt der Verf. fest, „daß *De aequalitate* die Spätschriften *gnoseologisch* einleitet" (145). Des weiteren wird klargestellt, daß diese neue, die Christologie berücksichtigende Cusanus-Deutung „die Möglichkeit der Außenerkenntnis theologisch-erkenntnistheoretisch und nicht philosophisch erklärt" (94).

Der Nachweis der behaupteten „Verwurzelung des spekulativen Denkens in der Christologie" (20) beruht auf dem Argument, daß es gerade die Menschwerdung sei, die die Außenwelt mit dem Denken verbände. Die Frage von *De aequalitate* lautet für Schwaetzer: „Wie ist die Einheit von menschlichem und göttlichem Intellekt angesichts des In-die-Welt-Kommens des göttlichen Wortes (als Ausdruck der *Gleichheit* und *Koinzidenz* von ungeschaffenem Gott und geschaffenem Intellekt) möglich?" (63) Die cusanische Antwort darauf gründet sich nach ihm auf die Menschwerdung der zweiten Person, nämlich der Gleichheit, der Trinität. Da Gleichheit ebenfalls die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis darstellt, sei durch die Menschwerdung die Grundlegung der Erkenntnismöglichkeit der Außenwelt gegeben, so daß „die Methode der Intellekterkenntnis *(in se)* auch außerhalb anzuwenden *(in aliis)*" (65) gerechtfertigt sei. Die Koinzidenz der Intellekterkenntnis und der Außenerkenntnis läßt sich mit dem christologischen Prädikat *consubstantialis*, insbesondere mit dem Ausdruck *consubstantialis similitudo*, verdeutlichen. „Die christologische Wende in der Erkenntnistheorie" (94) bedeutet demzufolge, daß menschliches Erkennen sich in der Relation von Gleichheit deshalb abspielt, „weil Gottes Wort aufgrund göttlicher Liebe in der Welt ist" (98). So gelangt die Arbeit zu dem Schluß: „Gleichheitserkenntnis als Welterkenntnis verdankt seine Möglichkeit und seine Wirklichkeit dem Worte Gottes und seiner Liebe" (98). Im Syllogismus schlage sich diese Beziehung nieder, denn im Syllogismus herrsche das Prinzip der Gleichheit und dieses sei eine Widerstrahlung der Trinität und zugleich eine Erfassung des Wesens des Menschen; außerdem beziehe der Syllogismus sein Sein und seine Geltung aus der Menschwerdung (vgl. 107). „Cusanus beweist mit dem Syllogismus die Erkenntnis des Außen", heißt es, „indem er die Koinzidenz von Innen und Außen aufzeigt" (111).

In einem eigenen, eher exkursartigen Teil wird die Gleichheit abschließend als gesellschaftliches Prinzip behandelt. Hier geht der Verf. vor allem auf Günther Anders ein und will „Anregung für die Sozialität des 20. Jahrhunderts" in Konfrontation mit gegenwärtigen Positionen vermitteln. Bei Nikolaus von Kues zeigt sich schließlich, daß durch „die Gründung der Sozialität auf die Erkenntnistheorie" diese zu einem Teil der Ethik wird (186).

Das Buch legt eine Vielfalt von originellen und weitsichtigen Thesen vor, allerdings oft gleichzeitig, ohne dem Leser konkrete Möglichkeiten der eigenen Überprüfung seiner bedenkenswerten Interpretationen an die Hand zu geben. Überhaupt hätte ich als Leser gerne mehr Zitate gehabt, um mir ein eigenes Urteil über die recht diffizilen und verzwickten Argumentationen bilden zu können. Die differenzierte Aufteilung der „Gedankenfügung" (67) in *De aequalitate* in 18 Thesen, welche wiederum in etwa 60 Sätze unterteilt werden, macht es dem Leser keineswegs leichter. Eine weitere, vorläufige Erschwernis ist die Tatsache, daß die Stellenangaben zu *De aequalitate* gemäß der noch nicht erschienenen kritischen Ausgabe angegeben werden. Noch hervorzuheben ist, daß die Sekundärliteratur zu Cusanus vielfältige Beachtung und, häufig genug, unumwundene Kritik erfährt. Harald Schwaetzers *Aequalitas* füllt eine Forschungslücke aus und bietet viele Anregungen und auch Herausforderungen. W. J. Hoye

Sala, Giovanni B., *Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"* (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie; Band 15). Weilheim-Bierbronnen: Gustav-Siewerth-Akademie 2000. 75/VII S., ISBN 3-928273-15-9.

In der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion wird auch der Religionsschrift Immanuel Kants (R) von 1793 in zunehmendem Maße Beachtung geschenkt.

Doch ist dieses Werk, so fragt Sala, überhaupt eine Religionsphilosophie? Legt man den Maßstab an, daß Religionsphilosophie „die methodisch reflexe Erhellung der Möglichkeit und des formalen Wesens von Religion im menschlichen Dasein" (9) ist, dann wäre eher an die „Kritik der praktischen Vernunft" (KpV) zu denken, in welcher Kant (Teil I, Buch II) das Postulat der Existenz Gottes begründet, und zwar über den Begriff des „höchsten Gutes" (KpV A, 1. Auflage 1787, 198–266). Damit ist in einem umfassenden Sinn das Ziel der praktischen Vernunft bezeichnet, umfassend deshalb, weil das Ziel des sittlichen Handelns nicht nur die Realisierung der Tugend ist, sondern auch darin besteht, dem Tugendhaften zu dem ihm gebührenden glücklichen Leben zu verhelfen. Dieses Ziel darf nicht unmöglich sein. Seine Möglichkeit kann aber nur Gott garantieren, der als Ursprung des Sittengesetzes und zugleich als Herr des Weltlaufes gedacht wird (KpV A, 223–237). „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote" (KpV A 233). Diese Begründung des Gottesbezugs und religiösen Glaubens wird in der Religionsschrift Kants vorausgesetzt, aber nicht mehr selbst zum Thema gemacht. Auch enthält sie nicht, was man von einer Religionsphilosophie erwarten würde, nämlich „die Analyse der religiösen Erfahrung, wie immer auch eine solche Erfahrung des näheren verstanden wird" (10). Vielmehr hat diese Schrift ein ganz anderes Thema, nämlich „die kritische Überprüfung einer positiven, historischen Religion: des Christentums. Dementsprechend ist die angewandte Methode eine aposteriorisch-analytische: Durch die reine Vernunft wird das Faktum der christlichen Religion untersucht, um aus dem System ihrer Glaubenssätze durch deren kritisch-philosophische, oft symbolisierende Auslegung einen Inbegriff von Grundwahrheiten einer reinen Vernunftreligion zu gewinnen" (9). Kant steht damit dem philosophischen Programm Lessings nahe, der in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes" (1780) die Offenbarungswahrheiten der Bibel und der kirchlichen Lehre im Hinblick auf ihre Verwandelbarkeit in Vernunftwahrheiten deutet (ebd. § 76).

In diesem Sinne untersucht Kant das Christentum, und zwar als die diesbezüglich einzig diskussionswürdige Religion. Kant stellt also keinen Religionsvergleich an. Denn abgesehen davon, daß er dem Christentum aus sachlicher Überzeugung die absolute „Vorzugstellung" (17) einräumt, verfolgt er ein apologetisches Ziel. Er will zeigen, daß der christliche Glaube im Rahmen der Aufklärung keineswegs abzulehnen ist, sondern auf Grund der ihm eigenen Vernünftigkeit durchaus Anerkennung verdient. Da Kant damit auf einen Konflikt zu antworten sucht, in den nicht zuletzt seine eigene Philosophie viele Gebildete gebracht hat, kann man von einem „seelsorglichen Dienst" an ihnen sprechen (17). Doch worin sieht Kant den vernünftigen und insofern bewahrenswerten Inhalt des Christentums? Oder anders gefragt: Welche Bedeutung hat in den Augen Kants die Person Jesu Christi? D. h., wie sieht Kants Christologie aus, die er in der Religionsschrift entwickelt? Dieser Frage geht Sala nach. Zu Anfang zitiert er (7) aus dem Brief Kants an Lavater vom 28. 4. 1775, worin bereits eine Akzentuierung erkennbar wird, die für Kant richtungweisend bleibt: Schon zu Beginn der christlichen Verkündigung durch die Apostel sei, so Kant, ein Mißverständnis am Werk gewesen, da sie „an statt des heiligen Lehrers praktische Religionslehre, als das Wesentliche anzupreisen, die Verehrung dieses Lehrers selbst ... angepriesen haben". Jesus hat also Bedeutung durch seine Lehre und nicht eigentlich als Gegenstand einer Lehre. Doch das Christentum ist nicht nur Lehre Jesu, sondern Lehre von ihm als dem Christus. Inwiefern vermag Kant dieser in seinen Augen problematischen Wendung dennoch einen Sinn abzugewinnen? Jesus gilt nach kirchlicher Lehre als der Erlöser. Dem ist Rechnung zu tragen. Diese Lehre setzt freilich das Dogma von der Erbsünde voraus. Ihre Erörterung muß also derjenigen der Christologie vorangehen. Kant entwickelt im „ersten Stück" des Buchs seine Lehre vom „radikalen Bösen". Zwar sei im Menschen eine „Anlage zum Guten" vorhanden, aber zugleich ein ganz offensichtlicher, allgemein prägender und belastender „Hang zum Bösen", der nur zu erklären sei durch eine der phänomenal zeitlichen Existenz des Menschen vorausgehende intelligible Entscheidung zum Bösen (22f.). Trotz der Belastung durch diese vorgängige Entscheidung ist der Mensch unbedingt zum Guten verpflichtet, und er muß auch zu ihm fähig sein. Was hilft ihm dabei? Hier wird nun die Christologie relevant. Es geht in ihr um die „personifizierte Idee des guten Prinzips"

(R 73, zitiert wird nach der 2. Auflage 1794). Zu dieser Idee oder dem „Urbilde der sittlichen Gesinnung" „uns zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht" (R 74). Dieses Urbild ist dem Menschen von der Vernunft „zur Nachstrebung vorgelegt" (ebd.). Von diesem Ideal her könnte dann auch ein schlechthin vorbildlicher Mensch als solcher identifiziert werden: „Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden, das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, soweit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indessen daß das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders als in unserer Vernunft zu suchen ist), hätte er durch alles dieses ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht" (R 78f.).

Kant versucht nun, wie Sala ausführlich darlegt, die traditionellen Dogmen dieser christologischen Sicht zuzuordnen. Wenn Christus das „dem Menschen innewohnende Ideal der moralischen Vollkommenheit" (27) ist, welches jeder Orientierung apriorisch vorausgeht, dann kann hieran die Lehre vom präexistenten Christus angeschlossen werden. In diesem Sinne deutet Kant die ersten Sätze aus dem Prolog des Johannesevangeliums (27f.). Die Kenosis des Gottessohnes ist entsprechend als der Hinabstieg dieses Vollkommenheitsideals in den Bereich der Sinnlichkeit zu begreifen (31). Das historisch Einmalige dieses Abstieges wird dabei freilich tendenziell zum Verschwinden gebracht (ebd.): „Das gute Prinzip aber ist nicht bloß zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen (wie ein jeder, der auf seine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derselben mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage acht hat, gestehen muß) und hat in ihr rechtlicher Weise seinen ersten Wohnsitz" (R 113). Dem gleicht die Relativierung des Historischen in bezug auf die Christologie, wie sie Kant im „Streit der Fakultäten" (1798) ausspricht: „Alle Religion muß a priori aus der Vernunft entwickelt werden und das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration" (34). Kant ist dennoch bemüht, auch den Elementen des Lebens Jesu, wie sie nach der kirchlichen Lehre verstanden werden, eine annehmbare Deutung zu geben. So kann die Lehre von der Jungfrauengeburt immerhin als eine die Unterschiedenheit des vollkommenen Menschen von unserer Gattung unterstützende Vorstellung gelten (42). Freilich muß ebenso die Gleichstellung des Gottessohnes mit uns Menschen hervorgehoben werden. Dies geschieht angemessen in der Geschichte von der Versuchung Jesu (43). An Jesu Predigt interessiert nur die Verkündigung der Moral und seine damit verbundene Gegnerschaft gegen die veräußerlichte („statuarische") Gesetzesreligion der Juden (46). Kants Fazit (47): „Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beispiele, dessen Möglichkeit und sogar Notwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein (soviel Menschen dessen fähig sind), anschaulich gemacht worden, ohne daß weder die Wahrheit jener Lehren noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht jedermanns Sache sind, erfordert würde) bedürfte" (R 245). Die verfaßte Kirche gilt Kant als „Vehikel" zur „Beförderung" des „reinen Religionsglaubens" (R 152), wobei es der Sinn eines solchen Vehikels ist, überflüssig zu werden, und zwar in dem Maße, als der reine Religionsglaube verwirklicht wird (51). Stifter dieser im wesentlichen „unsichtbaren" Kirche (53) ist Jesus durch sein moralisches Beispiel (52). Sein Leiden und Tod gehören zu dieser Beispielfunktion (54f.). In der dogmatischen Lehre von der Sündentilgung durch das stellvertretende Leiden des Gottessohnes sieht Kant den nachvollziehbaren Gedanken enthalten, daß dem vom Hang zur Bosheit beherrschten Menschen jenes in ihm dennoch lebendige Ideal schon jetzt zugute gehalten werden kann, gleichsam in Antizipation seiner sittlichen Besserung und zu erwartenden Vervollkommnung (58f.). Der in der biblischen Verkündung zentralen Botschaft von der Auferstehung Jesu gewinnt Kant allerdings nichts ab, was über den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele hinausgeht. Schon gar nicht kommt sie für ihn als Beweis für die wahre Bedeutung Jesu in Betracht (63ff.). Die Lehre von der Wiederkunft Christi und von seinem Gericht steht lediglich für das letztgültige Gewissensurteil des Menschen über sich selbst (66).

Auf die zum Teil sehr herbe Kritik an der konkreten kirchlichen Gesetzgebung und an ihrem Kult, die im „vierten Stück" des Werkes behandelt wird, geht Sala nicht mehr ein. Im Vergleich zu dieser Kritik ist bei Kant durchgehend eine große Bewunderung für das Neue Testament und ein ehrliches Angerührtsein von der Person Jesu zu spüren. Dessen biblischen Namen verwendet Kant aber praktisch nie. Statt dessen spricht er vom „Lehrer des Evangeliums", vom „weisen Lehrer", vom „Heiligen des Evangelii", vom „Stifter der reinen Kirche" oder vom „göttlich gesinnten Menschen" (39f.). Auch hier ist der Versuch zu spüren, sich den im Namen „Jesus Christus" enthaltenen dogmatischen Implikationen zu entziehen und einen noch ungewohnt neuen Zugang zur Person Jesu zu eröffnen. Kant hat es sich bei diesem Versuch nicht leicht gemacht. Entgegen früheren Vermutungen hat er sich, wie Sala zeigt (19ff.), gründlich mit der anerkannten theologischen Literatur auseinandergesetzt (19ff.). Dennoch ist seine Erneuerung des christologischen Glaubens und ihre apologetische Leistung mit einem hohen Preis erkauft, nämlich mit der fast gänzlichen Umdeutung des kirchlichen Glaubens an Jesus Christus und seiner Auflösung in eine reine Vernunftreligion. Dies ist das Ergebnis, zu dem Sala kommt, und man muß zugeben, daß es wohlbegründet ist. Der Leser fragt sich allerdings, ob nicht auch ein anderer Umgang mit Kants Christologie möglich wäre. Immerhin haben die idealistischen Systeme im Ausgang von Positionen Kants zu christologischen Konzeptionen gefunden (Hegel und besonders der späte Schelling), die der traditionellen Dogmatik erheblich näher stehen, auch wenn diese Weiterentwicklung Kantischer Gedanken mit fundamentalen Modifikationen an dessen System einherging. Dennoch bleibt hier eine Verbindung bestehen, die über die bloße Entgegensetzung hinausgeht. Ich meine deshalb, daß die Diskussion um die Bedeutung Kants für eine neue Sicht des christlichen Glaubens noch keineswegs abgeschlossen ist. An den Ergebnissen Salas wird eine solche Diskussion allerdings auch nicht vorbeigehen können.

J. Schmidt S. J.

Sandkaulen, Birgit, *Grund und Ursache*. Die Vernunftkritik Jacobis. Köln: Wilhelm Fink 2000. 277 S., ISBN 3-7705-3500-6.

Im Sommer 1780, ein halbes Jahr vor dessen Tod, will Friedrich Heinrich Jacobi gegenüber Lessing den Satz gesagt haben: „Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache." Bei der Sache, um die es hier geht, handelt es sich im Prinzip darum, daß die menschliche Vernunft bei dem Versuch, eine erste Ursache zu konzipieren, in Widerstreit mit ihrer eigenen Verfassung gerät, stets vom Bedingten zu seinen Bedingungen fortzuschreiten und jede Bedingung als etwas ihrerseits Bedingtes anzusehen. Jacobi reagiert mit seiner Äußerung auf das Eingeständnis Lessings, im Herzen sei er Spinozist – eine Feststellung, die damals nicht nur in den Ohren Jacobis dem Bekenntnis zum Atheismus gleichkam. Jacobi kolportierte die Neuigkeit zunächst brieflich an Moses Mendelssohn und überraschte 1785 die literarische Öffentlichkeit mit diesem Briefwechsel „Über die Lehre des Spinoza". Das spinozistische System bildet für Jacobi den letzten und höchsten Ausdruck des menschlichen Bemühens, alles auf seine Bedingungen zurückzuführen und steht stellvertretend für vernunftgeleitetes Philosophieren überhaupt. Der „Salto mortale", den Jacobi als Alternative zum Spinozismus empfiehlt, ist der bewußte Verzicht auf die vernünftige Erklärung des Unbedingten. Jacobis eingangs zitierte Antwort an Lessing besagt demnach zweierlei. Erstens soll der Sprung in der Sache tatsächlich helfen, das heißt, zu der Annahme einer ersten Ursache führen. Zweitens behauptet Jacobi, daß jeder Versuch, auf dem Weg der reinen Vernunft zum Unbedingten zu gelangen, mit einer Art von Spinozismus enden muß. Daß Jacobi mit seinem Spinozabüchlein zu einem der einflußreichsten Anreger für die nachkantische Philosophie des deutschen Idealismus wurde, kann inzwischen als Gemeingut gelten. B. Sandkaulen (= S.) geht es in ihrer Heidelberger Habilitationsschrift jedoch weniger um den geschichtlichen Zusammenhang, in dem Jacobis Vernunftkritik wirksam wurde, als um die Position Jacobis selbst. Dabei treten eine ganze Reihe in der Idealismusforschung bisher übersehener Aspekte zutage. Sie betreffen zunächst die genaue „Topographie" des besagten „Salto mortale". S. verweist nicht nur auf die Entschiedenheit, mit der Jacobi die „Ethik" Spinozas als das konsequenteste System des Rationalismus re-

konstruierte und dadurch überhaupt rehabilitierte (34), sondern auch auf die Hellsichtigkeit, mit der er die Entwicklung des transzendentalen Idealismus zum „spekulativen Egoismus" voraussagte (48). Was aber ist es, das Jacobi am Ende zum Springen veranlaßt? S. zufolge ist es weniger der im System Spinozas gelegene Atheismus, als der daraus resultierende Fatalismus. Jacobi springt also aus dem Fatalismus an den Ort der Freiheit (56 f.). Im weiteren Verlauf der Untersuchung bietet S. eine facettenreiche und interessante Darstellung der verschiedenen Gedankenstränge, die in der Figur dieses Sprungs vom Fatalismus in die Freiheit zusammenfließen. Indem S. die eingefahrenen Gleise der idealistischen Wirkungsgeschichte verläßt, kommt sie zu bemerkenswerten Ergebnissen, die sich in drei Thesen kurz so zusammenfassen lassen: 1. Die Schlüsselbegriffe der Vernunftkritik Jacobis sind nicht die Paare bedingt–unbedingt oder natürlich–übernatürlich, sondern die Begriffe von Grund und Ursache (78 f.). 2. Der Begriff der Ursache entspringt unserer Erfahrung, daß wir durch eigenes Handeln einen unbedingten Anfang setzen (80 f.). 3. Aus der Unterscheidung von Grund und Ursache gewinnt Jacobi die Unterscheidung zweier Typen von Vernunft, die an die Stelle des Gegensatzes von Vernunft und Glauben tritt (86 f.).

Nachdem S. in den ersten beiden Kap. (11–76) das Problem des Sprungs exponiert und im dritten Kap. (77–91) ihre Sicht der Dinge dargelegt hat, geht sie in den verbleibenden Kap. IV bis VIII (93–263) daran, die Konstellation an Jacobis Spinozalektüre rückzubinden. Sie beginnt mit dem alten Prinzip *a nihilo nihil fit*, in dem Jacobi den „Geist" des Spinozismus zusammengefaßt sieht. Um diesem Grundsatz Rechnung zu tragen, entwickelte Spinoza seine Konzeption einer immanenten Kausalität. In der Moderne lebt das Prinzip als „unangemessene Erklärungssucht" (96) fort. In der „Beilage VII" zur zweiten Auflage des Spinozabuchs, seinem „heimlichen Hauptwerk" (64), spricht Jacobi von dem „Bedürfnis" des Menschen, dem Beständigen im Unbeständigen der Natur nachzuforschen. Diesem Bedürfnis korrespondiert die Geschichte der rationalen Bemächtigung der Natur und der instrumentellen Vernunft, auf deren Höhepunkt Jacobi das System Spinozas verortet. Doch mit der „Entzauberung" der Natur geht auch die Qualität des Handelns verloren, so daß es in der Natur nur noch Wirkungen gibt (131). Das führt schließlich zum Scheitern der Metaphysik am „Geheimnis der Zeit" (141). Um das Dasein der endlichen, in der Zeit nacheinander existierenden Dinge zu erklären, unterscheidet Spinoza einerseits zwischen dem ewigen Wesen und der Existenz, andererseits zwischen dem Begriff der Dauer und der Vorstellung der Zeit. Indem er aber eine unendliche Reihe aufeinander wirkender, endlicher Dinge annimmt, abstrahiert er letztlich von der Erfahrung des Werdens, die wir als Handelnde machen. Denn einerseits ist Handeln kein inneres Geschehen, sondern die „Äußerung" einer Person (195). Andererseits liegt im Handeln das Moment des zeitlichen Anfangs oder Entstehens. Beides verbindet sich in der Absichtlichkeit oder Finalität des Handelns. Im Gegenzug zu Spinoza und, wie S. im einzelnen darlegt, anders als Kant, geht es Jacobi um die „Rettung" der Freiheit und der *causa finalis* in einem (203). Während im Rahmen von Naturerklärungen eine zulässige „Vereinigung" von Grund und Ursache geschieht, beruht der Versuch der Metaphysik, das Dasein der ganzen Reihe des Bedingten zu erklären, auf ihrer unzulässigen „Vermischung". Mit seinem „Salto mortale" rettet sich Jacobi vor den fatalen Konsequenzen dieser Vermischung von Grund und Ursache (240). Deshalb steht der Sprung für nichts anderes als eine doppelte Unterscheidung, nämlich zunächst zwischen dem Unbedingten im menschlichen Handeln und dem Bedingten, das aus begründendem Denken folgt, und sodann zwischen einer das Unbedingte vernehmenden „Vernunft" und dem „Verstand", der Unbedingtes und Bedingtes in der Erklärung der Natur vereinigt (255).

Insgesamt hat S. eine glänzend geschriebene Studie vorgelegt. Obwohl die Arbeit der Position Jacobis gewidmet ist, deren Eigenart sie herausstellen soll, eignet sich das Buch auch als Einführung in die theoretische Landschaft der nachkantischen Philosophie. Besonders aufschlußreich ist dabei die Gegenüberstellung der Vernunftkritik Jacobis zu derjenigen Kants. Für S. stellt sich die Lage so dar, daß Kant in mehrfacher Hinsicht hinter Jacobi zurückbleibt. Wie Jacobis frühe Kritik am kantischen Ding an sich deutlich macht, vermißt er an dessen Philosophie zunächst einmal die von Spinoza erreichte systematische Konsequenz (51). Da sich Spinoza – aufgrund seiner Annahme einer unend-

lichen Reihe endlicher Ursachen – auf dem von Kant beschriebenen „Kampfplatz" der Metaphysik weder der Seite des Rationalismus noch der des Empirismus eindeutig zuordnen läßt, liegt in Jacobis Bezugnahme auf Spinoza die „Kritik auch der kritischen Metaphysikkritik" (138 f.). Gegenüber Kant entwickelt Jacobi schließlich das Konzept einer „genuinen Vernunft", die nicht der „künstlichen Verblendung" einer „reinen" Metaphysik erliegt (137), sondern die sich auf dem Standpunkt der „Erfahrungsbegriffe", zumal des Begriffs der Ursache, hält. Ob man die These, daß die Vernunftkritik Jacobis der menschlichen Erfahrung in höherem Maße gerecht wird als Kant, nun für zutreffend hält oder nicht – S. führt jedenfalls eindrücklich vor, wie eine Landkarte der klassischen deutschen Philosophie auszusehen hätte, in der Jacobi den ihm gebührenden Platz erhält. Es findet sich auf dieser Karte freilich ein Gebiet, von dem man sich eine genauere Vermessung gewünscht hätte. Jacobis unablässiges Eintreten für den Glauben an einen persönlichen Gott spielt in S.s Rekonstruktion nicht einmal eine Nebenrolle. Den Topos „Theismus" als Ausdruck der Frage nach einem transzendenten Gott zu verstehen, erklärt sie für „zweifellos falsch" (55 f.). Der Hinweis darauf, daß Jacobis Rede von Glauben „keine religiösen Konnotationen trägt", scheint ihr „nachgerade überflüssig" (60). Erst am Ende weist S. darauf hin, daß bei Jacobi von Gott als Ursache gesprochen werden könne (263). Wenn man davon ausgeht, daß sich Jacobi nicht mit der Metaphysik der rationalistischen Schule auseinandergesetzt hat, sondern nur Spinoza als Philosophen überhaupt ernst nahm, läßt sich aus Jacobi natürlich kein Vorkämpfer theologischer Scholastik machen. Doch gerade deshalb stellt sich die Frage nach seiner eigenen theologischen Position. Jacobi jegliches religiöse Interesse einfach abzusprechen und alle seine diesbezüglichen Äußerungen einer bestimmten Konstellation von Begriffen zuzuschreiben, greift sicherlich zu kurz. Da das zuletzt genannte Bedenken aber den Anstoß zu weiteren Untersuchungen enthält, sei die Lektüre der besprochenen Studie vorbehaltlos empfohlen. G. Sans S. J.

Fleischer, Margot, *Schopenhauer* (Herder Spektrum: Meisterdenker; Band 4931). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2001. 190 S., ISBN 3-451-04931-7.

Mit dem vorliegenden Bd. liegt nun innerhalb der Reihe „Spektrum" des Herder-Verlags eine Einführung in die Person und das Denken des Philosophen Arthur Schopenhauer (= Sch.) vor. Margot Fleischer (= F.) gibt im Vorwort eine klare Übersicht über den Aufbau ihres Buches, in dem das Hauptgewicht auf der Darlegung der Lehre von Sch.s. Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" im II. Kap. liegt. Einige der wichtigsten Punkte, die sich nicht in Sch.s Hauptwerk finden, sondern von ihm in anderen Werken vorgetragen werden, flicht F. geschickt in das I. Kap. ein, das die Überschrift „Leben, Werk, Persönlichkeit" trägt. Dieses I. Kap. ist spannend und flüssig geschrieben, wird immer wieder mit Zitaten aufgelockert und schildert auf anregende Weise sowohl die Qualitäten Sch.s als auch manche seiner eher fragwürdigen charakterlichen Eigenheiten. Hierzu gehört nicht zuletzt Sch.s zum Teil beißende Kritik an den drei großen Vertretern des Deutschen Idealismus Fichte, Schelling und Hegel. Vielleicht hätte man bei dieser Gelegenheit (37) aber doch ein wenig mehr auf Sch.s Abhängigkeit von Schelling (der das Wollen als Ursein bezeichnet und Idealismus mit Naturphilosophie verbindet) eingehen können, der nicht zufällig bei Sch.s Kritik noch am besten wegkommt. Sehr schön arbeitet F. heraus, wie sehr sich Sch. mit der Abfassung seiner vielleicht populärsten Schrift, den „Aphorismen zur Lebensweisheit", in Widerspruch zu seiner sonstigen philosophischen Grundeinstellung begibt (42 f.). Eine knappe Andeutung des beginnenden Ruhms Sch.s beendet das I. Kap. Das III. Kap. gibt dann Hinweise auf die weitere Wirkungsgeschichte Sch.s., wobei sich F. auf Richard Wagner, Nietzsche, Scheler, Wittgenstein, Horkheimer, Freud und Thomas Mann konzentriert.

Den Großteil des Buches nimmt das II. Kap. ein, das Sch.s philosophischem System gewidmet ist. Die Hinführung zu Schopenhauers Grundgedanken im Ausgang von Kant ist didaktisch hervorragend gelungen. Sowohl die Gemeinsamkeiten von Sch. und Kant als auch die Unterschiede beider Denker werden in wesentlichen Punkten klar und verständlich herausgearbeitet, soweit sich dies bei der gebotenen Kürze machen ließ. Vielleicht wäre noch ein Hinweis auf Sch.s Lehre von der Intellekutalität der Anschauung im

Gegensatz zu Kants Auffassung von der Funktion des Verstandes gut gewesen. Sodann verknüpft F. die Darlegung des 1. Buches von Sch.s Hauptwerk mit dem Inhalt seiner Dissertation und liefert eine instruktive Darstellung der Lehre von der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grund samt ihrer Vorgeschichte, um auf diese Weise Sch.s Grundgedanken über die menschliche Erkenntnis verständlich zu machen. Dann folgt die Darstellung des Übergangs zum Willen als dem Ding an sich, wie ihn Sch. im zweiten Buch seines Hauptwerks vollzieht. Dabei gelingt F., mit einer interessanten Interpretation des Willens zum Leben als Wille zum Erscheinen (103), verständlich zu machen, worin die innere Zerrissenheit des Willens gründet. Der gedankliche Weg führt weiter zu den Ideen und der Kontemplation, die es mit der Kunst zu tun hat. Dabei streicht F. die Besonderheit der Musik heraus, die den Willen als solchen und nicht bestimmte Ideen zum Ausdruck bringt. Leider wird Sch.s Erklärung und hierarchische Stufung der übrigen Künste nicht erwähnt. Die restlichen Teile des großen II. Kap. sind der Bejahung und Verneinung des Lebens, also Sch.s Pessimismus und seiner Erlösungslehre sowie seiner Konzeption der Freiheit und der Ethik gewidmet. Hierzu seien dem Rez. einige Anfragen erlaubt: Zweifellos betrifft der Tod nach Sch. nur das Individuum, nicht aber das Leben als solches (126). Heißt das aber: „Wer *leben will*, wird *immer* leben." (123)? – „Wer das Leben will, dem ist das Leben gewiß (das Leben als immer wieder anderes Individuum)" (125)? Dies müßte man doch als Seelenwanderung interpretieren. Aber so eindeutig scheint Sch.s Position in diesem Punkt nicht zu sein, denn er bezeichnet die Seelenwanderungslehre in seinem Hauptwerk bei aller Sympathie doch immer als Mythos und erwähnt sie nur im Zusammenhang mit dem Leiden und der Gerechtigkeit. Zu Recht betont F. mehrfach, daß Sch. im Normalfall den Selbstmord ablehnt, da der Selbstmörder den Willen zum Leben als solchem nicht aufgeben will. Wenn es dann aber heißt, eine legitime Form des Freitodes sei „z. B." der Hungertod (138), so muß der Leser annehmen, Sch. führe auch andere Fälle eines Freitodes „als Quintessenz gelebter Askese" (ebd.) an, was aber nicht der Fall ist. Im Zusammenhang mit Sch.s Freiheitsauffassung lesen wir, Sch. sei „konsequent, wenn er eine *imperativische* Ethik ablehnt" (152). Erliegt Sch. hier aber nicht in Wahrheit einer Selbsttäuschung, hat er doch selbst seinen ethischen Grundsatz mehrfach in einem Imperativ formuliert: „Neminem laede; [...]" (154)? Sch.s Bestreitung der „Freiheit menschlicher Taten" bei gleichzeitiger Möglichkeit einer gewissen „Freiheit der [...] Charakterveränderung und [...] der Willensverneinung" und somit der „Modifikation des intelligiblen Charakters" (157) kann nach F. als mögliche Ausnahme von der Regel konsistent interpretiert werden. Die entsprechenden „Freiheitsakte" seien zwar „zeitlos" (158), führten aber zu einer empirischen Veränderung. Dies scheint dem Rez. nicht so ganz überzeugend, da Sch. doch gerade aus der Überzeitlichkeit des intelligiblen Charakters auf dessen Unveränderlichkeit schließt.

Diese Anfragen sollen in keiner Weise den Wert dieser sehr klaren und eingängigen Einführung in Sch.s Gedankenwelt herabmindern. Zum Abschluß des Buches erhält der Leser noch Hinweise auf die Quellen und auf andere einführende Werke über Sch.s Leben, Philosophie und Wirkungsgeschichte sowie einen bibliographischen Hinweis. Wieso bei den Gesamtdarstellungen der Philosophie Sch.s (179: „Zu II.") Alfred Schmidts Buch zuerst genannt wird, das Sch. nur unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt behandelt, während die anschließend genannten Werke einen Gesamtüberblick über Sch.s Denken geben, leuchtet allerdings nicht recht ein. Jeder Leser wird es sehr zu schätzen wissen, daß ihm am Ende ein Index Auskunft darüber gibt, wo er die wichtigsten Stichworte sowie die behandelten Personen findet. H. Schöndorf S. J.

Lamberth, David C., *William James and the Metaphysics of Experience* (Cambridge Studies in Religion and Critical Thought; 5). Cambridge: Cambridge University Press 1999. XIII/256 S., ISBN 0-521-58163-X.

William James gilt zu Recht als der große Inspirator der amerikanischen Philosophie. Sein Hauptwerk *The Varieties of Religious Experience*, die Gifford Lectures von 1901–1902, wurde als die berühmteste aller amerikanischen Abhandlungen über Religion bezeichnet. Zwei einander so entgegengesetzte Denker wie Hilary Putnam und Richard Rorty bekennen sich zur Tradition des von Ch. S. Peirce und William James begründe-

ten Pragmatismus. James' *Principles of Psychology* (1890) sind ein Klassiker nicht nur der empirischen Psychologie, sondern auch der *philosophy of mind*. Dennoch ist James' Bedeutung als Philosoph nicht unumstritten. Der größte Teil seines Werkes sind Vorlesungen und Vorträge, die für ein breiteres Publikum gehalten wurden, und so wird er charakterisiert als „literarischer Philosoph" und damit als unpräzise, unsystematisch, wenn nicht sogar oberflächlich. Die *Varieties of Religious Experience* sind schwer einzuordnen: Handelt es sich, wofür man auf die vielen Erfahrungsberichte verweisen könnte, um ein literarisches, protreptisches Werk? Gehört es in die Religionspsychologie, oder will James auf der Grundlage seines reichen Materials eine Religionsphilosophie entwikkeln?

William James, so die These von David C. Lamberth (= L.), Schüler von Richard R. Niebuhr und Hilary Putnam und Assistant Professor an der Harvard Divinity School, entwickelt eine systematische Philosophie. Es gehe James weniger um deskriptive Psychologie als vielmehr um Metaphysik. Mittelpunkt seines Denkens sei die Religion; das Interesse an ihr bestimme seine Metaphysik.

L.s Interpretation folgt der Chronologie von James' Schriften. Philosophischer Schwerpunkt ist das erste Kapitel über James' radikalen Empirismus *(radical empiricism)*. Textgrundlage sind Artikel aus den Jahren 1904 und 1905. Sie bilden nach L. nicht nur chronologisch, sondern auch inhaltlich die Mitte des Werks; „it is the most explicit and detailed metaphysical discussion James ever published" (4). James entwickelt hier einen pluralistischen Panpsychismus oder Monismus: monistisch hinsichtlich der Ontologie und pluralistisch hinsichtlich der Erfahrungsinhalte, die wiederum holistisch miteinander verknüpft sind. Erhellend ist sein Vergleich mit einem Mosaik: Wir haben die Mosaiksteinchen und das Bett, etwa den Zement, in das sie eingelassen sind. In den verschiedenen Formen eines Idealismus oder einer Subjektsphilosophie entsprechen die Steinchen den Erfahrungsinhalten und das Bett dem Subjekt oder transzendentalen Ich. „Im radikalen Empirismus gibt es kein Bett; es ist so, als ob die Steinchen durch ihre Ränder zusammenhingen, die erfahrenen Übergänge zwischen ihnen den Zement bildeten" (59). – „*Radikaler* Empirismus" bedeutet nach diesem Vergleich: Sowohl ontologisch wie epistemologisch gesehen gibt es nur die Erfahrung; in diesem Sinn vertritt James eine „reine Erfahrung" *(pure experience)*; auch die Verknüpfungen zwischen den Inhalten, die Relationen, sind Gegenstand der Erfahrung, womit die kantische Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff hinfällig wird. Die einzelnen Erfahrungsinhalte bedürfen wie die Steinchen eines Mosaiks der Deutung vom Ganzen her, dessen Teile sie sind. Der Begriff der *reinen* Erfahrung hebt die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt auf; in der reinen Erfahrung sind sie ontologisch eins.

Kap. 2 geht den Ursprüngen des radikalen Empirismus in den 90er Jahren, bis zu den *Principles of Psychology* (1890), nach. L. zeigt, wie James' Interesse sich von der Psychologie als Naturwissenschaft zur Philosophie und Metaphysik hinwendet. Er untersucht James' Feld-Theorie des Bewußtseins von 1895–96, die er dann für die Interpretation der *Varieties* im dritten Kap. heranzieht. Die *Gifford Lectures*, so zeigt die Korrespondenz, waren ursprünglich als zwei Vorlesungsreihen geplant; die erste sollte beschreibend und psychologisch sein; in der zweiten wollte James, als „letzten Willen und Testament", eine Philosophie der Religion entwickeln. Anfang Februar 1901 gab James den Plan des philosophischen Teils auf. „The Gifford Lectures", so schrieb er an F. C. S. Schiller, „are all facts and no philosophy" (106). Erhalten ist ein Notizbuch mit Themen, die in der zweiten Vorlesungsreihe behandelt werden sollten. L.s Interpretation fragt nach der Philosophie, welche dem ausgeführten Teil der „Lectures" zugrunde liegt; sie sei mit James radikalem Empirismus vereinbar. Im Mittelpunkt stehen Lecture 9 und 10 *Conversion* mit ihrer Theorie des transmarginalen oder subliminalen Bewußtseins, ferner Lecture 20 und das *Postscript*, welche diese Theorie weiterführen. Die Metapher des Mosaiks soll auch die Tatsache symbolisieren, „that experience itself, taken at large, can grow by its edges" (60). Nach diesem Bild und der Feld-Theorie des Bewußtseins von 1895–96 liegt der transmarginale Bereich außen, jenseits der Grenzen des Mosaiks, aber diese Grenzen können sich verschieben; das Mosaik kann wachsen, und immer neue Bereiche können in die Erfahrung einbezogen werden. Nach den *Varieties* verläuft die Grenze zwischen dem Bewußtseinszentrum und dem subliminalen Bereich des In-

dividuums, aber auch diese Grenze kann als eine äußere Grenze gesehen werden: zwischen dem Selbst und der anderen Dimension, aus welcher die rettenden oder zerstörerischen Erfahrungen der Mystik kommen. – Im November 1907 wurde James eingeladen, im folgenden Jahr am Manchester College in Oxford die *Hibbert Lectures* zu halten. Sie erschienen 1909 unter dem Titel *A Pluralistic Universe*. Für L. stellen sie den zweiten, philosophischen Teil der *Gifford Lectures*, also James' religionsphilosophisches Testament, dar (Kap. 4). James glaubt, daß eine neue Ära anbricht, in der Empirismus, Religion und Philosophie sich miteinander verbünden. Wichtigster Gegner ist der absolute Idealismus, wie ihn etwa Bradley und Royce vertreten. Den einzigen Ausweg aus den Paradoxien, in welche dieser Monismus führt, sieht James darin, ein pluralistisches übermenschliches Bewußtsein anzunehmen, das, wie unermeßlich auch immer es sein mag, selbst eine äußere Umgebung hat und folglich endlich ist.

Das abschließende fünfte Kap. zeigt, daß L. nicht nur ein historisches, sondern auch ein sachliches Anliegen verfolgt. Der Abschnitt *James and truth* geht ein auf die gegenwärtige Realismus-Antirealismus-Debatte. Ein zweiter Teil befaßt sich mit der Bedeutung von James' Begriff der Erfahrung für die gegenwärtige Philosophie, Religionsphilosophie und Theologie. L. kritisiert den verbreiteten Szientismus in der amerikanischen Philosophie und zitiert James' Mahnung am Ende der *Hibbert Lectures*, die Philosophie auf eine breitere und dichtere Grundlage zu stellen: „It is high time for the basis of these questions to be broadened and thickened up" (228). Es sei eine Verengung, wenn die gegenwärtige Diskussion über religiöse Erfahrung James' Beitrag zur Religionsphilosophie fast ausschließlich in seinen Vorlesungen über Mystik sehe. Diese evidentialistische epistemologische Debatte sei geprägt durch die Antithese Theismus-Naturalismus. Der radikale Empirismus könne helfen, diesen Dualismus zu überwinden und den engen Rationalitätsbegriff, welcher dem Naturalismus und Materialismus zugrundeliege, aufzubrechen. Die Unterscheidung zwischen Philosophie, Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und theologischer Reflexion sei für James keineswegs klar; seine metaphysische Vision schließe die verschiedenen Wissensformen und deren Gegenstandsbereiche in einer pluralistischen Republik zusammen. Ein Zugang zur Religion aus einer rein externen Perspektive, ohne den Standpunkt des Glaubens einzunehmen, sei nicht möglich. Für James sei Erkenntnis ein sittlicher und ganzmenschlicher Akt; „a theoretical understanding that takes no account of the role of human beings in the world qua human experiencers does not seem adequate to the facts of experience as we have them" (238). Tatsachen ergäben niemals ein vollständiges Ganzes; wir seien gezwungen, sie zu ergänzen, und hier sehe James eine unverzichtbare und zugleich kritische Aufgabe von Metaphysik und Theologie. Ideen haben nach James einen Einfluß auf die Realität; sein pluralistisches Universum ist immer ein unvollkommenes und unvollständiges Universum; Theologie und Philosophie werden deshalb daran gemessen, ob sie die Welt besser und uns vertrauter oder fremder und feindlicher machen.

Die Arbeit ist sehr gut dokumentiert; James' Nachlaß in der Houghton Library der Harvard University wird auch für den biographischen Kontext ausführlich herangezogen. Man kann nur hoffen, daß sie auch in der deutschsprachigen Theologie und Religionsphilosophie das Interesse für James als Metaphysiker weckt und ein einseitiges und vereinfachendes Bild korrigiert. F. Ricken S. J.

Bast, Rainer A., *Problem, Geschichte, Form.* Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext (Philosophische Schriften; Band 40). Berlin: Duncker & Humblot 2000. 603 S., ISBN 3-428-10237-1.

Rainer A. Bast (= B.) versucht in 14 Kap., eine historische und systematische Bestimmung der Darstellung von Philosophie und (ihrer) Geschichte bei Ernst Cassirer (= C.) zu geben. Philosophiegeschichte wird in der Untersuchung im umfassendsten denkbaren Sinne verstanden: also von den *res gestae* bis hin zur geschichtsphilosophisch verstandenen Philosophiegeschichte. „Sechs Voraussetzungen" und drei „methodische Forderungen" (25–30) enthalte C.s Philosophiegeschichtsschreibung, um deren Darstellung, Ausfaltung, Konsequenz und Kritik es B. in der Folge geht. Philosophiegeschichtsschreibung benötige Kenntnis der systematischen Philosophie, einen eigenen

Standpunkt und die Fähigkeit zu einem Urteil, das wiederum Vergangenheit und Gegenwart der Philosophie als ebenbürtig ausweist. Dazu bedarf es methodisch der Vorstellung von Einheit und gleichzeitiger Verwobenheit des untersuchten Gegenstandes, der schließlich auf ein geistiges Zentrum bezogen werden muß, das wiederum der Interpret vorgibt. An dieser für B. wohl allgemeingültigen Charakteristik der Philosophiegeschichtsschreibung unter systematischen Gesichtspunkten orientiert sich die umfangreiche Untersuchung. Dazu führt B. eine Unmenge an Textstellen von C. an, die in geistesgeschichtliche Zusammenhänge gestellt werden, welche oft über die zahlreichen, von C. selbst angeführten Quellen hinausgehen. B. bezieht hierbei die zeitgenössische Rezeption von C.s Werken in seine Wertungen mit ein. Für B. erscheint C.s Konzeption schließlich als eine „philosophische Ideengeschichte", die je nach Fragestellung als „Problemgeschichte", „Epochengeschichte" oder „Lehre eines großen Einzelnen" auftrete, somit als „typologisch variierte Rekonstruktion der Geistesgeschichte" (76; ähnlich 11, 31, 54, 161 u. ö.).

Diese „Ideengeschichte", so B., beachte stets das „Kontinuitätspostulat", wonach C. „keine totalen Epochenbrüche kenne", weil er immer einen „spezifischen Zusammenhang des geschichtlichen Verlaufs" (85) annehme. Das sich als Problemkontinuität zeigende philosophiegeschichtliche Material werde dargestellt unter den Prämissen von „Form" und „Synthese", wobei unter „Form" die „Idee" und unter „Synthese" die „Bildung von Einheit" (134) zu verstehen sei. Um die Problemgeschichte in der Fassung C.s besser konturieren zu können, stellt B. ihm Heideggers und Gadamers Umgang mit Philosophiegeschichte gegenüber und kommt zu dem Ergebnis: „Problem ist für Cassirer durchgängig das Organon für (historische) Hermeneutik, angewandt auf verschiedenen Ebenen. Was für Heidegger und Gadamer der ‚hermeneutische Vorrang der Frage' darstellt, ist für Cassirer der hermeneutische Vorrang des Problems" (199).

B. unterscheidet im Folgenden, hierin ganz an der Forschung orientiert, zwischen einem „jüngeren" und einem „späteren" C., um die allmähliche Herausbildung von C.s eigener Philosophie als Entwicklung vom Neukantianismus Cohenscher Prägung hin zur umfassenden Kulturphilosophie nachzeichnen zu können. Dabei überträgt B. folgerichtig die aus der referierten historiographischen Methode gewonnenen Erkenntnisse, wenn er schreibt: „Was in der Ideengeschichte die Probleme sind, sind in der symboltheoretischen Kulturphilosophie die Formen" (233). Die „Philosophie der symbolischen Formen" (= PsF) wird von B. im Sinne einer „Hermeneutik der Erkenntnis" verstanden, die eine Erweiterung der Erkenntnistheorie darstelle (299). C.s Ausgreifen auf alle Gebiete der kulturellen Hervorbringungen des Menschen sprenge notwendigerweise sowohl Kants „Prinzip der Gegenstandskonstitution" (296) als auch den Weltbegriff des „Marburger Logizismus" (304).

Natürlich löse sich C. nicht von Kant, doch die PsF transformiere das vorgefundene Material in eine „transzendental-hermeneutische Kulturphilosophie" (305–386). C.s Versuch, eine „Grammatik" für das Fortschreiten von der „Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur" (PsF I, 11) zu erstellen, benötige einen Methodenpluralismus, soll der umfassende Begriff der „Kultur" nicht metaphysisch aufgeladen werden. Sowohl C.s Begriffstheorie als auch seine Überlegungen über die „symbolische Prägnanz" (PsF III, 222–237) – eine phänomenologische Theorie, die Welterkenntnis aus der zunehmenden Verdichtung von Symbolwahrnehmungen her denkt – sind in der Programmatik der PsF als „operativ" (so schon 230, 234 u. ö.; „operativ" ist ein Methodenbegriff von Eugen Fink, jedoch wird von B. die Herkunft des Begriffs nicht ausgewiesen) eingesetzt zu verstehen.

Wie denkt C. dann aber z. B. die Zeitdimension innerhalb der symbolischen Formen, wenn er nicht ein seine Idee insgesamt gefährdendes Sammelsurium von eventuell konfligierenden Begriffen übernehmen will? B. unterstellt richtigerweise eine genaue Zuweisung von Problem und Methode: Bei C. gehe es „um die Struktur, den Bestand, das Sein (in rechtverstandenem Sinne als Funktion) der symbolischen Formen, nicht um ihr zeitliches Werden" (404). Hier wäre also auf das erwähnte Kontinuitätspostulat zu verweisen bzw. auf C.s Geschichtsdenken, das sich, so B., von Humboldt, Ranke und Goethe (407–428) her speise. Es zeige sich, daß für C. „alle Geschichte letztlich zur Geistesgeschichte" (427) werde, die bekanntlich ohne Zeittheorie auskomme.

In dem abschließenden Kap. „Zusammenfassung und kritische Sicht" (429–506) bemüht sich B. um eine Würdigung von C.s Denken. Obwohl hier B. etwas durchgängiger das Wort ergreift und nicht Zitat an Zitat reiht, ist es ihm nicht gelungen, sein Unternehmen zu konturieren. Ein Beispiel: Gleich zu Beginn wägt B. ab, ob C. gut schreibe, zitiert dann eine positive Stimme, meint dann selbst „(d)as finden wir nicht" (429), und führt lediglich ein sehr spätes Interview mit Gadamer als Beleg für sein Postulat an. Die in dem ganzen Buch aber nicht eigens gewürdigte Methode C.s, nämlich Zitate als eigene Position auftreten zu lassen, wird in einer belanglosen Fußnote auf der gleichen Seite (429 f.) abgehandelt. Diese Herangehensweise verweist allerdings auf eine grundsätzliche Schwierigkeit des Autors. Es ist nämlich durch die gewählte Darstellungsform nicht auszumachen, was B. mit der Studie sagen will. So wichtig der gewählte Ansatz ist, den Schlüssel zu C.s Denken nicht zum wiederholten Male über Leibniz, Kant oder Goethe zu suchen, sondern den auffälligen Umgang mit der Philosophiegeschichte als systematische Fragestellung ernst zu nehmen, so sehr bedarf es dazu eines klaren Konzeptes. Die Verschanzung hinter endlosen Beispielen, die Unfähigkeit zum ökonomischen Umgang mit Sekundärliteratur, dazu die oftmals bloße Aneinanderreihung von Zitaten, machen es dem Leser jedoch unmöglich, zusammenhängende Gedanken festzuhalten. Immer wieder sprengt der Autor durch seine enorme Kenntnis der Schriften C.s die bloß äußerliche Ordnung des Buchaufbaus. Mehr vermag man kaum verantwortlich festzuhalten, als daß C.s Philosophieren ein komplexes Amalgam aus Zitat, eigener Position und allmählicher Übernahme des Referierten ist. Damit ist man statt des erhofften Schrittes über die bisherige Cassirer-Forschung hinaus mindestens zwei Schritte zurückgefallen. Es hätte dem Werk sicherlich gut getan, lektoriert zu werden.

Da B. über keine Kenntnisse der Stilanalyse verfügt, ist es ihm nicht möglich, etwa Argumentationstypologien aus dem immensen Material zu extrahieren. Statt dessen jagt er jedem von C. ausgebreiteten Detail hinterher, um es in zunächst bester Absicht in den Rahmen der eigenen Analyse einzubauen. Damit aber verdoppelt sich – im günstigsten Falle – das Gesagte; zu einer punktgenauen Analyse trägt das Verfahren gewiß nicht bei.

Laut Impressum handelt es sich bei dem Buch um eine 1995 angenommene Habilitationsschrift. Der Autor hat Literatur bis etwa 1999 berücksichtigt, ohne die nach 1995 einsetzende intensive, durchaus problematische Beschäftigung mit C. noch wirklich zur Kenntnis zu nehmen. Sämtliche wichtigen Monographien, wie die von Ferrari (1988, 1996 und 1997), Krois (1987) und Schwemmer (1997) fanden keine Berücksichtigung. Die Bibliographie verzeichnet nicht alle zitierten Texte (so fehlt etwa der für den Geschichtsbegriff wesentliche Nachlaß Bd. 2, „Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis" aus 1999), und wenn, dann oft nur mit mangelhafter Genauigkeit. Andererseits verpaßt B. keine Gelegenheit, anderen Forschern zum Teil marginale philologische Fehler nachzuweisen (z. B. 430, 559 u. ö.). B.s Buch ist sicherlich eine Stellenfundgrube für die künftige Cassirer-Forschung; einen weiterführenden Gedanken wird man allerdings vergebens suchen. T. Meyer

Edmonds, David J.; Eidinow, John A., *Wie Ludwig Wittgenstein Karl Popper mit dem Feuerhaken drohte: eine Ermittlung*. Aus dem Englischen von *Suzanne Gangloff*. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2001. 284 S./Ill., ISBN 3-421-05356-1.

Jedem sind sie bekannt – die Auseinandersetzungen, die sich an scheinbar Marginalem entzünden und eine Intensität gewinnen, die dem unwissenden Beobachter nicht ohne weiteres aus der konkreten Situation einsichtig werden will. Die beiden mit vielen Preisen ausgezeichneten BBC-Journalisten David J. Edmonds (studierter Philosoph) und John A. Eidinow (studierter Jurist) möchten die einzige Begegnung zwischen zweien der bedeutendsten Philosophen des 20. Jhdts. so verstanden wissen. Es geht um das legendäre Zusammentreffen von Karl Popper und Ludwig Wittgenstein am 25. Oktober 1946 in einem überfüllten, stickigen Seminarraum in King's College zu Cambridge anläßlich eines Vortrags von Popper vor dem Moral Science Club, einer Diskussionsgruppe von Wissenschaftlern und Studenten der Philosophie am King's College. Es ist die wilde Legendenbildung, die Edmonds und Eidinow motivierte, dem nachzugehen, was sich an

diesem Nachmittag nun wirklich abgespielt hat. Hat der bereits weltberühmte und in Cambridge dominierende Professor für Philosophie Wittgenstein wirklich dem jungen, aufstrebenden Doktor der Philosophie Popper mit dem Feuerhaken gedroht, nachdem er merkte, daß diesem einfach nicht argumentativ beizukommen war? Hat Wittgenstein wirklich kapituliert und dem Vortrag Poppers nicht mehr beiwohnen wollen, weswegen er schreiend und türeknallend den Seminarraum vor Vortragsende verlassen hat? Der Titel des Vortrags von Popper lautete: „Gibt es philosophische Probleme?" Zu den Zuhörern gehörte aber nicht nur Wittgenstein, der zu dieser Zeit Vorsitzender des Moral Science Club war, sondern u. a. auch der weltbekannte und angesehene Bertrand Russell. Gerade einmal zehn Minuten sollen bis zur legendären Eskalation verstrichen sein, die dafür sorgte, „daß die Namen Wittgenstein und Popper von da an stets miteinander verknüpft wurden. Die Ereignisse jenes Abends sind indes noch immer Anlaß zu erbitterten Meinungsverschiedenheiten. Insbesondere eine Frage ist nach wie vor heftig umstritten: Veröffentlichte Karl Popper zwei Jahrzehnte später eine unwahre Darstellung dessen, was damals geschehen war? Log er? Wenn er log, dann war das kein beiläufiges Beschönigen der Tatsachen, keine formale Ausschmückung. Wenn er log, ging es dabei unmittelbar um zwei Ambitionen, die in seinem Leben eine zentrale Rolle spielten: auf der theoretischen Ebene um die Vernichtung der im 20. Jhdt. in Mode gekommenen linguistischen Philosophie und auf der persönlichen Ebene um den Triumph über Wittgenstein, den Zauberer, der ihn auf seiner Laufbahn verfolgte" (12).

Wie sich schon andeutet, machen die Autoren auch andere als bloß philosophische Beweggründe geltend, um die Eskalation jenes Nachmittags zu erklären. Soweit ich das sehe, führt sie ihre Ermittlung dahin, sechs Faktoren angeben zu können, die dem unwissenden Beobachter die Auseinandersetzung erklären sollen. Diese sollen mir hier als Gliederungsprinzip dienen und nicht die 23 Kapitel des Buches. Als erster Faktor wird ein Mißverständnis Poppers genannt. Dieser hat nicht wissen können, daß der vor ihm sitzende Wittgenstein philosophisch bereits nicht mehr der jenes *Tractatus* ist, der einst seinen Weltruhm begründete. So mußte die von Popper vorgebrachte Kritik am Wittgenstein des *Tractatus* unangemessen und kränkend erscheinen. Dieser Faktor kann aber nur eingeschränkt für die Erklärung der Eskalation geltend gemacht werden, weil die Hauptkritik Poppers durchaus auch den neuen philosophischen Ansatz von Wittgenstein trifft. Demzufolge besteht die eigentliche Aufgabe der Philosophie nicht nur in einer Analyse der Sprache, sondern nach wie vor in der Klärung von Sachfragen (vgl. 201–214). Der erste Faktor verweist also auf einen zweiten Faktor, der damit angegeben wird, daß mit Popper und Wittgenstein zwei unversöhnliche Vorstellungen vom Wesen der Philosophie aufeinander getroffen sind. Das, was Wittgenstein zur zentralen und einzigen Aufgabe der Philosophie erklärt, wertet Popper ab, wenn er davon spricht, daß die Sprachanalyse mit dem Brilleputzen verglichen werden muß (vgl. 213). Ein eher persönlicher dritter Faktor hängt diesem Faktor insofern an, als Popper zutiefst darüber gekränkt gewesen sein soll, nicht zur Teilnahme an einem Kreis eingeladen worden zu sein, an dem teilzunehmen als Auszeichnung begriffen wurde. Es handelt sich um den von Moritz Schlick gegründeten Wiener Kreis, dem u. a. so renommierte Wissenschaftler wie der Mathematiker Kurt Gödel angehörten, und der sich der Philosophie Wittgensteins verschrieben hatte. Während Popper also keine Beachtung fand, lehnte Wittgenstein nicht nur eine Teilnahme, sondern auch jegliche Ehrung durch den Kreis ab. Ergebnis: Popper nahm „die Rolle der Opposition ein – und damit auch Jahre vor dem Treffen in H3 [= Hörsaal 3] Opposition gegen Wittgenstein" (140; vgl. a. 155). Der Charakter der beiden Protagonisten dieses Nachmittags wird als vierter Faktor angeführt, um die Impulsivität der Auseinandersetzung erfassen zu können. Keinem von beiden hätte eine friedliche und sachlich-nüchterne Auseinandersetzung ähnlich gesehen (vgl. 165). Mit dem fünften Faktor spielen Edmonds und Eidinow auf die Herkunft an, wenn sie den Popper des Wiener Mittelstandes dem verwöhnten Sohn des in ganz Wien bekannten und einflußreichen Großindustriellen Karl Wittgenstein gegenüberstellen (vgl. 88). Schließlich heben sie mit dem sechsten Faktor auf den unterschiedlichen Verlauf der Karrieren von Popper und Wittgenstein ab. „Während Wittgenstein trotz der persönlichen Schrullen, die ihn zu einem so schwierigen Kollegen machten, stets Mittel zu seiner Unterstützung in Cambridge fand, blieb Popper viele Jahre ein Außenseiter in der aka-

demischen Welt. Sein Pech war, daß er während der schöpferischen Phase seines Lebens im Schatten Wittgensteins stand" (191).

Auch wenn die Ermittlung zu den Begebenheiten an jenem Nachmittag in Cambridge teilweise den Eindruck erweckt, es werde die Grenze vertretbarer (psychologischer) Spekulation überschritten, kann doch der eigentliche Wert dieser verständlichen und jedermann nachvollziehbaren Untersuchung damit angegeben werden, die das 20. Jhdt. schlechthin kennzeichnende Auseinandersetzung über das wahre Wesen der Philosophie anschaulich vorzuführen. Das Buch eignet sich m. E. sehr als Begleitlektüre für Studenten eines Proseminars, um den Zugang zu einer zentralen philosophischen Kontroverse zu erleichtern. Eine kritische Lektüre wird freilich Fragen aufkommen lassen. Ist Poppers Philosophie heute wirklich weitgehend unbedeutend (vgl. 34)? Soll die Abbildtheorie, wie Wittgenstein sie im *Tractatus* vorlegt, damit erklärt werden können, daß „er in der Zeitung von einem Gerichtsverfahren in Frankreich gelesen hatte, bei dem man mit Hilfe von Spielzeugautos und Puppen einen wirklichen Verkehrsunfall nachgestellt hatte" (207)? Geglückt sind die einprägsame Definition des Logischen Positivismus (vgl. 147) und die Darstellung der Verifikationismuskritik (vgl. 159). Mir bislang unbekannt und der Nachprüfbarkeit entzogen ist, daß wir Wittgenstein den Terminus Moore-Paradox zu verdanken haben, womit Sätze wie ‚Es regnet, aber ich glaube, daß es nicht regnet' bezeichnet werden. Ob die vorgelegte Rekonstruktion der Geschehnisse am 25. Oktober 1946 glaubhaft ist, sollte jeder selbst entscheiden – erfreulich ist jedenfalls, daß die Autoren weit davon entfernt sind, den Ergebnissen ihrer Ermittlung den Popperschen Hauch von Fallibilität zu nehmen. J. H. Fehige

Lienkamp, Andreas, *Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption.* Eine christlich-sozialethische Relecture. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2000. 803 S., ISBN 3-506-75185-9.

Der Aufbau dieser Monographie ist klar und leicht überblickbar: Unter Buchstabe „A." erfolgen begriffliche und methodische Klärungen; in diesem Teil stellt Lienkamp (= L.) auch das Leben und politische Wirken von Steinbüchel (= S.) vor, was allerdings das Inhaltsverzeichnis nicht unmittelbar zu erkennen gibt. Unter Buchstabe „B." klärt L. den Prozeß der Übernahme sozialistischer Gedanken in den katholischen Denkraum während der ersten Hälfte des 20. Jhdts. Mit dem Teil „C." dringt L. tiefer in die Auseinandersetzung ein, welche S. mit dem Sozialismus oder sozialistischen Gedanken führte, um im Teil „D." die „Relecture" zu unternehmen. Es folgen: ein minutiös zusammengestelltes Quellen- und Literaturverzeichnis (667–714), ein Anhang, der wohl alle verfügbaren Informationen zur Habilitation von S. enthält, sodann Ausschnitte aus der Korrespondenz von S. mit Wilhelm Hohoff und Walter Dirks, eine Auflistung der Vorlesungs- und Seminarankündigungen von S. als auch der bei ihm angefertigten Dissertationen und ein Gespräch von L. mit W. Dirks sowie das Personenregister. Dies alles erlaubt weitere Einblicke und Nachprüfbarkeit.

Es liegt ein Werk vor, ein höchst informatives Werk, das auch als Nachschlagewerk für die Theologiegeschichte der ersten Hälfte des 20. Jhdts. taugt und damit hilfreich ist. Es erschöpft sich nicht in der Biographie von S., auch wenn eine solche geliefert wird; es zielt allerdings auch nicht auf die systematische Behandlung sämtlicher Forschungsobjekte von S., sondern nur auf dessen Sozialismusrezeption ab. Mit Relecture (ab 519), also dem „Wieder- und Neulesen", überschreitet L. den Rahmen einer Rezeptionsgeschichte, nämlich als An- und Aufnahme fremder Ideen verstanden, und versucht, diese Rezeption des Sozialismus durch S., genaugenommen damit nicht des Sozialismus selbst, für heute fruchtbar zu machen. Was die Kapitel D. 4 „Impulse für eine christliche Sozialethik" und D. 5 „Steinbüchel – Vorläufer einer befreienden Ethik?" betrifft (558–660), so handelt es sich um ein zusätzliches Werk größerer Eigenständigkeit, das L. einbaut.

Was ließ dieses Werk erwarten, wenn man zum ersten Mal seinen Titel und seine Gewichtigkeit wahrnahm? Eine enorme Fülle an Informationen, Klarstellungen zu bestimmten Ungewißheiten, Korrekturen eingeschlichener Falschbewertungen, Vernetzungen von bislang Isoliertem, Kenntnis über einen Philosophen und Theologen, der am 15. Juni 1888 in Köln geboren wurde und in Tübingen am 11. Februar 1949 starb. All

dies findet sich in L.s Opus. Bis ins Detail des Lebens und der Lehre von S. gehend, sich immer wieder durch Hinweise und Quellenverweise absichernd, sich methodisch wiederholt vergewissernd, so geht L. vor und erlegt dem Leser Geduld auf. Der Stil verläßt erst im zweiten Teil den Charakter des – man verzeihe – etwas Penibel-Sachlichen und gewinnt an Schliff, ohne an Präzision zu verlieren. In Anbetracht dieser enormen Leistung L.s will ich nur auf zwei kleinere, weil im weiteren Verlauf nicht störende Unklarheiten hinweisen: einmal auf die Darstellung der Haltung von S. während der NS-Zeit (36–47); wäre hier nicht eine schärfere Einordnung möglich gewesen? Bei allem Bemühen, schnelle Urteile zu vermeiden, erweckt L. trotz aller Diskretion doch ein wenig den Eindruck, S. in Schutz nehmen zu wollen. Ist es ehrenrührig, vom Ehrgeiz des S. zu reden, dem er auch manche nötige offene Rede opferte und dem zuliebe er sich zum Schweigen verurteilte? Äußerungen von S. aus der Zeit nach 1945 zur Rekonstruktion der inneren Einstellung von vor 1945 anzuführen, halte ich – vorsichtig gesagt – für sehr gewagt. Ein Zweites: Nur ein Beispiel für mir gebliebene begriffliche Unklarheiten bei S., die L. nicht aufgreift und thematisiert, sei angeführt. Ethik gliedert sich für S., so heißt es auf S. 103, in die philosophische und die christliche Ethik. Über die Sinnhaftigkeit und Ausdrucksfähigkeit dieser Unterscheidung ließe sich diskutieren. Aber weiter: Die christliche Ethik sei mit der Moralpsychologie Voraussetzung der Moraltheologie. Gut. Ist also die philosophische Ethik entbehrlich? Wo ist ihr Ort, war ihre Aufgabe? Sie kommt nicht mehr vor. Unterscheidungen von S., welche L. auch stärker hätte kritisieren dürfen.

Im folgenden will ich mich auf drei Punkte beschränken. Erstens: In einer Arbeit, die von der Sozialismusrezeption handelt, ist der Begriff „Sozialismus" zu klären. Welchen Typ von Sozialismus, welchen Inhalt hat S. für seine Rezeption zugrundegelegt, die ja 1921 beginnt? Eigenartigerweise untersucht L. (95) nun nicht den Begriff „Sozialismus", so wie er in den Hauptströmungen und den Bewegungen verwendet wird, die sich dem Sozialismus verschrieben haben, sondern erörtert den Sozialismusbegriff Gustav Gundlachs, den dieser für das „Staatslexikon der Görresgesellschaft" von 1931 verfaßt hat. Dessen Begriffsfassung ablehnend, wendet sich L. – nach einem kurzen resignierenden, aber pauschalen Blick auf die Beschreibungen des Sozialismus durch sozialistische Autoren – der Definitionsbemühung von S. selbst zu. L. legt damit doch, wenn ich dies recht sehe, der Sozialismusrezeption von S. dessen eigene Begriffsfestlegung zugrunde, mit allen Gewichtungen und Aussparungen (98–101). Wären wir zufrieden, wenn jemand das Christentum rezipierte, zuvor sich aber einen eigenen Begriff des Christentums zurechtgelegt hätte, von dem er dann ausgehend die Rezeption des Christentums vornähme? Diese Bedenken richten sich sowohl an S. wie auch an L. Sicherlich klagt S. selbst mit einem gewissen Recht, daß fast alles und jedes als Sozialismus ausgegeben werde (98), um sich sodann seinen Begriff zurechtzuschneiden. Aber was wird denn dann rezipiert? Und läßt sich damit z. B. das Verhältnis von Sozialismus und Marxismus genügend klären? Ab S. 415 bis 499 wird Sozialismus als Oberbegriff verstanden und Marxismus als eine seiner Spielarten. Daß S. im Jahre 1921 und später in seiner Darstellung des Marxismus (die L. auf S. 420–476 gekonnt zusammenfaßt) auf die wichtigsten Punkte des Marxismus eingeht, ist nicht zu bestreiten, daß S. dabei gründlich sowohl die Grundgedanken des Marxismus herausmeißelt und kritisch seine Hauptelemente erörtert, ebenfalls nicht. Jedoch ist das Besprechen, Herausarbeiten und Bewerten einer geistigen Strömung noch keineswegs Rezeption dieser Strömung.

Ein Zweites: Aus seiner Fassung von „Sozialismus" (99) nimmt S. nun die philosophischen Grundüberzeugungen des von ihm festgehaltenen Sozialismus heraus und engt ihn dann noch einmal auf die Lehre einer „Lebenswertung" (99), kurz, auf eine „sittliche Idee" ein (99). Später (468) wird L. noch einmal zeigen, wie S. den Sozialismus als ethische Idee auffaßt. Von dieser sittlichen Idee ausgehend, untersucht nun aber auch L. die Sozialismusrezeption von S. (499–519). Wie ergiebig kann dies ausfallen? Zu alledem liest man dann, was ich jedenfalls seit mehreren Kapiteln erwartete, daß S. durch den Marxismus und Sozialismus hindurch im besonderen des Gedankens des deutschen Idealismus ansichtig wurde, der Mensch sei als sittlicher Selbstzweck zu verstehen (470); und daß S. schließlich über den im Sozialismus und Idealismus vorgefundenen „Imperativ der Ehrfurcht vor dem Menschen" die christliche Wertung des Men-

schen „entdeckte", deren Menschennähe und Radikalität durch keine Philosophie oder sittliche Idee, weder durch den Idealismus noch den Sozialismus, überboten werde (471). Belegt eine solche Haltung nicht genau der Satz von S.: „Was der Sozialismus an Echtem in sich trägt, das birgt der Katholizismus in religiöser und sittlicher Vertiefung; und davon zehrt aller Sozialismus" (505)? Verhält es sich aber so, weshalb und wo ist dann ein Brückenschlag zu vollziehen? Wiederum stellt der Leser die Frage: Findet eine Rezeption des Sozialismus in ein theologisches Lehrgebäude statt oder erkennt dieser Theologe seinen eigenen Glauben umfassender und tiefer mittels der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus, der in blasser Form aufgreift, was im Christentum glänzt (471)? Wohl Letzteres!

Drittens will ich kurz auf die Anfragen (L.s) an das Werk von S. (527–558) eingehen. L. hält sich mit eigenen Anfragen zurück und diskutiert jene von Gerfried W. Hunold, Ulrich Bröckling, Marcel Reding, Bernhard Häring. Die drei von L. ausführlicher diskutierten Punkte sind grundlegend: S. vertrete eine Sozialontologie, er spiritualisiere den Sozialismus, und er denke dialektisch oder dualistisch. Zum Punkt Sozialontologie möchte ich nur anmerken: Es sei dahingestellt, ob unter diesem Begriff „Sozialontologie" nur eine Ontologie des Mitseins verstanden werden kann oder darf, welche die personal-existentielle Beziehung so in den Mittelpunkt stellt, daß überpersonale Beziehungen, Institutionen und Normengefüge an Wert verlieren; und ob es dann – was mir nicht zwingend folgt – keine Kritik mehr an diesen Institutionen gebe, sondern allenfalls nur noch innerhalb von ihnen, und drittens eine strukturkonservative Tugendethik als einzige Ethik erscheine. Wichtiger erscheint mir, daß das von L. angesprochene Verhältnis von S. zum klassischen Naturrecht und seinen ersten Prinzipien und zu den konkretisierten, den konkreten Fall regelnden Normen keine letzte Klarheit im Text von L. gewinnt (vielleicht auch nicht bei S.). Daß S. die klassische Naturrechtslehre bejaht, ist dabei ebenso klar, wie daß er die Situationsethik ablehnt. Wie jedoch geschieht die sittliche Gestaltung der geschichtlichen sozialen Welt? Da heißt es einmal, daß der Dekalog bleibe, aber die überzeitliche Forderung je andere Bewährung erheische (533), und ich halte dies für eine die Sache des Naturrechts treffende Bemerkung. Dann aber heißt es wieder, es sei Abschied von einer sozialontologischen Abstraktion zu nehmen und man müsse sich einer realitätsnahen politischen Ethik zuwenden (532). Ein eigenartiger Zungenschlag, der S. unterläuft, ist es auch, wenn er schreibt, daß sich die überzeitliche Forderung des siebten Gebotes des Dekalogs angesichts neuer Eigentumsformen neu bewähren müsse (533). Was muß sich vor was eigentlich bewähren? Was ist andererseits mit dem „Zeitkern" aller lebensnahen Normen gemeint (533)? Bei mir entsteht der Eindruck, daß S. trotz zu vermutender Kenntnis hier nicht auf die von Thomas von Aquin bis Francisco Suárez intensiv erörterte Frage der Konkretisierung allgemeiner Sollensprinzipien zurückgreift (513 Mitte ist zu allgemein!).

Zum „Spiritualisierungsvorwurf" an die Andresse von S. möchte ich nur anfügen, daß mir zwei Dinge hier ein wenig vermischt werden: Das eine ist, daß S. in all den vielen Sozialismen einen gemeinsamen Charakter vorfindet, den der sittlichen Idee; daß er diesen Charakter herausnimmt und sodann für „Sozialismus" setzt; und dies unter Vernachlässigung des „Sozialismus" als Analyseinstrument, als Anleitung zum politischen Handeln etc.; dies war wohl mit dem „Spiritualisierungsvorwurf" gemeint. Man kann zweitens unter diesem Vorwurf aber auch die mangelhafte Bemühung von S. darum verstehen, wie sich die Idee in die gesellschaftliche Situation umsetzen lasse. L. weist glaubwürdig auf die starke Zurückhaltung von S. gegenüber konkreten politischen Vorlagen hin.

Diese kritischen Anfragen dürfen nicht vergessen machen, daß L. eine Fülle an Material zusammengetragen und ausgewertet hat, darunter unveröffentlichte und bisher nur sporadisch erschlossene Quellen. Bei der Auswertung leitet L. eine beeindruckende, in alle Winkel leuchtende Kenntnis dieser Jahre. Der Werdegang von S. und die zahlreichen kleineren Auseinandersetzungen und Kursbestimmungen finden sich analysiert, und das Besondere seines wissenschaftlichen Werkes samt dessen Wirkungen erhalten Profil. Viele Aspekte, oberflächlich bekannt, rücken in ein neues Licht; L.s Opus wird Fundgrube und Quelle der Inspiration bleiben. Gewissenhaft geht L. beispielsweise auf die Geschichte der Thomasrezeption, den Modernismus, den Marburger Neukantianismus und auf Georg Lukács ein. Der Gesamteindruck, den L.s Werk von der Leistung des S.

vermittelt, läßt sich nun also abschließend in einem Bild zusammenfassen: S. tritt auf wie ein Erzähler, der seine eigene, ihm teure Geschichte im Munde eines Fremden hört, der etwas anders erzählt und scheinbar neue Akzente setzt; S. muß diese Geschichte nicht „rezipieren", wohl aber überdenkt er seine eigene Erzählung, nimmt eine „Relecture" vor und entdeckt, daß jene neuen Akzente schon immer in der alten Geschichte enthalten sind und sie zu kraftvollerem Leben erwecken. N. Brieskon S. J.

Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München. Herausgegeben von *Julius Oswald*. Stuttgart: Kohlhammer 2000. 304 S., ISBN 3-17-016701-4.

Die vorliegende (sehr gelungene) Festschrift zum 75jährigen Bestehen der Hochschule für Philosophie (vormals: Berchmanskolleg in Pullach) hat 17 Beiträge. Auf einige von ihnen möchte ich etwas näher eingehen. In der Studie „Delp und Heidegger – Aus der Frühzeit der Fakultät" (59–70) läßt *K. H. Neufeld* noch einmal Revue passieren, wie schwierig es für die Neuscholastik in den dreißiger Jahren des 20. Jhdts. war, sich für den Existentialismus zu öffnen. Des näheren untersucht Neufeld Delps Buch: „Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers" aus dem Jahr 1935. Hat man bisweilen gemeint (und kritisiert), Delp habe Heidegger verkannt, so kann Neufeld nachweisen, daß Heidegger damals (vor allem auch wegen seiner berühmt-berüchtigten Rektoratsrede vom 27.5.1933) gar nicht anders verstanden werden konnte denn als Denker einer atheistischen Philosophie. *A. Keller* (Zur Erkenntnistheorie von Josef de Vries, 86–97) muß feststellen, daß es in der gegenwärtigen Philosophie Gemeingut sei, zu behaupten, eine Letztbegründung und damit ein voraussetzungsloser Anfang erkenntnistheoretischen Bemühens sei unmöglich. „Demgegenüber erhebt de Vries die Forderung, daß die Erkenntnistheorie ihrer Aufgabe, wahre und gewisse Erkenntnis als möglich zu erweisen, nur gerecht werden könne, wenn sie voraussetzungslos beginne" (88). Diese letzte Begründung ist nur zu erreichen durch Zurückführung auf das unmittelbar Erscheinende, auf das Phänomen. Die Wahrheit einer Aussage findet ihre letzte Begründung nicht in einem Beweis, sondern in der unmittelbaren Evidenz, dem Sichzeigen des Sachverhaltes bzw. des Seins, das ursprünglich in der vollkommenen Rückkehr des Geistes zu sich selbst (Reflexion) vorliegt. De Vries steht hier in der Nachfolge von Augustinus („Auch wenn ich mich täusche, bin ich") und von Descartes („Ich denke, also bin ich"). Es liegt hier nicht ein Schluß vor (wie das „also" nahelegen könnte), sondern es wird nur zum Ausdruck gebracht, daß im eigenen Denken das eigene Sein miterlebt wird. „In diesen Urteilen über gegenwärtige Bewußtseinsakte sieht de Vries also den besten Ausgangspunkt für wahre und gewisse Erkenntnis" (91). Die Neuscholastik war (in ihrer Epoche) zeitgerecht, aber sie war (wie alles Endliche) auch zeitbedingt. Auf diese Problematik geht *H.-L. Ollig* (Josef de Vries: „Grundbegriffe der Scholastik", 98–115) ein, indem er das Alterswerk von de Vries vorstellt. Untersucht werden in diesem Buch seinsmetaphysische Prinzipien des Thomas von Aquin wie auch zentrale Aussagen der thomanischen Kategorienlehre; man denke etwa an den Substanzbegriff, die Ursachenlehre oder das Kausalitätsprinzip. De Vries hat mit seinen „Grundbegriffe(n)" einen Beitrag zu einem kompetenten Umgang mit der Begrifflichkeit der (mittelalterlichen) Scholastik und insbesondere des Thomas von Aquin geleistet, und zwar aus Interesse aus der Sache heraus. Bei diesem Aktualisierungsversuch werden freilich gewisse Grenzen von de Vries' Alterswerk deutlich. Man denke etwa an die neuen Fragestellungen der gegenwärtigen analytischen Philosophie. „Wichtig scheint jedoch vor allem, daß de Vries überhaupt den Versuch unternimmt, das scholastische Denken im philosophischen Diskurs der Gegenwart zu verorten, und daß die Beschäftigung mit der scholastischen Tradition für ihn kein museales Unternehmen war" (115). *O. Muck* (Weiterführung der Philosophie Joseph Maréchals durch Johannes B. Lotz, 116–136) stellt zunächst den (philosophischen) Ansatz von Joseph Maréchal (1878–1944) dar. Man pflegt dessen Lehre einen erkenntnistheoretischen Dynamismus zu nennen. Maréchal stützt sich dabei auf die Scholastik, die einen Dynamismus der Form kennt, insofern diese ihrem Träger (der Materie) nicht nur ein ruhendes Sein zuweist, sondern ihm auch die Kraft und die Hinordnung auf ein zu erreichendes Ziel und damit Streben und Tä-

tigkeit verleiht. In Anwendung dieser Theorie auf die Erkenntnis lehrt Maréchal, daß die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände nur durch den dynamischen Charakter der Erkenntnisfähigkeit, wie er sich im Urteil offenbart, möglich ist. Maréchal steht bei seinen Bemühungen auch in der Nachfolge von Kant, der seinerseits eine Verlagerung vom Erkenntnisinhalt weg zum Erkenntnisakt hin anstrebte. Kant beschreibt sein Bemühen so: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt" (KdrV B 25). Lotz hat nun diese transzendentale Methode auf die Urteilsanalyse konzentriert und die Linien auf das „Esse subsistens" (= Gott) hin ausgezogen. „Die Transzendenz des unbestimmten Seins, die von Lotz zunächst als Möglichkeitsbedingung des Urteils erwiesen wurde, setzt nach ihm das subsistierende Sein als Möglichkeitsbedingung voraus: Das Sein ist deshalb das schlechthin Umfassende und letzthin Begründende des Seienden, weil es, unabhängig von seiner Bezogenheit auf das Seiende, vor seiner endlichen Verwirklichung ursprünglich und von sich aus und in sich selbst eine andere, ihm letztlich allein angemessene unendliche Verwirklichung besitzt" (129). Der Rezensent will nicht verschweigen, daß ihm der Aufsatz von *J. Schmidt* (Der Gottesbeweis aus der Kontingenz. Tradition und bleibende Bedeutung, 192–224) besonders gut gefallen hat. Der Kontingenzbeweis (= KB) hat folgenden Gedankengang: Das Sein in der Welt und der Welt im ganzen genügt sich nicht selbst. Es gründet nicht in sich und bedarf deswegen einer Begründung durch ein Sein, das sich selbst genügt und vollkommen in sich selbst gründet. Dieses aber ist das Sein Gottes. Etwas schematisch verkürzt, hat Henri de Lubac den KB einmal auf die folgende Formel gebracht: „Aliquid est, ergo Deus est" (vgl. 192). Schmidt stellt zunächst dar, wie der KB in Pullach und München im Fach „Philosophische Gotteslehre" vorgetragen wurde. Für dieses Fach waren verantwortlich: M. Rast, J. de Vries, W. Brugger, J. Splett und B. Weissmahr. Dann nennt Schmidt die „neuralgischen" Punkte beim KB; fünf seien erwähnt: a) Es besteht die Möglichkeit des „Regressus in infinitum". Man kann also in der Bedingungsfolge ohne Selbstwiderspruch ins Unendliche zurückgehen; b) das endliche Seiende kann nicht total vom unendlichen Seienden abhängig sein, weil es sonst völlig entleert wäre; c) alles kann aus dem Nichts entstanden sein; d) es kann mehrere Ersursachen geben, weil es mehrere Welten bzw. mehrere Anfänge geben kann; e) das Prinzip vom zureichenden Grund ist nicht zu beweisen. Die prominenteste und einflußreichste Kritik am KB stammt von Kant. Sie schien durchschlagend, aber bald darauf wurde der KB von Hegel erneut vorgelegt. Der KB ist offenbar nicht „totzukriegen". Zum Schluß nennt Schmidt „Perspektiven für die Vertiefung der Thematik"; zwei seien genannt: a) die Eigenständigkeit der Schöpfung und deren Abhängigkeit vom Schöpfer lassen sich begreifen, wenn man bedenkt, daß radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit im gleichen Maße (nicht im umgekehrten) wachsen. „Als vorzügliches Beispiel bietet sich die endliche Freiheit an, deren Ausrichtung auf das Unendliche und deren innere Erfüllung durch es sie selbst als Freiheit gerade begründet" (207; b) der KB muß mit dem ontologischen Gottesbeweis in eine Einheit bzw. in eine Verschränkung gebracht werden. „Die Idee des Unbedingten erweist dann im Zusammenhang der Erfassung der Wirklichkeit ihre Unumgänglichkeit, weil sich die Wirklichkeit ohne den Bezug zum Unbedingten nicht begreifen läßt" (222). In der Abhandlung, die *C. Kummer* geschrieben hat (Materie und Geist im naturphilosophischen Denken von Adolf Haas, 225–246), hat mich vor allem das Problem des Weiterlebens nach dem Tod (von der Naturphilosophie her betrachtet) interessiert. Zunächst ist davon auszugehen, daß es bei Gott keine Annihilation des Geschaffenen gibt. Was darum im Tod geschieht, ist nicht Auslöschen, sondern Mutation und Verwandlung. Wie beim Stoffwechsel Teile unserer selbst an die materielle Umwelt abgegeben werden und Stoffe daraus in die eigene Identität eingebaut werden, so geht im Tod unser Leib in das Gesamt des Weltstoffes ein. Entsprechend kehrt auch der Geist des Menschen zum „Geist der Erde" zurück, der nichts anderes ist als der Logos des Schöpfers. – Der letzte Aufsatz, der hier kurz angezeigt werden soll, stammt von *H. Schöndorf* (Christliche Philosophie, 247–268). Der Terminus „christliche Philosophie" hat im 20. Jhdt. eine Zeitlang unter katholischen Philosophen zu einer heftigen Diskussion geführt. Die Frage war, ob es eine spezifische Art des Philosophierens oder spezifische philosophische Inhalte gibt, die als christlich zu bezeichnen sind.

Diese Frage hatte sich nicht zuletzt dadurch verschärft, daß die scholastische Tradition eine klare Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie vorgelegt hatte. Auch von außen wurde das genannte Problem an die katholischen Philosophen herangetragen. Vor allem M. Heidegger, der in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. einen erheblichen Einfluß auf die deutsche Philosophie ausgeübt hat, vertrat mit Nachdruck die These, man könne als überzeugter Christ kein wirklicher Philosoph sein, da man als Christ nicht imstande sei, seine Grundüberzeugung in Frage zu stellen. Auch K. Rahner plädierte in seiner Frühzeit eher für eine klare Unterscheidung von Philosophie und Theologie. In seiner Spätzeit (etwa in seinem „Grundkurs des Glaubens") vertrat er dann allerdings eine „Verschränkung von Philosophie und Theologie". Für eine solche argumentiert auch Schöndorf, anerkennt aber zugleich (aus mehr praktischen Gründen) eine Unterscheidung (nicht: Trennung) von Philosophie und Theologie. „Für das intellektuelle Gespräch mit anderen Religionen, für das es nicht erst in der Neuzeit Ansätze gibt, ist eine Basis nützlich, wenn nicht gar unerläßlich, die von den verschiedenen Religionen abstrahiert, andererseits aber dennoch für die Dimension des Religiösen offen ist. Hierfür kommt einzig und allein die Philosophie in Frage" (255). – Diese wenigen Kostproben mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, daß es sich sehr lohnt, die vorliegende Festschrift zu lesen. Zum Schluß noch ein kleiner Hinweis in eigener Sache. Die auf S. 172 (Abb. 34) abgelichteten Jesuiten lassen sich genau bestimmen. Es sind (von l. nach r.) die (damaligen) Fratres Helmut Meumerzheim, Reinhold Sebott, Lothar Jenders und Klaus Okonek (dieser ist später ausgetreten). R. Sebott S. J.

2. Systematische Philosophie

Niquet, Marcel, *Nichthintergehbarkeit und Diskurs*. Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen (Philosophische Schriften; Band 35). Berlin: Duncker & Humblot 1999. 271 S., ISBN 3-428-08999-5.

Fragt man nach der Stellung des transzendentalen Gedankens in der Gegenwartsphilosophie, so muß man nach Niquet [= N.] differenzieren. Im angelsächsischen Bereich, so meint er, habe sich das von Rorty vertretene Detranszendentalisierungsprogramm durchgesetzt. Denn „transatlantisch regieren Neo-Pragmatismus, ‚harter' Naturalismus und die verschiedensten Programme kritischer, d. h. nicht-transzendentaler Erkenntnis- und Sprach- und Wissenschaftstheorie" (12). Im deutschsprachigen Raum dagegen konkurrieren s. E. nicht nur drei verschiedene Paradigmen von Transzendentalphilosophie miteinander, nämlich transzendentale Phänomenologie, kantianisch inspirierte Ansätze und die Transzendentalpragmatik – es sind hier auch „verschiedene Begriffe des Transzendentalen ... entwickelt worden, deren Führungsevidenzen die eigentlichen Grundlagen der jeweiligen Auseinandersetzung abgeben" (ebd.). Zudem habe besonders die Transzendentalpragmatik ausdrücklich eine Transformation der Transzendentalphilosophie auf ihre Fahnen geschrieben und sei in diesem Zusammenhang „von kantianisch und phänomenologisch geprägten Begriffen des Transzendentalen immer weiter abgerückt" (ebd.). Wenn sich aber der Begriff des Transzendentalen hinreichend stark ändere, so bleibe das nicht ohne Auswirkungen auf die Detranszendentalisierungsprogramme. Nach N.s Meinung ist es in diesem Fall nicht mehr ausgeschlossen, daß bestimmte Formen einer Kritik des transzendentalen Gedankens ins Leere laufen. Zieht man etwa die Sinnkritik Strawsons gegen die kantische theoretische Vernunftkritik als Beispiel eines Detranszendentalisierungsprogramms heran und nimmt „die Art von Sinnkritik, die Rorty und Davidson gegen ‚Strawsonsche Deduktionen' eines einzigmöglichen alternativenlosen Kategorialschemas für uns möglicher Erfahrung stark gemacht haben" (ebd.), als Beispiel einer anderen Form von Sinnkritik hinzu, dann könne man durchaus die Frage stellen, „ob die Transzendentalpragmatik derartigen Detranszendentalisierungsstrategien gleichermaßen ausgesetzt sei, oder ob der ‚Umbau' der begrifflichen Grundlagen des Transzendentalen – etwa die Ersetzung des Erfahrungs- durch ein Diskursapriori – hinreichend ziel-ändernd gewirkt habe" (12f.). Freilich ließe

sich dagegen sofort einwenden, „es gebe doch offensichtlich gut ausgearbeitete Strategien radikaler Kritik, die auf das spezifische ‚Profil' der Transzendentalpragmatik zugeschnitten sind: Detranszendentalisierungsstrategien also, die dem geänderten Paradigma des Transzendentalen Rechnung tragen" – man denke nur an „die um Fallibilitätsintuitionen kreisenden Einwände des kritischen Rationalismus", die umfangreiche Diskussion um die Grenzen der Transzendentalpragmatik sowie „die von Habermas immer deutlicher und insistenter vorgetragene Kritik am transzendentalpragmatischen Begriff der Letztbegründung" (13). N. möchte in seiner Studie nun nicht der Frage nachgehen, „ob die für die Transzendentalpragmatik grundbegriffliche Architektonik zu verteidigen sei" (13); sein Ziel ist vielmehr, „diese Architektonik des Transzendentalen selbst methodologisch zu klären und neu aufzubauen" (14). Wenn ein solches Unternehmen gelinge, dann ließe sich seiner Meinung nach die Auseinandersetzung um den transzendentalen Gedanken aus einer nüchterneren und zugleich auch für die Transzendentalpragmatik weniger verwundbaren Position heraus aufnehmen. Freilich läßt sich ein solches Unternehmen nur unter der Bedingung „einiger unumgänglicher Modifikationen und Einschränkungen" (ebd.) durchführen. In diesem Zusammenhang führt N. zwei Unterscheidungen ein, nämlich die Unterscheidung zwischen Deflation(ierung) und Detranszendentalisierung sowie die Unterscheidung zwischen klassischer und revisionärer Transzendentalpragmatik.

Der Begriff ‚Deflation' hat seinen ursprünglichen Ort in der wahrheitstheoretischen Diskussion. Deflationäre Wahrheitstheorien gehen davon aus, „daß der rational konstruierbare Kern eines mit dem natürlichsprachlichen Ausdruck ‚ist wahr' verkoppelten Wahrheitsbegriffs in dem Schema ‚Es ist wahr, daß *p*, dann und nur dann, wenn *p*' erfaßt wird" (ebd.), und sie verzichten auf weitergehende Erklärungen des Wahrheitsbegriffs mit Hilfe von Begriffen wie „Tatsachenübereinstimmung", „ideale Kohärenz" oder „intersubjektive Übereinstimmung". Ihre Vorgehensweise läßt sich als minimalistisch, wenn auch nicht eliminativ kennzeichnen, denn für sie erfüllt der Wahrheitsbegriff ja eine unersetzbare Funktion und kann daher nicht durch einen Folgebegriff abgelöst oder gar lexikalisch ausgeschlossen werden. Wenn man nun fragt, wie sich die Differenz von Deflationierung und Detranszendentalisierung in Anwendung auf die Transzendentalpragmatik darstellt – deren zentraler Methodenbegriff bekanntlich lautet: Letztbegründung durch strikte Reflexion –, dann ergibt sich nach N.: Detranszendentalisierung würde die Ersetzung des Begriffs Letztbegründung „durch Begriffe der Erstbegründung oder einer klassischen Kantischen Transzendentalen Deduktion" bedeuten oder aber die Eliminierung dieses Begriffs Letztbegründung „zugunsten von Methodenbegriffen der uneingeschränkten Kritik, der prinzipiell falliblen Rekonstruktion oder des reflexiven Gleichgewichts" (ebd.). Demgegenüber bedeutet Deflationierung des methodischen Zentrums der Transzendentalpragmatik „kritische Rekonstruktion desselben in Begriffen eines Modells transzendentaler Diskurse entlang der festzuhaltenden und erneut einzulösenden Intuition, daß das Transzendentale mit dem in rationalen Diskursen erweislich Nichthintergehbaren zusammenfällt" (ebd.). Nach N. ist dieses Konzept insofern minimalistisch, als hier „auf einige wesentliche Explikate des herkömmlichen Letztbegründungsbegriffs verzichtet wird" (15). N. spricht daher auch von einer revisionären Transzendentalpragmatik, die er der klassischen von Apel begründeten und von Kuhlmann weiterentwickelten Transzendentalpragmatik gegenüberstellt. Im einzelnen muß eine solche revisionäre Transzendentalpragmatik, die N. zu entwickeln gedenkt, „drei einfache Fragen beantworten", nämlich: „1. Was ... bedeutet ‚transzendental'? 2. Wie stellen wir fest, ob etwas, z.B. eine Erkenntnis oder eine Aussage, transzendental ist bzw. transzendental gilt? 3. Was gilt transzendental, z.B. welche Erkenntnisse oder Aussagen?" (ebd.). Die beiden ersten Fragen werden von N. im ersten Teil seiner Studie in einer Explikation des Konzepts eines transzendentalen Diskurses behandelt, mit der dritten Frage befaßt er sich im zweiten Teil.

Generell geht es ihm darum, Diskurs und Transzendentales, Nichthintergehbarkeit und Geltung zusammenzubinden. Durch eine deflationierende Revision der Grundlagen der klassischen Transzendentalpragmatik möchte er „eliminativen Detranszendentalisierungsstrategien, die sich auf die Architektonik des Transzendentalen selbst richten", Paroli bieten und zugleich einen Begriff des Transzendentalen etablieren, der zum

unverzichtbaren Instrumentarium philosophischer Theoriebildung gehört in dem Sinne, „daß sich der logische Umkreis philosophisch möglicher, systematischer Erkenntnis nicht ausmessen läßt, ohne zumindest an einigen Stellen einen solchen Begriff zu verwenden (15f.).

Der Gang von N.s Studie kann in dem begrenzten Rahmen einer Rezension nicht nachgezeichnet werden, zumal seine Argumentation über weite Strecken von einer scholastisch anmutenden Subtilität ist. Der Rez. muß sich daher auf einige Schlaglichter beschränken.

Deutlich ist zunächst die wenn auch „in kritischer Solidarität vorgetragene" (16) Distanzierung von der klassischen Transzendentalpragmatik. Denn immerhin bescheinigt N. dem von der klassischen Transzendentalpragmatik entwickelten Begriff der Letztbegründung, daß seine Architektonik „in grundlegenden Teilen unhaltbar ist" (63). Konkret bezieht sich diese Unhaltbarkeit auf „die Elemente der Idee des Verfahrens der im Handlungswissen vom Argumentieren selbst angesiedelten epistemischen Selbsttransformation, des mäeutischen Dialogs mit asymmetrischer Verteilung der Rederollen zwischen ‚Skeptiker' und ‚Letztbegründer' sowie einen (in sich differenzierten) ‚Purismus' der Einschränkung möglicher transzendentaldiskursiv relevanter Evidenzen auf den vortheoretisch-vordiskursiven Bereich des Wissens – wie vom Argumentieren" (ebd.).

Hinsichtlich des Begriffs des transzendentalen Diskurses, der nach N. „das methodische Kernstück einer revisionären Transzendentalpragmatik" bedeutet, stellt er fest: Einen solchen Diskurs zu führen bedeutet, „einen Satz oder eine Aussage, die einen Kandidaten für eine Präsupposition des argumentativen Diskurses ‚überhaupt' formuliert, auf Transzendentalität zu testen oder zu überprüfen" (74). Transzendentalität bedeutet in diesem Zusammenhang „‚Nichthintergehbarkeit für kein mögliches Subjekt in keinem möglichen Diskurs'" (ebd.). Eine solche Bedingung ist nach N. „für eine Aussage *r* erfüllt genau dann, wenn gezeigt werden kann, daß die Geltung von *r* von jedem möglichen diskursfähigen Subjekt in jedem möglichen Diskurs ... präsupponiert werden muß" (ebd.).

Interesse verdienen auch die diskursanthropologischen Folgerungen, die N. im zweiten Teil seiner Arbeit zieht. Zunächst einmal entwickelt er hier einen diskursanthropologischen Begriff transzendentaler Intersubjektivität, den er wie folgt expliziert: „Als Subjekte von Diskursen sind empirisch identifizierbare Personen zugleich Intersubjekte. Sie sind unweigerlich mit einer Art von Identität versehen, die durch die Gesamtheit nichthintergehbarer Präsuppositionen diskursiver Rede erzeugt, aufrechterhalten und geprägt ist. Diese Art von Identität ist intrinsisch intersubjektivistisch und mit der Idee einer Art Gemeinschaft transzendentaler Intersubjektivität intern verknüpft" (191). Weiterhin geht er davon aus, daß mit dem Diskurs eine „nichthintergehbare Unterstellung intersubjektivistischer Freiheit diskursiven Delibierens, Entscheidens und Handelns" (17) gegeben ist. Zudem weist er darauf hin, „daß eine Diskurs-Präsupposition der Verantwortung oder Mit-Verantwortung, die die rationale Identität von Inter-Subjekten als Subjekten praktischer Diskurse prägt, deswegen zu einer Erweiterung des Begriffs universalisierbarer Gültigkeit von Sollens- oder Moralnormen zwingt, weil Inter-Subjekte als empirische Personen zugleich in historischen Lebens-Welten zu Hause sind, die die Bedingungen der Befolgungsuniversalisierbarkeit einer gültigen Norm nicht unweigerlich erfüllen" (ebd.). Personen unterliegen also „nicht nur einem Diskurs-Apriori normativ-‚idealer' (moralisch gehaltvoller) Unterstellungen, sondern auch einem Faktizitätsapriori: Sie müssen nicht nur die zerbrechlichen Gehäuse ihrer realen Diskurse immer erneut konstruieren und rekonstruieren, sondern auch die Handlungen ihres Lebens im Hinblick auf die irreversiblen Folgen für Andere und Anderes hier und jetzt verantworten" (208). Schließlich bemüht sich N. auch um den Nachweis, daß das Diskursapriori „erfahrungstheoretische Implikationen" (192) enthält. Ausgangspunkt ist in diesem Fall das Leibapriori personaler Erfahrung. Versteht man es als „Apriori raumzeitlicher, intersubjektiv identifizierbarer personaler Subjekte", so besteht die Möglichkeit, es zu reformulieren als Apriori „empirisch existierender Aktor-Subjekte sinngültiger Redehandlungen (Erfahrungszuschreibungen usw.)" (215). Wenn sich aber „die ‚Existenz' ‚personaler' Körper (von Sprechern/Argumentierern) nicht sinngültig bestreiten" läßt, dann läßt sich auch die Existenz von „Körpern"

bzw. „materiellen Objekten (einer materiellen Außenwelt)" (ebd.) nicht sinngültig bestreiten. Denn Erfahrung muß „immer auch Erfahrung einer objektiv-reidentifizierbaren ‚Welt' materieller Objekte sein können" (ebd.). So gesehen, führt für N. „die Idee einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs zum Postulat eines Primats der Erfahrung von Personen als objektiv-identifizierbarer Basis-Elemente eines über Redestrukturen organisierten diskursiven Kosmos ‚sozialer' Bedeutungen" (ebd.) Demgegenüber hat für N. die Erfahrung ‚bloßer' Gegenstände „nur sekundären, obwohl gleichermaßen basalen Wert" (ebd.).

Im ganzen zeigt die vorliegende Untersuchung, die in Frankfurt als Habilitationsschrift eingereicht wurde, daß die Transzendentalpragmatik in die Jahre gekommen ist. Bezeichnend ist, daß sich N. zu einer Reformulierung des ursprünglichen Anliegens der Transzendentalpragmatik genötigt sieht – Stichwort „revisionäre Transzendentalpragmatik" –, ohne doch den transzendentalen Ansatz überhaupt zu verabschieden. Dabei ist er sich der Probleme eines solchen Reformulierungsversuchs durchaus bewußt.

Im Vorwort schreibt er, der Versuch einer diskurstheoretischen Grundlegung der Idee der Transzendentalpragmatik bringe „philosophisch nichts als Ärger" (7), denn für die einen gehöre ein solcher Versuch nicht mehr zur Transzendentalphilosophie, für die anderen noch zu sehr. N. zieht sich hier so aus der Affäre, daß er beiden Seiten recht gibt und darin eine kritische Rechtfertigung seines Entwurfs sieht. Eine weitere Rechtfertigung für diesen Entwurf liegt für ihn „in dem Umstand der Überzeugung, daß die Philosophie noch nicht den Nachweis geführt hat, daß sie tatsächlich berechtigt ist, die Idee eines Transzendentalen nur mehr als Kapitel ihrer Geschichte zu betrachten" (ebd). Die Möglichkeit eines solchen Nachweises, so räumt N. ein, sei nicht auszuschließen, doch fügt er gleich hinzu: Sofern ein solcher Nachweis „überhaupt diskursiv geführt werden könnte, würde damit zugleich der Boden betreten, welcher der des Transzendentalen ist" (ebd.). Schließlich spricht N. hinsichtlich seines eigenen Ansatzes von einer „umwegigen Theorie", welche sich nur dem erschließt, der die Bereitschaft aufbringt, sich darauf einzulassen. Diese Einschätzung kann der Rez. durchaus teilen. Doch spricht das noch nicht gegen einen solchen Theorieansatz. Denn auch andere Theorieansätze von Rang zeichnen sich durch eine solche Umwegigkeit aus. Auf einem anderen Blatt steht freilich die Erschließungskraft solcher Theorieansätze. Diesbezüglich ist ein abschließendes Urteil über N.s Diskurstheorie des Transzendentalen wohl derzeit noch nicht möglich, da er lediglich Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen vorlegt und davon spricht, daß sich „die einzelnen Segmente einer Diskurstheorie des Transzendentalen ... abzeichnen" (217), aber noch nicht im Detail ausgearbeitet sind.

H.-L. Ollig S. J.

Laube, Martin, *Im Bann der Sprache*. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert (Theologische Bibliothek Töpelmann; Band 85). Berlin: de Gruyter 1998. IX/498 S., ISBN 3-11-015456-0.

Die vorliegende Untersuchung ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der in der protestantischen Theologie seit Jahren geführten Diskussion um die Legitimität bzw. Illegitimität des Barthschen Ansatzes. Bei Barth, so die These des Autors, habe die Schwierigkeit der Theologie, „den christlichen Glauben im Medium des Allgemeinen bewähren und zugleich als das durch die exklusive Bindung an die Offenbarung ausgewiesene Besondere bewahren zu müssen" (464), eine radikale Zuspitzung erfahren. Denn ausgehend von einer strikten Ausrichtung auf die Offenbarung des Wortes Gottes gelange Barth zu dem Schluß, „das Problem des Verhältnisses des Allgemeinen und des Besonderen sogar noch als Problem verabschieden zu müssen" (ebd.). An die Stelle der offenen Auseinandersetzung um die Wahrheit des christlichen Glaubens trete bei ihm „die schlichte Entfaltung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses" (ebd.). Laube [= L.] unternimmt in seiner Studie nun den Versuch, „die ... Diskussionszusammenhänge der analytischen Religionsphilosophie für die Problemlage der deutschen protestantischen Theologie aufzuschließen" (9).

Mehr vorbereitenden Charakter haben die drei ersten Kap. seiner Arbeit, in denen er a) in knappen Strichen die Entwicklungsgeschichte der analytischen Sprachphilosophie

skizziert, ausgehend vom Logischen Empirismus des Wiener Kreises über Quine und Dummett bis hin zu Davidson, b) die Anfänge der analytischen Religionsphilosophie bei Ayer, Flew und Braithwaite darstellt und c) den Blick auf die epistemische Wende in der analytischen Religionsphilosophie richtet, mit der „ein erneutes Aufmerken auf die Besonderheit religiöser Rede als religiöser Rede" einsetze, die sich allmählich „zur Forderung ihrer völligen Eigenständigkeit" (466) ausweite.

Eingehend werden sodann von L. in den Kap. 4 und 5 die Ansätze der beiden profiliertesten Vertreter der Eigenständigkeitsthese, A. Plantinga und I. U. Dalferth, dargestellt. Plantinga sucht, wie L. formuliert, „ein epistemologisches Modell zu entwickeln, das den christlichen Glauben an Gott seiner Begründungspflichtigkeit enthebt und statt dessen als ‚properly basic' aufzuweisen erlaubt" (11). Dalferth hingegen wendet sich „im Zuge seiner Ausrichtung auf die Begründungsfähigkeit religiöser Rede der sprachlich-propositionalen Struktur religiöser Äußerungen zu" und sucht „deren spezifische Religiosität ... in einer nichtsprachlichen Anrede-Erfahrung zu verankern, die zwar in jenen Äußerungen ihren Niederschlag finde, der allgemeinen Sprachlichkeit aber als eigenständige Größe gegenüberstehe" (12).

Nach L. führen beide Ansätze freilich nicht zum Ziel. Die offensichtliche Widersprüchlichkeit von Plantingas Ansatz wird für ihn schon an Plantingas Versuch deutlich, „den Erlaß der Begründungsforderung selbst wieder begründen zu wollen" (11). Außerdem diagnostiziert L. bei Plantinga ein „eigentümliches Schillern in der Durchführung" (ebd.). Plantinga changiert ihm zufolge „zwischen dem Festhalten an einer epistemologischen Apologie der Religion und dem Übergang zu einer selbst bereits theistisch argumentierenden Epistemologie" (ebd.).

Bei Dalferth sieht L. die Schwierigkeit, daß diesem zufolge zwar die religiöse Rede als propositional strukturiert gedacht werden muß und insofern auch einen Wahrheitsanspruch erhebt, der sie in den Horizont der allgemeinen Begründungspflicht stellt, die Einlösung dieser Begründungsforderung aber dem Glauben überlassen werden muß.

L.s Studie kulminiert im 6. Kap. in einer umfangreichen Darstellung von Wittgensteins Früh- und Spätwerk. Gemeinhin werden Wittgensteins religionsphilosophische Äußerungen zwar so eingestuft, daß sie wegen ihrer religionskritischen Ausrichtung zu einem konstruktiven Verständnis religiöser Rede nicht allzuviel beitragen können. L. meint jedoch, gerade in dieser kritischen Stoßrichtung liege „die konstruktive Pointe des Wittgensteinschen Ansatzes" (14). Durch alle Umbrüche seines philosophischen Schaffens hindurch, so betont er, ziehe sich „die Intention, um eines selbst wieder religiös-ethischen Interesses willen die überzogenen Ansprüche philosophisch-theologischer Abschlußdeutungen zu destruieren" (ebd.). Dieser theoriekritischen Ausrichtung falle bei Wittgenstein jeder Versuch zum Opfer, „ein Weltbild auszuarbeiten, das – ob realistisch oder idealistisch, ontologisch oder konstruktivistisch, theologisch oder anderweitig verfaßt – einen letzten Halt in der Suche nach unumstößlichen Fundamenten des Seins und des Erkennens gefunden zu haben glaubt" (ebd.). Wittgensteins Ziel sei es, gerade die Unbegründbarkeit und Unhintergehbarkeit unseres vorfindlichen Selbst- und Weltverständnisses aufzuweisen und so den Blick für die Notwendigkeit zu öffnen, sich den Problemen des Lebens zu stellen, statt sie in immer neuen vergeblichen Anläufen lösen zu wollen. Er ziele auf eine religiös-ethische Haltung, die im lebensweltlichen Vollzug jenen Sinn realisiert, der allen Versuchen philosophisch-theologischer Sinnkonstruktion notwendig verschlossen bleibe.

Auch wenn L.s umfangreiche Untersuchung in dem vorliegenden Rahmen nicht im Detail diskutiert werden kann, sei doch auf einige Schwierigkeiten kurz hingewiesen. Probleme sieht der Rez. einmal bei L.s Theologiekonzept, für das er sich auf Wittgenstein beruft. Nach L.s Interpretation setzt Wittgenstein an die Stelle des überkommenen realistischen Paradigmas einen „funktionalen Ansatz" (317), in dem religiöse Äußerungen nicht mehr unter der Frage in den Blick kommen, in welcher Weise sie als wahr gelten können bzw. inwiefern sie etwas über die Wirklichkeit aussagen, sondern auf ihre funktionale Leistungsfähigkeit und ihre lebensweltliche Erschließungskraft hin untersucht werden. Die Frage ist, ob mit einem solchen Ansatz das gläubige Selbstverständnis zureichend zu explizieren ist. Immerhin räumt L. selbst ein, daß noch weiterer Klärungsbedarf hinsichtlich der Frage bestehe, „in welcher Weise die funktionale Betrach-

tungsebene dem Rechnung tragen kann und muß, was der Glaubende glaubt" (462). Desgleichen betont er, Wittgensteins Ablehnung der Kognitivität religiöser Rede dürfe „nicht so verstanden werden, als vertrete Wittgenstein nun einen nichtkognitivistischen Ansatz" (448), denn dieser gestehe durchaus die Propositionalität religiöser Bilder zu – wenn auch freilich nicht in einem realistischen Sinne –, und verweist in diesem Zusammenhang auf das Desiderat einer „genauere[n] Ausarbeitung der Wittgensteinschen Andeutungen" (ebd.).

Weiterhin wird man dem Verf. gern zustimmen, wenn er seine Arbeit mit dem Hinweis auf die „immer wieder überraschende Kräftigkeit" (471) religiöser Bildrede beschließt. Problematisch erscheint es aber, wenn er das Proprium religiöser Bildrede dahingehend bestimmt, daß diese es erlaube, „die Selbsttätigkeit des Ich ... in seinem Scheitern gegenüber der Welt festzuhalten" (449). Geht es religiöser Rede, so muß man hier fragen, wirklich letzten Endes nur um die Wahrung der Selbsttätigkeit des Ich? Spielt hierbei nicht auch – zumindest, wenn man „die schier unüberschaubare Vielfalt religiöser Rede" (471) unbefangen in den Blick nimmt – die von L. für obsolet erklärte Vorstellung eines göttlichen Gegenüber als Adressat solcher Rede eine entscheidende Rolle?

Auffällig ist schließlich, daß L. mit einem undifferenzierten Metaphysikbegriff operiert. Denn er unterstellt Metaphysik und Theologie en bloc, daß sie sich „in einem Zirkel von Leidenserfahrung und Sinnkompensation bewegen" (448f.). Für manche Formen einer philosophischen Theologie mag das zutreffen – aber nicht für jede Art von Beschäftigung mit metaphysischen Fragen.

So hat sich in den letzten Jahren parallel zur analytischen Religionsphilosophie auch eine analytische Ontologie herausgebildet, die Fragestellungen der traditionellen Ontologie mit neuen begrifflichen Mitteln bearbeitet. Diesen ontologischen Arbeiten analytischer Provenienz geht es in der Regel nicht um den Entwurf umfassender metaphysischer Sinnkonstruktionen, sondern um die Klärung der Grundbegriffe unseres Wirklichkeitsverständnisses. Man wird der Bedeutung solcher Arbeiten gewiß nicht gerecht, wenn man ihnen vorhält, daß sie sich „dem Leben in seiner farbenreichen ... wie leidvollen Vielfalt zu entziehen suchen" (461f.). Denn es gibt – worauf E. Angehrn mit Recht hingewiesen hat – Problemfelder, innerhalb derer die Konsequenzen ontologischer Klärungen für unser Welt- und Selbstverständnis unmittelbar evident sind; man denke nur an das Leib-Seele-Problem oder den Naturbegriff. Gerade die Auseinandersetzung mit dem modernen Materialismus ist ohne den Rückgriff auf ontologische Überlegungen nicht zu leisten. Daß es bei dieser Auseinandersetzung aber um Fragen geht, die am Ende auch von beträchtlicher lebensmäßiger Relevanz sind, wird sich schwerlich leugnen lassen. H.-L. Ollig S. J.

Metaphysik und Ontologie. Herausgegeben von *Ludger Honnefelder* und *Gerhard Krieger* (Philosophische Propädeutik; Band 3). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2001. 355 S., ISBN 3-8252-2081-8.

Der dritte Band der bewährten, auf insgesamt vier Bände projektierten Philosophischen Propädeutik ist Fragen der Metaphysik und Ontologie gewidmet. Der einleitende Beitrag von *L. Honnefelder* [= H.] gibt einen instruktiven Einblick in die Geschichte des Metaphysikproblems, ausgehend von den griechischen Anfängen über die Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit bis hin zur Gegenwartsphilosophie. Besondere Beachtung verdient zweifellos H.s Darstellung der Metaphysik des Mittelalters. Diese stellt nicht etwa, wie es manchmal dargestellt wird, ein bloßes Anhängsel der Metaphysik der Antike dar, sondern H. spricht pointiert von einem „zweite[n] Anfang der Metaphysik im lateinischen Mittelalter" (18) und erläutert diesen Neuanfang an den Metaphysikkonzepten von Thomas von Aquin, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Was die Metaphysik der Neuzeit angeht, so ist sie H. zufolge „nicht als ein von völlig neuen Voraussetzungen ausgehendes Unterfangen zu betrachten" (40f.), sondern die Durchführung des Versuchs einer neuen Metaphysik bei Descartes und Kant geschieht „durchaus unter Rückgriff auf die im zweiten mittelalterlichen Anfang der Metaphysik entwickelten Ansätze und Formen" (41). Hinsichtlich der Gegenwartsphilosophie betont H. schließlich, ungeachtet der regelmäßig wiederkehrenden Bestreitungen der Möglichkeit

der Metaphysik sei das Projekt der Metaphysik als erster Philosophie bis heute nicht an ein Ende gekommen. Denn die Bestreitungen beträfen nur die Tragweite des jeweils gewählten Ansatzes und die Reichweite des erhobenen Anspruchs, nicht aber die Möglichkeit des Projekts schlechthin. Beweis hierfür sei die Tatsache, daß mit neu gewählten Ansätzen wie etwa der Phänomenologie oder der analytischen Philosophie sich auch „das Projekt einer ersten Philosophie" erneut als möglich und notwendig erweist.

Diesen Durchblick durch die Metaphysikgeschichte beschließt H. mit einigen Thesen zur Möglichkeit und Gestalt einer Metaphysik als erster Philosophie. U.a. stellt er in diesem Zusammenhang fest: Die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Metaphysik sei so alt wie die Fragebewegung der Philosophie selbst. Denn sie ergebe sich, „wo die Formen des primären Verstehens von Welt durch Religion, Mythos und die jeweilige sozio-kulturelle Lebensform einer sekundären Vergewisserung im Medium von Begriff und Argument ausgesetzt werden" (53). Eine solche Vergewisserung aber sei nicht möglich ohne eine erste Philosophie, die nach den „übergreifenden Strukturen unserer Welt und unseres Erkennens" (54) fragt. Mit Kant könne man zwischen zwei Teilen der Metaphysik unterscheiden: einem ‚regressiven' Teil einerseits, „der die Grundbegriffe und Grundannahmen zu eruieren hat, die in einer wissenschaftlichen Theorie oder unserer lebensweltlichen Weltsicht vorausgesetzt werden" (55), und einem andererseits ‚progressiven' Teil, in dem es um eine abschließende Begründung gehe. Wie immer Metaphysik ansetze – als erste Philosophie sei sie immer an bestimmte methodische Standards gebunden, die ihrerseits als Standards eines sekundären Systems immer auf das jeweils primäre System einer wissenschaftlichen Theorie oder einer lebensweltlichen Weltsicht bezogen seien. Aus dieser Kontextbezogenheit ergebe sich, „daß jede Gestalt von Metaphysik kritisierbar, revidierbar und fallibel ist" (ebd.), und daß es „eine legitime diachrone wie synchrone Vielheit von Metaphysiken" (ebd.) gebe. Metaphysik habe als erste Philosophie Kritik nach zwei Seiten zu üben. Zum einen müsse sie sich gegen die Vorstellung wenden, „es gebe eine Metaphysik von einem Gottesgesichtspunkt aus", d.h., es gebe „einen privilegierten Erkenntniszugang zu einem transzendenten ausgezeichneten Seienden, von dem her das Seiende im Ganzen erkennbar wäre", denn ein solches Metaphysikkonzept wäre „im Ausgang unserer Erkenntnis von der Sinneserfahrung nicht einlösbar" (56). Zum anderen müsse Metaphysik aber auch „die These der Unmöglichkeit einer jeden Metaphysik bestreiten und sie ihrer Selbstwidersprüchlichkeit überführen" (ebd.), da eine solche These zwangsläufig Hypothesen bezüglich der Grundbegriffe und Grundannahmen von Wirklichkeit enthalte, die selbst Metaphysikstatus besäßen. Positiv sei Metaphysik nicht einfach als Theorie des Transzendenten zu bestimmen, sondern als Theorie des Transzendentalen. Nur sofern sie nämlich Theorie des Transzendentalen sei, könne sie auch Theorie des Transzendenten sein.

Neben diesen allgemeinen Überlegungen H.s zur Geschichte und Gestalt der Metaphysik bietet der vorliegende Band Einblicke in vier Problembereiche der Metaphysik. J. P. Beckmann befaßt sich mit dem Problem des Allgemeinen, G. Krieger mit der Substanzproblematik, N. Forscher mit der metaphysischen Gottesfrage und M. Th. Liske mit dem Theodizeeproblem.

Beckmann [= B.] behandelt in seinem Beitrag nicht nur klassische Positionen, die bezüglich der Frage nach dem Allgemeinen vertreten wurden, wie den Platonismus, den gemäßigten Realismus, den Konzeptualismus und den Nominalismus. Er geht auch auf die neuere und die gegenwärtige Diskussion um das Allgemeine ein und skizziert in diesem Zusammenhang u.a. Wittgensteins Versuch einer Eliminierung des Universalienproblems und Russells Verteidigung der Nichteliminierbarkeit der Universalien.

Die Tatsache, „daß das Universalienproblem heute keineswegs als obsolet, sondern im Gegenteil als hochaktuell gilt" (107), belegen ihm zufolge Arbeiten von Quine, Goodman, Dummett, Strawson, Armstrong und Stegmüller. B.s Fazit: Die Universaliendiskussion, soweit sie die Kontroverse um den ontologischen Status des Allgemeinen betrifft, sei „keineswegs abgeschlossen" (113); vielmehr erweise sich die Frage nach dem Allgemeinen als der „eigentliche Kampfplatz der Metaphysik" (G. Martin).

Für *Krieger* [= K.] gehören zu den grundlegenden Problemen, die sich im Zuge einer philosophischen Beschäftigung mit dem Substanzproblem stellen, die Frage, „wie es Einheit und Vielheit der Einzeldinge ihrer selbständigen und individuellen Existenz

nach geben kann", sowie die Frage, „wie eine allgemeine Wesens- oder Artnatur der Vielen zu denken ist, die als das eine Wesen von der Vielheit ihrer Repräsentationen verschieden ist und doch zugleich in dieser Vielheit in Erscheinung tritt" (124).

Diesen beiden Grundproblemen geht K. so nach, daß er zunächst die aristotelische Substanzbetrachtung vor dem Hintergrund einer umfassend angelegten Ontologie und Metaphysik behandelt, in einem zweiten Schritt dann die Kritik und Neuformulierung des Substanzgedankens bei Descartes und Locke vorstellt, die zu einer „Reduktion der Substantialität auf die sog. Trägerfunktion" (124) führt, in einem dritten Schritt auf die Reformulierung des aristotelischen Substanzkonzepts mit Hilfe der sprachanalytischen Philosophie eingeht, und schließlich die Frage einer abschließenden Begründung des Substanzgedankens stellt.

Gerade der letzte Punkt verdient Interesse, weil er auf ein zentrales Problem der heutigen Substanzdiskussion aufmerksam macht. K. setzt an bei der Frage, ob den Sortalen eine grundlegende Bedeutung für die Objektivität der Sprache zukommt. Die Vertreter der Sortalabhängigkeit der Identität müssen in diesem Zusammenhang einräumen, daß sich dieser Nachweis der Objektivität lediglich im Blick auf die tatsächliche sprachliche und begriffliche Praxis führen läßt, und diese Voraussetzung nicht im gleichen Maße für die in den Wissenschaften gebräuchlichen Ausdrücke und Begriffe gilt. Da sich mithin bei den sortalen Prädikaten das Problem ihrer Allgemeinheit ergibt, muß nach K. die sprachphilosophische Betrachtungsweise subjekttheoretisch überstiegen werden. Wenn man sich nämlich fragt, ob es eine Erfahrung der aktuellen Existenz eines bestimmten Seienden gibt, die unumgänglich ist und zugleich die uneingeschränkte Erfahrung der Vielfalt von Gegebenheitsweisen anderer Seiender ermöglicht, stößt man auf die Erfahrung, die das Subjekt in und mit seiner eigenen aktuellen Existenz macht. Daher kommt K. bei seinen Überlegungen hinsichtlich des Substanzbegriffs zu dem Ergebnis: „Der ursprüngliche Grund und Sinngehalt der Erkenntnis substantieller Realität ist ... die Realität eines ausgezeichneten Seienden, d. h. der individuelle Mensch oder das Subjekt" (208).

Fischer [= F.] geht aus von der Tatsache, daß es heute durchaus nicht unumstritten sei, ob die Gottesfrage innerhalb der Philosophie überhaupt noch ernsthafte Aufmerksamkeit verdiene. Wenn er diese Frage positiv beantwortet, dann beruft er sich vor allem auf Kant, der in einer langen Tradition denkender Annäherungen an Gott stehe, und dessen Stellungnahme zur Gottesfrage keineswegs – wie E. Förster unlängst behauptet habe – agnostisch genannt werden könne. Denn wenn Kant auch die dogmatischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und das Dasein Gottes destruiert, so ebne er doch andererseits dem Denken des Unbedingten den Weg. Durch theoretische Argumentation kommt s. E. allein schon deshalb keine sichere Gotteserkenntnis zustande, „weil Gott durch sie nicht in seiner Göttlichkeit erfaßt" (246) werde. Der entscheidende Schritt zur Erkenntnis und Gewißheit der Existenz Gottes müsse „von Gott als dem Ziel der Suche ausgehen", wie er auch „in der Beziehung zwischen Menschen vom jeweils Anderen ausgehen muß" (ebd.). Daher kommt nach F. dem moralphilosophischen Argument, dem der unbedingte Anspruch zugrundeliegt, wie er von dem moralischen Gesetz ausgeht, eine besondere Bedeutung zu. Denn es mache den Glauben an Gott nicht nur möglich, sondern fordere ihn sogar. Neben dem moralphilosophischen Argument nennt F. noch vier weitere Wege zum philosophischen Aufweis des Daseins Gottes: das ontologische, das noologische, das kosmologische und das teleologische Argument. Anschließend behandelt er exemplarisch Formen des modernen Atheismus, der für ihn „eine notwendige Herausforderung und ein philosophisches Purgatorium vernünftigen Redens von Gott" (259) darstellt. Die Diskussion mit dem Atheismus – davon ist er überzeugt – könne zu einer „Selbstreinigung des Gottdenkens" führen, und selbst „die Verunsicherung durch die scheinbare Überlegenheit naturwissenschaftlicher Erkenntnis, in der Gott nicht vorkommt", hat für ihn insofern ihr Gutes, als sie einem „das Unerhörte des Glaubens an Gott" (269) vor Augen führen könne. Das Fazit seiner Überlegungen zum Problem einer *philosophia naturalis* lautet: „Auch eine Philosophie, die sich kritischem Geist verpflichtet weiß, stößt mit der Gottesfrage auf den Gedanken einer Wirklichkeit, die größer ist als alles, was sie zu denken vermag. Damit erleidet sie eine Umkehrung, die nur hingenommen werden kann, weil der Denkende einsieht, daß sein entwerfendes Denken angesichts der Epiphanie des Göttlichen nicht das gültige

Maß ist. Er sieht sich als endliches Wesen in eine Beziehung zu Unendlichem gestellt, obwohl er um die Unmöglichkeit der theoretischen Einsicht in die Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem weiß" (278). Nach F. ist es letzten Endes „die metaphysische Naturanlage, die den Menschen unvermeidlich mit der Aufgabe konfrontiert, sich im Denken und Tun mit der Frage nach Gott auseinanderzusetzen" (ebd.).

Liske [= L.] sieht die Theodizeefrage „durch das Spannungsverhältnis definiert, inwiefern Gott uneingeschränkt verantwortlich sein kann, ohne doch für das Schlechte sittlich verantwortlich gemacht werden zu müssen" (290). Die beiden Arten der Reaktion, die auf diese Frage möglich sind, ergeben ihm zufolge die beiden Grundformen der Theodizee. Bei dem ersten Theodizeetyp versucht man, „diese Frage zu lösen, indem man die Spannungen aushält und aufweist, daß sie sich nicht aufzuheben brauchen" (292). Bei dem zweiten Theodizeetyp weist man diese Frage als auf falschen Prämissen beruhend ab – „man bestreitet eine der beiden unvereinbar erscheinenden Behauptungen über Gott, entweder daß er wegen seiner vollkommenen Güte für das Böse sittlich nicht verantwortlich sein könne oder daß er in seiner Allmacht für das gesamte Weltgeschehen verantwortlich sei" (ebd.). Während die Prämisse, daß in Gott nichts Böses sei – sieht man einmal von Schellings Spekulationen über den dunklen Grund in Gott ab – so gut wie nicht in Frage gestellt wird, ist durchaus die Problematisierung der Prämisse zu verzeichnen, Gott sei der allmächtige Herr der Weltgeschichte. So vertritt etwa Hans Jonas im Blick auf die Greuel von Auschwitz die These, Gott habe „sich seiner Allmacht entäußert und sich in das sich evolvierende Universum hineinbegeben" (292), wohin auch immer das führen möge. Auch die Prozeßtheologie operiert mit der Auffassung des werdenden und leidenden Gottes und verwirft strikt die Vorstellung der Allmacht Gottes. Solche evolutiven Theodizeen werfen freilich die Frage auf, wie denn ein selbst ohnmächtiger und leidender Gott Garant für die Überwindung des Leidens sein könne.

Der Nachweis, daß die Existenz Gottes als des sittlich vollkommenen Urhebers des gesamten Weltgeschehens mit der unbestreitbaren Erfahrungstatsache der Existenz von Bösem vereinbar ist, kann nach L. nur gelingen, „wenn sich aufzeigen läßt, daß das Schlechte gar keine Ursache im eigentlichen Sinn hat" (293). Darauf zielt auch das klassische Theodizeemodell mit seiner These ab, „das Schlechte sei eine Privation, d.h. ein Seinsmangel" (ebd.). Im Blick auf die Mißverständnisse, denen eine solche These heute ausgesetzt ist, stellt L. klar: Diese These laufe keineswegs auf eine Verharmlosung des Schlechten hinaus – als sei dieses beinahe ein Nichts, wie eine entsprechende Formulierung Augustins nahelegen könnte. Denn, recht verstanden, bestreite diese Auffassung „gerade nicht, daß im Bösen große geistige und körperliche Energien wirksam sein können, so daß es ganz erhebliche zerstörerische Wirkungen haben kann" (ebd.). Dem Bösen könne sehr wohl (was seine materiale Seite betrifft) eine positive Realität zugrundeliegen. Aber was es, formal gesehen, zu einem Böse mache, sei ein Defekt, der darin besteht, „daß diese positiven Kräfte in eine verkehrte Richtung gelenkt werden, wobei diese Verkehrung nicht eine Gegenwirklichkeit darstellt, die einer positiven Ursache bedürfte, sondern letztlich auf eine Begrenzung und einen Mangel zurückgeht" (ebd.).

Generell vertritt L. in Sachen Theodizee eine mittlere Position. Einerseits kritisiert er die Vertreter des Fideismus, die jeden Versuch einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem ablehnen; ebenso wendet er sich aber auch gegen die Vertreter eines theologischen Rationalismus, die meinen, innerhalb einer systematischen Welterklärung das Problem des Übels vollständig lösen zu können. L. vertritt vielmehr die These, im Fall der Theodizee gebe es keine vollständigen kohärenten Erklärungen, sondern allenfalls „Erklärungsansätze" (330).

Soweit einige Hinweise zu diesem Sammelbd., der sicher einen guten Einblick gibt in den gegenwärtigen Metaphysikdiskurs im deutschen Sprachraum, und der zugleich die Veränderung dokumentiert, die sich in puncto Metaphysikdiskurs in den letzten Jahren ereignet hat. Denn zweifellos nimmt man heute wieder unbefangener die antik-mittelalterliche Metaphysiktradition zur Kenntnis und stempelt sie nicht von vornherein als vormodern oder einem überholten Paradigma verpflichtet ab. Gleichzeitig liest man diese Tradition aber auch nicht mehr mit einer neuscholastischen Brille, sondern versucht, sie durchaus von modernen Fragestellungen her zu verstehen und aufzuschließen. Im ganzen ist also eine Versachlichung des Metaphysikdiskurses festzustellen. Insofern

wünscht man dem vorliegenden Sammelbd. eine weite Verbreitung, denn er ist geeignet, eine Reihe hartnäckiger Vorurteile als gegenstandslos zu erweisen, die gegen die Metaphysik im Umlauf sind. H.-L. Ollig S. J.

Scherer, Georg, *Die Frage nach Gott*. Philosophische Betrachtungen. Darmstadt: Primus-Verlag;Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. 248 S., ISBN 3-89678-406-4.

Das Thema „Gott" findet sich heute üblicherweise in die Privatsphäre der persönlichen, nicht weiter begründbaren Überzeugungen abgedrängt, und eine postmodern orientierte Philosophie bestätigt und verstärkt diese Tendenz. Demgegenüber erinnert Scherer (= Sch.) an die Tradition der abendländischen Philosophie (2–12). Für sie gehörte die Gottesfrage zu den nach Möglichkeit ebenso verbindlich zu beantwortenden Grundfragen wie die nach dem Sein, dem Guten oder dem Wesen des Menschen. Dieser Status einer genuin philosophischen Frage muß, so Sch., der Frage nach Gott wiedergegeben werden. Sie verdient und erfordert es. Denn durch sie ist der Mensch zu einer umfassenden Deutung seines Daseins herausgefordert. Doch kann es eine solche Deutung heute noch geben? Wäre das nicht Metaphysik? Und ist die von der neueren Philosophie nicht längst verworfen worden? Sch. gibt auf diesen grundsätzlichen Einwand die Antwort: Metaphysik ist möglich! Der menschliche Geist läßt sich nicht in Grenzen einschließen. Er ist zur Transzendenz befähigt, denn er verhält sich (in einer freilich noch zu klärenden Weise) „zum Ganzen der Wirklichkeit". Eben dies ist seine „metaphysische Natur" (12).

Der Autor geht nun so vor, daß er in der Auseinandersetzung mit einigen prominenten Positionen der Metaphysikkritik (man könnte sagen: retorsiv) die Unausweichlichkeit der metaphysischen Perspektive aufzeigt. Er beginnt mit Auguste Comte (18–21). Dieser teilt die menschliche Geschichte in ein religiöses, metaphysisches und ein positiv wissenschaftliches Stadium ein, wobei erst mit letzterem die Menschheit zu sich selbst gefunden habe. Es wird leicht erkennbar, daß Comte im Grunde eine teleologisch-metaphysische Geschichtssicht vertritt, sogar mit theologisch eschatologischen Konnotationen. Friedrich Nietzsche (21–34) versucht die in seinen Augen mit Platon beginnende und im Christentum gipfelnde Metaphysik als lebensfeindlich zu entlarven, da sie die reale Welt auf eine ideale übersteige und zum bloßen Schein degradiere. Freilich vertritt Nietzsche mit seiner Apotheose des Lebens und des „Willens zur Macht" selbst eine massive Metaphysik, deren Inkohärenzen sich besonders an seiner Lehre von der „Wiederkehr des immer Gleichen" zeigen. Auch der bis zur heutigen Hermeneutik führende Historismus (34–41) entgeht nicht dem Widerspruch, daß er gerade mit seiner Behauptung der geschichtlichen Relativität sämtlicher Weltansichten eine übergeschichtliche Einsicht beansprucht. Erst sie erlaubt es im übrigen, den wahren Kern des Historismus festzuhalten, der in der Tat bewahrenswert ist: „Weil keine geschichtliche Gestalt dem Menschen vollständig gerecht zu werden vermag [...] So drängen alle menschlichen Zustände über sich hinaus" (39). Nach Martin Heidegger (41–46) blieb Nietzsche der Metaphysik noch verhaftet, die er überwinden wollte. Seine Lehre vom Willen zur Macht ist sogar ihre letzte Konsequenz. Dieser Wille liegt nach Heidegger der Metaphysik von Anfang an zugrunde, nämlich als Wille zur Verfügbarmachung durch Vergegenständlichung. Damit habe die Metaphysik dem technischen Weltverständnis mit all seinen Problemen den Boden bereitet. Auch der metaphysische Begriff Gottes als „höchstes Seiendes" sei Ausdruck der Tendenz zur Verobjektivierung. Gegen eine so verstandene Metaphysik stellt Heidegger seine Lehre von der „ontologischen Differenz" zwischen dem objektivierbaren „Seienden" und dem „Sein", das sich der Objektivierung einerseits entzieht und sie andererseits ermöglicht. Der Vorwurf gegen die abendländische Metaphysik ist dann der einer „Seinsvergessenheit". Sch. zeigt, daß dieser Vorwurf die Tradition nicht trifft. Schon nach Platon und Plotin ist das göttlich Höchste „jenseits der Seiendheit" (46) und entzieht sich damit radikal der Objektivierung. Diese Einsicht geht auch in der späteren Metaphysik nie ganz verloren. Wie lebendig sie geblieben ist, zeigt Sch. an Thomas (46–53), Eckhart (53–56), Cusanus (56–59) und Fichte (59–68). Doch wie steht es mit Heideggers eigener Annäherung an den Bereich des Religiösen? Seine Rede vom „Heiligen" (77–84) zielt auf ein Sich-Zeigen des Göttlichen in der Zukunft.

Doch dieser Gott der Zukunft wird dann polemisch gegen den Schöpfergott der Vergangenheit gewendet. Diese Kritik ist jedoch mit einem Mangel an (metaphysischer) Reflexion behaftet. Denn nur als Grund der Welt kann Gott ihr letztbestimmendes Ziel sein, ihre absolute Zukunft. Heideggers Gott wird unversehens selbst zu einem Objekt depotenziert. Schließlich wendet sich Sch. einem interessanten Zeitgenossen zu, dem amerikanischen Philosophen Thomas Nagel (102–106). Mit großer Ernsthaftigkeit fragt dieser nach einer letzten Bedeutsamkeit des menschlichen Lebens: Aus der Innenperspektive mag das Leben durchaus als sinnvoll erscheinen. Doch entschwindet dieser Sinn mit der Außenperspektive, die einzunehmen der denkende Mensch sich ebenfalls genötigt sieht. In ihr muß er dieses Leben als ephemeren Bestandteil einer stummen und gleichgültigen Natur erkennen. Die aufs Ganze gehende Sinnfrage kann somit eigentlich nur negativ beantwortet werden. Es gibt keine Antwort auf ein letztes Warum. Auch der Verweis auf Gott wäre keine Antwort, da man nach dessen Grund ebenfalls fragen könnte, wie Nagel meint. Es bleibt uns also nur übrig, uns auf eine überschaubar kleine Welt zu beschränken. Für unsere geistig-existentiellen Ansprüche ist dies zwar keine befriedigende Antwort. Aber eine andere gibt es nicht. Doch bei dieser Aporie stehenzubleiben ist nach Sch. weder möglich noch nötig. Welcher Weg ist es, der aus ihr herausführt?

Der Angelpunkt von Sch.s systematischer Argumentation ist (mit Nagel) die Sinn-Frage. Den Sinn, um den es hier geht, nennt er den „existential-pragmatischen" (110). Ihn setzen wir unaufhebbar voraus:„Jemand kann zu der Überzeugung gelangt sein, alles sei sinnlos und in tiefstem Sinne nichtig. Äußert er aber diese seine Überzeugung gegenüber anderen, so muß er das für sinnvoll halten. Die Erklärung, alles sei sinnlos, muß selber als sinnhaft gelten" (112). „Absurditätserfahrungen" bleiben dem Menschen nicht erspart. Aber „er könnte gar nicht die Last des Absurden erfahren, wenn er nicht bereits auf den Sinn hin orientiert wäre" (113). Von dieser grundlegenden „Verwiesenheit des Menschen auf Sinn" unterscheidet der Autor das ebenso elementare „Sinnpostulat. Es besagt: Sinn soll sein. Widersinn nicht" (113). Sinn enthält die Forderung, ihm zu entsprechen, ihn zu realisieren. „Sinn soll sein, und Sein sinnerfüllt werden" (114). Ziel und Norm ist die Einheit von Sein und Sinn.„Sinn darf nicht als ein seinsloser Gedanke oder dem Sein gegenüber stehender Wert verstanden werden und Sein nicht als bloße sinnneutrale Faktizität. Sinn muß als der Sinn des Seins und das Sein als das Sein des Sinnes erscheinen" (114). Entgeht der Autor hier dem naturalistischen Fehlschluß? Ich meine ja, denn jene begründende und normative Einheit ist nur im Absoluten wahrhaft erfüllt. D.h., das begründende Sein ist zugleich höchstes Um-seiner-selbst-Willen, und nur dieses „Sein", nicht irgend ein Faktum, ist normativer Grund. Auch erübrigt sich Nagels Aporie eines letzten göttlichen Grundes. Denn das höchste Worumwillen bedarf keiner weiteren Begründung. Die Ausrichtung auf diesen Ziel-Grund entwickelt Sch. aus dem dreipoligen „Grundverhältnis" des Menschen (116–120). Der erste Pol ist das einzelne Subjekt, der zweite sein Gegenüber (Welt und Mitmensch). Der dritte Pol ist das Ziel der radikalen Transzendenz dieses Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Was aber garantiert, daß diese Transzendenzbewegung nicht auf eine letzte Leere und Nichtigkeit stößt? Sinn überhaupt wäre dann Illusion. Das aber ergäbe einen Widerspruch, wie wir sahen. Der dritte Pol muß somit „der absolute Sinngrund" (119), d.h., „die absolute Identität von Sein und Sinn sein" (120). Denn: „Ohne ein Absolutes seinsmächtiger Sinnhaftigkeit wäre jeder Sinngehalt in der endlichen Welt undenkbar" (120). Soweit der systematische Entwurf, den Sch. vorlegt.

Von diesem Entwurf her lassen sich klassische Themen der Metaphysik heutigem Denken verständlich machen, so etwa mit Hilfe des dreipoligen Entsprechungsverhältnisses die Lehre von der „Analogie des Seins" (120f) oder im Blick auf die Identität von Sinn und Sein die Transzendentalienlehre, also die Lehre der Einheit von Sein, Wahrheit Gutheit und Schönheit (123–134). Auch die klassischen Gottesbeweise können in einer annehmbaren Weise reformuliert werden. Sch. zeigt dies an den fünf Wegen des Thomas (176–190), wobei die Begriffe der Kontingenz (3. Weg), des absolut Guten (4. Weg) und der Teleologie (5. Weg), verstanden als transzendentale Sinn-Teleologie, die Schlüsselrolle spielen. Am Ende wendet sich der Autor dem Thema der göttlichen Dreifaltigkeit zu (197–228). Die Philosophie kann sich diesem genuin theologischen Thema annähern.

Schon jenes beschriebene dreipolige Verhältnis ließ deutlich werden, daß der Mensch auf das andere seiner selbst verwiesen ist, und zwar primär auf das personale Gegenüber, gemäß dem Wort von Max Scheler: „So wahr ich bin, so wahr sind wir" (202). Ist davon auch das Verständnis der Transzendenz betroffen? Diese Annahme erscheint zunächst problematisch und dem Verdacht des Anthropomorphismus ausgesetzt. Sch. referiert Albert Einstein, der sich für einen apersonalen, nur naturhaft gesetzlich zu begreifenden Gott ausspricht (203–206). Doch dieser Begriff von Gott ist philosophisch mangelhaft. Moral und Sinn können mit ihm nicht begründet werden. Gerade als ihr Grund muß Gott aber gedacht werden. Wenn der das Gute und den Sinn tragende Grund selbst gut und sinnhaft und der Grund der Personalität selbst personal sein muß, kann man dann nicht auch sagen, daß der Grund der sich im Interpersonalen erfüllenden Personalität selbst interpersonal sein muß? Sch. bejaht diese Frage. Der göttliche Grund der menschlichen Liebe muß selbst Liebe, und d. h. gleichrangig göttlicher Liebesaustausch sein.

Ich habe nur die tragenden Hauptgedanken dieses schönen und in einer angenehm klaren Sprache geschriebenen Buches herausgehoben. Als Mangel könnte man ansehen, daß der Autor seine Gedanken einer weiteren kritischen Vermittlung hätte unterwerfen müssen, eine Auseinandersetzung hätte führen müssen mit manchen Autoren und Argumentationen aus der heutigen Philosophie, der Religions- und Metaphysikkritik, die im Buch nicht erwähnt sind. Doch darf man den Untertitel nicht vergessen: „Philosophische Betrachtungen". Der Leser wird eingeladen zu einer philosophischen Besinnung, womit deutlich werden soll, daß die Erkenntnis des Wesentlichen in unserem Leben den kontemplativen Blick mindestens ebenso nötig hat wie die diskursive Rationalität. In der Zeit eines weitläufigen Wissenschaftsbetriebes auch in der Philosophie darf man dankbar sein für konzentrierte „Betrachtungen" wie diese, die im übrigen (wie die vielen Veröffentlichungen des Autors zeigen) die Frucht eines ganzen Gelehrtenlebens sind. J. Schmidt S. J.

Baumann, Peter, *Die Autonomie der Person* (Perspektiven der analytischen Philosophie; Neue Folge). Paderborn: mentis Verlag 2000. 301 S., ISBN 3-89785-200-4.

Baumann (= B.) bricht mit der Tradition. Er verabschiedet sich von dem politischen Modell für Autonomie im Sinne einer Selbstgesetzgebung. Dieses Modell beherrscht seit der Antike jede Theorie von Autonomie, selbst diejenige von Kant, wenn dieser die Freiheit wie einen unterworfenen Staat unter die Hegemonie des unbedingten Anspruchs des Sittlichen stellt. Dennoch bleibt B. auch der Tradition verhaftet, und zwar insofern er den Autonomiebegriff vom Begriff der Freiheit und der Rationalität unterscheidet, auch wenn er schließlich Autonomie als rationale Freiheit ausweist.

Gemäß der Annahme einer engen Verschränkung von Personenbegriff und Autonomiebegriff behauptet B., daß sich erste Hinweise zum Begriff der Autonomie ergeben, wenn man den Begriff der Person näher betrachtet (vgl. 12). Herausragend ist da festzustellen, daß es sich bei Personen um Wesen handelt, die nicht passiv auf eine Umwelt bezogen sind, sondern in der Lage, aktiv das Verhältnis zu ihrer Umgebung herzustellen. Zugleich haben sie damit aber auch immer schon ein Verhältnis zu sich selbst.

Nach B. ergibt eine Analyse des Weltbezugs und des Selbstbezugs, daß diese Bezüge jeweils drei Dimensionen aufweisen. Eine Dimension der Meinung (Personen bilden Meinungen über Sachverhalte in der Welt aus; sie bilden auch Meinungen über sich aus), die Dimension des Wollens (Personen entwickeln Wünsche darüber, wie die Welt sein sollte; sie entwickeln Wünsche darüber, wie sie selbst sein sollten) und die Dimension der Handlung (Personen gestalten die Welt und auch sich aktiv um). Alle drei Dimensionen verweisen aufeinander. Weltbezug und Selbstbezug sind dabei nun derart aufeinander bezogen, als Personen ihren Weltbezug eigens reflektieren können. B. geht sogar so weit zu behaupten, daß es schwerlich ein Wesen geben kann, das sich meinend, wollend und handelnd auf die Welt bezieht, aber nicht in der Lage ist, „ein Verhältnis zu seinen eigenen Einstellungen und Verhaltensweisen einzugehen" (12). Diesbezüglich kann man bereits eine Aussage über die Autonomie der Personen treffen. Sie sind nämlich in einer sehr elementaren Art und Weise insofern autonom, „als sie zu Selbstreflexion,

Selbstbewertung und Selbstkontrolle in der Lage sind" (14). Dennoch muß die Frage nach der Autonomie in einem noch spezifischeren Sinne gestellt werden. „Inwiefern sind Personen denn in der Lage, ihr Verhalten, ihre Meinungen und Wünsche selbst zu bestimmen? Was ist damit näher betrachtet gemeint? In welchem Maße können Personen autonom sein" (14)?

Der Fortgang der Untersuchung ist damit vorgezeichnet. Im Hinblick auf alle drei Dimensionen läßt sich die Frage nach der Autonomie im spezifischen Sinne stellen. Dabei faßt B. die letzten beiden Dimensionen unter der Kategorie der praktischen Autonomie zusammen, während er das Welt- und Selbstverhältnis des Meinens unter der Kategorie der theoretischen Autonomie subsumiert.

Der erste Teil liefert eine Analyse der theoretischen Autonomie (Autonomie des Meinens). Mit dem ersten Kap. wird eine beachtenswerte Diskussion des sog. Moore-Paradoxons vorgelegt. ‚Ich schreibe gerade diese Rezension, glaube das aber nicht' ist ein beispielhafter Widerspruch, für den Wittgenstein den Terminus Moore-Paradox geprägt hat. Diese Diskussion liefert das wichtige Ergebnis, daß „eine Person ihrer eigenen Meinung nicht mißtrauen kann, d.h., der eigenen Meinung gegenüber nicht dieselbe Haltung einnehmen kann wie der Meinung einer anderen Person gegenüber" (38). Die Kapitel zwei, drei und vier des ersten Teils liefern dann nacheinander eine Auseinandersetzung von Antworten auf das Problem der theoretischen Autonomie. Das zweite Kapitel handelt über die Unhaltbarkeit der These, „daß eine autonome Person frei ist, diejenigen Meinungen zu haben, die sie haben will, daß sie, mit anderen Worten, selbst entscheiden kann, welche Meinungen sie hat" (43). Gegen diese Konzeption theoretischer Autonomie des Voluntarismus macht B. einmal Überlegungen von Bernard Williams, aber vor allem das Ergebnis des ersten Kap.s geltend.

Damit einher geht die Zurückweisung der Behauptung, Descartes und Hume könnten als epistemische Voluntaristen in dem eben angegeben Sinn bezeichnet werden. Die theoretische Autonomie kann nicht darin bestehen, daß man diejenige Meinung hat, die man haben will. Auch die Auffassung, derzufolge diese darin bestehe, daß eine Person ihr Wissen unabhängig von anderen Personen selbständig erworben hat, kann nicht überzeugen. Deutlich wird das, wenn B. die wesentlich soziale Natur jedes Wissens aufweist und die Unmöglichkeit anzeigt, ein Wissen angeben zu können, das nicht in der Bezeugung *(testimony)* durch andere gründet, auf das dann das Wissen sozialer Natur reduziert werden kann. Das unternimmt Baumann im Rahmen einer ausführlichen und überzeugenden Kritik des Wissensreduktionismus' Humes. Dieser vermag B. zufolge nicht zu überzeugen. Als Ergebnis dieser Kritik hält er nicht nur fest, daß die theoretische Autonomie anders denn als Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu begreifen ist, sondern auch den Hinweis, daß diese mit einer kritischen und rationalen Überprüfung der jeweiligen Informationsquellen des Wissens zu tun hat (vgl. 92). Schließlich kommt es im darauf folgenden vierten Kap. des ersten Teils zur Kritik derjenigen Behauptung, derzufolge theoretische Autonomie mit Selbstwissen identisch ist. Dagegen kann aber schon angeführt werden, daß ein „Unwissen von eigenen Meinungen nicht nur möglich zu sein, sondern auch oft vorzukommen" (100) scheint. Außerdem benötige man bei einer Entscheidung Informationen über die Welt und nicht Informationen über den eigenen epistemischen Zustand, weswegen wir auch im Normalfall eher über die Welt und nur indirekt über unsere Meinungen über die Welt nachdenken. Schließlich zeigt die ausführliche Analyse der Entscheidungen, die den verschiedenen Lebensentwürfen zugrunde liegen, eine Begrenzung des dabei relevanten Selbstwissens „sowohl hinsichtlich des Aspekts der Befriedigung als auch hinsichtlich des Aspekts des Inhalts der Wünsche [...] und zwar vor allem aus praktischen Gründen" (128). Die starke Betonung der Bedeutung des Praktischen bei dieser Kritik leitet gleichsam zum zweiten Teil der Untersuchung über. Dabei steht nach wie vor die Frage aus, wie denn die theoretische Autonomie zu verstehen ist, wenn sie weder als epistemischer Voluntarismus noch als Unabhängigkeit, geschweige denn als Selbstwissen, adäquat konzipiert wird. So soll bereits hier angemerkt sein: Die nach wie vor offene Frage hätte besser mit den Überlegungen des zweiten Teils abgestimmt werden können. So scheinen die beiden Teile unvermittelt nebeneinander zu stehen. Der Leser selbst hat die Vermittlung zu leisten.

Am Anfang seiner Analyse von Willens- und Handlungsfreiheit im fünften Kap. als erstem Kap. des zweiten Teils steht erneut eine Traditionskritik. Eine philosophische Kritik der Willensfreiheit sollte nämlich nicht dabei ansetzen, der Frage nachzugehen, worin die Autonomie des Willens besteht. Dadurch konnte es zu einer fehlgeleiteten Auseinandersetzung mit der Willensfreiheit kommen, die einen unakzeptablen metaphysischen Zug trägt. Eine Grundentscheidung von B. kommt hier zum Tragen, die bereits in der Einleitung Erwähnung fand. B. möchte nämlich eine Theorie der Autonomie vorlegen, die anti-metaphysischen Charakter hat. Damit ist gemeint, „daß es hier um Autonomie in dem Sinne geht, daß es eine empirische Frage ist, ob eine Person in einem bestimmten Fall autonom ist oder nicht (was natürlich nicht heißt, daß die hier anzustellenden Überlegungen empirischer Natur wären)" (139). Unter diesem Vorzeichen kritisiert er die Autonomiekonzeption von Immanuel Kant und Harry Frankfurt. Diese Positionen in der Autonomiedebatte dienen B. gleichsam als Sprungbrett für seine eigene Theorie. Beide Positionen weist er zurück. Kants Position gerät vor allem deswegen in Mißkredit, weil sie metaphysisch ist, findet jedoch Anerkennung, weil die Rationalität in seiner Bedeutung für die Autonomie betont wird. Auch wenn Frankfurts Theorie den Vorteil hat, „an empirischen Phänomenen orientiert zu sein und zudem nicht-normativ sowie empirisch gehaltvoll zu sein" (177), verpaßt es seine Theorie, den gewichtigen Zusammenhang von Autonomie und Rationalität zu berücksichtigen. Die positiven Seiten der beiden Konzeptionen erfahren dann eine Aufnahme in Baumanns Autonomiekonzeption. Er rekonstruiert die Autonomie als rationale Freiheit. Dabei erscheint die Genese einer autonomen Entscheidung als irrelevant. Ins Zentrum sind vielmehr Rationalitätskriterien zu rücken. Vier Rationalitätsbedingungen führt B. in wünschenswerter systematischer Klarheit ein: Konsistenz, Extrinsische Rationalität, Nicht-Adaptivität, Eingeschränkte Transitivität.

Anders als bei der Willensautonomie folgt B. der Tradition bei seiner Kritik der Handlungsfreiheit, weil hierbei immer schon empirische Kriterien zur Disposition standen, um zu entscheiden, ob eine bestimmte Handlung frei war oder nicht. So rückt B. im sechsten Kap. verschiedene Arten von Zwang in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Als Ergebnis der detallierten Analyse hält er fest: „Zwar gibt es Aspekte von Zwang, die mit Freiwilligkeit und Handlungsautonomie vereinbar sind. Nicht vereinbar damit ist aber das grundlegende Element von Zwang, das der Überwältigung. Die Autonomie des Handelns einer Person besteht nicht in Zwanglosigkeit im Allgemeinen, sondern in der Abwesenheit von Überwältigung. Positiv formuliert: Die autonome Person wird nicht ‚von außen' in der Ausübung ihrer Handlungsfähigkeiten eingeschränkt" (264).

Das mit der hier vorgestellten Arbeit abgeschlossene Habilitationsprojekt von B. hat seine Mühen gelohnt. Die Untersuchung besticht durch ihre Klarheit in der systematischen Argumentation und die breite Diskussion traditioneller Autonomiekonzepte aus der Sicht analytischer Philosophie. Der Mut zum Beschreiten eines neuen Weges in der Autonomiedebatte imponiert und erscheint auch für den Bereich praktischer Rationalität heuristisch vielversprechend. Besonders für eine Kritik des allerorts vertretenen Autonomiezentrismus dürften die Analysen B.s gewinnbringend sein. Zu denken wäre da an die medizinethische Problematik des assistierten Selbstmords oder die der Forschung an Einwilligungsunfähigen. Anzufragen bleibt aber nicht nur, ob die intendierte Nicht-Normativität konsequent durchgehalten wird, sondern auch, ob sie überhaupt durchgehalten werden kann. Es hätte der Untersuchung nicht geschadet, wenn die angezielte Nicht-Normativität darauf beschränkt worden wäre, nur die Fragen der praktischen Rationalität ausgeklammert zu lassen. So bleibt es Aufgabe einer sicherlich lohnenden Auseinandersetzung, die nicht-normative Stoßrichtung der Untersuchung mit der Behauptung in Einklang zu bringen, jemand, der nicht autonom ist, kann auch nicht als Person gelten. Von der mitschwingenden Problematik um die Präskriptivität des Personbegriffs ganz zu schweigen.

Ergiebig ist eine kritische Lektüre des Werks jedoch nur, wenn Grundkenntnisse aus der Formallogik mitgebracht werden. Das dürfte neben dem Preis und dem fehlenden Sachindex auch die einzige Hemmschwelle sein. Diese sollten allein schon deswegen überschritten werden, weil so ausgezeichnete Untersuchungen zum Autonomiebegriff im deutschsprachigen Raum gegenwärtig Mangelware sind. J. H. Fehige

The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School. Edited by *Nigel Biggar* and *Rufus Black*. Aldershot: Ashgate 2000. 299 S., ISBN 0-7546-1262-7.

Germain Grisez, so urteilt Ralph McInerny (Notre Dame), sei einer der bedeutendsten katholischen Moraltheologen unserer Zeit. Sein Einfluß sei „breit und tief – um nicht zu sagen hoch": Es werde oft gesagt, manchmal mit Freude, manchmal mit Groll, daß sein Werk als eine Art *„eminence Grisez"* hinter bestimmten lehramtlichen Äußerungen „lauert" (53). Er habe schon lange die Rolle eines Paladins des Magisteriums übernommen, der gegen dessen Kritiker antrete, wann immer sich eine Gelegenheit dazu biete.

Das Vorwort der Herausgeber skizziert die Geschichte der Schule und nennt deren wichtigste Veröffentlichungen. Am Anfang steht ein Artikel Grisez' zur *lex-naturalis*-Lehre des Thomas von Aquin (S.th. 1–2 q.94 a.2; 1963–64). 1970 beginnt die Zusammenarbeit mit Joseph Boyle. Als nächster größerer Schritt in der Entwicklung der Schule wird die Publikation von John Finnis, „Natural Law and Naturals Rights" (1980) genannt. In Zusammenarbeit mit Boyle und Finnis entstand das dreibändige Werk „The Way of the Lord Jesus" (I 1982, II 1992, III 1997). Für eine zusammenfassende Darstellung des naturrechtlichen Ansatzes wird verwiesen auf Grisez, Boyle, and Finnis, „Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", in: American Journal of Jurisprudence 32 (1987) 99–151; von den Kritikern wird genannt Russell Hittinger, „A Critique of the New Natural Law Theory" (1987), dem jedoch schwerwiegende Mißverständnisse vorgeworfen werden. – Auf der Grundlage des Aufsatzes von 1987 stellt die Einführung von Rufus Black die New Natural Law Theory dar. Die Grisez-Schule verstehe sich als Antwort auf die Mängel der scholastischen Naturrechtslehre und der klassischen römisch-katholischen Moraltheologie. Diese habe zu wenig zu sagen zum Sinn und Wert des irdischen, gegenwärtigen Lebens; sie arbeite mit einem statischen Verständnis der menschlichen Natur und könne so nicht auf neue geschichtliche Situationen antworten; sie erliege der Gefahr eines lebensfeindlichen Legalismus und sei nicht imstande, einen reichen Begriff des Wohlergehens der menschlichen Person zu entwickeln. Grisez beschuldige die scholastische Naturrechtslehre des naturalistischen Fehlschlusses und betone demgegenüber die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und die Unableitbarkeit des Sollens vom Sein. Das schließe jedoch einen moralischen Realismus nicht aus. Grisez, darin sehe ich seinen wichtigsten Beitrag zur moralphilosophischen Diskussion, will den ethischen Formalismus durch seine Lehre von den *basic human goods* überwinden. Um den naturalistischen Fehlschluß zu vermeiden, formuliere Grisez die Frage nach dem, was unser Leben lebenswert macht, als Frage nach den Gründen *(reasons)* und nicht nach den Objekten *(object[iv]s)* des Handelns. Weil diese *basic goods* notwendig mit der menschlichen Natur verknüpft seien, komme den Neigungen und Dispositionen eine wichtige erkenntnisleitende Funktion zu. Schwierigkeiten bereitet die Behauptung, daß Freiheit oder Autonomie kein *basic good* ist. Sie ließe sich retten, wenn man davon ausgeht, daß die *basic goods* ausschließlich vormoralische Güter sind, dagegen nicht, wenn es heißt „personal autonomy is not in itself valuable" (12f.). Das erste Moralprinzip lautet: „Good is to be done and pursued" (14). Es leite den Menschen an, nach den basic goods zu streben; erste Aufgabe der praktischen Vernunft sei es, das zu suchen, was menschlich erfüllend ist. Um Entscheidungen leiten zu können, bedürfe dieses erste allgemeine Prinzip der Spezifizierung. Eines dieser spezifischen Prinzipien laute, daß es niemals sittlich erlaubt ist, absichtlich, als Ziel oder als Mittel, ein *basic human good* zu verletzen.

Die zwölf kritischen Beiträge sind gegliedert nach philosophischen, theologischen Themen und solchen der angewandten Moral; die Autorinnen und Autoren sind in unterschiedlichen Disziplinen, Ländern und Konfessionen zu Hause. Die theologischen Beiträge befassen sich u.a. mit dem *human good* bei Karl Barth und Grisez und der Rolle der Moraltheologie in Grisez' Ekklesiologie; aus dem Bereich der angewandten Moral wird eingegangen auf die Ehrfurcht vor dem Leben, Sexualität, den Feminismus und die Umweltethik. Umstritten sind u.a. die genauere Charakterisierung von Grisez' Realismus und vor allem die Begründung und Interpretation des Prinzips, daß man nie-

mals gegen ein *basic good* handeln dürfe. *Sabina Alkire* vergleicht Grisez' Lehre von den *basic goods* mit entsprechenden Theorien von James Griffin, Martha C. Nussbaum u. a. *Oliver O'Donovan* diskutiert die These von Finnis „There are moral norms that have a precise content which is immutable and unconditioned" (112). Er fragt, ob es vollkommene und ausnahmslose moralische Normen in dem Sinn geben könne, daß sie niemals durch eine übergeordnete Norm außer Kraft werden können und unter keinen Umständen einer Qualifikation bedürfen.

Grisez' Arbeit ging aus von der *lex-naturalis*-Lehre des Thomas von Aquin, und so verdient der Beitrag des bekannten Thomas-Interpreten *Ralph McInerny* „Grisez and Thomism" besondere Aufmerksamkeit. Grisez und Thomas, so das Urteil McInernys, vertreten zwei völlig verschiedene Ansätze. Dieser radikale Unterschied werde dadurch verdunkelt, daß Grisez für seine Thesen Thomas-Texte heranziehe und anscheinend glaube, daß Thomas seine Interpretation dieser Texte teilen würde. Der grundlegende Unterschied betreffe die Bedeutung von ‚gut' im obersten praktischen Prinzip. Grisez beziehe sich oft auf die Texte, in denen Thomas von der Bedeutung der *inclinationes naturales* für die Erkenntnis der Güter spricht; spezielle moralische Normen beruhten auf solchen Gütern. Soweit stimmten Grisez und Thomas überein. Aber nach Grisez habe eine solche spezielle Norm die Form „‚X [das eine oder andere *basic good*] should be done, pursued, protected'". Daraus ergebe sich u. a. die merkwürdige Folgerung, daß das sittliche Naturgesetz sexuelle Betätigung vorschreibe. Dagegen laute für Thomas die Form einer speziellen Norm „‚X [die Ziele der natürlichen Neigungen] should be pursued as reason directs the pursuit to one's overall good'". Dieser entscheidende Unterschied lasse einen Unterschied im Verständnis von *bonum* im ersten praktischen Prinzip deutlich werden. Für Thomas bedeute es das umfassende Gut des Handelnden, *„bonum in communi, bonum universale"* (69), für Grisez dagegen die Disjunktion der *basic goods.*

F. Ricken S. J.

Wallroth, Martin: *Moral ohne Reife?* Plädoyer für ein tugendethisches Moralverständnis (Alber-Reihe Thesen; 14). Freiburg i. Br. [u. a.]: Alber 2000. 192 S., ISBN 3-495-47987-2.

Mit den Mitteln der naturalistischen (oder besser: anthropologischen) Tugendethik entwirft M. Wallroth (= W.) in *Moral ohne Reife?* ein Modell der moralischen Bildung in pointierter Abgrenzung zur modernen Moralphilosophie und deren entwicklungstheoretischer Applikation bei L. Kohlberg. Er stellt das Ideal „moralischer Autonomie im starken wörtlichen Sinne einer moralischen ‚Selbstgesetzgebung'" (21) zugunsten der Zielvorstellung „moralischer Reife (gefaßt als Annäherung an das Ideal der Tugend)" (22) in Frage.

Mit dem Befund der Krise der Moralität des Individuums benennt W. in Kap. 1 den Impuls für seine tugendethische Betrachtung. Wie die beiden Hauptströmungen der modernen Moralphilosophie – Kantianismus und Konsequentialismus – setzt er zu deren Überwindung „auf das vernünftige und selbständige moralische Urteil des Einzelnen" (22). Damit unterscheidet sich seine Analyse des moralischen Niedergangs von der des Kommunitarismus bzw. Neoaristotelismus, der nach W. zu einer Haltung moralischer Unselbständigkeit zurückkehren möchte. Das Ideal moralischer Autonomie (im Sinne moralischer Selbständigkeit) gibt W. also nicht preis; sein tugendethischer Zugriff auf dieses Ideal vermeidet aber zugleich den Fehler der modernen Moralphilosophie: moralische Autonomie als unabhängig von moralischer Qualifiziertheit zu denken.

Die übrigen vier Kapp. des Buches gliedert W. in zwei Hauptteile, einen kritischen (A), in dem er Kohlbergs Modell moralischer Entwicklung sowie den dahinterstehenden, reifungsfeindlichen Standpunktdualismus der modernen Moralphilosophie angreift (Kap. 2 u. 3), und einen konstruktiven (B), in dem W. am Leitfaden des Ideals der Tugend ein an den Lebensaltern orientiertes Modell moralischer Reifung entwickelt (Kap. 4 u. 5). W.s Untersuchung orientiert sich dabei am moralphilosophischen Selbstverständnis einer „reflektierend-unterstützenden Moralphilosophie" (61), die – im Unterschied zu Ansätzen einer „normativen Moralphilosophie" (64) – den „moralischen Alltagsverstand nicht zur Seite (schiebt), um sein Geschäft selbst zu übernehmen" (61).

Kap. 2 unternimmt den „Versuch einer Entmythologisierung" (48) von Kohlbergs Stufenmodell moralischer Entwicklung, das W. als „Mäeutik im Dienste des überpersönlichen Standpunkts" (31) der modernen Moralphilosophie versteht. Dabei betont er Kohlbergs Verpflichtung auf den formalen, auf Verallgemeinerbarkeit angelegten Gerechtigkeitsbegriff der kantischen Tradition und diagnostiziert einen entsprechenden Perspektivenwechsel in der Theorie der Moralerziehung: Das Augenmerk richtet sich nicht mehr in erster Linie auf die Bildung des einzelnen zum gut Urteilenden und Handelnden, sondern auf die Stimulation einer vermeintlich autonomen, kognitiven Entwicklung hin zum „kompetenten Beurteiler und Gestalter moralischer Regelungen, die für alle gelten sollen" (35). W.s Kritik an Kohlbergs Modell richtet sich (zunächst als methodische Kritik) gegen die Verführung zum „Theoretisieren über die Moral" (49). Kohlbergs Analyse- und Interventionsinstrument, die Dilemma-Vorgabe, animiere als „verdeckte Manipulation" (50) zur Suche nach moralphilosophischen Patentrezepten und einer einfachen Pointe der Moral; insofern verführe sie zur „Selbstüberhebung" (49) und verhindere ein Sich-Einlassen auf moralische Erfahrungen und damit echte moralische Reifung. Kohlberg blende systematisch die Vielzahl alltäglicher moralischer Gesichtspunkte zugunsten der abstrakten Frage nach einem allgemeinen Kriterium der Moralität aus; gerade so verkenne er die tatsächliche Struktur moralischer Begründungen: „Moralische Gesichtspunkte bewähren sich nicht unabhängig davon, daß wir uns in ihrer Verwendung durch die selbständige und unvertretbar persönliche Führung eines guten Lebens bewähren" (53). Der Blick auf die „Moralität einer Person in ihrer Lebensführung" (103, Fn. 34) ersetzt in W.s Theorie die Fokussierung auf eine simple Pointe der Moral (z. B. Moral als „Instrument allgemein zustimmungsfähiger Konfliktregelungen" [56]): „Die Moral ... hat genau deshalb keine gehaltvoll und ... einfach zu formulierende theoretische Pointe, weil sie eine anspruchsvolle praktische Pointe hat: Sie macht den Einzelnen in der differenzierten Vielfalt seiner praktischen Welt- und Selbstbezüge ... gut" (58). In Kap. 3 entlarvt W. den überpersönlichen Standpunkt der modernen Moralphilosophie als „Symptom eines gestörten moralischen Vertrauensverhältnisses und eines ... gestörten Verhältnisses zur Moral" (70). Dabei weist er verschiedenen Spielarten der modernen Moralphilosophie (z. B. Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit" und der Diskursethik) nach, daß sie „die Person von der Moral ... entfremden" (71, Fn. 1). Indem sie entsprechende Haltungen zur eigenen Person empfehlen – sei es die des Technikers (Konsequentialismus) oder die des (Mit-)Gesetzgebers (Kant bzw. Kantianismus) –, lösen sie den „radikal persönlichen Bezug der Moral" (85) auf. Resultierende „Probleme mit dem Status der Person" (Kap. 3.2) konstatiert W. auch in bezug auf die Person des anderen – er zeichnet z. B. die „kantische Problematik der Denaturierung, Schematisierung und Demotivierung des moralischen Respektes für die Person des Anderen" (89) nach. Der überpersönliche Standpunkt gilt W. als Symptom eines gestörten moralischen Vertrauensverhältnisses zwischen den Generationen (hier greift W. auf unstrittige sozialhistorische Hypothesen, z. B. zum Zerbrechen festgefügter Ethos-Gemeinschaften, zurück), das mehr schlecht als recht durch ein um den Preis moralischer „Scheinreife" erkauftes, „inneres, prinzipiell unaufhebbares Autoritätsverhältnis" (99) kompensiert werde (man denke z. B. an die Selbstzensur der *political correctness*). Seine Diagnose der „Verhinderung wahrer moralischer Reife durch eine innere Spaltung der Lebensperspektive der Person" (104) sieht W. durch die neuerliche Institutionenabhängigkeit – verstanden als „Rück-Externalisierung des ‚moralischen Standpunkts'" (105) in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung – und den um sich greifenden moralischen Subjektivismus bestätigt.

In Kap. 4 bereitet W. sein „tugendethische(s) Komplement zu Kohlbergs Theorie der moralischen Entwicklung" (111) durch Besinnung auf das Ideal der Tugend vor. W. benennt mit der Eigenart des Tugendbegriffs als eines sekundären, nicht unmittelbar handlungsleitenden Begriffs Tugenden der Moralphilosophie: Geduld und Bescheidenheit kennzeichnen demnach das Geschäft einer reflektierenden Unterstützung der Alltagsmoral, die ihren Beitrag zum Gedeihen der moralischen Kultur im Bewußtsein leistet, „daß moralische Einsicht nicht ohne die moralische Reife eines gelebten Lebens zu haben ist" (110). Eine „radikale Tugendethik" (113), die sich nicht bloß als Supplement einer im Grunde normativen Moralphilosophie versteht, rückt die gute Verfaßtheit der

Person ins Zentrum der Betrachtung. In der von W. vertretenen Variante untermauert sie den alltäglichen Moralobjektivismus anthropologisch: die Tugenden ergeben das Bild eines „in typischen und wichtigen Funktionsbereichen des Gemütes und des Willens guten Menschen ... eines ‚guten Exemplars von Mensch'" (114). Zur tugendethischen Aufklärung über die Moral (und nicht: Ableitung normativer Ansprüche aus der Natur des Menschen) dient der Hinweis auf die „Naturwüchsigkeit" (119) der Tugenden. So illustriert W. z. B. mit einer Liste „proto-moralischer" Neigungen die Vielfalt von menschlichen Funktionsbereichen, „in denen Versuchungen widerstanden und Ordnung geschaffen werden muß" (118). Daß die Tugend eben dies leisten kann, macht W. (nach einer Untersuchung der Grammatik unserer Tugend- und Lasterbegriffe) auch mit H. Plessner geltend: Die Tugend befähigt nicht nur „zu einer in weiten Bereichen geradezu traumwandlerischen Einschätzung der Bedeutsamkeiten von Lebenssituationen und zu entsprechend spontanen emotionalen, motivationalen und handelnden Stellungnahmen" (134), sondern vermag darüber hinaus der „anthropologische(n) Tatsache [Rechnung zu tragen], daß der Mensch ... sein Leben führen muß" (131). Der Erziehung zur Tugend (als einer der „anthropologischen Notwendigkeiten" [136]) ist das 5. Kap. gewidmet. W. beleuchtet in Entsprechung zur „anthropologischen Tatsache ..., daß der menschliche Lebenslauf in Lebensalter mit jeweils typischen grundsätzlichen Stellungen zur Welt und zur eigenen Person gegliedert ist" (140), die lebensgeschichtliche Dimension der Tugend – gegen alle „zeitgenössischen Trends zur Nivellierung der Lebensalter" (144) – bezogen auf Kindheit und Jugend als Zeiten der Auf- bzw. Übernahme der Moral, Erwachsenenalter als Zeit der „Bewährung und Erschließung der Moral anhand eigener Lebenserfahrungen" (159) und Alter als Zeit der „Vertiefung moralischer Einsicht in Loslösung und rückblickender Besinnung" (163). Vor diesem Hintergrund bestimmt W. die moralische Reife des Erwachsenen als Form einer „hinreichend stabilen moralischen Verfaßtheit der Person" (167) auf dem Weg zur Tugend, die „immerhin zu einer moralisch selbständigen und zur Übernahme von Verantwortung qualifizierten Lebensführung in Gemeinschaft mit anderen befähigt" (169).

Am Ende des Buches finden sich (nach einem kurzen Rück- und Ausblick) Literatur- und Personenregister sowie ein ausführliches und sehr hilfreiches Sachregister. – W. wird seinem im Untertitel von *Moral ohne Reife?* benannten Anliegen – *Plädoyer für ein tugendethisches Moralverständnis* – vollauf gerecht. Dabei erweist sich moralische Erziehung m. E. als äußerst fruchtbares Feld der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Moralphilosophien – um so mehr, als Kohlbergs Modell weit über einschlägige Fachgrenzen hinaus Beachtung (und Gefolgschaft) gefunden hat. W.s originelle Einwände und deren Einordnung in eine umfassende Kritik von Konsequentialismus und Kantianismus bleiben als gelungene Durchführung einer reflektierend-unterstützenden Moralphilosophie (trotz einzelner polemischer Überzeichnungen, die W. im Vorwort selbst als solche anspricht) immer dem zentralen Anliegen der „moralphilosophischen Stärkung des Individuums" (11) verpflichtet. W.s Beitrag zur Diskussion um die Erziehung zur Tugend und die „Aneignung der eigenen Tugend" (168) zeigt, daß es sich lohnt, das reiche Reflexionspotential einer anthropologisch orientierten Tugendethik zu nutzen.

M. Reuter

ThPh 77 (2002) 161–178

Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie

Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft

Von Dieter Böhler S. J.

Wie Titel und Untertitel dieses Aufsatzes[1] schon andeuten, laufen in der Bibelwissenschaft zur Zeit wieder heftige Diskussionen über hermeneutische Fragen. Ich werde einen Einblick in diese methodologischen Diskussionen unter den Exegeten geben, die auch für Kollegen anderer theologischer Fächer von Interesse sein könnten. Es geht hauptsächlich um Stichworte wie „canonical approach", also einen kanonorientierten Zugang bei der Bibelauslegung, und „Rezeptionsästhetik". Die heimliche Frage im Hintergrund ist, ganz einfach ausgedrückt: Wie verhält sich die historisch-kritische Bibelwissenschaft zur Theologie? Oder anders herum: Ist die Bibelwissenschaft überhaupt eine theologische Disziplin, da sie doch weitgehend historisch-deskriptiv ist? Theologie hat ja auch normativen Anspruch.

Ich entfalte das Thema in drei Schritten. Im ersten Teil beschreibe ich die 200 Jahre alte Diskussion um die Biblische Theologie: Ist sie beschreibende Religionsgeschichte Israels oder normative Systematik? Im zweiten Teil nehme ich den vieldiskutierten Vorschlag des „canonical approach", den Brevard S. Childs vor einiger Zeit in die Welt gesetzt hat, auf, und ich führe diesen am Beispiel des Gottesvolkes im Alten und Neuen Testament im dritten Teil praktisch durch.

1. Biblische Theologie – Religionsgeschichte oder Systematik?

Das Thema, anhand dessen innerhalb der modernen Bibelwissenschaft die eben skizzierte Frage diskutiert wird, heißt: „Biblische Theologie". Seit 200 Jahren ist sie das Schlachtfeld, auf dem Bibliker streiten, ob die Bibelwissenschaft, und zwar genauer: eine wissenschaftliche Biblische Theologie eigentlich eine historisch-deskriptive oder eine theologisch-normierende Disziplin sei. Die Titel und Untertitel zweier in der jüngeren Vergangenheit erschienener „Biblischer Theologien" sind in dieser Hinsicht verräterisch: Antonius H. Gunnewegs 1993 veröffentlichte „Biblische Theologie des Alten Testaments" heißt im Untertitel „Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht", im Titel „Theologie", im Untertitel „Religionsgeschichte". Genau umgekehrt verfährt Klaus Bergers 1994 erschienene neutestamentliche Theologie: „Theologiegeschichte des Urchristentums"

[1] Der Beitrag ist die für den Druck leicht überarbeitete Fassung meines bei der Thomasakademie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, am 28. Januar 2001 gehaltenen Vortrags.

lautet der Titel, „Theologie des Neuen Testaments" der Untertitel. Beide nennen sich „Biblische Theologie" und beschränken sich dann doch von vornherein auf die halbe Bibel: bloß Altes oder bloß Neues Testament. Vor allem aber wissen sie nicht recht, ob sie biblische Theologie oder Religionsgeschichte sein wollen.

Was ist also Biblische Theologie? Ist sie eine deskriptive Religionsgeschichte Israels oder eine normative, theologische Disziplin? Und woher käme ihr die Normativität? Seit es den Fachausdruck „Biblische Theologie" gibt, ist er ein Kampfbegriff. Einerseits hauen ihn Bibliker allzu geschichtsvergessenen und bibelfremden scholastischen Dogmatikern um die Ohren, andererseits fordern Theologen gegenüber theologievergessenen Exegeten, die wohl Archäologie, Geschichte und Grammatik treiben, aber keine Theologie, eben solche Biblische Theologie ein.

Der Ausdruck entstand im 17. Jhdt. im Raum des protestantischen Pietismus.[2] Gegenüber einer lutherischen Orthodoxie, deren Systematik genau so scholastisch und bibelvergessen geworden war, wie es die ehedem bekämpfte mittelalterliche Scholastik teilweise gewesen war, verlangten die Pietisten die Rückkehr zur Bibel als dem eigentlichen Fundament aller christlichen Theologie. Die Pietisten dachten dabei durchaus an eine Ersetzung der lutherischen Scholastik durch eine eben biblische Theologie als der wahren Dogmatik. Andererseits konnte die lutherische Dogmatik nicht ohne weiteres zulassen, daß eine „freie Untersuchung des Kanons", wie sie Johann Salomo Semler 1771 (bis 1775 vier Bände) forderte, zu – aus lutherischer Sicht – unorthodoxen Ergebnissen käme. So war es nur konsequent, daß irgendwann einfach zwei Wissenschaften da waren, deren Gebiete gegeneinander abgegrenzt wurden. Dem Prinzip „sola Scriptura" folgend, sollte es eine von der Dogmatik nicht bevormundete Bibeltheologie geben, die aber die Dogmatik nicht ersetzt. Vielmehr wollte man sie neben die Dogmatik treten lassen, welche sich um die Aufrechterhaltung der lutherischen Orthodoxie kümmert.

Johann Philipp Gabler war es, der in seiner legendär gewordenen Altdorfer Antrittsvorlesung von 1787 jene Abgrenzung zwischen biblischer Theologie und Dogmatik vornahm, die sich durchgesetzt hat: „oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus" – über die rechte Unterscheidung zwischen biblischer und dogmatischer Theologie und über beider recht abzusteckende Ziele.[3] In eben den-

[2] Eine detaillierte Darstellung der Geschichte der Disziplin „Biblische Theologie" findet sich z. B. in *H. D. Preuß*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Stuttgart 1991, 1–30.

[3] *J. Ph. Gabler*, Opuscula academica 2, Ulm 1831, 179–194 (lat.); dt.: *G. Strecker* (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments (WdF 367), Darmstadt 1975, 32–44. Gablers Entwurf hatte natürlich geistesgeschichtliche Vorläufer. Dazu gehörte v. a. Baruch Spinoza mit seinem „Tractatus theologico-philosophicus" von 1670, wie *L. Schwienhorst-Schönberger*, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: *F. L. Hossfeld* (Hg.), Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), Freiburg im Breisgau [u. a.] 2001, 48–87, überzeugend dargetan hat.

selben Jahren (1781, ²1787) erschien Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft", in der der Königsberger im Erkenntnisvorgang die nicht notwendige sinnliche Anschauung von dem notwendigen, im Verstand liegenden Begriff, der die normative Allgemeingültigkeit liefert, unterscheidet. In ähnlicher Weise unterscheidet Gabler die Dogmatik und die biblisch-philosophische Systematik einerseits von der historischen Biblischen Theologie andererseits. Dogmatik ist für ihn eine *philosophia christiana*, die die allgemeingültigen, übergeschichtlichen Begriffe, die die Bibel enthält, mit den anderen Wissenschaften in Verbindung bringt und mit dem jeweiligen sonstigen Wissen auf die pastorale Praxis hin vermittelt. Die Biblische Theologie dagegen bestimmt Gabler zunächst grundlegend als „e genere historico". Sie ist in einem ersten Schritt rein deskriptiv und will erheben, „was die heiligen (= biblischen) Autoren über die göttlichen Dinge gedacht haben", egal, ob das allgemeingültig und somit wahr ist oder bloß zeitbedingt und heute nicht mehr relevant. Doch hat die ganze Biblische Theologie in zwei Stufen voranzugehen, als reine und als wahre Biblische Theologie. Als „reine Biblische Theologie" beschreibt sie zunächst, was historisch war. Sie scheidet sodann als „wahre Biblische Theologie" das Zeitbedingte vom Allgemeingültigen. Im Grunde wird hier, in diesem zweiten Schritt, eine Art natürlicher Vernunfttheologie zunächst an die Bibel herangetragen und dann wieder aus ihr herausabstrahiert. Gablers „wahre Biblische Theologie" ist schon als systematisch gedacht. Sie ist aber nur rationalistische Philosophie, die die Bibel nicht wirklich braucht und mit dem Rationalismus steht und fällt. Übrig bleibt die „reine Biblische Theologie" als rein deskriptive historische Disziplin im Gegensatz zur rationalistischen Systematik.

Da die Biblische Theologie nach Gabler in ihrem grundlegenden ersten Teil nun nur Geschichtliches nachzuzeichnen hatte, zerfiel sie sofort nach Epochen in eine Theologie des Alten und eine des Neuen Testaments. 1796 erschien Georg Lorenz Bauers „Theologie des Alten Testaments oder Abriß der religiösen Begriffe der alten Hebräer von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche". „Theologie" ist hier eine Ideengeschichte. Bauers wissenschaftliche Abhandlung des biblischen Stoffs erfolgt als historisch-chronologische Rekonstruktion. Seither gilt es als Aufgabe wissenschaftlicher Bibeltheologie, die in der Bibel in verschiedensten Schichten durcheinander gemischten religiösen Gedanken in eine chronologisch korrekte Ordnung zu bringen. Bibeltheologie wird zur Religionsgeschichte. Herders Genie-Ästhetik und Schleiermachers Hermeneutik, die den Sinn eines Textes einfachhin mit der Intention des Autors identifizieren, sowie der Hegelsche Entwicklungsgedanke tun ein übriges, um es zum wissenschaftlichen Axiom werden zu lassen, das Wesen einer Sache sei erfaßt, wenn ihre historische Genese nachgezeichnet ist. Das gilt keineswegs nur für die Bibelwissenschaft. Auch Sigmund Freud ist überzeugt, eine Erwachsenenpsyche sei dann verstanden, wenn ihre frühkindliche Genese rekonstruiert ist. So galt in der Literaturwissenschaft die produktionsästhetische

Betrachtungsweise, d.h., ein Text wird rein von seiner Genese, von der Textproduktion her gesehen. Kurz gesagt: produktionsästhetische Literaturtheorie identifiziert den Sinn eines Textes mit der Absicht des Autors. Der Sinn eines Jesajatextes ist die Absicht des Propheten damals. Mozarts Intention, wie sie in der Partitur niedergelegt ist, ist die Oper. Dagegen halten modernere rezeptionsästhetische Literaturtheorien[4] nicht die Partitur schon für die aufgeführte Oper. Die Intention Mozarts ist eine Sache. Ohne Karajans Interpretation wird die Partitur nicht zur Oper. Nicht der produzierende Autor allein konstituiert den Sinn des Romans. Ein ungelesener Roman ist eine bloße Partitur. Als Kunstwerk ersteht er in der interpretierenden Phantasie des Lesers, des Rezipienten. Die gedruckte Bibel ist eine bloße Partitur. Als Gottes Anrede ersteht sie beim Hören in der Liturgie.

Zurück zur Bibelwissenschaft! Durch Gabler zur historisch-deskriptiven Disziplin geworden, mußte sie ihren Stoff in eine chronologische Ordnung bringen, wenn sie Wissenschaft sein wollte. So wurde Biblische Theologie zur Religionsgeschichte, Exegese zur Rekonstruktion der Textgenese. Selbstverständlich war für eine Religionsgeschichte das babylonische Enuma elisch eine genauso wichtige Quelle wie der rekonstruierte Jahwist. Und der Pentateuch war erst zu gebrauchen, wenn die Schichten chronologisch richtig hintereinander gebracht waren: Jahwist, Elohist, Priesterschrift. Ebenso waren für eine Geschichte des Urchristentums außerbiblische Quellen ebenso gültig wie der Römerbrief oder die Spruchquelle Q, während die Deuteropaulinen als epigonale, ja „unechte" Spätschriften recht wertlos wurden.[5]

Die zur untheologischen Religionsgeschichte verkommene Biblische Theologie wurde nach dem Trauma des 1. Weltkrieges von der Dialektischen Theologie hart verurteilt und wieder als theologische Disziplin eingefordert. Wieder war „Biblische Theologie" ein Kampfbegriff: diesmal nicht gegen die Dogmatiker, sondern gegen die theologievergessenen Religionsgeschichtler. Die verschiedenen seither unternommenen Versuche, die Vielfalt des biblischen Stoffs nun nach einer nichtchronologischen Systematik anzuordnen und so wieder eine normative Biblische Theologie zu betreiben, konnten sich nicht durchsetzen. Bultmann versuchte es mit von außen herangetragener existentialistischer Philosophie.[6] Andere suchten eine innerbiblische „Mitte des Alten Testaments". Eichrodt[7] versuchte es 1933 mit dem „Bund". Dabei blieben dann Schöpfungstheologie und Weisheit unterbewertet. Von Rad[8] arbeitete mit dem heilsgeschichtlichen Kerygma, das

[4] Vgl. *W. Iser*, Der Akt des Lesens (UTB 636), München 1976 (^{2}1984); *R. Warning* (Hg.), Rezeptionsästhetik (UTB 303), München 1975 (^{2}1979); *U. Eco*, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München ^{2}1994; *ders.*, Die Grenzen der Interpretation, München 1995.

[5] „Unecht" heißt natürlich: von der Textproduktion her betrachtet. Kanonisch sind sie „echt".

[6] Vgl. *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953.

[7] Vgl. *W. Eichrodt*, Theologie des Alten Testaments, Teile 1–3, Stuttgart 1933, 1935, 1939.

[8] Vgl. *G. v. Rad*, Theologie des Alten Testaments, München 1960.

bei Gese zur Überlieferungsgeschichte wird.[9] Weil Gese die Einheit der Bibel als überlieferungsgeschichtliches Kontinuum versteht, schätzt er die Deuterokanonika und Apokryphen hoch. Aber er ist doch wieder ganz nahe an bloße Religionsgeschichte herangerückt. Diese wird heute wieder ganz offen von Albertz als Ersatz für Biblische Theologie propagiert.[10] Nicht nur in Europa, auch in Nordamerika verlor das mit der Dialektischen Theologie aufgekommene Biblical Theology Movement in den 60er Jahren seine Kraft und Bedeutung mangels überzeugender Entwürfe und angesichts der aufkommenden politischen Theologien.

Das wurde offenbar, als 1970 der nordamerikanische reformierte Theologe Brevard S. Childs sein Buch „Biblical Theology in Crisis"[11] veröffentlichte. Er fordert dezidiert die Rückkehr der Bibelwissenschaft zur Theologie. Was unterscheidet aber nach Childs eine theologische Schriftauslegung von bloßer Religionsgeschichte? Während für eine religionsgeschichtliche Rekonstruktion die Qumrantexte genauso zu berücksichtigende Quellen sind wie die Königsbücher oder die Korintherbriefe, haben diese letzteren als kanonische Heilige Schriften für den Theologen einen anderen Status als die Qumranschriften. Hier unterscheidet sich der Theologe vom Historiker. Während umgekehrt für den Religionsgeschichtler die Genesis als Geschichtsquelle erst taugt, wenn sie in ihre chronologisch zu trennenden Bestandteile Jahwist und Elohist zerlegt ist oder das Lukasevangelium erst in Markusstoff und Spruchquelle Q aufgetrennt werden muß, ist für den Theologen nicht die textliche Vorform Q, sondern das kanonisierte Lukasevangelium relevant, nicht der vorkanonische Jahwist, sondern die kanonische Genesis. Childs fordert vom Bibeltheologen, er müsse die Bibel als ‚Holy Scripture' betrachten. Er muß sich auf den Boden des Biblischen Kanons stellen. Die Auslegung der Bibel als kanonischer Heiliger Schrift, das ist, so Childs, theologische Bibelwissenschaft statt bloßer Religionsgeschichte. Die Forderung, daß der Kanon die entscheidende hermeneutische Vorgabe für eine biblische Theologie sein müsse, hat aber nicht Brevard S. Childs als erster vorgetragen. Schon Jahre vor ihm hat Norbert Lohfink eben diesen Gedanken unter der Fragestellung „Irrtumslosigkeit und Einheit der Schrift"[12] formuliert. Der Sache nach setzt ihn im Grunde schon die Exegese der Väter voraus.[13] Durch Childs aber wurde das Stichwort „canonical approach" zur heftig diskutierten Parole.

---

[9] Vgl. *H. Gese*, Vom Sinai zum Zion, München 1974; und *ders.*, Zur biblischen Theologie, München 1977.

[10] Vgl. *R. Albertz*, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, in: JBTh 10 (1995) 3–24; *ders.*, Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance?, in: JBTh 10 (1995) 177–187; vgl. dazu *N. Lohfink*, Fächerpoker und Theologie, in: JBTh 10 (1995) 207–230.

[11] Philadelphia 1970.

[12] *N. Lohfink*, Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift, in: StZ 174 (1964) 161–181; jetzt auch in: *N. Lohfink*, Studien zur biblischen Theologie (SBAB 16), Stuttgart 1993, 13–39.

[13] Antike und mittelalterliche Hermeneutiken hatten vor der neuzeitlichen Engführung, die

Bei Childs gibt es jedoch ein Problem.[14] Er gebraucht sein Schlagwort „Kanon" in (mindestens) zwei verschiedenen Bedeutungen. Einmal meint er mit Kanon die Liste der Bücher der Heiligen Schrift. Hier bedeutet „kanonisch" also die Außenlinie, die Grenze zwischen heiligen Büchern, wie etwa dem Lukasevangelium, im Kanon, und profanen, wie etwa den Qumranschriften, außerhalb desselben. Dann aber bedeutet „kanonisch", zweitens, auch „normativ", „autoritativ" (von „kanon" = *regula*). Die beiden Bedeutungen werden bei Childs nicht miteinander vermittelt. Hier liegt das Hauptproblem von Childs: „canonical approach" ist eine Parole, die irgendwie in die richtige Richtung zeigt, aber was das denn genau wäre und welche Schritte bei diesem „approach" zu machen seien, wird bei Childs nicht recht deutlich. Er hat keinen wirklich reflektierten Kanonbegriff und daher wird dieser auch nicht konkret brauchbar. In Childs' eigenen Versuchen konkreter Durchführung findet man daher auch alles andere als eine neuartige, kanonische Bibeltheologie. Sein Exoduskommentar[15] fügt den klassischen Textzerlegungen nur noch ein paar fromme Schlußerwägungen hinzu. Seine „Biblical Theology of the Old and New Testaments"[16] behandelt im ersten Band „Traditionen" (geschichtliche, prophetische), als ob Traditionen und nicht Schriften kanonisiert worden wären. Im zweiten Band ordnet er die paulinische Theologie vor Lukas ein, als ob das eine kanonische und nicht die altbekannte chronologisch-historische Anordnung wäre!

In Ermangelung eines operationalisierbaren Kanonbegriffs führt Childs dann doch eine Art „Mitte" der Schrift ein, die die kanonische Gesamtbibel zusammenhalten soll: Beide, Altes wie Neues Testament, seien vom christlichen Theologen als „discrete witness", als unterschiedliches Zeugnis für Christus zu lesen. Wird hier nicht wieder eine Kategorie an die Bibel herangetragen, die ihr ebensowenig gerecht wird wie der Eichrodtsche „Bund" oder das Bultmannsche „Selbstverständnis"? Kein Jude käme auf den Gedanken, die Messiasidee für hauptsächlich oder zentral in der Bibel zu halten. Und wer die christliche Gesamtbibel liest, wird finden, daß der Gedanke des Volkes Gottes, des Reiches Gottes und der Kirche Gottes in der gesamten Schrift beider Testamente wesentlich größeren Raum einnimmt. Aber

---

den (einzigen) Textsinn auf die *intentio auctoris* reduzierte, noch von einem mehrfachen Schriftsinn, je nach Kontext (historisch, literarisch, theologisch) reden können, auch wenn dieser als produktionsästhetisch von den Autoren (Prophet und Gott) festgelegt gedacht wurde. Er enthüllte sich in verschiedenen Epochen unterschiedlichen Rezipienten verschieden. Auch die historische Vielfalt und Verschiedenheit der Schriftzeugnisse einerseits und deren kanonische Einheit andererseits war im Blick, da die vielen inspirierten Autoren von dem einen und selben Heiligen Geist, als dem eigentlichen Texturheber, bewegt wurden.

[14] Zur Kritik an Childs vgl. *J. Barr*, Holy Scripture, Philadelphia 1983; *M. Oehming*, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, Stuttgart 1985, 186–209; *M. G. Brett*, Biblical Criticism in Crisis?, Cambridge 1991; *P. R. Noble*, The Canonical Approach, Leiden 1995; *G. Steins*, Die „Bindung Isaaks" im Kanon (HBS 20), Freiburg im Breisgau 1999, 9–44.

[15] *B. S. Childs*, Exodus (OTL), London 1974.

[16] London 1992. Deutsch: Die Theologie der einen Bibel, 2 Bde., Freiburg im Breisgau 1994, 1996.

selbst dieses Thema faßt nicht alle Bücher zusammen. Das Hohelied und das Buch der Sprichwörter fügen sich hier schwerlich ein. Eine „Mitte der Schrift" oder ein „Kanon im Kanon" kann die Verschiedenheit der Schriften nicht zusammenhalten. Childs benennt mit dem Ausdruck „canonical approach" ein wichtiges Stichwort, das nur noch operationalisierbar gemacht werden muß. „Kanon" ist deswegen ein wichtiges Stichwort in der Debatte, weil der Kanon tatsächlich trennt zwischen dem religionsgeschichtlich interessanten Qumranmaterial und dem theologisch normativen Jeremiabuch, zwischen der christentumsgeschichtlich wichtigen Quelle Q und dem theologisch bindenden Lukasevangelium. Wer „kanonisch" sagt, hat eben die bloß historisch-deskriptive Ebene verlassen und redet von Normativem. Normative Bibeltheologie, die nicht bloß deskriptive Religionsgeschichte ist, wird also tatsächlich mit dem Kanonbegriff arbeiten. Dazu muß aber das Schlagwort zum reflektierten Begriff werden, mit dem man arbeiten kann.

2. Der Begriff des Kanons

2.1 Der Kanon als Rezeptionsphänomen

Wer „Kanon" sagt, hat bereits „Kirche" gesagt.[17] Denn ein Kanon von verbindlichen Schriften ist immer streng bezogen auf jene Glaubensgemeinschaft, in der er gilt und als autoritativ anerkannt wird. Die Samaritaner haben ihren kleinen Kanon der mosaischen Tora, die Rabbinen ihren größeren Kanon samt Propheten und Schriften, die Katholiken ihren noch größeren samt Deuterokanonika und Neuem Testament, die Protestanten ihren wiederum verengten zwar mit Neuem Testament, aber ohne die Deuterokanonika. „Kanon" impliziert „rezipierende, kanonisierende Glaubensgemeinschaft". Der Kanon hat eine soziologische Dimension und ist wesentlich ein Rezeptionsphänomen.[18]

„Kanon", als Literatursammlung verstanden, ist ein literarisches Phänomen. Er ist, neben anderen möglichen die Gemeinschaft einenden normativen Größen, die normative Literatur in der Gemeinschaft. Da der Kanon als Schriftensammlung wesentlich ein Rezeptionsphänomen ist, wird jedenfalls für den Kanon als Makrotext eine rezeptionsästhetische Literaturtheorie angemessen und notwendig sein. Eine Textauslegung, die einen rezipierten Text deuten will, wird nicht nur produktionsästhetisch nach der Beziehung zwischen dem Text und der Autorenintention fragen, also dem heutigen Jeremiabuch und dem historischen Jeremia. Sie wird auch nicht nur werkimmanent nach den inneren Strukturen des Jeremiabuchs fragen. Sie wird ebenso wesentlich rezeptionsästhetisch fragen nach der Beziehung zwischen dem Buch und der rezipierenden Lesegemeinschaft: Israel, Kirche.

[17] Vgl. *N. Appel*, Kanon und Kirche, Paderborn 1964.
[18] Vgl. *G. Steins*, Die „Bindung Isaaks", 16.

Zwei einfache Beispiele dazu: Als Paulus dem Philemon sein kleines Brieflein schrieb wegen des Sklaven Onesimus, wollte er nur gerade dem Philemon und nur in dieser Angelegenheit schreiben, sonst nichts. Daß heute im 21. Jhdt. ein Christ in Germanien den gar nicht an ihn gerichteten Brief immer noch liest, bzw. in der Liturgie vorgelesen bekommt, geht weit über die Autorenintention des Paulus hinaus. Es ist die rezipierende Kirche, die eine Paulusbriefsammlung herstellt für den Gottesdienst, die das Brieflein zum Teil einer kanonischen Sammlung von Zeugnissen über den Gott Israels und Jesu Christi macht. Als Micha im 8. Jhdt. v. C. in Judäa gegen die dortigen Landenteigner polemisierte, wollte er nur im 8. Jhdt. gegen judäische Landenteigner polemisieren. Daß wir Christen des 21. Jhdt. in Deutschland die alten Orakel Michas noch immer lesen, geht weit über die damalige Autorenintention des Propheten hinaus. Der Grund dafür, daß wir die Orakel des Micha immer noch lesen, liegt darin, daß Israel diese redaktionell zum Michabuch als ein Gotteszeugnis ausgebaut hat und dieses Michabuch in die Sammlung seiner kanonischen Schriften aufnahm.

Der Sinn eines kanonisch gewordenen Textes hängt nicht am damaligen Autor und seinen Intentionen von damals allein. Nur danach aber fragte historisch-kritische Exegese. Der Sinn eines kanonischen Textes liegt auch in der Beziehung zur rezipierenden Glaubensgemeinschaft. Sie hat den damaligen Text neu adressiert und etwa an uns hier und heute gerichtet, was Micha nie vorhatte. Der Sinn eines kanonischen Textes liegt außerdem wesentlich in seiner Beziehung zu dem großen literarischen Gefüge des Kanons, in den die Rezeptionsgemeinschaft ihn eingefügt hat, um ihn über die damalige Situation hinaus aktuell zu halten. Die Orakel des Michabuchs wurden aus dem 8. Jhdt. v. C. in gewisser Weise herausgenommen, insofern dehistorisiert, und in einen neuen, nun nicht historischen, sondern literarischen Kontext eingefügt. Sie wurden eingefügt in das Prophetenkorpus, um eben bis heute gültig zu bleiben und gerade nicht in die Vergangenheit weggeschlossen zu werden. Kanonisierung dehistorisiert teilweise und stellt einen neuen, literarischen Kontext her, der als Rezeptionsphänomen auch rezeptionsästhetisch ausgelegt werden will. Weil die Kanonisierung wesentlich ein Rezeptionsphänomen ist, ist der Kanon als Makrotext nach rezeptionsästhetischen Literaturtheorien auszulegen.

Das hat gewaltige Folgen. Solange ich Texte nur von ihrer Entstehung und Genese her, also produktionsästhetisch auslege, binde ich einen Jesajatext ins 8. Jhdt. v. C. und schließe ihn dort ein. Dieser Jesajatext kann sich, von seiner Produktion her gesehen, gar nicht auf einen Deuteronomiumstext aus dem 6. Jhdt. v. C. beziehen, weil dieser jünger ist. Und eigentlich kann er sich erst recht nicht auf mein Leben heute beziehen. Von der damaligen Autorenintention her ist das ausgeschlossen. Eine chronologische Stoffanordnung muß Jesaja vor dem Dtn einordnen und erlaubt nur textliche Beziehungen des Dtn zu Jes, nicht aber umgekehrt. Eine kanonische Textauslegung nimmt den rezipierten kanonischen Makrotext: Tora zuerst,

Propheten sodann, als Einheit. Rezeptionsästhetisch kann sich der folgende Jesajatext sehr wohl auf den vorangehenden Dtn-Text beziehen, weil er zwar nicht chronologisch, wohl aber kanonisch auf ihn folgt. Bei einem kanonischen Text wie der Bibel, der kultisch regelmäßig verlesen wird, hat der ideale Hörer der Glaubensgemeinschaft sogar alle Texte, vordere und hintere, gleichzeitig präsent und stellt beim Hören Beziehungen nach vorn und hinten her.[19] Er hört das Gottesknechtslied Jes 53 aus dem vorderen Teil und hat die Erzählung von Jesu Passion aus dem hinteren Teil kopräsent.

Wer „Kanon" sagt, hat „rezipierende Kirche" gesagt, hat „Literatur in einem nicht bloß mehr historischen, sondern situationsübergreifenden literarischen Zusammenhang" gesagt, hat „normative Literatur" gesagt. Sehr schön faßt Georg Steins[20] zusammen: „Der Kanon ist das privilegierte Medium literarischer Kommunikation in einer Gemeinschaft über ihre religiös-theologischen Prinzipien." Der literarische Kanon gleicht darin einem Gesellschaftsvertrag, der der Gemeinschaft Identität im Wandel der Zeit sichern will: er ist ein literarisches Medium, er verpflichtet alle und bindet so die Gemeinschaft zusammen, und er richtet sie inhaltlich aus auf das eigentliche Gemeinschaftsziel, die Gemeinschaft mit Gott. Am Kanon orientierte Biblische Theologie und Exegese wäre eine theologische Disziplin, eine innerhalb der Glaubensgemeinschaft normative Disziplin.[21] Biblische Theologie, die die Bibel als Kanon, und das heißt als komplexen literarischen Zusammenhang auslegt, wäre eine nicht nur historisch, sondern mindestens ebenso literaturwissenschaftlich arbeitende Disziplin. Sie müßte, wie Ebeling richtig sagt, „die Mannigfaltigkeit des biblischen Zeugnisses auf ihren Zusammenhang hin befrag(en)"[22], und zwar, indem sie die kanonische Schriftensammlung als komplexe literarische Einheit liest.

2.2 Die Zusammenstellung im Kanon bleibt den Einzeltexten nicht äußerlich

Die bisweilen geäußerte Auffassung, die Zusammenstellung der biblischen Schriften im Kanon bleibe den Schriften selbst äußerlich wie ein Regal den Büchern, und sei daher für die Textinterpretation ohne Bedeutung, ist nachweislich falsch. Im Jahre 1991 veröffentlichte Odil Hannes Steck, der

[19] Die rezeptionsästhetische Betrachtungsweise findet sich avant la lettre bereits bei Gregor dem Großen, der in seinen Ezechielhomilien schreibt: unusquisque sanctorum quanto ipse in scriptura sacra profecerit, tanto haec eadem scriptura sacra proficit apud ipsum, ... , quia diuina eloquia cum legente crescunt, nam tanto illa quisque altius intellegit, quanto in eis altius intendit (Gregor d. Gr., Homiliae in Hiezechihelem prophetam, lib. I, hom. 7). In den Moralia in Iob XX 1 schreibt er erneut: Scriptura sacra ... aliquo modo cum legentibus crescit.

[20] Die „Bindung Isaaks", 16.

[21] Die Normativität in der Gemeinschaft hängt an der gemeinschaftlichen Rezeption, nicht am Normierungsanspruch des Textproduzenten! Einen solchen Normierungsanspruch hatte der Autor des Thomasevangeliums, aber die Kirche hat es nicht rezipiert. Der umgekehrte Fall liegt, wie erwähnt, beim Philemonbrief vor.

[22] Was heißt „Biblische Theologie"?, in: Wort und Glaube ^{3}1967, 69–89.

zuletzt in Zürich lehrende protestantische Alttestamentler, sein wichtiges Buch „Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament".[23] Mit der von ihm so sehr geliebten redaktionsgeschichtlichen Methode macht er am Anfang des Jesajabuchs und in Sacharja und Maleachi am Ende des Zwölfprophetenbuchs nicht weniger als sieben verschiedene redaktionelle Fortschreibungen aus.[24] Sie befassen sich alle mit dem Thema „Israel und die Völker und die bevorstehende Zeitenwende". Ob es sich wirklich um sieben genau unterscheidbare Fortschreibungen im Bibeltext handelt oder nicht, ist nicht entscheidend. Wichtig ist jedoch, daß Steck von seiner Redaktionskritik auf eine Kanonfrage kommt. Die Fortschreibungen geschehen am Anfang des Jesajabuches und am Ende des Zwölfprophetenbuches. Sie stammen da wie dort offensichtlich von den gleichen Redaktoren. Diese Redaktoren haben vor sich nicht einfach ein alleinstehendes Jesajabuch einerseits und ein ebenso selbständiges Maleachibuch andererseits. Sie bearbeiten ein Prophetenkorpus, das sich von Jesaja über Jeremia und Ezechiel zum Zwölfprophetenbuch erstreckt. Diese Redaktoren redigieren nicht Jesaja, sondern ein umfassendes Prophetenkorpus an seinem Anfang und an seinem Ende. Sie haben einen kleinen Prophetenkanon, vergleichbar einer Paulusbriefsammlung, vorliegen oder selbst geschaffen. Die vier hier zusammengefaßten Prophetenbücher, Jes, Jer, Ez, Zwölfprophetenbuch, waren ihrerseits jeweils für sich Orakelsammlungen: von Sprüchen gegen Israel, dem Bestrafung durch Assur, Babel und die Völker angedroht wird, weiteren Orakeln gegen die Völker, die sich zu arg gegen Israel gewandt hatten und schließlich Heilsorakeln für Israel, dem Sammlung aus der Zerstreuung versprochen wird. In verschiedenen Epochen und aus verschiedensten Anlässen sind solche Orakel ergangen, sie wurden aber in den Prophetenbüchern gesammelt in Blökken „Orakel gegen Israel", „Orakel gegen die Völker", „Orakel für Israel". Die Redaktionen, die das ganze Prophetenkorpus zusammenstellten, machen aus den situations- und epochengebundenen Orakelsammlungen eine die konkreten Situationen nochmals überschreitende Gesamt-„lehre".[25] Und diese „Lehre" lautet nach Steck: Israel ist von seinem Gott zu Recht vermittels der Heidenvölker bestraft worden, aber Gott wird eine Zeitenwende heraufführen, Israel wieder aus der Zerstreuung sammeln und wiederherstellen und die übertrieben brutalen Heidenvölker nun ihrerseits bestrafen. Bei diesem Gericht über die Völker werden abtrünnige Israeliten mitgerichtet, umgekehrt bekehren sich viele Heiden zum Gott Israels und schließen sich dem erwählten Volke an.[26] So entsteht ein komplexes Gefüge von Prophetentexten. Einerseits werden sie nicht einfach alle geglättet. Es wird kein Einheitstext hergestellt, sozusagen ein prophetisches Diatessaron

[23] *O. H. Steck*, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament: ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons, Neukirchen 1991.
[24] Vgl. ebd. 105.
[25] Vgl. ebd. 118.
[26] Vgl. ebd. 58f.; 123.

mit einfachhin einer Einstellung zu den Völkern, den Sündern in Israel etc.; auch werden im Prophetenkorpus nach wie vor viele verschiedene Themen behandelt. Dem Michabüchlein wird seine Überschrift nicht genommen, die den Michatext ins 8. Jhdt. v. C. datiert und in Juda verortet. Aber die verschiedenen Prophetentexte, die zum großen Teil doch wieder um ähnliche Themen kreisen, werden zusammengestellt und zu einem Gesamtkorpus verbunden. Dadurch wird das Spezifische der Einzelbücher eingefügt in eine situationsübergreifende Gesamtbotschaft.

Was bedeutet das? Die von Steck beobachteten redaktionellen, zunächst also noch textproduktiven Eingriffe signalisieren einen umfassenderen textrezeptiven Vorgang. Einzelne Prophetenbücher werden in Israel gesammelt, ihrer historischen Situation in gewisser Hinsicht entnommen und in einen neuen, literarischen und so situationsüberhobenen Kontext gefügt. Die kanonbildende Textrezeption schlägt sich noch textproduktiv nieder. Die Zusammengehörigkeit der Texte wird im Text selbst notiert. Sie gehört jetzt zum Text selbst, ist ihm nicht äußerlich.

Die Sammlung von hinteren Propheten wird später noch erweitert um die sogenannten Geschichtsbücher oder vorderen Propheten zu einem großen Korpus „Nebiim"/Propheten. Dieses wird in der Endkomposition eingefaßt durch Jos 1 am Anfang und Mal 3 am Ende. In Jos 1 sagt Gott nach dem Tod des Mose zu Josua: „Sei nur mutig und stark und achte genau darauf, daß du nach der Tora handelst, die dir mein Knecht Mose geboten hat!" (Jos 1,7). Am Ende in Mal 3 heißt es: „Gedenkt der Tora meines Knechtes Mose, die ich ihm geboten habe am Horeb über ganz Israel" (Mal 3,22). Das ganze Prophetenkorpus aus der nachmosaischen Geschichte Israels und den hinteren Propheten soll als eine Einheit gelesen werden, und zwar als eine auf die vorangehende Tora des Mose hingeordnete Einheit. Die Forderung, dieses Korpus als Einheit zu lesen, ist nicht von außen an die Texte herangetragen, sondern durch die oben zitierte Inklusion im Text selbst verankert. Sie wurde im Rahmen der Korpusredaktion in den Text selbst eingetragen, der dadurch zum Teil eines größeren Ganzen geworden ist.

2.3 Das Zueinander von Gesetz und Propheten sowie Evangelium und Apostolos als hermeneutische Vorgabe

Die Einzelschriften der Bibel werden bei der Kanonisierung zu größeren Corpora zusammengefügt: die Tora, das Prophetenkorpus, das Corpus Paulinum, der Psalter. Die Zusammenfügungen sind oft, wie beim Prophetenkorpus, im Text selbst markiert. Die Rahmung des Prophetenteils in Jos 1 und Mal 3 markiert aber nicht nur die Korpusgrenzen, sondern ordnet das Prophetenkorpus gesamthaft der Tora zu.[27] Die Kanonisierung der Prophe-

[27] Vgl. *N. Lohfink*, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, in: ThPh 71 (1996) 481–494; *E. Zenger* [u.a.], Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [3]1998, 22–35.

ten, die später erfolgt als die Kanonisierung der Mosetora, geschieht auf die Mosetora hin. Kanonisierung fügt also nicht nur Schriften zusammen, sondern ordnet sie auch einander zu, schafft innere Struktur und Hierarchien. Nach der Kanonisierung der vorderen und hinteren Propheten werden noch mehr Schriften in den Kanon aufgenommen: Weisheitsschriften, Einzelerzählungen etc. Sie werden zunächst alle dem Prophetenteil zugeordnet. Die Psalmen gelten zunächst auch als Prophetenschrift Davids. Auch das Buch Daniel wurde zunächst, wie etwa die Septuaginta zeigt, unter die Propheten eingereiht. Später werden die Psalmen zum Kern der übrigen Schriften „Ketubim", die die Synagoge hinter die Propheten als Teil 2b ihrer Bibel ordnet. Wir Christen ordnen diese sogenannten Weisheitsschriften und Einzelerzählungen meist zwischen vordere und hintere Propheten und behalten so eine prinzipielle Zweiteilung „Gesetz und Propheten" bei. So nennt ja auch das Neue Testament meist das heutige Alte Testament: „Gesetz und Propheten" oder „Mose und die Propheten". Die Zweiteilung zeigt sich auch in der liturgischen Praxis der Synagoge, die die Prophetenlesung der Toralesung kommentierend nachordnet. Bei aller inneren Variabilität der Bücheranordnung im Prophetenteil bleibt doch diese grundsätzliche Zweiteilung: Mosetora einerseits, Propheten andererseits. Wie die Tora, so handeln die Prophetenschriften von den verschiedensten Themen: die vorderen Propheten vom auserwählten Volk, die hinteren Propheten von Israel und den Völkern, die Weisheitsschriften von Individualethik, Messianismus usw. Indem dieses Prophetenkorpus zwar nicht von den Samaritanern und Sadduzäern, wohl aber von Pharisäern, Qumranleuten und den Christen der Mosetora zur Seite gestellt wird, erfährt diese eine bestimmte Auslegung. Ihre Themen werden hier interpretierend weitergeführt.

Für die Christen endet der Prozeß der Kanonisierung heiliger Schriften nicht mit der Zusammenstellung von Gesetz und Propheten. Zu den frühesten Schriftstücken des neu entstehenden Christentums gehörten die Briefe des Paulus. Sie waren wie die Orakel des Micha ursprünglich zeit-, orts- und adressatengebunden, aber die Römer lasen auch bald die Korintherbriefe, die nach der Autorenintention Pauli gar nicht für sie waren, und die Korinther lasen den Römerbrief. Indem die Kirche die eigentlich situationsgebundenen Briefe Pauli sammelt und immer wieder liest, enthebt sie sie gewissermaßen der ursprünglichen Situation. Mit den Briefen Pauli geht es wie einst mit den einzelnen Propheten. Einerseits bleibt die damalige spezielle Überschrift „an die Galater" stehen, die Situationsgebundenheit der Polemik dieses Briefes wird nicht aufgehoben. Aber der Brief wird mit anderen Briefen in ein umfassenderes Corpus Paulinum zusammengefügt, das nun über den damaligen historischen Kontext hinaus einen neuen literarischen, nämlich kanonischen und situationsüberschreitenden Interpretationskontext bildet. Der Brief muß zunächst wegen der Überschrift „an die Galater" als Gelegenheitsschreiben in die damalige Situation an jene Adressaten gelesen werden. Er ist situationell polemisch. Dies ist die historische

Auslegung. Im literarischen Kontext des Kanons bilden das Corpus Paulinum und die Gesamtbibel den Interpretationskontext. Hier ist die unpolemische Systematik des Römerbriefs am Portal des Corpus Paulinum für die kanonisch-theologische Auslegung des Galaterbriefs hochrelevant. Die Kirche sammelte also die Paulusbriefe, wie Israel einst die Prophetenschriften. Wie aber Israel im Alten Testament, ordnet die Kirche ihre neutestamentlichen Schriften nicht chronologisch, sondern in kanontheologischer Absicht. Die älteren Paulusschriften kommen hinter das Basisdokument des „viergestaltigen Evangeliums" (Irenäus, Adv. Haer. III 11,8). Vier Evangelien werden als Jesusgeschichte und Jesustora wie ehedem die Mosegeschichte und Mosetora vorangestellt, dann folgen die nachgeordneten Corpora. Wie das Alte Testament Gesetz und Propheten umfaßt, so das Neue Testament Evangelium und Apostelteil oder „Apostolos". Dazu muß die Apostelgeschichte vom Lukasevangelium sogar abgetrennt werden. Der Apostelteil in sich selbst verfolgt vor allem das Ziel, den von Markion so betont herausgehobenen Paulus mit den Jerusalemer Aposteln Petrus, Jakobus und Johannes zusammenzubinden.[28] Das tut die Apg mit ihrem ersten Petrus- und folgenden Paulusteil, dies tut die Verbindung des Corpus Paulinum mit den katholischen Briefen der Jerusalemer Apostel. Wie die Zuteilung des Prophetenteils zur Tora als Basistext im Alten Testament eine hermeneutische Vorgabe ist, so auch die Zuordnung des Apostolos zum Basistext des Vierevangeliums im Neuen Testament. Die liturgische Praxis der Kirche, die Evangeliar und Epistolar als Bücher in der Prachtentfaltung unterscheidet, ebenso die Epistelverlesung durch den Lektor und die feierlichere Evangelienproklamation durch den Diakon, unterstreicht die Zuordnung. Das so dem Alten nachgebaute Neue Testament schließt mit dem israelitischen Stammbaum Jesu in Mt 1, einem Abriß der Geschichte Israels, an das Alte Testament an. Das Neue Testament aus Evangelium und Apostel will also, daß der Hörer Beziehungen zu den Texten in Gesetz und Propheten herstellt.

Indem Israel und die Kirche die biblischen Einzelschriften und Briefe nicht einfach nur lose zusammenstellen, sondern zu größeren Korpora zusammenbinden und diese wiederum zu einem komplexen Gesamtgefüge mit deutlich erkennbarer Architektur vereinen, haben sie die Gesamtbibel als eine in sich differenzierte Einheit rezipiert: Gesetz und Propheten, Evangelium und Apostolos. So will sie nun gelesen werden. In ihrem Gesamtkontext muß jeder einzelne Text gelesen werden. Die Kirche hält die Einheit von Altem und Neuem Testament für die Ur-Kunde der göttlichen Offenbarung, die als *norma normans non normata* höchste Autorität genießt. Ein einzelner Satz, ja auch ein ganzes Einzelbuch der Hl. Schrift ist nur, sofern es im gesamtbiblischen Kontext ausgelegt wird, normativ im Sinne der ka-

[28] Vgl. *D. Trobisch*, Die Endredaktion des Neuen Testaments (NTOA 31), Fribourg/Schweiz 1996.

nonisierenden Kirche. Theologisch ist der Gesamtkanon (mit seiner inneren Struktur) der Kon-Text, in dem ein biblischer Text theologisch zu interpretieren ist und an der obersten Normativität des Gesamtkanons partizipiert.[29] Ein Einzelzitat aus Kohelet oder einem Psalm über Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Lebens nach dem Tod ist noch nicht die Meinung der Bibel zum Thema. Die ist erst gegeben, wenn die Bibel ausgeredet hat: von der Genesis bis zur Apokalypse; diese Normativität ist dann aber auch wirklich gegeben.

3. Vom Begriff zur Anschauung: „Gott, Israel und die Völker" in kanonischer Lektüre

Was heißt das nun konkret? Wir haben ja bisher nur einen operationalisierbaren Kanonbegriff und damit zusammenhängend den Begriff einer Biblischen Theologie erarbeitet, die normative Theologie und nicht Religionsgeschichte sein soll. Da aber Begriffe – nach Kant – ohne Anschauung blind sind, wollen wir uns nun der konkreten Anschauung zuwenden.

Die Tora handelt im wesentlichen von der Konstitution Israels als Gottes besonderes Eigentumsvolk. In diesem Gesamtthema sind vielerlei Einzelthemen versammelt, die in den verschiedenen folgenden Schriften des Gesamtkanons weiter bedacht werden. Die hinteren Propheten bedenken – neben vielen anderen Themen wie Kult und soziale Gerechtigkeit – vor allem das Verhältnis Gott-Israel-Völker. Der Psalter meditiert die Figur Davids (Psalmenüberschriften!). Die Weisheitsbücher behandeln viele Fragen individueller Ethik und Etikette. Eine Biblische Theologie, die kanonisch sein will, die den Zusammenhang der vielfältigen Zeugnisse im Kanon bedenken will, kann z. B. durch Tora und Propheten, Evangelium und Apostolos hindurch der Frage nachgehen, wie der Gott Israels sein heiliges Volk zuerst aus einer Nation konstituiert und durch diese dann aus allen Völkern. Eine kanonische Bibeltheologie kann auch die einzelnen Organe des Gottesvolkes bedenken: den Tempel und seinen Kult etwa. Das mosaische Wüstenzelt wird dann ausgelegt in Salomos Tempel, in den Äußerungen der Propheten zu Gebet und Kult, in der Tempel- und Opfertheologie der Evangelien und der Apostelbriefe. Kanonisch wird eine Biblische Theologie immer dann sein, wenn sie eine Frage nicht nur innerhalb einer Schrift oder ausgewählten Schriftengruppe bedenkt, sondern im Zusammenhang aller kanonischen Schriften. Als anschauliches Beispiel, wie das mannigfaltige Zeugnis der Schriften im kanonischen Zusammenhang gelesen werden kann, wähle ich

[29] Vgl. *N. Lohfink*, Irrtumslosigkeit, 173 f.: „Sobald ein Wort, ein Satz, ein Buch aus dem Ganzen der Schrift herausgenommen und in sich isoliert wird (vielleicht noch unter geistesgeschichtlicher Bezugnahme auf Zeit und Umwelt, aber jedenfalls nicht unter Bezugnahme auf die Schrift als ganze), ist keine Garantie der Irrtumslosigkeit mehr da." Ebd. 180: „Praktisch wird man erst in der Biblischen Theologie beim irrtumslosen Schriftsinn ankommen. Gemeint ist dabei die aus biblischen Einzeltheologien resultierende biblische Gesamttheologie."

die Frage: „Wie konstituiert Gott sein Volk aus Israel und den Nationen?“ [30].

Die Mosetora handelt am Anfang von der Erschaffung der Welt und der Menschheit und davon, wie diese Menschheit insgesamt in Sünde und Gewalt verfällt. In Gen 12 beginnt Gott aus dieser verdorbenen Menschheit heraus Abraham zu berufen, um sich aus diesem ein heiliges, erwähltes Volk zu schaffen. Durch Isaak und Jakob, der den Beinamen Israel erhält, entsteht aus den 12 Söhnen Jakobs das Zwölfstämmevolk Israel, das in der ägyptischen Sklaverei zum großen Volk wird, von Gott befreit und am Sinai als sein heiliges und auserwähltes Volk konstituiert wird. Die Tora wird zur Konstitution dieses heiligen auserwählten Volkes. Mit dem Tod des Mose am Jordan am Ende der Tora ist das Volk konstituiert. Es kann seine Geschichte nach der Gründungsphase außerhalb des gelobten Landes nun innerhalb des Landes beginnen. [31]

Wozu hat Gott sich dieses auserwählte Volk konstituiert? Interessiert ihn die verdorbene Restmenschheit überhaupt noch? Bei der Berufung Abrahams hatte Gott den Zweck der Auserwählung des besonderen Volkes aus den anderen Völkern genau angegeben: „Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. ... Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (Gen 12,3). Israel soll zum ausgesonderten, zum geweihten Sakrament, zum Segen für den Rest der Völker werden. Diese selbe Verheißung wird noch fünf Mal über die ganze Vätergeschichte verteilt wiederholt werden. [32] Sie ist der Grund für die Konstitution Israels im weiteren Verlauf der Tora.

Nachdem die Tora also Israel als Gottes erwähltes Volk konstituiert hat, kommentiert das hinzugefügte Prophetenkorpus in seinem ersten, geschichtlichen Teil: Israel hat in seiner Sonderrolle als Eigentumsvolk Gottes seinerseits versagt. Das Prophetenkorpus sagt in seinem zweiten, dem prophetischen Teil: Israel wurde dafür von seinem Gott vermittels der Heidenvölker bestraft, aber es geht auf eine Wende zu, in der es gesammelt wird und die Heiden gerichtet werden. Dabei werden sich viele Heiden dem auserwählten Volk und seinem Gott anschließen. Dieser Anschluß von Heiden an das alte Gottesvolk interpretiert die Verheißung an Abraham: Durch Israel sollen alle Völker Segen erlangen. Die Tora hatte noch offengelassen, was der durch Israel vermittelte Segen für die Völker bedeuten solle. Das Prophetenkorpus stellt klar: es wird in der Zukunft ein Gottesvolk geben, das international ist, ein Gottesvolk aus Israel und den Völkern, eine Gemeinschaft, die nicht national sein wird, sondern international, catholica. Soweit der erste Teil der Bibel, das Alte Testament. Das aus Evangelium und

[30] Vgl. dazu: *G. Lohfink*, Braucht Gott die Kirche?. Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg im Breisgau ^{2}1998.

[31] *N. Lohfink*, Moses Tod, 482f.

[32] Gen 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14.

Apostolos zusammengesetzte Neue Testament führt den Gedanken weiter und interpretiert die Geschichte Jesu und der Urkirche als konkrete Realisierung der alttestamentlichen Vorausentwürfe.

Das Evangelium zeigt den Messias, wie er die Botschaft von der *basileia*, der Herrschaft Gottes über Israel verkündet. Jetzt, so sagt er, tritt Gott seine Herrschaft über Israel an und stellt sein Volk wieder her. Der Messias sammelt symbolisch zwölf Apostel als Anfang der Sammlung des Zwölfstämmevolkes. Wie die Tora die Konstitution Israels als Segensmittel für alle Völker zeigte, so will das Evangelium von der Rekonstitution, der Wiederherstellung Israels als Sakrament für alle Völker handeln. Aber der Messias scheitert. Israel läßt sich nicht sammeln. „Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt" (Mt 23,37).

Wie einst bei den vorderen Propheten versagt das auserwählte Volk. Es bleibt nur ein messianischer Rest um die zwölf symbolischen Vertreter des Zwölfstämmevolkes, die zwölf Apostel. Israel läßt sich nicht sammeln und bringt den Messias mit Hilfe der Heiden um. Jesus hatte eine Zeitlang für diesen Fall im Weinberggleichnis die Strafe Gottes gegen Israel angekündigt: Nach der Tötung der Knechte (das sind die Propheten) und des Sohnes (das ist der Messias) wird der Besitzer des Weinbergs den Pächtern den Weinberg wegnehmen (Mt 21,33–46). Gott müßte nach dem Mord am Sohn Israel verwerfen. Aber Gott läßt sein Messiasprojekt durch den Mord nicht scheitern, sondern erweckt den Messias vom Tod. Der Auferstandene trägt dem symbolischen heiligen Rest der elf Apostel, die sich sofort wieder zum Zwölferkollegium vervollständigen, die universale Heidenmission auf. Sie war von vornherein das Ziel der Sendung des Messias, zu dem nach seiner Geburt die Weisen aus dem Orient kamen (Mt 2), den Simeon als „Licht zur Erleuchtung der Heiden" pries (Lk 2,32). Die von den Propheten angekündigte Zeitenwende mit der Bekehrung der Heiden zum Gott Israels soll einsetzen, obwohl die Sammlung Israels nur teilweise gelungen war. Sie blieb fragmentarisch um den symbolischen Zwölferkreis herum, der die Hoffnung auf die Sammlung des ganzen Zwölfstämmevolkes ausdrückt. Wie die Tora die Entstehung des erwählten Volkes darstellt, so das Evangelium das Scheitern seiner Wiederherstellung und die Konstitution eines symbolischen messianischen Restes Israels, der zum Kristallisationspunkt der Völkerwallfahrt, der Heidenmission werden soll.

Der Apostelteil des Neuen Testaments, vor allem die Apostelgeschichte und das Corpus Paulinum handeln nun von dieser Frage: Die Kirche ist zugleich international aus allen Völkern, also *catholica*, und zugleich bleibend auf ihren israelitischen Zwölfstämmekern, die Apostel, verwiesen, *apostolica*. Wie geht es konkret zu, daß die Kirche aus Juden und Heiden, als *apostolica et catholica*, entsteht? Wie ist das Verhältnis von israelitischem Kern und herankommenden Heidenchristen zu bestimmen? Wie kommen die

Heiden an den Segen Abrahams? Durch Gesetz oder Glauben?, fragt Paulus. Durch die Beobachtung der Mosetora, oder indem sie durch den Glauben an die Auferstehung des Messias in den Glauben Abrahams eintreten, der (vor Erlaß des Gesetzes) schon an Gottes Auferweckungsmacht glaubte.[33] In welchem Verhältnis steht die Kirche aus Juden und Heiden zu dem nicht messianisch gewordenen, aber weiter durch die Geschichte gehenden Gottesvolk (Röm 9–11)? Eine andere Frage, die das vierfache Evangelium aufwirft, aber nicht beantwortet, ihre weitere Behandlung vielmehr dem Apostelteil überläßt, ist diese: Wenn Gott die Ermordung des Messias nicht bestraft und die Kommunikation mit Israel deswegen nicht abbricht (Mt 21,33–46), sondern sogar durch Christi Auferweckung und den Beginn der Heidenmission Israel weiter in Dienst nimmt, wie hat Gott selbst die Hinrichtung des Messias gewertet? Darauf sagen der Hebräerbrief und andere Apostelschriften: Er hat sie behandelt wie einen liturgischen Kommunikationsakt im Alten Testament. Er hat die ganz und gar profane Hinrichtung, die zunächst nur ein Verbrechen der Verantwortlichen Roms und Israels war, wegen der Selbsthingabe des Hingerichteten angenommen wie eine Liturgie, wie einen Kommunikationsakt zwischen Gott und Israel, wie ein Opfer im Tempel.

4. Zusammenfassung

Childs hat recht. Biblische Theologie muß den Kanon als hermeneutische Vorgabe akzeptieren. Childs hat das oft postuliert, aber selbst nie wirklich getan, weil er keinen brauchbaren, reflektierten Kanonbegriff hat. Der Kanon markiert nicht nur eine Außengrenze, sondern auch eine innere Zuordnung von Texten. Biblische Theologie, verstanden als kanonische Auslegung, ordnet ihren Stoff nicht chronologisch, sondern kanonisch. Es ist nicht Aufgabe einer Biblischen Theologie, die biblischen Texte in eine chronologische Ordnung ihrer Genese zu bringen, wobei sich dann, produktionsästhetisch gesehen, nur spätere Texte auf frühere beziehen können, nie aber umgekehrt. Und so kommen wir wieder zurück zu einer Einsicht, die der hl. Thomas von Aquin vor 750 Jahren so formuliert hat: „Bei den Büchern der Heiligen Schrift muß man eine doppelte Ordnung betrachten: die erste nach der Zeit, in der sie geschrieben wurden, die andere nach der Disposition, in der sie in der Bibel angeordnet sind."[34]

Ein Kanon ist die literarische Verständigungsbasis einer ihn als normativ rezipierenden Gemeinschaft über ihren religiös-theologischen Glauben. Wer „Kanon" sagt, sagt „rezipierende Kirche"[35], sagt „Normierungswille

[33] Röm 4,17–24; Gal 3,14; Hebr 11,19.

[34] In libris Sacrae Scripturae duplex ordo consideratur, unus scilicet temporis quo scripti fuerunt, et alius dispositionis quo in Biblia ordinantur (In Io. Ev., exp. Prol. Hier.)

[35] Hier liegt auch das Hauptproblem bei einigen neueren Versuchen, eine rezeptionsästhetische Hermeneutik mit einer dezidiert lutherischen Kanontheorie zu verbinden: *U. H. J. Körtner*, Der

der rezipierenden Gemeinschaft", sagt „rezeptionsästhetische Literaturwissenschaft". So gesehen, ist ein reflektierter und ernstlich durchgeführter „canonical approach" sicher der Weg zu einer neuen, diesmal theologischen und normativen, nicht religionsgeschichtlich-deskriptiven Biblischen Theologie.

Das konkrete Beispiel für eine Bibellektüre, die den Kanon als hermeneutische Vorgabe akzeptiert, hat gezeigt, daß in der kanonisch gelesenen Bibel das Gottesvolk schon vom Alten Testament her als einstmals international, als künftige *catholica* vorentworfen ist. Diese Internationalität des Gottesvolkes bleibt aber zurückgebunden an eine unaufhebbare Israelverwiesenheit – nicht nur auf die Person des Juden Jesus, sondern jener Israeliten, die den bleibenden Kern der Kirche ausmachen und im Zwölferkreis repräsentiert sind. Die Katholizität, d.h. Internationaliät der Kirche, ist an ihre Apostolizität, d.h., Israelverwiesenheit, zurückgebunden – und zwar unauflöslich, wie der Zusammenhang der beiden Testamente unauflöslich ist. Wo Bibeltheologie als gesamtkanonische getrieben wird, können wichtige Themen der Theologie, die teilweise über Jahrhunderte vergessen waren, aber im verbindlichen Kanon festgeschrieben blieben, wieder zum Vorschein kommen. Dazu gehört z.B. der Zusammenhang von Internationalität und bleibender Israelverwiesenheit der Kirche als *catholica et apostolica.*

---

inspirierte Leser, Göttingen 1994; *R. Leonhardt/M. Rösel*, Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung, in: ThZ 56 (2000) 298–324. Beide Versuche sind sehr interessant und bieten wichtige Einsichten, kranken aber an bestimmten Voraussetzungen des Luthertums. Die Rezeptionsgemeinschaft (Israel, dann Synagoge und Kirche), die den Kanon hervorgebracht hat, wird zu sehr ausgeblendet (zugunsten eines Prinzips – „was Christum treibet" – vgl. *Körtner*, 106f., *Leonhardt/Rösel*, 299f.; 304), und es wird postuliert, die kanonischen Texte (woher sie ihm auch zukommen mögen) implizierten einen „inspirierten Leser" (*Körtner*, 112; *Leonhardt/Rösel*, 320). Kanonische Texte sind jedoch öffentliche und normative Texte einer Lesegemeinschaft. Der implizierte ideale Rezipient ist nicht wie beim modernen Roman ein Individuum in seiner Stube, sondern die zuhörende Rezeptionsgemeinschaft bei ihrer liturgischen Versammlung (Dtn 31,10f.: „In jedem siebten Jahr, in einer der Festzeiten des Brachjahres, beim Laubhüttenfest, wenn ganz Israel zusammenkommt, um an der Stätte, die der Herr auswählt, das Angesicht des Herrn, deines Gottes zu schauen, sollst du diese Weisung vor ganz Israel laut vortragen." Vgl. Neh 8! Kol 4,16: „Wenn der Brief bei euch vorgelesen worden ist, sorgt dafür, daß er auch in der Gemeinde von Laodizea bekannt wird, und den Brief an die Laodizener lest auch bei euch vor!" Offb 1,3: „Selig, wer diese prophetischen Worte vorliest und wer sie hört."). Der Kanonisationsprozeß hat selbst die wenigen für nichtöffentliche Zwecke verfaßten Schriften präzise zu Schriften für öffentliche Verlesung in der Textgemeinschaft gemacht: Ein noch so frommes Einzelseelchen ist nicht der erste Adressat und implizierte Rezipient des kanonischen Bibeltextes. Die Rezeptionsästhetik, für die die Bibel gemacht ist, ist zuerst eine kollektive. Sie impliziert nicht einen inspirierten Leser, sondern das inspirierte Israel, die inspirierte Kirche. Außerdem schließt nur der so von der kanonisierenden Rezeptionsgemeinschaft her gedachte und bestimmte Bibelkanon aus, daß eine „inspirierte" Einzelperson, die bei Jeremia Christum nicht getrieben findet, wohl aber bei z.B. Rilke, jenen aus dem Kanon verstößt und diesen aufnimmt.

ThPh 77 (2002) 179–215

Erkenntniskritik und Trinität

Eine Skizze

Von Gregor Taxacher

1 Offenbarungstheologie: Sprechen von Gottes Sprache (her)

Um das Besondere, das Theologische der Theologie – jedenfalls der jüdischen und der christlichen Theologie – gegenüber jeder anderen (in unterschiedlicher Weise: philosophischen) Rede von Gott angeben zu können, bedarf es des Verweises auf die Rede Gottes selbst, die Theologie voraussetzt, von der sie ausgeht. Theologie versteht sich nicht als selbst-anfänglich, sondern als herkünftig, gestiftet, angestiftet. Dabei kann zunächst unentschieden bleiben, wie diese Herkünftigkeit „funktioniert", wie die Theologie sich der eigenen Herkunft vergewissert, etwa das Wort Gottes von allen anderen Worten unterscheidet, wie sie mit diesem Wort vor sich selbst in den dann eigenen Worten methodisch umgeht. Technischer ausgedrückt: Es kann unentschieden bleiben, wie „früh" und wie weit Theologie auch immer philosophisch arbeitet.[1] So, wie auch umgekehrt dahingestellt sei, inwiefern es überhaupt eine philosophische Selbstanfänglichkeit der Rede vom Denk-Gegenstand Gott geben mag, die nicht irgendwie von einem Nicht-Gesetzten außerhalb des Denkens herkommt, in welchem wiederum die Theologie zumindest indirekt das wiederzuerkennen meint, was sie selbst bevorzugt „Offenbarung" nennt.

Diese gedrechselten Abgrenzungsformulierungen sollen hier nur anzeigen, daß es m.E. eine einfache (Selbst-)Annahme des Theologischen in der Theologie gibt, welche dieser vor allen Erörterungen um natürliche, philosophische, gläubige, rationale, offenbarungsgebundene ... Rede von Gott *in* der Theologie eigen ist. Daß auf dieses Einfache dann allerdings sehr schnell zwangsläufig sehr komplexe Fragen folgen, kennzeichnet den Zirkel, in dem die Fremd-Herkünftigkeit theologischen Sprechens nochmals theologisch („fundamentaltheologisch") selbst verantwortet und die Abkünftigkeit von Gottes Wort in dessen Identifizierung und Unterscheidung mittels menschlicher Worte vollzogen werden kann.

Dieser Zirkel läßt sich wiederfinden in der Unterscheidung eines Formalaspekts von einem Materialaspekt des theologischen Sprechens: Formal gesehen ist es menschliche Rede, die von Gottes Offenbarung selbst herkommt. Material gesehen ist es menschliche Rede von Gottes Rede als ihrem Gegenstand. Theologie unterscheidet sich von Philosophie also dadurch, daß hier nicht das Denken sozusagen frontal Gott – den Gott des Denkens! – zum Gegenstand hat, sondern die sich menschlich identifizie-

[1] Vgl. *G. Taxacher*, Vom Zeigen im Sagen, in: ThPh 71 (1996) 495.

rende, konkret: die als solche vermittelte, bezeugte Sprache Gottes – den Gott einer bzw. der Offenbarung. Ihre formal „behauptete" Herkünftigkeit von Offenbarung kann Theologie nicht abstrakt für sich in Anspruch nehmen, sondern nur in ihrer Eigenart als Auslegung von Wort Gottes demonstrieren, vorführen. Auch dies gilt m.E. vor allen hermeneutischen Debatten, wie apriorisch oder exegetisch, dogmatisch oder biblisch, erfahrungs- oder wort-zentriert Theologie vorzugehen habe. Sie hat als jüdische und christliche Theologie Offenbarung jedenfalls nie als ihre unfaßbare „Herkunftsmystik" dahingestellt sein lassen, sondern sie notwendigerweise auch zum Gegenstand ihrer Lehre gemacht. Sie hat Gott in seiner Offenbarung gelehrt.

Damit zeigt der aus philosophischer Sicht wohl bleibend „ungeheuerliche"[2] Anspruch, von Offenbarung her zu sprechen, seine distanzierende Rückseite: Er beansprucht „nur", von Gott zu sprechen, wie er sich offenbart. Die theologische Rede weiß von Gott nur gemäß einer Offenbarung, „daneben", unabhängig davon, „spekulativ", weiß sie nichts von Gott, steht dem Philosophen – so er denn von Gott redet – erstaunlich hilflos und banal gegenüber und handelt sich leicht den Vorwurf ein, sie habe zwar manches zu sagen, sehe jedoch nichts mit eigenen Augen.

Diesem Vorwurf begegnet die Theologie mit einem Vertrauen, das zunächst nichts anderes ist als das Vertrauen dahinein, daß Gott sich tatsächlich offenbart, daß Offenbarung Offenbarung – und keine milde pädagogische Veranstaltung oder ein böser Mummenschanz sei. Dies Vertrauen besagt also, daß Gott ist, als der er sich zeigt, daß sie ihn beim Wort nehmen darf, daß also Rede von der Rede Gottes tatsächlich Rede von Gott sei – obwohl es dafür keine Verifikationsinstanz außerhalb der Offenbarungs-Wahr-Nehmung geben kann.

In der christlichen Theologie wird der Selbstoffenbarungscharakter dessen, was Israel und die Jünger Jesu von Gott erfahren haben, festgehalten in der Trinitätslehre: Sie ist Gotteslehre im Vertrauen, daß Gott es selbst ist, der sich als der Herr Israels, der Vater Jesu, der Geist der Propheten und der Gemeinden zeige. Trinitätslehre ist also nicht selbst primärer Inhalt oder spekulative Fortsetzung, sondern die Identität Gottes in seiner Aus-Sprache festhaltenden Grammatik der Offenbarungstheologie.[3]

---

[2] Man denke nur an K. Jaspers' in dieser Hinsicht klassische Gegenüberstellung von philosophischem Glauben und Offenbarungsglauben: Nicht in der Kategorie des Glaubens als solcher, wohl aber im Anspruch, Gott selbst in der Welt sprechen zu wissen, besteht die Grunddifferenz zwischen beiden Redeweisen von Gott.

[3] Zu diesem Verständnis der Trinitätslehre als einer Grammatik der Theologie vgl. *G. Taxacher*, Trinität und Sprache. Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache, Würzburg 1994, 98–103.

1.1 Theologische Sprachlogik im trinitarischen Gefälle

Die These, Trinitätslehre sei als Grammatik, also als Sprach-Regel für die Offenbarungstheologie zu verstehen, läßt sich verifizieren, indem man die Grundverhältnisse trinitarischen Redens von Gott *formaliter* in allen Kapiteln der Theologie, also in der Art und Weise, wie christliche Theologie von ihren Themen spricht, wiederfindet. Die Trinitätslehre erhält dann eine Funktion für die theologische Erkenntnislehre, für die Sprachlogik des Glaubens. Dies ist kein ästhetisches Spiel, sondern die Nagelprobe darauf, ob die Theologie in ihrer Sprache der Sprache Gottes nachfolgt, in der dieser sich uns zeigt, wie er lebt, handelt, ist.

Technisch kann man diesen Anwendungsvorgang der Trinitätslehre auf die Erkenntnislehre als „grammatische Appropriation" bezeichnen: So, wie in der Offenbarungstheologie *materialiter* immer schon Werke Gottes (Schöpfung, Versöhnung, Erlösung) den Personen der Trinität zugeordnet wurden, ohne die Einheit Gottes in seinem Handeln aufzuheben, so können notwendig sich ergänzende Sprachebenen der Offenbarungstheologie gefunden werden, die jeweils einer Sprech-, einer Offenbarungsweise des dreieinigen Gottes ent-sprechen.

Wie dies funktioniert, kann jeweils nur am konkreten Sprechen der Theologie, in einer Untersuchung ihrer Sprachpraxis, erhoben werden.[4] So unterschiedlich diese Untersuchungen an unterschiedlichen Theologien ausfallen würden, lassen sich die verschiedenen grammatischen Appropriationen doch stets auf drei grundlegende Dimensionen christlichen Sprechens von Gott zurückführen. Diese drei müssen m.E. in einem Sprechen von Gott immer mitschwingen, beisammen sein, wenn denn in ihm vom Gott der biblischen Offenbarung gesprochen werden soll. Es handelt sich bei diesen drei Dimensionen gewissermaßen um die trinitarischen Transzendentalien der Theologie, um die sprachlogische Bedingung der Möglichkeit, daß in menschlichen Sätzen vom Sprechen Gottes (her) gesprochen werde.

Diese drei Dimensionen lassen sich wie folgt charakterisieren:

1. Die Dimension des Zeigens

Theologie spricht von Gott, indem sie auf seine Wirklichkeit zeigt, auf sie verweist, hindeutet. Sie bezeugt ihre Herkunft aus dem Sprechen Gottes, indem sie selbst Hinweis-Charakter auf dieses Sprechen beibehält.

Konturieren läßt sich diese Sprachweise der Theologie zunächst nur negativ: Der ungeheure Anspruch der Offenbarungstheologie vollzieht sich gerade in einer ungeheuren Distanzierung von ihrem Gegenstand, weil ihr dieser in keinem der Sprache sonst geläufigen Sinn gegenständlich gegeben

[4] Ich habe in „Trinität und Sprache" eine trinitarische Theologie der Sprache deshalb in einer Interpretation der Kirchlichen Dogmatik von K. Barth ausführlich zu entwickeln versucht, wobei interpretatorisches und systematisches Interesse miteinander verknüpft wurden, – m.E. sachnotwendig. (Vgl. dazu ebd. 14–17.) Im Folgenden rekurriere ich jedoch nirgends auf Barth, sondern versuche einen systematischen Extrakt in eigener Verantwortung.

ist. Deshalb hat sie auch keinen sicheren Lehrinhalt, den sie nur weiter erforschen müßte. Ihre Sätze addieren sich nicht in der Weise, daß der jeweils vorhergehende Satz verifiziert und sozusagen „abgehakt" ist und sie dann auf sicherem Terrain zum nächsten Satz übergehen könnte. Vielmehr ist jeder ihrer Sätze ein Zeiger auf etwas, was er selbst – der Satz – nicht „feststellen", nicht herzeigen kann. Trotz aller Lehre, aller Argumentationsketten, ist jeder ihrer Sätze ein neuer Anfang. Theologische Sätze kommen gewissermaßen nie auf dem Kernpunkt ihrer Aussage wirklich zu stehen, sondern sie umkreisen diesen Kern stets – tatsächlich wie die Katze den heißen Brei. Theologie ist nur in Bewegung wahr. Zeigen, Hinweisen ist eine Tätigkeit. Theologische Sätze sind Wegweiser, die in die Richtung deuten, in die sich die weiteren Sätze bewegen müssen. Wegweiser stehen nur, wo das Ziel noch nicht erreicht ist.

Das ist so, weil die Theologie in allen ihren Sätzen bezeugen muß, daß in ihnen von Gott die Rede ist. Von Gott kann aber – was jüdische und christliche Theologie in ihren negativen, mystischen und dialektischen Ausprägungen immer betont hat – der Mensch eigentlich gar nicht sprechen. Gott ist uns kein Gegenstand unter anderen, denn Gott gehört nicht zur Welt – womit ja nur die unüberschaubare, unabschließbare Gesamtheit dessen benannt ist, was, auch wo noch unentdeckt oder unbekannt, nach unserer Art und zumindest potentiell gegenständlich ist. Deshalb spricht auch die Theologie – die keine Geheimsprache und keine mystische oder esoterische Kunst ist (und die auch bezweifeln wird, daß solche Künste eine Sprache außerhalb der, nämlich unserer Welt, zugänglich machen können!) – die Sprache der Welt, spricht von Dingen der Welt, und spricht so Gott als Gott niemals aus. Gott ist so gesehen niemals Gegenstand ihres Sprechens, sondern dessen – wie K. Rahners Transzendentaltheologie es ausdrückt – geheimnisvolles Wovonher und Woraufhin: Sie spricht von Gott nicht, wie man von einem Baum oder einem Haus spricht, sondern eher so, wie man von einer personalen Erfahrung oder Entscheidung spricht, die man nicht als Gegenstand außerhalb des Sprechens da hat und darstellen kann, sondern die dadurch präsent wird, daß sie das Sprechen bestimmt, in seinem Was und seinem Wie, daß mein Sprechen von diesem her ist; – und auf es hin, insofern das Sprechen dieses sein Herkommen wieder einholen, präsent machen, auf seine Konsequenzen hin auslegen will.

Gott ist auf dieser Sprachebene der Theologie – obwohl doch ihr „Inhalt", ihr „Thema", ihre „Sache" – zunächst die Grenze theologischen Sprechens. Nur indem die Theologie Gott als die Grenze gerade ihres Sprechens kenntlich macht, spricht sie von ihm als Gott und macht ihn im Unterschied zu allem, was nicht Gott ist, in der Sprache evident, d. h.: sie zeigt sprachlich auf die Selbstevidenz Gottes. Anselm von Canterbury hat dies unübertroffen in die Formel gekleidet, nach der Gott das Größte ist, was wir denken können, und zugleich größer als alles, was wir denken können. Indem er in der Sprache der Theologie als dies beides zugleich präsent wird, indem Theo-Logie

Gott als diese Grenzerfahrung des Denkens re-präsentiert, zeigt sie auf Gott als auf den, der dem Denken notwendig aufgegeben ist, den wir eigentlich nicht nicht denken können. Dies ist die einzige Weise, wie Theologie Gott dem Denken „beweisen" kann. Anselms Argument – wie ich es neuzeitlich, d. h. in der nach-kantischen Situation[5] in der Nähe zu Barths Interpretation[6] verstehe – beharrt darauf, daß Gott dem Denken notwendiger und unmöglicher Gegenstand zugleich ist, Forderung und Überforderung, die aber – einmal und recht verstanden – stets schon gedacht, nicht mehr negiert werden kann. So wie es – nach aller Widerlegung von Gottesbeweisen, die von empirisch funktionierenden Verstandesverknüpfungen auf die Existenz Gottes schließen wollten – doch ein innerer Widerspruch in der Forderung Kants bleibt, „der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menschenvernunft liegt", müsse „ausgerottet werden"[7]. Wie kann Kritik und Aufklärung des Denkens etwas ausrotten, was seinen Keim, aus dem es stets wieder herauswachsen wird, in der Vernunft, also in der Wurzel allen Denkens selbst hat? „Äußere Ruhe ist nur scheinbar."[8]

Das Argument hängt allerdings daran, den rechten „Namen" Gottes erkannt zu haben; und Anselm kommt bekanntlich betend, in Anrede Gottes zu seiner Argumentation. Diese wird dadurch nicht schein-rational. Ihre Rationalität kommt aber aus einer Konfrontation mit dem Gottsein Gottes, die im Denken geschieht und nachvollzogen wird, aber mehr ist, als was gedacht werden kann. Der Anselm vorgehaltene Sprung vom Gedachten zum Existierenden ist allerdings notwendig vorhanden, weil der Aufweis der Notwendigkeit Gottes im Denken selbst nur Hinweis sein kann auf Gottes Präsenz „noch ganz anders", und diese Präsenz „in re" ist eine im Denken und Sprechen nicht fest-stellbare, ist beidem immer schon Vergangenheit und Zukunft, Erinnertes und Erwartetes, deshalb: Erbetenes. Barth nennt dies Gottes „Concretissimum". Es ist Gott in seiner Offenbarung[9] – und zwar Gott in seiner aktuellen Offenbarung, nicht im Offenbarungs-Zeug-

[5] Dazu gleich unten 1.2.

[6] Zu Anselms Argument in der Sicht Barths vgl. *Taxacher*, Trinität, 186–195.

[7] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B, Riga 1787, 805.

[8] Ebd.! Vielleicht ist Kant dieser transzendental-ontologischen Gottesevidenz jenseits seiner Widerlegung des ontologischen Arguments in seiner posthum veröffentlichten, fragmentarischen Spätphilosophie am nächsten gekommen, wenn er den Nicht-Gegenstand Gott als die transzendentale Bedingung für die Unterscheidung von Denken und Sein bezeichnet, für die man weder einen Existenznachweis fordern noch seine Nicht-Existenz wirklich annehmen könne. (Vgl. *R. Wimmer*, Die Religionsphilosophie des ‚Opus Posthumum' in: *F. Ricken/F. Marty*, Kant über Religion, Stuttgart 1992, hier: 217.)

[9] Was übrigens etwas anderes ist als: Gott im Glauben. Glaube ist schon eine subjektive, ebenfalls erinnernde und erwartende Weise, auf Offenbarung zu reagieren. Anselms Argument ist deshalb auch in der Interpretation Barths und all derer, die auf seinen Gebetsrahmen und theologischen Charakter Wert legen, kein „fideistisches". Man muß streng genommen sagen: Anselms Argument setzt nicht den Glauben voraus – so wie ein Zirkelschluß, der nur dem etwas beweist, der noch zu beweisende Prämissen schon teilt. Anselms Argument setzt die Offenbarung Gottes voraus, die ich auch im Glauben, in ihrer Anerkenntnis nicht gegenständlicher verfügbar habe als die „Ungläubigen"!

nis. Offenbarung ist hier, was Wittgenstein in einer „grammatischen Bemerkung" so umschreibt: „Gott kannst du nicht mit einem Anderen reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist." [10]

Die Sprachebene der Theologie, in der Gott ihr Nicht-Gegenstand, ihr Wovonher und Woraufhin, ihre Grenze und ihr Geheimnis ist, läßt sich in einer grammatischen Appropriation dem trinitarischen Vatersein Gottes zuordnen. Der Vater ist die Seinsweise der Selbstherkünftigkeit Gottes, er ist der entzogene Grund der Gottheit Gottes. Gott so wie für uns, so schon für und in sich Vater zu nennen, heißt ihn an-er-kennen als den, der nichts ist als Gott, der in nichts Welt ist, der – wie nichts sonst – aus sich und in sich ist. Gott der Vater ist deshalb die Ungegenständlichkeit, Nicht-Kennbarkeit Gottes. Zugleich ist der Selbstgrund Gottes jedoch auch der Grund seiner Sprachlichkeit und Erkennbarkeit. Die sogenannte immanente Trinitätslehre hat eigentlich nur die grammatische Appropriation spekulativ vollzogen, indem sie den Grund für dieses Zugleich von Entzogenheit und Zugewandtheit, Ungegenständlichkeit und Gegenständlichkeit Gottes für uns in ihm selbst gesucht hat: Aus Gottes Gottheit selbst geht der Sohn, das Wort hervor, von ihm geht der Geist, die Vermittlung, aus. Weil Gott kein weiterer Über-Gegenstand zur Welt hinzu ist, sondern selbstgründende Selbsterkenntnis, selbstbelebendes Selbstgespräch, kann er Gott bleiben und Schöpfer und Offenbarer von und in Welt werden.

2. Die Dimension des Begriffs

Die zweite Dimension theologischen Sprechens läßt sich in ihrer Notwendigkeit zunächst wiederum am besten negativ von der ersten abheben: Eine Theologie, die ausschließlich in einer paradoxal-dialektischen Sprache des Verweisens verharrte, würde bald zur leeren Beschwörung, kippte um in einen in sich selbst kreisenden „Jargon der Eigentlichkeit". Gott, so transzendent und rein er auch gedacht sei, wird in solcher Sprache „wohlfeil", billig zu haben als eine nur-ferne Grenze unseres Denkens, die nicht weh tut, nicht wirklich zu denken gibt, – geschweige denn zu handeln. Es gibt ein Gott-Pathos, das sich vom Pathos des Nichts, und eine reinste Theo-Logik, die sich von der Banalität nur-formaler Logik nicht mehr unterscheidet und so – obwohl ständig dabei, Größtes und Letztes sprachlich anzuzeigen – doch alles läßt, wie es ist. So würde Theologie aber ihrer Herkunft von einer realen Grenze bzw. einer realen Konfrontation mit dem, „was mehr ist, als wir denken können", nicht gerecht: Gottes Concretissimum – wiewohl als solches nie faßbar – drängt darauf, als Konkretum ausgesagt zu

[10] Zitiert nach: *R. Wimmer*, Anselms ‚Proslogion' als performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie, in: *F. Ricken* (Hg.), Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie, Stuttgart 1991, 194. Damit ist das Concretissimum Gottes, die Offenbarung aktuell – nicht nur erinnert und erwartet – nur, wo sie auch subjektiv sich vermittelt. Darauf verweist aber erst die dritte, noch zu nennende Dimension theologischen Sprechens.

werden. Vom dem, der kein Etwas der Welt ist, muß dennoch in der Welt etwas gesagt werden. Von dem, der uns nie Gegenstand ist, muß gegenständlich geredet werden. Ungegenständliche Rede bleibt nichts-sagend, verflüchtigte das Wort in einen vielleicht reinen, aber doch bedeutungslosen Klang.

Offenbarungstheologie ist deshalb immer auch positive, narrative Theologie. Deshalb wurde oben schon festgehalten, daß die gesamte trinitarische Grammatik christlicher Theologie sich von dem herleitet, was Israel und die Jünger Jesu erfahren zu haben bezeugten. Herkommen und Hinweisen auf Offenbarung geschieht konkret im Modus des Erinnerns.

Aber auch dieses Erzählen kann nicht in einer beliebigen Sagenhaftigkeit, als vieldeutiger, sanft-vereinnahmender Mythos belassen werden. Schärfer und unverdaulicher muß gerade die ihrer ganzen dialektisch-unmöglichen Situation bewußte Theologie auch dogmatisch reden, gerade um ihre Sprache nicht im Gerede preiszugeben. Sie muß Sätze bilden, Aussagen machen, Thesen aufstellen.

Als Grundlage dient ihr dabei das Offenbarungszeugnis, das in der jüdischen und christlichen Theologie deshalb Anspruch und Funktion eines Kanons, eines Fundaments und einer Richtschnur hat. Dabei verschreibt sich die Auslegung jedoch nicht der Naivität, in den Worten des Zeugnisses die Offenbarung klar zu haben, ihrer habhaft zu sein, und nur noch die Aufgabe des linearen Übersetzens und treuen Bewahrens bewältigen zu müssen (was „Fundamentalismus" oder „Offenbarungspositivismus" wäre).[11] Es geht bei der Orientierung am Kanon des Zeugnisses nicht um den Gebrauch bestimmter Sätze oder Worte (Begriffe) als Zauberformeln einer Orthodoxie, mit der man in jedem Fall „auf der sicheren Seite" wäre, sondern darum, sich erstens der Indirektheit des eigenen Wissens, der menschlich-intersubjektiven, geschichtlichen Vermitteltheit von Offenbarung bewußt zu bleiben, und zweitens sich so mit der überlieferten „Sache" und in ihr mit dem bestimmten Gott auseinanderzusetzen. Nur der bestimmte Gott kann ein bestimmender sein: ein Gott mit Konsequenzen. Deshalb wird die dogmatisch-positive Sprachebene der Theologie auch steril-orthodox, wenn sie nicht zugleich – zumindest indirekt – eine ethische und politische Sprache führt.

In grammatischer Appropriation entspricht die dogmatische Ebene theologischer Sprache der trinitarischen Person des Sohnes, der Logos-/Wort-Seinsweise Gottes. Gott ist ein bestimmter und bestimmender Gott in seiner Selbstbestimmung zu dem, was er ist und sein will. In dieser Person ist

[11] So hat Wittgenstein gerade mit Seitenblick auf die Lehre von den „3 Personen" das Verdikt ausgesprochen: „Die Theologie, die auf den Gebrauch gewisser Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth)." (*L. Wittgenstein*, Vermischte Bemerkungen, in: *Ders.*, Über Gewißheit. Werkausgabe Band 8, Frankfurt am Main 1984, 571. Notiz von 1950.) Der Satz trifft m. E. zu, trifft aber nicht Barths tatsächlich pointierten Gebrauch der theologischen „großen Worte", den ich in „Trinität und Sprache", 134–139, analysiert habe.

Gott ganz der Gott, der für uns konkret, d.h. Welt, „Fleisch" werden kann. Die innertrinitarische Gründung dieser Appropriation schwingt ja keinen Augenblick frei in sich, da wir vom Sohnsein Gottes nur durch die Menschwerdung des Sohnes wissen.[12] Die Logos-Sprachebene der Theologie ist deshalb christlich zugleich ihre christo-logische Sprachebene, sie macht die gesamte Theologie christozentrisch.

Daß christliche Theologie notwendig christozentrisch sei, besagt, daß die Christologie nicht nur ein – und sei es auch der umfangreichste – Traktat der Dogmatik, sondern eine Ebene ihres gesamten Sprechens sei, weil alle Gegenstände ihrer Lehre unter dem Gesichtspunkt behandelt werden, wie Gott sich in Christus für uns selbstbestimmt hat. Die manchmal vorwurfsvoll sogenannte „christologische Engführung" ist in gewissem Sinn jeder christlichen Theologie unumgänglich, weil eben Konkretion notwendig „eng" ist, nicht unverbindlich schweifend ihre Perspektiven wechseln kann. Nicht nur dem Philosophen mag der christliche Theologe mit seiner in keine „allgemeine Vernunftwahrheit" hinein „aufhebbaren" Jesuologie auf die Nerven gehen. Das ist ihr jedoch seit ihren Anfängen – seit Paulus nämlich – durchaus auch „formal" bewußt, weshalb sie die Botschaft vom Kreuz Jesu nicht nur als einen zentralen Verkündigungsinhalt, sondern auch als die Weise ihrer Verkündigung, als den Grund für deren Inkompatibilität mit der allgemeinen Weisheit „der Welt" begriffen hat.[13] Andererseits bedeutet Christologie als Theo-Logik-Ebene (und nicht nur als ein Kapitel) die Lesart der Jesusoffenbarung auf ihren inklusiven Sinn hin – und auch dies insbesondere seit Paulus und Johannes: Gott bestimmt sich in Christus als Gott aller, ja: des Alls. Die grammatische Appropriation vollzieht auch die Rede von der Schöpfungsmittlerschaft und der universalen Heilsvermittlung Christi nach. Das Konkretum des erkennbaren Gottes führt in keine eifernd-absondernde Enge, denn es gipfelt in der Aussage: Gott ist die Liebe.

[12] Weshalb auch die gesamte trinitarische Grammatik der Rede von Gott an der Anerkenntnis dieser Menschwerdung hängt. Wir stoßen hier auf das weder hier lösbare noch in der Realität gelöste Problem der Geschiedenheit jüdischer und christlicher Theologie: Jüdische Theologie lehnt vom Streit um die theologische Bedeutung und Interpretation der Gestalt und Geschichte Jesu Christi her die trinitarische Fassung der Gott-Rede ab, obwohl ihre Theologie m.E. aus der gleichen Dreidimensionalität lebt und spricht, die ich hier skizziere: aus der des ganz-anderen, des konkreten und des (worauf ich gleich unter 3. komme) „subjektiven" Gottes! Deshalb nenne ich hier jüdische und christliche Theologie bei der Beschreibung der theologischen Sprachebenen immer wieder gemeinsam, ohne die jüdische Seite in die trinitarischen Appropriationen vereinnahmen zu wollen. Daß wir auf die gleichen Weisen von unserem Gott sprechen und in der Interpretation Gottes selbst doch getrennt sind, bezeichnet gerade, daß wir von einer Offenbarung herkommen, in ihr aber getrennt sind. Die Getrenntheit von Juden und Christen innerhalb einer Offenbarungsgeschichte ist vielleicht auch ein Spiegel der unauflöslichen Problematik von Offenbarung selbst, die uns haben will und die wir doch stets verstehen und mißverstehen, wenn wir sie haben wollen.

[13] 1 Kor 1,18–24 bringt etwas auf den Punkt, was in jeweils anderer Ausdrucksweise insbesondere auch das Markus- und Johannesevangelium durchzieht.

Die Methode zur Verwirklichung dieser christo-logischen Sprachebene findet die Theologie in der Formel des Konzils von Chalcedon, indem sie das dort von der Menschwerdung des Gottessohnes Ausgesagte als eine Regel ihrer Erkenntnisweise begreift: So, wie nach dem Paradox von Chalcedon göttliche und menschliche Natur in Christus unvermischt und ungetrennt eins sind, so liegen im theologischen Sprechen Hin(aus)weisen und Konkretisieren, Zeigen und Aussagen beieinander. Unvermischt und ungetrennt spricht die Theologie von der Gegenständlichkeit des ungegenständlichen Gottes, von der Empirie (Erfahrung!) einer empirisch nie herbeizuzwingenden Offenbarung. Diese chalcedonensische Logik faßt also die beiden Ebenen, die Dimension des Hinweisens und die des Begriffs, paradox zusammen – nicht hälftelnd und nicht ineinander auflösend. Das Chalcedonense theologischer Sprachlogik läßt sich kantisch so ausdrücken: Dogmatik ohne Dialektik ist blind – Dialektik ohne Dogmatik ist leer.

3. Die Dimension der Vermittlung

Daß es über diese paradoxe Regel hinaus eine dritte Dimension theologischer Sprache zu bedenken gibt, bedeutet nicht den Schritt zu einer die bisherige Spannung (auf-)lösenden quasi-hegelschen Synthesis, in der Dialektik und Dogmatik, Hinweisen und begriffliches Aussagen in ein höheres Drittes überführt werden könnten. Eine solche Synthesis gibt es in der theologischen Sprache nicht, weil es sie in der menschlichen Sprache nicht gibt, und weil Glaube kein Schauen ist. Dies ist mehr als ein „eschatologischer Vorbehalt", es ist die eschatologisch bestimmte Grundsituation theologischen Sprechens: So, wie sein Aussagen im Modus des Erinnerns, so geschieht seine Bewahrheitung nur als deren Erwartung.

Diese Erwartung ist jedoch nicht die eines Sankt-Nimmerlein-Tages, sondern entspricht dem Warten der Oster-Zeugen auf die Bewahrheitung ihrer Erfahrung durch den Pfingstgeist. Die dritte theologische Sprachebene erschließt sich aus ihrer grammatischen Appropriation zu Gott als Geist: In der Person des Geistes erschließt sich Gott als Vermittlungsgeschehen schon in sich selbst. Gott kann ja im Zueinander von Vater- und Sohn-Sein der eine Gott nur sein, wenn dieses Zueinander, dieser Dialog, diese Relation nicht das Dritte zwischen Zweien, sondern er selbst ist: Er selbst, Gott ist Selbsterkennen, Selbstbewußtsein, Selbstliebe, geeint gebundene Selbst-Habe, Urbild von Subjektivität, die ja eine interne Inter-Subjektivität – ein Zu-sich-selbst-Sein – immer einschließt, indem sie Geist ist.

Gottes Gottsein schließt Intersubjektivität aber nicht nur ein, sondern auf: Als Geist ist er auch darin Urbild von Subjektivität, daß er sich selbst anderer Subjektivität erschließt, indem er ihr innerlich zu werden und sich so zu vermitteln vermag. Gottes Anderssein als jede geschöpfliche Subjektivität (Vater) ist in ihrer Unerreichbarkeit geschöpflichem, endlichem Geist nicht erschließbar. Gottes Selbstkonkretion in das Geschaffene hinein (Sohn) ist als solches äußeres Gegenüber, unvermittelte Tat-Sache. Erst als

Geist kommt der unbegreifliche und konkrete Gott als unbegreiflicher und konkreter und drittens auch als solcher sich vermittelnd, also unbegreiflich und konkret zu uns. Als Geist wird er dem Menschen, im Menschen, offenbar, wird er des Menschen Concretissimum, ihn begeisternd, inspirierend, bewegend. Und dieses Subjektiv-Werden Gottes geschieht konkret wiederum intersubjetiv, als ein Geschehen zwischen Menschen. Offenbarung ist deshalb ein geistiges Geschehen zwischen Zeugen und Tradenden, in Gemeinschaften und Gemeinden – die es selbst erst konstituiert.

Wie entspricht nun die theologische Sprache von Gott diesem pneumatologischen Geschehen der Offenbarung?

Eine so deutlich wie die dialektische und die dogmatische voneinander abhebbare und so identifizierbare dritte theologische Sprachebene wird man kaum – etwa in einer Untersuchung theologischer Texte – finden. Die pneumatologische Sprachebene kommt dem theologischen Sprechen eben so zu, wie Gott als Geist das Zwischen des Vaters und Sohnes ist, die Person des Relationalen in Gott, die deshalb auch in jeder Trinitätstheologie die prekärste, am schwierigsten identifizierbare „eigenständige" Seinsweise Gottes ist (weil wir Eigenstand gerade gegen die Seinsweise des Relationalen zu denken gewohnt sind!).

Die pneumatologische Dimension theologischen Sprechens ist das, was in ihm das Hinweisende kräftig und das Begriffliche lebendig, das Dialektische gespannt und das Dogmatische konkret hält und so beides nicht miteinander und damit in sich zusammenfallen läßt. Pneumatologisch ist theologisches Sprechen dann, wenn es seinen Hinweischarakter nicht nur behauptet, sondern auch dem Hörer oder Leser vermittelt, verwirklicht. Pneumatologisch ist es dann, wenn seine Dogmatik nicht nur Nacherzählung, Übersetzung, sondern auch Konkretion ist, die sich mit den Bezügen, der Wirklichkeit außerhalb ihrer selbst vermittelt, und sich so konkret verständlich – unmißverständlich! – gibt.

Dies ist schließlich nur möglich, indem dialektische und dogmatische Theologie immer auch subjektive Theologie ist; Sprache von Theologinnen und Theologen, individuell und intersubjektiv geprägt, unverwechselbare Stimme und Gespräch. Wenn es Philosophie (vielleicht) auch als genialen einsamen Gedanken geben mag – Theologie geschieht nur einbezogen in die Geschichte des offenbarenden Geistes unter Menschen, sozusagen als Begleit-Denken zu diesem Geschehen, und deshalb dem, was in Tradition, Gemeinschaft, Gemeinde und Kirche aktuell geschieht, stets zugeordnet. Wenn es exakte Wissenschaft (vielleicht) auch unabhängig von der persönlich sie tragenden Geistigkeit geben mag, gewissermaßen ohne Autorenschaft und Signatur, so geht Theologie niemals in einer anonymen Richtigkeit ihrer Methodik auf, die auch ein austauschbares „Forscherteam" über einzelne Köpfe hinweg vorantreiben könnte. Die (Inter-)Subjektivität theologischen Sprechens ist deshalb einem künstlerisch-literarischen Schaffensprozeß mindestens ebenso verwandt wie dem wissenschaftlichen. Die Kri-

terien, an denen man das Gelingen dieser dritten Sprachebene der Theologie „messen" könnte, die Kriterien der Geistigkeit von Theologie also, müßten von einer theo-logischen ästhetischen Urteilskraft erhoben werden, die auch einen Begriff des spezifisch theologisch Schönen zu entwickeln hätte.

Aufgabe einer auch praktischen theologischen Sprachlehre – die es leider kaum gibt[14] – wäre es, eine Kriteriologie für das Gelingen der drei theologischen Sprachebenen aufzustellen, am besten anhand der Kritik konkreter theologischer Texte. Dabei würde sich bald zeigen, daß die drei Sprachdimensionen in einem Stück theologischer Arbeit kaum je gleich stark und ausgeprägt präsent sein können, je nach literarischem Genus, dem Genre eines theologischen Werkes, nach Absicht und Kontext sowie nach spezifischer Begabung des Theologen auch nicht sein müssen. Die Kriteriologie hätte aber darauf zu bestehen, daß das Gelingen theologischen Sprechens am Zusammenwirken der drei Sprachebenen hängt und die theologische Tätigkeit es erfordert, die für den jeweiligen Gegenstand und die jeweilige Form bestmögliche Präsenz der drei Ebenen anzustreben.

1.2 Theologische Sprachlogik in der Kantschen Situation

> Wir haben also sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist.[15]

Nun ist diese mit groben Strichen entworfene Skizze theologischer Sprachlogik zwar innertheologisch, nämlich trinitarisch begründet, aber in ihrer Ausführung durch einen bestimmten „geistesgeschichtlichen" Hintergrund motiviert. Im trinitarischen Gefälle der Entzogenheit des Vaters, der Konkretheit des Sohnes, der Vermitteltheit des Geistes zu entsprechen, versucht christliche systematische Theologie, seit es sie gibt. Auch das besondere Hervorkehren der drei Dimensionen – etwa der ersten in der negativen und philosophischen, der zweiten in der biblischen und ethischen, der dritten in der mystischen Theologie – und die Problematik des Zusammenbringens dieser unterschiedlichen Ebenen oder Tendenzen ließe sich durch die Theologiegeschichte verfolgen. Aber die Schärfe, die meine Skizze dem Problem insbesondere von Dialektik und Dogmatik theologischen Sprechens gegeben hat, entspringt nicht einer kontextlosen Sprachgeschichte der

[14] In der Homiletik wird sie für die Verkündigung, kaum aber in der Prinzipien- oder Erkenntnislehre für die Theologie selbst getrieben.

[15] *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B, 59.

Theologie allein, sondern ihrer Herausforderung durch die Reflexion menschlichen Denkens und Sprechens in der neuzeitlichen Philosophie. Meine Skizze beschreibt, ohne das ausdrücklich anzuzeigen, theologisches Sprechen unter den Bedingungen spätneuzeitlicher Erkenntniskritik. Ich bezeichne diese Bedingungen abgekürzt als Kantsche Situation.

Mit dieser Bezeichnung ist nicht behauptet, daß die Bewußtseinssituation vor Kant gänzlich unbekannt und ohne Wirksamkeit gewesen sei, wohl aber, daß sie sachlich und wirkungsgeschichtlich niemals so klar und grundlegend auf den Punkt gebracht worden ist wie in Kants Vernunftkritik. Vor allem wird aber behauptet, daß seine Situationsanzeige bis heute bestimmend geblieben ist, daß sie nicht „überwunden" wurde, und dies, obwohl die Philosophiegeschichte seither auch als eine Reihe immer neuer „Kant-Überwindungen" geschildert werden könnte. Behauptet wird, daß diese Überwindungen sämtlich in der Kantschen Situation stattfinden und auch in ihr verbleiben.

Die Kantsche Situation ist diejenige Lage des Denkens, in der es sich selbst im Zirkel seiner Wirklichkeitsaneignung vorfindet und diesen denkend nachvollzieht. Denken vollzieht sich in dieser Situation als Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit – transzendental-apriorisch gemeint (wie bei Kant selbst) – oder der Funktionsweisen – hermeneutisch-geschichtlich (bei allen, die dies bei Kant ausgeblendet fanden) – seiner Wirklichkeitsaneignung. Die Kantsche Situation ist damit die Situation des Denkens, in der notwendigerweise – auch für die erklärten „Realisten" – Wirklichkeit vom Grund- zum Grenzbegriff wird.[16] Der Grenzbegriff ergibt sich, weil alles diesseits seiner Wirklichkeit der Wirklichkeit als Gegenstand des Denkens, als Erfahrung oder Erscheinung (Phänomen) in die Selbstanalytik des Denkens hineingezogen wird. Diese Analytik kann nach Kant unterschiedliche Wege gehen, aber es sind jeweils diese Wege des Ausschreitens des Erkenntniszirkels diesseits der Wirklichkeit der Wirklichkeit, welche den Philosophien ihren Namen geben: Idealismus, Verstehenslehre (Hermeneutik), Phänomenologie, Sprachphilosophie … Innerhalb dieser Zirkel muß schließlich der Grenzbegriff der Wirklichkeit der Wirklichkeit nicht unbedingt aufrechterhalten werden: Wenn man auch mit Kant als konsequent und letztlich unausweichlich auf ihm beharren sollte, hat sich die „Überwindung" der Kantschen Situation innerhalb dieser Situation doch stets dadurch geholfen, daß sie den Grenzbegriff für obsolet erklärt und im Zirkel sich eingerichtet hat – gleich wie „objektivistisch" oder „subjektivistisch" dies gedeutet wurde. In gewissem Sinne ist Kant selbst auf dem Weg dahin, denn – die Kritik einmal im Rücken – wird es „einerlei", ob man nun von „Gegenständen" spricht oder von der „Erfahrung, in welcher sie allein (als

[16] Dieser Grenzbegriff ist bei Kant der des „Ding an sich" oder auch des „Noumenon", den Kant ausdrücklich als „Grenzbegriff" bezeichnet, da er nur die negative Funktion hat, abzugrenzen, was „Phänomen" ist. (*Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B, 310f.)

gegebene Gegenstände) erkannt werden“[17]. „Empirische Realität“ ist „transzendentale Idealität“[18], weshalb der erste Ausdruck eigentlich eine Tautologie darstellt, ist doch Empirie die Weise, in der wir Realität haben – „das transzendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt“[19]. Für jemand, der die Kantsche Situation begriffen hat, stellt diese Behauptung keine besondere idealistische Position mehr dar, sondern beschreibt im Grunde eine mit dem in der Erkenntniskritik erreichten Bewußtseinsgrad mitgegebene Selbstverständlichkeit: Was wir erkennen, kann nicht als das erkannt sein, was es außerhalb der Bedingungen dieses unseres (also auch: seines) Erkennens ist bzw. wäre.

> Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann. ... Die Materie ist substantia phänomenon. ... Allein, das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille. ... Das transzendentale Objekt ( ), welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte. ... Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, soviel bedeuten sollen, als, wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig[20],

sie fordern gewissermaßen eine Erkenntnis außerhalb unseres Erkennens.

Die Kantsche Situation ist also die durch die Kritik der reinen Vernunft ent-deckte, d.h. aufgedeckte „kopernikanische Wende“ für das Denken, der Wende auf es selbst hin. Es geht dabei nur um eine Situationsbestimmung, nicht schon um deren systematische philosophische oder gar theologische Deutung, um den Umgang mit ihr, um Konsequenzen aus dieser Bestimmung. Deshalb ist mit „Kantsch“ auch nur auf die Kritik der reinen Vernunft verwiesen, die wohl nicht zufällig die bleibendste Wirkung unter seinen Werken gehabt hat – und auch dies nicht mit ihrer gesamten Systematik, sondern vor allem in dem, was ich die grundlegende Situationsangabe für unser Denken nenne. Die Entdeckung der Kantschen Situation ist deshalb durchaus nicht mit der philosophischen Intention Kants oder gar mit Kantianismus gleichzusetzen. Für Kant war seine erste Kritik bekanntlich ein fundierender Aufbruch, der Platz schaffen sollte für eine positive Freiheits- und Moralphilosophie[21]. Dennoch ist der negative Aspekt seiner Kritik „unsterblicher“ geworden als das darauf aufbauende positive System, ist die Erkenntniskritik uns heute unausweichlicher als der kategorische Imperativ. Dies war nicht Kants Intention. Aber seine Situationsbeschreibung ist basaler als die auch von ihm in der Kantschen Situation entwickelte Philosophie. Auch Kant ist ein Philosoph in der Kantschen Situation, die er eher

[17] Ebd. XVII.
[18] Ebd. 52.
[19] Ebd. 63.
[20] Ebd. 333.
[21] Vgl. schon *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B, XXIV f.

aufgeklärt als selbst sozusagen „eingeführt" hat.[22] Und es gehört zur Dialektik der Aufklärung dieser Situation, daß ihre Gültigkeit fortschreitet in jeder Anwendung auf geschichtliche oder moralische Erkenntnis, auf Sprache und Kommunikation, so daß die Kritik als Bewußtseinsverfassung stets evidenter ist als die Position (auch die des Kritikers!).

Man muß sogar noch enger fassen: Die primäre Quelle für die Beschreibung der Kantschen Situation ist die Analytik in der Kritik der reinen Vernunft. Die ihr folgende Dialektik ist ja schon deren Anwendung auf die großen Fragen der Metaphysik. Die Kantsche Situation ist die der Erkenntniskritik Kants, die Metaphysikkritik baut schon auf ihr auf, fügt der Situationsbeschreibung selbst nichts Neues mehr hinzu. Unsere Situation ist dadurch bestimmt, daß wir von Wirklichkeit nicht mehr reden können wie vorher, egal von welcher, weil wir Sätze als Erfahrungssätze begriffen haben. Daß konsequenterweise von „Gegenständen", die keine sind, weil sie außerhalb unserer Erfahrung, der möglichen Synthesis von Sinnlichkeit und Begriffen liegen, erst recht nicht gesprochen werden kann wie von Dingen, ergibt sich dann. Deshalb nennt Kant die Dialektik ausdrücklich eine „Gegenprobe" für die Richtigkeit der Analytik: Daß wir mit unseren wissenschaftlichen Sätzen „nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können", bestätigt das „Resultat [...] jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkenntnis a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse."[23]

Diese Präzision des Ursprungs und Kerns der Kantschen Situation ist nun gerade für die Theologie wichtig: Denn natürlich macht dieser auf den ersten Blick besonders die Dialektik mit ihrem Nachweis zu schaffen, daß man von Gott, Freiheit, Seele und Unsterblichkeit spekulativ nichts wissen und deshalb klar nichts sagen könne. Natürlich ist es der Metaphysikkritiker und „Zertrümmerer der Gottesbeweise" gewesen, durch den die Theologen sich herausgefordert sahen. Daß der Theologe von Gott – wie oben in 1.1 angedeutet – weiter dogmatisch sprechen muß, aber dialektisch gesehen eigentlich nicht kann – ist in der Kantschen Situation nicht mehr eine Spitzenerkenntnis negativer oder mystischer Theologie, sondern eine radikale Verstörung seines Sprechens, der er nur in einen belanglosen theologischen

[22] Hume z.B. ist ein Philosoph innerhalb der Kantschen Situation, aber „unaufgeklärt", und Kants häufiger kritischer Rekurs auf Hume gleicht einer Aufklärung des Vorläufers über dessen eigene Erkenntnissituation.

[23] *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B, XX. Die ganze Dialektik ist implizit schon im „Beschluß der transzendentalen Ästhetik", also im Nachweis der Idealität von Raum und Zeit (noch vor der Logik, der Begriffs- und Kategorienanalyse) entschieden, weil schon durch die transzendentale Idealität der Anschauungsformen evident ist, daß Urteile „nie weiter als auf Gegenstände der Sinne reichen und nur für Objekte möglicher Erfahrung gelten können." (Ebd. B 73) (Vgl. dann die genau entsprechende Begrenzung der Verstandeserkenntnis auf die Erscheinungen nach der Deduktion der Kategorien in § 24 (B 150f.), außerdem B 303 zum Abschluß der Analytik insgesamt.)

„Manierismus" hinein entkommen könnte. Aber gerade deshalb ist es wichtig, daß er den Grund dieser seiner Situation nicht kurzschlüssig in der „Theologiekritik seit Kant" findet, der man dann apologetisch zu Leibe rücken kann, sondern in der Selbsterkenntnis von Erkenntnis, welche die Moderne konstituiert und die in der Postmoderne kaum zurückgeführt werden dürfte. Deshalb hat auch noch jede Widerlegung metaphysik- oder religionskritischer Argumente an der Kantschen Situation, innerhalb deren argumentiert wird, nichts geändert.

Die Kantsche Situation ist keine Situation „der Welt", welcher der Theologe, selbst nicht betroffen, nur methodisch Rechnung tragen müßte, sondern sie ist die Situation seines Bewußtseins. Deshalb wird es auch nicht gelingen, die theologische Arbeit – bedrängt durch ihre sich aufdrängende Unmöglichkeit – beiseite zu legen und die Kantsche Situation „aus den Angeln zu heben", um nach dieser erledigten Vorfeldarbeit zum Eigenen zurückzukehren. Es wird auch nicht reichen, einer Sparte der Theologie solche Vorfeldarbeit zu übertragen, um dann in der Dogmatik selbst weiterzumachen, als sei sie dort erledigt. So karikierend diese Manöver wirken: In gewissem Sinne hat die neuzeitliche Theologie sich weitgehend in solcher Weise mit den Bedingungen der Moderne befaßt: indem sie entweder in ihrer christlichen Philosophie, Apologetik oder Fundamentaltheologie so tat, als könne sie sozusagen auf ihrem Feld die Geschichte des menschlichen Bewußtseins bearbeiten und dieses würde sich dann danach richten[24], oder indem sie in bestimmten Sparten zeitgenössisch sich der Moderne (auch der in sich selbst) aussetzte, um sich in anderen die „sturmfreie Bude" zu erhalten, in der sich die Insider entspannt unterhalten konnten. Ihre Angst, aus der Bude hinaustretend sich selbst nicht mehr trauen und verstehen zu können und die wachsende Gespaltenheit in zwei Zungen hat sie dadurch nie überwunden. Ihre Selbsttäuschung bestand weitgehend darin, die geistige Situation[25], in der sie sich vorfand, in bestimmten Philosophien und Ideologien zu fixieren und sich mit diesen „Irrtümern" auseinanderzusetzen – durchaus mit vielen richtigen Resultaten – ohne geschichtlich, vielleicht gar geschichts-theologisch zu begreifen, daß vielleicht das Kantische System, nicht aber die Kantsche Situation, daß vielleicht diese oder jene Religionskritik, nicht aber die Epoche der Aufklärung eine historisch „zufällige" Einzelheit darstellt, zu der man ja oder nein sagen kann wie zu einem Warenangebot im Kaufhausregal. Die Kantsche Situation ist so ein Einschnitt in unserer Situation insgesamt, wie es irgendwann in grauer Vorzeit die Erstehung des Bewußtseins vom In-dividuum und seiner notwendigen Einsam-

[24] Würde z. B. nicht nur in der akademischen Arbeit, sondern quer durch die Welt mit einer thomistischen Wirklichkeitsauffassung herumlaufen können.

[25] Die sich, wenn man sie breiter untersuchen würde, als es hier, auf dem schmalen Grad der Erkenntnis- und Sprachlehre möglich ist, umfassend als menschlich-geschichtliche Situation mit Entsprechungen im kulturellen und sozialen, politischen, ökonomischen und technischen Bereich zeigen würde!

keit gegenüber allem, womit und worin es ist, gewesen sein mag, oder das Aufklaffen der Differenz von Mythos und Logos oder die Entdeckung der Differenz von Vergangenheit und Gegenwart durch die schriftliche Fixierbarkeit von Geschichte.

Tatsächlich wird der Theologe zu dieser wie zu jeder Zeit weiter theo-logisch sprechen, solange er in dieser Zeit denkender Mensch und Christ ist bzw. sein möchte. Deshalb wird er weder gegen die Kantsche Situation noch unter Absehen von ihr sprechen. Er wird sich aber auch nicht der Illusion hingeben, sein Reden sozusagen auf das reduzieren zu können, was in dieser Situation noch „durchgeht". Er wird vielmehr in seiner theologischen Sprache einerseits der erreichten und erlittenen Bewußtseinssituation der Moderne – die seine eigene ist – Rechnung tragen und andererseits die dadurch in vorher wohl so nie dagewesener Schärfe herausgekehrte Fremdheit der Rede von Gott und seiner Offenbarung vollziehen, darlegen, auch reflektieren.

Die in 1.1 versuchte Skizze ist als eine Exposition theologischer Sprachlehre formuliert, die sich ergibt, wenn man die der christlichen Theologie von ihrem Ursprung her aufgegebene trinitarische Logik in der Luft der Kantschen Situation zu vollziehen versucht. Sie ist aber ohne ausdrückliche Reflexion ihres Verhältnisses zu dieser Situation formuliert. Eine solche Reflexion – die etwas anderes ist als die Konfrontation einander äußerlicher Größen und deren Kampf miteinander – muß fragen, in welchem Verhältnis trinitarische Erkenntnislogik der Offenbarungstheologie einerseits und Erkenntniskritik der Reflexionsphilosophie andererseits konkret stehen, was sie gewissermaßen voneinander aneinander zu entdecken haben. Diese Frage ist erkenntnistheoretisch keine äußerliche Konfrontation, weil der Offenbarungstheologe ja selbst – um es schlicht zu sagen – „moderner Denker" ist, der in der Reflexion seines theologischen Tuns Erkenntniskritik und Analytik seiner eigenen Vernunft betreibt. Sie ist geschichtlich keine äußerliche Konfrontation, weil die Kantsche Situation in einer von der Offenbarungslogik durchdrungenen geistigen Kultur und in einem Sich-Abarbeiten an theologischem Denken entstanden ist, also selbst zur Geschichte der Auseinandersetzung des menschlichen Geistes mit der ihm aufgegebenen Dimension von Offenbarung und Gott-Nach-Denken gehört.

So möchte ich im Folgenden die skizzierte trinitarische Sprachlogik mit dem Vernunftbegriff der Kantschen Erkenntniskritik „vergleichen", was naheliegt, da ich die geistige Situation der Moderne bei diesem Philosophen unvergleichlich klar und gültig grundgelegt finde. Dabei wird es auch hier – entsprechend der Definition der Kantschen Situation – nicht um die ausdrückliche Religionsphilosophie, nicht um seine Stellungnahme zur Offenbarung, auch nicht um seine philosophische Theologie (Gottesbeweise und Gottespostulat) gehen, sondern um den jedenfalls seiner Formulierung der Kantschen Situation zugrundeliegenden Vernunftbegriff. Die Frage lautet: Wie kann sich die Theologie in der Kantschen Situation nach 1.1 in den Di-

mensionen des Zeigens, des Begreifens und des Vermittelns vollziehen, wenn sie als menschlicher Denkvollzug Vollzug der Vernunft ist, die Kant transzendental zu beschreiben versucht hat? Die Frage soll beantwortet werden in zwei Schritten: Zunächst (2.) suche ich in Kants Erkenntniskritik seinen Grundbegriff menschlicher Vernunft auf, um zu sehen, inwieweit von ihm aus ein Denken und Sprechen in den drei Dimensionen überhaupt begriffen werden kann. Damit wird nur ein Zusammenhang von erkenntniskritischem Vernunftbergiff und trinitarischer Sprachlogik hergestellt, aber weder das eine aus dem anderen bewiesen noch das eine vor dem anderen gerechtfertigt. Was es mit diesem Zusammenhang auf sich hat, kann nur bei näherem Hinsehen zumindest „gedeutet" werden. Anschließend (3.) versuche ich den Vollzug der trinitarischen Sprachlogik in der Durchführung von Theologie (1.1) nun als einen Vollzug menschlicher Vernunft zu begreifen. Ich versuche also, 1 und 2 zusammenbringend, ein wenig genauer zu bestimmen, wie sich Theologie als eine Vernunfttätigkeit angesichts der Offenbarung in der Kantschen Situation selbst verstehen kann.

2 Kants Analytik der Vernunft – eine Entsprechung zur trinitarischen Sprachlogik

2.1 Das Erstehen des Vernunftbegriffs aus dem dreifachen Gang der Kritik

Ich habe die Kantsche Situation in ihrem Kern aus Kants Kritik der reinen Vernunft erhoben.[26] Die Begründung für die Beschränkung liegt in der These, daß die in dieser ersten Kritik vollzogene Beschränkung der spekulativen Vernunft durch die Beschreibung des Erfahrung konstituierenden Synthesis-Zirkels und durch die rein negative Stellung von Wirklichkeit ins Außerhalb dieses Zirkels bis heute gültig unsere Bewußtseinslage auf den Punkt bringt. Hier ist die Kantsche Situation ausgesprochen, alles andere ist – grob gesprochen, denn beides läßt sich ja nicht sauber voneinander trennen – Kantsche Philosophie.

Wenn wir nun aber ausdrücklich die „Lage" der theologischen Vernunft in der Kantschen Situation eruieren wollen, müssen wir direkt einen der Kantschen Situationsbeschreibung entsprechenden Begriff menschlicher Vernunft zugrunde legen. Ich tue dies naheliegend wiederum mit Kant selbst; wir werden dadurch aber über die erste Kritik hinausgeführt.

[26] Bei der Erhebung einer trinitarischen Sprachlogik angesichts der Kantschen Situation aus dem Werk Karl Barths habe ich als philosophische Folie ebenfalls ausschließlich die Kritik der reinen Vernunft genommen (vgl. *Taxacher*, Trinität, 116–121), erweitert nur durch deren Transformation in der Sprachphilosophie Wittgensteins (vgl. *ders.*, Vom Zeigen, 498–507). Die theologische Sprachlehre der drei Ebenen des Hinweisens, des Begriffs und der Vermittlung kam also ohne Seitenblick auf Kants drei Kritiken und deren Vernunftbegriff zustande. Es war die Fußnote in *Kant*, Kritik der Urteilskraft, Berlin 1799, LVII (dazu s. gleich 2.2), die mich auf die Spur des nun anzustellenden „Vergleichs" brachte. Der theologische und der philosophische Dreischritt sind also nicht aufeinander hin konstruiert worden; vielmehr stellt das Gespräch mit Kant eine echte Gegenprobe dar.

Die Kritik der reinen Vernunft betrachtet Vernunft unter dem Aspekt der reinen Verstandestätigkeit, vereinfacht gesagt: als Tätigkeit des reinen „Ich denke". Vernunft ist unter diesem Aspekt Trägerin, Einheit dieses Denkaktes bzw. aller Denkakte. Kant nennt sie „reine Apperzeption": „die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins."[27] Vernunft als Einheitsgrund des Denk-Bewußtseins ist also der transzendentale Grund des gesamten transzendentalen Inventars – der Anschauungsformen und apriorischen Begriffe –, welches diese erste Kritik als in jeder Wirklichkeitsauffassung schon anwesend, schon mitgegeben findet. „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst."[28] Die transzendentale Operation der Kritik, die ja ein ständiges Rückfragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis ist, stößt hier also auf ihr Letzt-Datum: Daß der Verstand so ist, wie er ist, daß er als Einheit der Anschauungsformen und apriorischen Begriffe das reine So-Sein des menschlichen „Ich denke" ist, bringt die transzendentale Fragebewegung zum Stehen. „Von der Eigentümlichkeit aber unseres Verstandes, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind."[29]

Lassen wir die möglichen Streitfragen, ob die transzendentale Analysis im einzelnen auch zu anderen Ergebnissen und Tafeln des transzendentalen Inventars kommen könnte, hier außer acht. Entscheidend ist, daß die transzendentale Kritik keine Bewegung ad infinitum darstellt, daß es vielmehr für sie ein Gegebenes gibt, das doch kein Gegenstand ist, sondern der Grund allen uns möglichen Gegenstandsbewußtseins. Dieser Grund „enthält" alles weitere, aber als solcher selbst, als die Einheit dieses weiteren betrachtet, ist er sozusagen leer, der „Verstand selbst", das reine „Ich denke". Diese Operation des Ausleerens ist kein transzendental-logischer oder rein sprachlicher Trick, denn es ist ja keine Selbstverständlichkeit, daß die einzelnen Akte der Synthesis von Wirklichkeit eine Einheit, ein transzendentales Subjekt haben. Gewiß: Sie wären sonst nicht – so wenig, wie ein maschinelles Denken denkt –, weil sie nicht bewußt wären, nicht gedacht. Aber damit ist dieser transzendentale Grund des Denkens denknotwendig und „Verstand selbst" ein leerer Grund-Begriff.

Ich greife nicht vor, sondern in einem ersten Schritt zurück (auf 1.1), wenn ich hier schon anmerke: Dieses leere, reine „Ich denke" als Grund der

[27] *Kant*, KrV, B, 132.
[28] Ebd. 134.
[29] Ebd. 146.

Einheit von Verstandestätigkeit müßte eine „psychologische" Trinitätslehre der Seinsweise Gottes des Vaters appropriieren: In der menschlichen Vernunft entspricht dieser Grund von Bewußtsein überhaupt dem, was in Gott der Grund der Einheit von Göttlichkeit überhaupt ist, aus dem heraus alle Eigenschaften Gottes die Gottes sind. Gott Vater ist in einer solchen Trinitätslehre gedacht als Grund der Einheit des „trinitarischen Inventars", dem Letzt-Datum jeder noch so spekulativ mutigen Theologie, die wohl der Vernünftigkeit Gottes nach-denken möchte, aber nie wird darüber räsonieren können, warum diese so und nicht anders sei.

In der von dieser Trinitätslehre abgeleiteten theologischen Sprachlehre entspricht dem die reine Einheit theologischer Verstandestätigkeit selbst, die darin besteht, bei allen theologischen Denkoperationen diese angesichts Gottes, des undenkbaren, zu denken, auf ihn verweisend, an ihm scheiternd. Es entspricht ihr die reine, leere theologische Dialektik, die alle theologischen Gedanken wird begleiten müssen, weil sie ohne sie keine theo-logischen mehr wären.

Der Zusammenhang zwischen Vernunft-Analysis und der theologisch-dialektischen Rede von Gott als Grund- und Grenzbegriff ist nicht nur der einer logischen Analogie, sondern ein realer Entdeckungszusammenhang:[30] Mit der Einheit der Apperzeption entdecken wir das Ungegenständliche der eigenen Vernunft als einen doch notwendigen transzendentalen Aussage- oder Annahme-„Gegenstand". Es ist dieser Grund der Einheit unserer Verstandestätigkeit, der es notwendig macht, solche All-Begriffe wie „Gegenstand" und „Welt" zu bilden, die selbst keinen gegenständlichen Aussagesinn haben können, sondern die in einer „Zeige-, Kennzeichnungs- und Prädikationshandlung" die „Totalität all dessen, was prinzipiell der menschlichen Erfahrung und Erkenntnis zugänglich ist"[31], mit dem Einheitsgrund unserer Erfahrung und Erkenntnis in Beziehung setzen. Wo aber „Gegenstand" die reine Gegebenheitsform eines „dies da" für uns und „Welt" die Totalität aller möglichen „dies da" bezeichnet, da ist „dies da" schon abgehoben vom ganz Anderen, vom Gegen-Stand allen möglichen „dies da", nämlich der Venunft selbst als dessen Einheitsgrund. In dieser Wendung der Vernunft auf sich selbst entdeckt sie, wie sie den Verweis auf den Grund von Welt, der selbst nicht Welt ist, in sich selbst stets vollzieht.

Aber nun erschöpft sich die Vernunft nicht in der reinen Verstandestätigkeit. Vernunft ist aus sich, und nicht erst nachträglich, empirisch affiziert praktisch. Die gesamte zweite Kritik Kants dient im Grunde dem Nachweis, daß unserem praktischen, d. h. sittlichen Urteilen ein Letztdatum von Vernunft zu Grunde liegt, ohne welches unsere empirischen Urteile niemals

[30] Wir begegneten ihm schon oben in 1.1 bei der Gültigkeit von Anselms „Gottesbeweis" auch jenseits der Kritik Kants am „ontologischen Argument".

[31] So *Wimmer*, Anselms ‚Proslogion', 191.

ihren Gültigkeitsanspruch haben könnten. Dieses Letztdatum praktischer Vernunft ist aber nicht ein leerer Einheitsgrund des Urteilens, wie in der reinen Verstandestätigkeit, sondern so transzendental konkret, daß Kant bekanntlich von ihm her die großen Ideen der reinen Vernunft – „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ [32] – alles, „was dort bloß gedacht werden konnte“, hier nun „durch ein Faktum bestätigt“ [33] sieht. Dabei kommt es hier gar nicht darauf an, diesen Beweisgang der „theologischen“ Ideen aus dem Grund praktischer Vernunft zu verfolgen, sondern auf den darin deduzierten Vernunftbegriff selbst: Die Vernunftkritik stößt hier auf ein transzendentales „Faktum“, das nicht leer ist, sondern gewissermaßen konkret: nämlich in den Konsequenzen, darin, daß es unser Bewußtsein unbedingt praktisch bestimmt.

Wollte die „Kritik der reinen Vernunft“ zeigen, daß theoretische Vernunftaussagen nicht ohne Empirie auskommen und von ihr allein ihren Gegenstandsbereich erhalten, ohne den sie leer bleiben, so zeigt die „Kritik der praktischen Vernunft“, daß deren Urteile – über Gut und Böse – nicht von den nicht zu leugnenden empirischen Bedingungen unseres Willens begrenzt werden, sondern daß die Vernunft sich selbst zur Konkretion bestimmt. Das Letzt-Datum praktischer Vernunft, das so konkret bestimmend wirkt, ist letztlich die Freiheit, die Unmöglichkeit, sich nicht frei selbst zu bestimmen – trotz und in aller empirischen Unfreiheit.[34] Das moralische Gesetz – mit dessen weiterer Deduktion und Formulierung bei Kant ich mich hier nicht auseinandersetzen kann – ist nichts anderes als die begriffliche Fassung der Konsequenz von Freiheit; deshalb ist es „vor“ jeder empirischen Anwendung (mit der die Probleme einer konkreten Ethik natürlich erst beginnen) autonom, die Vernunft (leider nur sie) unbedingt zwingend, weil mit ihr identisch. Kant betrachtet „das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft“ [35]: Die unabweisbare Unausweichlichkeit, unsere Freiheit moralisch bestimmen und gebrauchen zu müssen und sie auch so (moralisch) zu verstehen, ist das transzendentale Letztdatum der reinen praktischen Vernunft, so, wie die Einheit der Apperzeption, das Ich, in dem Erfahrung möglich ist, das transzendentale Grunddatum der reinen spekulativen Vernunft ist.

Die Vernunft als reine und als praktische ist aber eine Vernunft: Es ist dieselbe „reine Vernunft“ „für sich allein praktisch“ [36]. Deshalb ist es in Kants Werk ein zweiter Gang der Kritik, wenn über die praktische Vernunft postulierend begründet wird, worauf die reine Vernunft, was gegenständliche Erkenntnis angeht, Verzicht tun mußte. In der Wirklichkeit der Vernunft

[32] *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft (zitiert nach der Reclam-Ausgabe Leipzig 1983) 11.
[33] Ebd. 12.
[34] „Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstoßes für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten“ (ebd. 14).
[35] Ebd. 61.
[36] Ebd. 43.

sind dies die zwei Seiten, zwei Dimensionen eines transzendentalen Letzt-Datums: Worauf die reine Vernunft nur hinweisen kann, weil es sich ihr bleibend unerkennbar doch bleibend aufdrängt[37], ohne daß sie es als gegenständliche Erkenntnis aufweisen könnte – Freiheit, Ich (Seele), Transzendenz (Gott) als deren Grund –, das drängt sich der praktischen Vernunft als konkret Anzunehmendes auf, „als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist“[38]. Hier, wo der spekulative Inhalt uns auf den Leib rückt, wo er Konsequenzen hat, wo man anders lebt, wenn man ihn annimmt (bzw. schärfer: wo man ihn durch die Unabweisbarkeit von Freiheit handlungslogisch schon voraussetzt), hier wird dieser Inhalt, der rein spekulativ leer bleibt, festgehalten: Er wird „dogmatisch“; nicht in dem abwertenden Sinn, in dem Kant diesen Begriff gebraucht, nicht als eine durch leere Begriffe nur scheinbar eingefahrene Erkenntnis, sondern als das, woran ich mich halte, weil es mir unabweisbar in meiner Freiheit als deren Grund begegnet. Ein „Postulat der Freiheit“ in praktischer Vernunft ist das, „worauf die spekulative nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte“[39]! Hier sind die beiden Begriffe, mit denen ich die theologischen Sprachdimensionen kennzeichne – Hinweis und Begriff – ausdrücklich zusammengestellt.

So also wird Vernunft eins mit sich: Sich hinweisend überfordernd und scheitern müssend, sich praktisch gefordert und in dieser Begegnung mit ihrem Unbedingten sich befreit findend: „Spekulative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige Verhältnis der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann.“[40]

Dabei ist die konkrete Fassung der Postulate hier nicht entscheidend: Man kann wohl darüber streiten, ob Kants Fassung von Pflicht und Gesetz, vom göttlichen Gesetzgeber und der Unsterblichkeit nicht „aposteriorischer“ geprägt ist von den Glaubensinhalten einer bürgerlichen aufgeklärten Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, als ihm bewußt sein konnte. Man könnte dem nachgehen, wie doch schon erfahrungsgesättigte Sprache in jede Formulierung dessen eingeht, was die praktische Vernunft nun als das entdeckt, was sie unbedingt angeht. Es geht hier aber nur um die Erkenntnis-„Form“, darum, daß Vernunft das, was in ihrer eigenen Theorie, ihrer Verstandestätigkeit leer, nur angezielt bleibt (und zwar auch jetzt so bleibt), doch vernünftig annehmen kann, wenn es ihr praktisch (d.h. ihre Freiheit im Kern affizierend) als Unbedingtes begegnet.

---

[37] So beginnt die erste Kritik der Vernunft: damit, „daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“ (*Kant*, KrV, A, Riga 1781, VII).

[38] *Kant*, KpV, 145.

[39] Ebd. 158f.

[40] Ebd. 168.

Denn genau das entspricht nun der Wendung der Theologie von ihrer dialektischen zu ihrer dogmatischen Ebene, in der sie Offenbarung, auf die sie spekulativ in ihrem „An Sich" („Das ist *Offenbarung*") nur hindeuten kann, nun konkret benennend festhält. Dabei bleibt ihr dieses „An Sich", d. h., die Offenbarung als solche, als Wort Gottes, immer leer und ungegenständlich, auch wenn sie dann in dem, was sie sagt, in ihrer Unbedingtheit sich als solche vernehmlich macht („*Das* ist Offenbarung").

Allerdings fällt an dieser Stelle des „Vergleichs" auch der entscheidende Unterschied zwischen der Analysis der reinen Vernunft und der theologischer Vernunft auf. Er muß hier, wo er entspringt, festgehalten, um dann im letzten Gang der Überlegung (unten 3) systematisch ausgelotet zu werden: Das Unbedingte, dem die reine praktische Vernunft begegnet, ist das Intellegible ihrer selbst, nun als das moralische Gesetz der Freiheit begriffen, dann auf Empirie angewendet, selbst aber nicht-empirisch, ein „moralisches Apriori". Das Unabweisbare der Offenbarung ist ein Fremdes, „Empirisches", eine Geschichte, Person, Überlieferung, die auftritt wie ein kategorischer Imperativ. Und die theologische Vernunft ist ja keine mystifizierte Letztgröße, irgendein menschliches Urvermögen, sie ist einfach die menschliche Vernunft (deshalb ja unser ganzer „Vergleich"!), der dies geschieht, die sich auf dies bezieht: Daß da etwas, unablösbar von seinem „Empirischen", seinen Anspruch mitbringt und vor sie hinstellt, sie unbedingt anzugehen, die Freiheit nicht mehr aus der Stellungnahme zu entlassen – so, wie eine Geschichte, die in sich hineinzieht und mich unabweisbar zu einer in ihr mithandelnden, Stellung beziehenden Person macht.

Die Analysis der Vernunft kommt mit dieser Zweidimensionalität aber noch nicht zur Ruhe. Denn die Einheit der Vernunft ist bisher, streng genommen, nur behauptet, „über" die Vernunft ausgesagt, nicht aber in ihr aufgefunden. Sie wird bewußt nur in einem Hin-und Herspringen zwischen spekulativem Hinweis und praktischem Erweis. Die Einheit der Vernunft kann aber nicht in einem solchen Springen liegen, sondern müßte darin gefunden werden, wie die beiden Letztdaten der Vernunft, das reine leere „Ich denke" und die moralisch bestimmte Freiheit, beieinander sind, wie das eine vernünftig nicht ohne das andere ist. So sucht Kant in seiner dritten Kritik „ein Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen"[41]. Das ist nicht im Sinne einer Fächer-Systematik gemeint, sondern als Frage nach der Vermittlung zwischen spekulativem und praktischem Gebrauch der Vernunft, einer Vermittlung nicht der Philosophie, sondern in der Vernunft selbst. Die transzendentale Operation der dritten Kritik sucht nach der Vermittlung des Unbedingten, wie es in der reinen Vernunft leer-ungegenständlich und in der praktischen Vernunft bezwingend-gebietend begegnet, an die Vernunft in ihrer Einheit selbst. Kant sucht „einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum

[41] *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, Berlin 1799, XX.

Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält"[42]. Und er findet diese vermittelnde dritte Dimension der Vernunft, indem er die Vernunft in ihrer Aktualität, in ihren Grundvermögen aufsucht[43]: Vernunft als Verstand ist der Grund unseres Erkenntnisvermögens. Vernunft als Freiheit bzw. freier Wille ist der Grund unseres Begehrungsvermögens. Zwischen beiden findet sich aber ein dritter Grundvollzug, der weder unter der Erkenntnis noch unter dem Willen subsumierbar ist: Das Gefühl, die Wahrnehmung von Lust und Unlust, deren Grund in der Vernunft das Urteilsvermögen ist.

Das gesamte Unternehmen der Kritik der Urteilskraft besteht nun in dem Nachweis, daß auch das Urteilsvermögen als Bestimmung des Gefühls durch die Vernunft, obwohl nur ein „Zwischen" Verstand und Willen bildend, doch nicht eine sekundäre, empirische Affizierung dieser beiden, sondern mit ihnen gleichursprünglich (apriorisch) ein Konstituens der Vernunft ausmacht. Damit entspricht das Problem, dem sich die dritte Kritik stellt, formal genau dem Problem der Trinitätstheologie, den Geist als das Zwischen von Vater und Sohn doch als gleichursprüngliche Seinsweise Gottes und nicht nur als Ausfluß oder Eigenschaft der beiden anderen nachzuweisen. Und zugleich entspricht die Funktion der Urteilskraft im Vernunftgebrauch formal genau der dritten, dem Geist appropriierten Sprachebene der Theologie: der Vermittlung dialektisch-hinweisender und dogmatisch-konkretisierender Sätze, auf das die theologische Vernunft eine bleibe.

Kant denkt die Vermittlung der beiden Vernunftkräfte so, daß die Urteilskraft als die Vernunft des Gefühls dem Wahren und dem Guten seinen Affekt gibt, es angenehm und so empfänglich macht.[44] Denn die Erkenntnis reiner Vernunft ist theoretische Verstandeserkenntnis von Prinzipien, deren Geltung unabhängig ist vom Begehren des Erkannten. Und die Erkenntnis reiner praktischer Vernunft ist Vernunftbestimmung des freien Willens, der frei ist gerade, insofern er unabhängig ist vom Gefühl. Wenn also das Wahre als solches wahr ist unabhängig vom Interesse (das gehört a priori zum Begriff des Wahren!) und das Gute gut unabhängig davon, ob es angenehm ist (auch das gehört notwendig zu seinem Begriff!), dann ist das Schätzen des Wahren und Guten, unser Gefühl für Natur und Freiheit, eine gleichursprüngliche Kraft der Vernunft, eine apriorisch anzunehmende Weise, wie uns Wirklichkeit begreifbar wird, und keine Eigenschaft, kein Begleitaffekt zu den beiden anderen Weisen der Vernunft, Wirklichkeit zu begegnen. Sie ist weder rein theoretisch noch praktisch und auch keine Mischung aus beidem. Sie ist als Vermittlung aber die Weise, wie uns das Erkennbare und das Begehrbare objektiv subjektiv wird, d.h., wie es uns unbedingt angeht.

---

[42] Ebd.

[43] Die im Folgenden wiedergegebene Einteilung findet sich zusammengefaßt in *Kant*, KdU, XXIII f.

[44] Vgl. *Kant*, KdU, LVII.

Das entspricht nun formal genau der Weise, wie die pneumatologische Dimension theologischer Sprache das dialektisch und dogmatisch zu Sagende uns objektiv subjektiv werden läßt. Es entspricht – auf die Sache selbst, den Offenbarungs-Vor-Gang gesehen, dem die Theologie nachdenkt – der Weise, wie Gott im Geist dem Geschöpf innerlich, ihm subjektiv eingängig wird.

Kant sieht zwei Bereiche dieser mittleren, zwischen Verstandessätzen und Willensgesetzen stehenden Urteile: den der ästhetischen und den der teleologischen Urteile. Dieses vermittelnde Vernunftvermögen ist also Gefühl für das Schöne und für das Zweckmäßige. Für beide Bereiche sucht Kant die apriorischen Urteilsgründe, ihre Prinzipien in der Vernunft selbst nachzuweisen, ohne daß ich dies hier nachzeichnen kann. Ich beschränke mich auf einen Hinweis aus dem Bereich der ästhetischen Urteile, der zum einen deutlich macht, wie sich Kant das Gefühl konkret als Vermittlungskraft zwischen Naturwahrnehmung und moralischer Erkenntnis vorstellt, und der zum anderen nochmals die formale Entsprechung zur pneumatologischen Dimension der Theologie unterstreicht:

Das ästhetische Gefühl des Erhabenen von Schönheit entsteht, indem eine Wirklichkeit uns, nämlich die Anforderung, etwas als Ganzes anzuschauen, überfordert und uns dadurch mit seiner Wirklichkeit so überfüllt, daß wir „die Natur ohne Interesse zu lieben" bewegt werden.[45] Dadurch wird „die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen"[46] empfunden, m.a.W.: Natur wird durch ihre Größe zum Symbol des Übersinnlichen, zum Hinweis auf Intelligibles, „das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten"[47]. Deshalb vermittelt die Wahrnehmung von Erhabenem ein quasi-moralisches Gefühl, ein Gefühl, unbedingt angegangen, von der Wirklichkeit gefragt zu sein. Der Hinweischarakter von Gegenständlichem auf Nicht-Gegenständliches wird im ästhetischen Empfinden subjektiv, er vermittelt sich.

Es ist also die Schönheit, die sozusagen eine Kommunikation herstellt zwischen der Naturwahrnehmung und der Selbstbestimmung von Freiheit: Plötzlich spricht die reine Wahrnehmung von dem, was ist, meinen Willen zu dem, was (ich) sein sollte, unmittelbar an. So werde ich für das, worauf Verstandeserkenntnis nur verweist und was Vernunfterkenntnis nur gebietet, subjektiv empfindlich. Und ist nicht der Geist Gottes dort subjektiv vernehmlich, wo die Wahrheit und das Gebietende der Offenbarung als angenehm, als liebenswert sich vermittelt? Ist nicht die pneumatologische dritte Dimension der Theologie dort verwirklicht, wo die Sprache – denn mehr hat der Theologe nicht als Werkzeug – zum Medium wird für das „übersinnlich" Ein-Leuchtende, das Concretissime des dargestellten Inhalts?

[45] Ebd. 115.
[46] Ebd.
[47] Ebd. 258.

Jedenfalls nennt auch Kant die dritte Dimension der Vernunft ihre im emphatischen Sinn „geistige". Und hier mag die paulinische Gleichsetzung von „Geist" und „Freiheit" indirekt nachwirken. „Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist die Gesetzmäßigkeit der Urteilskraft in ihrer Freiheit."[48] Also: Die Vernunft des Schönen ist, obwohl keine objektive Erkenntnis, doch keine Willkür. Sie folgt keinem Verstandesprinzip und keinem ihr nachträglich angedienten Kanon des Schönen, keinem Buchstaben. Sie folgt ihrem inneren Leitfaden, und dies ist der Geist, weshalb Kant für die Hervorbringung des Schönen nicht auf den Begriff des „Genies", des Geistbegabten, verzichten kann.[49] „Man sagt von gewissen Produkten ...: sie sind ohne Geist; ob man gleich an ihnen ... nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kann recht nett und elegant sein, aber es ist ohne Geist. Eine Geschichte ist genau und ordentlich, aber ohne Geist. ... Geist, in ästhetischer Bedeutung, heißt das belebende Prinzip im Gemüte."[50] Es leistet in der Kunst dasselbe wie das Erhabene in der Natur, nämlich die „Darstellung ästhetischer Ideen"[51], d.h., die anschauliche und empfindbare Symbolisierung von etwas, dem kein „Begriff adäquat sein kann"[52].

Kann es nicht entsprechend eine Theologie geben, die dialektisch scharf und dogmatisch bestimmt ist, und in der doch nichts nachempfunden scheint und deshalb auch nichts nachempfindbar wird von dem, dem ihre Begriffe als solche sowieso niemals adäquat sein können?

2.2 *Die Struktur der Vernunft als Entsprechung der Struktur von Offenbarung*

Kant hat m.W. die Analogie seiner dreiteiligen Vernunft-Analysis zu einer Art „psychologischen" – oder besser: „grammatischen" Trinitätslehre nie ausdrücklich bemerkt. Und dies, obwohl man seine philosophischen Triaden offensichtlich als äußerlich konstruiert kritisiert hat. Man habe es jedenfalls „bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen"[53]. Für Kant jedoch hat dies nichts heuristisch-methodisches, sondern es „liegt [...] in der Natur der Sache"[54]. Warum? Weil die Tiefengrammatik eines begrifflichen synthetischen Urteils a priori stets dreierlei fordert und enthält, „nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt."[55] Jede Analysis von Vernunftvermögen als transzendentale Operation stellt ein solches begriffliches, nicht auf Anschau-

[48] Ebd. 119.
[49] Ebd. §§ 46 bis 50.
[50] Ebd. 192.
[51] Ebd.
[52] Ebd. 193.
[53] Ebd. LVII.
[54] Ebd.
[55] Ebd.

ung, apriorisches, nicht auf Erfahrung, und synthetisches, nicht tautologisches Urteil dar. Anders gesagt: Jede transzendentale, also die reine Vernunft-Form von Erkenntnis untersuchende Frage wird in der Vernunft selbst die Bedingung der Möglichkeit für den Dreischritt des Urteils, für die Verknüpfung von Bedingung, Bedingtem und Vereinigungsbegriff wiederum als Trichotomie finden.

Kant macht diese Anmerkung zum Schluß seiner Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, nachdem er die schon beschriebene Einteilung der Vernunftvermögen in Erkenntnis, Begehren und das Zwischen des Gefühls entwickelt hat. Sie bezieht sich also nicht auf kleinere Zwischenordnungen, sondern auf die Drei-Einheit seines Vernunftbegriffs und den notwendig dreigliedrigen Gang der Vernunftkritik insgesamt. Wenn man sich nun nicht von der hier gebrauchten Terminologie – „Begriff" als „3)" – verwirren läßt, wird die Entsprechung zur trinitarischen Sprachlogik evident:

1. Unter „Bedingung" ist transzendentalphilosophisch zu verstehen: die Bedingung der Möglichkeit von etwas, also der Grund für sein Können-Sein. Die Bedingung im transzendentalen Sinn wird als Grund von etwas Gegebenem erschlossen, selbst aber niemals gegenständlich. Denn wohl kann der Gegenstand a die reale Bedingung für die Existenz des Gegenstandes b sein, niemals aber kann ein Gegenstand a als solcher die Bedingung für die Möglichkeit abgeben, b zu denken oder zu erkennen. Bedingung ist in der Analyse der Vernunft selbst also immer das, worauf man als Grund verweisen, das man aber nicht in die Rolle des Bedingten hinübersetzen kann. Kant findet diese Bedingungen stets in den Letzt-Daten, den „Fakten" der reinen Vernunft, die notwendigerweise um des Können-Seins der Vernunftvermögen willen angenommen werden müssen.

2. Das „Bedingte" ist das Gegebene, an dem die transzendentale Frage sich entzündet, das, worauf ich stoße – Satz- bzw. Urteilsformen etwa. Mir begegnen ja nie Bedingungen, sondern stets deren Er-Gebnis. Das Bedingte ist der „Gegenstand" (im logischen Sinn, auch wenn es sich nicht um Gegenstände der Anschauung handelt), das Konkretum, das in der Analyse verstanden werden soll. Deshalb nenne ich dies in 1.1 in der theologischen Sprachlogik den „Begriff", d. h., den Inhalt, den Gegenstand, um den es geht.

3. Der „Begriff", der aus der Vereinigung von beidem entspringt, ist das Verstehen, das sich aus der Analyse ergibt: Die Synthesis, die durch sie erkannt wird. Die Vereinigung von Bedingung und Bedingtem im Urteil bedeutet ja das Urteil selbst, das Begreifen, das im Urteil ausgesprochen ist: etwas (Bedingtes) als solches (nämlich in seiner Konstitution durch …) zu verstehen.

In der trinitarischen Sprachlogik der Theologie, für den Dreischritt von Vernunft angesichts von Offenbarung also heißt dies: etwas – den Offenbarungsinhalt – als Offenbarung zu begreifen, zu vernehmen. Das gegenständlich Begegnende der Offenbarung – die Person, die Geschichte, die „Lehre" – zu vernehmen als Sprache Gottes, als bedingt durch ihn, oder

umgekehrt: Gott selbst, auf den ich stets nur verweisen kann, wie diese Offenbarung auf ihn verweist, als die einzige hinreichende Bedingung der Möglichkeit dieses konkret Begegnenden, zu verstehen. Direkt trinitarisch gesagt: den Sohn im Geist als vom Vater gesandt zu erkennen.

3 Offenbarungstheologie als Kritik der apokalyptischen Vernunft

3.1 Die grammatische Appropriation als Spekulation: Vestigium trinitatis

Blicken wir zurück: Ich habe einen „Vergleich" angestellt zwischen der trinitarischen Sprachlogik in der Erkenntnislehre einer Offenbarungstheologie und der Kantschen Analysis der Vernunft. Durch diesen „Vergleich" wurde eine Entsprechung der drei Sprachebenen der Theologie, welche den trinitarischen Personen in Gott „grammatisch appropriiert" werden können, zu den drei Vernunft-Gründen nach Kant entdeckt: Theologische Sprache zeigt dialektisch auf Gott, so, wie reine Vernunft auf das Ungegenständliche paradox verwiesen bleibt. Theologische Sprache konkretisiert Gott dogmatisch, so, wie praktische Vernunft in der sittlichen Freiheit die Konkretion des Unbedingten als Anspruch erfährt. Theologische Sprache sucht schließlich die Evidenz Gottes mit den Mitteln ihrer Geistesgegenwärtigkeit darzustellen, so, wie die Vernunft in der ästhetischen Wahrnehmung sinnlichen Symbolen des Unbedingten begegnet.

Aber was wurde durch diese Entsprechungen erkenntnistheoretisch erreicht? Gewiß keine systematische abschließende Verhältnisbestimmung von theologischer Erkenntnislehre und Vernunftkritik. Denn dazu müßten beide Seiten der Entsprechung erst einmal je für sich aufgeschlüsselt werden: Philosophisch wäre die Haltbarkeit der hier in Grundzügen dargelegten Vernunftanalysis nachzuprüfen, theologisch die grammatische Anwendung der Trinitätslehre zu rechtfertigen. Erst daraus entstünde ein wirklich kritischer Begriff des Verhältnisses theologischer Sprach- und philosophischer Vernunftkritik.

Dennoch wurde m.E. durch den „Vergleich" dieser zwei, zunächst einmal „hingenommenen" Linien, zweierlei für die Theologie erreicht: spekulativ eine Konkretisierung des Verhältnisses von Trinität und Offenbarung unter den Bedingungen aufgeklärter Erkenntniskritik, regulativ eine Konkretisierung der theologischen Sprachdimensionen (nach oben 1.1) auf die Anforderungen hin, die Erkenntniskritik ihnen abverlangt.

Benennen wir zunächst den spekulativen Ertrag: Theologische Erkenntnislehre – modern dann: „Fundamentaltheologie" – hat in ihrem spekulativen Flügel immer wieder versucht, die Entsprechung göttlichen Wortes und menschlicher Vernehmensfähigkeit im Verhältnis, biblisch: in der Ebenbildlichkeit von Schöpfer und diesem Geschöpf, zu verankern. Dies geschah im Kern nicht um eines philosophischen Systemzwanges willen, sondern weil nur der zum Hören und Aufnehmen fähige Mensch mit dem Anspruch der

Offenbarung als einer ihn unbedingt angehenden behaftet werden kann – unabhängig von der (gnadentheologischen) Reflexion auf die Geschenkhaftigkeit und Unverfügbarkeit der Offenbarung, ja selbst des eigenen Hörens. Und die trinitarische Theologie hat diese Entsprechung früh schon in Abbildung auch des trinitarischen Gottes in den Vernehmensstrukturen des Menschen aufgesucht, in klassischer Ausprägung schließlich in der „psychologischen", das menschliche Selbstwissen und -lieben aufsuchenden anthropologischen Analogie der Trinitätslehre bei Augustinus. Natürlich hat solche Spurensuche der Trinität „experimentellen" Charakter, und ihre Argumentation trägt gerade so weit, wie die aufgezeigte Entsprechung erhellenden und nicht konstruierten Charakter hat. Jedenfalls geht es immer um eine nachträgliche, deshalb theologisch-spekulative Entdeckung, um ein spätes Aha-Erlebnis sozusagen darüber, daß es eine Übereinstimmung gibt zu der Art, wie Gott in seiner Offenbarung offensichtlich (nach deren Bezeugung) vernommen werden will, und der Art, in der und wie der Mensch diese Botschaft sich allein zu eigen machen kann. Die Nachträglichkeit dieser Entdeckung besteht auch darin, daß sie erst möglich wird, wo erkenntnistheoretisch auf die Akte menschlichen Vernehmens reflektiert wird. Deshalb muß sich die theologische Spurensuche auch ins Gespräch mit der Erkenntnistheorie der Zeit begeben – bei Augustinus war es die des Mittel- und Neuplatonismus; ich habe mit geistesgeschichtlicher Begründung die transzendentaler Vernunftkritik gewählt. In beiden Fällen geht es darum, rückblickend die Vernunft des Menschen als ebenbildlich zur göttlichen trinitarischen Vernunft anzunehmen. Damit erhebt die Theologie allerdings den versuchsweise vorsichtigen, „experimentellen" Anspruch, den Letztfakten menschlicher Selbsterkenntnis einen „Sinn" zu geben. Bei meinem Versuch: die Letztdaten Kantscher Vernunftkritik, die letzten Aprioris des transzendentalen Inventars in eine trinitätstheologische Analogie einzuspannen. Damit werden sie philosophisch nicht weiter fundiert als bei Kant, wir werden auf seiner Ebene nicht schlauer als er. Wir lassen aber ein theologisches Licht auf die transzendentalen Letztgründe fallen, denen er keinen anderen Sinn abgewinnen kann als die regulative Notwendigkeit, damit Verstand funktioniere, wie er es tut.

Der grammatisch-trinitarische Ertrag meines Vergleichs liegt in spekulativer Hinsicht also darin, in der „Dreieinigkeit" unserer Vernunft als reiner, reiner praktischer, und urteilender Geisteskraft eine Spur, ein „vestigium trinitatis" des Gottes zu erkennen,

- der sich uns als letzter un-haltbarer Abgrund von Nicht-Welt, von Nicht-Gegenstand, geradezu als das Nichts jeder vergegenständlichenden Metaphysik, als der Zertrümmerer unserer Metaphysiken also zeigt;
- der sich als solcher doch uns unbedingt und konkret beanspruchend als Gegenüber naherückt, nicht als Es benennbar, doch als Du genannt sein will;

- der in dieser nicht auflösbaren Dialektik abstrakt und sinnlich zugleich wirkt, weil er dieses Zugleich selbst ist: Gott, wie er sich uns zeigt, ist Urbild unserer Vernunft, ist das göttliche Absolutum, das göttliche Ich-bin, das alle seine Selbstkonkretisierungen, seine freie Selbstbestimmung zum Handeln begleitet, ist das Einssein von Selbsthabe, Selbstbleiben in aller Selbstinvestition.

Im Rückblick auf die Skizze theologischer Sprachlehre in 1.1 bedeutet dieser spekulative Ertrag: Gott ist für die Trinitätslehre an sich selbst so, wie er für uns sprachlich wird, und die Theologie kann das Zeugnis von Gottes Offenbarung nur verstehbar, „nachdenklich" machen, wenn sie in sich selbst dieses Verhältnis von *deus in se ipsum* und *deus revelatus* sozusagen „nachstellt", wenn sie sprachlich „dazwischen geht":

- indem sie auf Gott den Vater verweist durch Appell an die „Natur" unserer reinen Vernunft, dem Unaussprechlichen als Grund, als „Hof" jeder Benamung unausweichlich ausgesetzt zu sein;
- indem sie von Gott dem Sohn und dem Fleischgewordenen so spricht, daß unsere praktische Vernunft darin den person-, den menschgewordenen, den ansprechbaren und sie ansprechenden Widerpart ihrer Autonomie erkennen kann, das Du, das sie bei ihrer kategorischen Selbstverpflichtung behaftet;
- indem sie von Gott dem Geist geist-voll spricht, so also, daß – jedenfalls potentiell – alle möglichen Symbole der Anwesenheit Gottes nicht gehindert werden, an ihn zu erinnern, weil diese Theologie alles mit Hinweiskraft prüft und einbezieht, behält, und dadurch den Geist wenigstens nicht auslöscht (vgl. 1 Thess 5, 19 u. 21).

3.2 Die grammatische Appropriation in regulativem Gebrauch: Der theologische Empirismus

Mit diesen letzten Spiegelstrichen zur theologischen Sprache bin ich schon beim regulativen Ertrag der Untersuchung. Er muß sich darin aufzeigen lassen, daß sich die Skizze von 1.1, die Beschreibung theologischer Sprachdimensionen, in Anweisungen konkretisieren läßt, wie sich theologische Sprache angesichts der modernen Erkenntniskritik zu verhalten hat, um ihre Mehrdimensionalität selbst zu erhalten. Der Ertrag besteht also in Maximen der theologischen Vernunft, die sich durch den Vergleich der theologischen Sprachebenen mit den Vernunftdimensionen bei Kant formulieren lassen.

Kant selbst hat in der Kritik der Urteilskraft Maximen des Vernunftgebrauchs als regulative Ergebnisse seiner drei Kritiken formuliert[56]. Er nennt sie „Maximen des gemeinen Menschenverstandes" und formuliert sie eher beiläufig, in einem kleinen Exkurs. Dadurch wirkt die systematische Ver-

[56] Vgl. die folgenden Zitate sämtlich in *Kant*, KdU, 158–160.

strebung mit dem Vernunftbegriff der drei Kritiken eher versuchsweise angedeutet („Man kann sagen"), und ich halte sie auch nicht für ganz stringent, wie ich gleich zeigen möchte. Dennoch steckt in dieser kleinen Nebenbemerkung in praktischer Absicht im Kern der ganze Übergang von einer theoretischen Erkenntniskritik zu dem Leitfaden, den sie für den Vernunftgebrauch abgibt. Deshalb möchte ich den regulativen Ertrag meines „Vergleichs" von dieser Bemerkung ableiten.

1. Die „erste dieser Maximen ist die des Verstandes", und sie lautet schlicht: „Selbstdenken"! Kant kommentiert dies als den gegen die „Heteronomie der Vernunft", welche er „Vorurteil" und „Aberglaube" nennt, gerichtete Denkungsart der „Aufklärung". Bezieht man dies auf die Erkenntniskritik des Verstandes, wie die Kritik der reinen Vernunft sie leistet, so bedeutet der Imperativ „Selbstdenken": Benutze den Verstand gemäß der ihm eigenen Logik und Erkenntnisfähigkeit. Negativ: Verfalle nicht der (dort in der „Dialektik" entlarvten) Grenzüberschreitung zwischen empirischen und metaphysischen, d. h., schein-gegenständlichen Urteilen, in denen der Verstand angewendet wird auf Begriffe, denen keine Anschauung entspricht. Aufklärung heißt hier eben „Dialektik des Scheins", Hinterfragen von Begriffstraditionen, die nur in sich schwingen, die aber keiner Verifikation außerhalb ihrer selbst standhalten. Festhalten an solchen Scheinbegriffen trotz besseren Wissens, d. h., ignorant gegenüber der Erkenntniskritik, bedeutet dann das Umkippen von Metaphysik in Aberglauben.

Übertragen auf die Theologie heißt dies: Die Maxime des Verstandes ist die Maxime für die erste Dimension theologischen Sprechens, für die des Hinweisens. Nicht umsonst nannte ich sie die ‚Dimension der Dialektik'. Die Maxime „Selbstdenken" meint für die Theologie: Bewußt angesichts der Kantschen Situation die eigenen Begriffe durchdenken. Dogmatische Begriffe in einer Weise zu verifizieren, die der Erkenntniskritik in dieser Situation nicht standhält, überführt die Sprache des Glaubens in eine Sondersprache, die von außen betrachtet als die eines Aberglaubens wirken muß. Das gilt auch für Verifikationen, die den biblischen Menschen genügt haben! Dies ist die erste Bedeutung, in der ich von „theologischem Empirismus" spreche: In der Theologie darf Empirie nicht etwas anderes heißen, als was sie für denselben Theologen in seinem aufgeklärten „Alltagsverstande" gilt. Denn was dieser Theologe beim besten Willen nicht „selbst denken" kann, das vermag auch theologisch keinen Aussagesatz mehr zu ergeben. Und theologische Sätze, die nur noch mit Pietätsschutz versehen weitergesagt werden, verurteilen ihre Inhalte dazu, bald nur noch als Sache der Vergangenheit wahrgenommen zu werden. Allerdings geht es der Theologie um etwas, was sich in empirischen Aussagesätzen nicht fassen läßt. Dies darf aber auch nicht als etwas in solchen Faßbares ausgegeben werden. Tatsächlich muß auch der Theologe davon schweigen, wovon er nicht reden kann. Aber er kann seine Aussagesätze so formulieren, daß sie Aussagen „über" die Grenze sind, auf deren Jenseits sie notwendig hinweisen.

2. Die zweite Maxime des gemeinen Menschenverstandes formuliert Kant als „an der Stelle jedes anderen denken". Er weist diese Maxime der Urteilskraft zu. Hier bin ich allerdings anderer Auffassung: Ich halte diese zweite Maxime tatsächlich für die der zweiten Kritik, der praktischen Vernunft abgelauscht. Kant nennt sie, nachdem er die erste der „vorurteilsfreien" Vernunft zugewiesen hat, die der „erweiterten" Vernunft, welche sich dadurch auszeichnet, daß sie „sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils ... wegsetzen kann und aus einem allgemeinen Standpunkte ... reflektiert", was wiederum voraussetzt: „sich in den Standpunkt anderer versetzt" finden zu können. An der Stelle des anderen denken bedeutet also: vom anderen her denken zu können. Das scheint mir aber passender, als der ästhetischen oder teleologischen Urteilskraft der praktischen Vernunft zuzuordnen zu sein: Ist nicht die Fähigkeit, das Recht des anderen, auch gegen den eigenen Standpunkt objektiv denken zu können, die Umsetzung des kategorischen Imperativs in die Praxis des „gemeinen Menschenverstandes"? So, wie ich die Sittlichkeit einer Maxime in ihrer objektiv-rechtlichen Verallgemeinerungsfähigkeit prüfen kann, so prüfe ich die „erweiterte" Gültigkeit meines subjektiven Standpunktes dadurch, ob er auch vom anderen her gedacht seine Gültigkeit behält.

Der Standpunkt „des anderen" in der Theologie ist zunächst und grundsätzlich der Standpunkt der Offenbarung, des Wortes Gottes, seiner Bezeugung. An der Stelle des oder vom Anderen her denken heißt als Maxime für die Theologie: Von der Offenbarung her denken und prüfen, ob die eigenen, auch die unter 1. genannten dialektischen Anstrengungen ihre Gültigkeit auch behalten, wenn ich mich in den Standpunkt des Offenbarungszeugnisses versetze und seinen Anspruch bedenke. Dies ist die Maxime für die zweite Dimension theologischen Sprechens, die dogmatische Sprachebene: Theologie heißt, sich (tatsächlich sich selbst, selbstdenkend, wie eben gefordert) in die Offenbarungswahrheit hineinzudenken, in ihre Andersartigkeit auch gegenüber den eigenen Denkgewohnheiten und sogar Erkenntnissen, in ihre Ge-Gebenheit einzusteigen, ihrer Bewahrheitung sozusagen von innen nachzugehen. So, wie die reine praktische Vernunft lernen muß, an der Stelle jedes anderen zu denken (und dem entspricht der Nächste in der praktischen Vernunft des Evangeliums, der Jedermann, in dem Jesus begegnen will!), so muß die Dogmatik lernen, von diesem anderen – der Geschichte Israels, der Gestalt Jesu her – ihr Ganzes, ihr Thema, Gott – zu denken. Der intensivste Punkt, Kreuzungs- und Schnittpunkt unseres Vergleichs von Trinitäts-Offenbarungs-Logik und Vernunftanalysis, besteht in dieser Kongruenz personalen bzw. (auf der transzendentalen Ebene) quasipersonalen Begegnungscharakters des Anspruchs reiner praktischer Vernunft an sich selbst einerseits und der Offenbarung Gottes durch die Menschwerdung des Sohnes andererseits: Unsere Freiheit begegnet sich selbst wie einem Gesetzgeber außerhalb ihrer selbst; unsere Glaubenserkenntnis begegnet dem Wort Gottes in einer Person uns (und Gott!) gegen-

über; und wie in einer „Synthesis" von beidem fordert diese Person im Kern nichts anderes, als jedem anderen, jeder Freiheit uns gegenüber zu begegnen wie ihm und damit wie Gott selbst. Darin ent-sprechen sich tatsächlich die Struktur tanszendentalphilosphischer und evangelischer praktischer Vernunft. Und Dogmatik besteht in ihrer ganzen theoretischen Verantwortlichkeit, die als solche nicht in Ethik („Orthopraxie") aufgehen kann, strukturell aus diesem „Gesetz", vollzieht es in ihrer Denkungsart nach.

Das ist nun die zweite Bedeutung des Schlagwortes vom „theologischen Empirismus": Gott in seiner Offenbarung begegnet dem Denken nicht anders als in der Empirie seines Eingehens in Geschichte, Fleisch, Wort. Diese Empirie muß die Theologie als ihre Gegenständlichkeit Gottes aufsuchen. Und nur weil es diese Empirie der Offenbarung gibt, kann Theologie überhaupt dogmatisch sprechen, Aussagesätze machen; weil Offenbarung hier empirisch wird ganz wie im oben gemeinten erkenntniskritischen Sinne: ein Stück Welt.

3. Die dritte Maxime schließlich lautet: „jederzeit mit sich selbst einstimmig denken." Kant nennt sie die der Vernunft. Hier muß also nochmals die Berechtigung meiner Abweichung erwiesen werden, denn konsequenterweise möchte ich diese dritte Maxime tatsächlich der dritten Dimension von Vernunft, der Urteilskraft zuweisen, und sie deshalb lieber „Maxime des Geistes" nennen. Einen Anhaltspunkt für diese Korrektur in Kants Text finde ich in seiner Bemerkung, die „dritte Maxime ... kann ... nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen Befolgung derselben erreicht werden." Kann man in dieser der Verbindung von erster und zweiter Maxime erst entspringenden „Fertigkeit" nicht die praktische Transposition des reine und praktische Vernunft verbindenden Charakters der Urteilskraft erblicken? So, wie die Urteilskraft die in den Begriff gebrachte Empirie und die jede Empirie übersteigende sittliche Wirklichkeit in ästhetischer und teleologischer (dem „Sinn" zugewandter) Wahrnehmung erst wieder zusammenbringt, so kann nur in dem, der vorurteilsfrei selbst und objektiv vom anderen her zu denken gelernt hat, ein Denken im Einklang mit sich selbst entstehen, das weder dem Vorurteil (dem von außen verordneten Denken) noch der eigenen Borniertheit (dem von innen begrenzten Denken) ausgeliefert ist. Kant nennt das Denken nach dieser dritten Maxime „konsequent". Ist dies: mit sich selbst einstimmig und so konsequent zu denken, nicht Kennzeichen des Geistes? Außerdem: Nur ein mit sich selbst einstimmiges Denken kann die Summe seiner Gedanken als Harmonie, als Zusammenstimmen, darstellen – das aber ist ein ästhetisches Kriterium. Und nur ein konsequentes Denken kann in der Summe seiner Gedanken ein in sich stimmiges Ziel verfolgen, kann das Denken teleologisch ordnen. Den beiden Flügeln der Urteilskraft – Ästhetik und Teleologie – kommt eben die Aufgabe zu, die reine und die reine praktische Vernunft zu der einen, mit sich selbst übereinstimmenden Vernunft zu verbinden. Deshalb ist m.E. ihr auch diese dritte Maxime zuzuordnen, die

aus der „gemeinen Verstandestätigkeit" des Menschen erst seine Geistigkeit sein läßt.

Für den Theologen müßte man diese Maxime negativ so formulieren: zwischen erste und zweite Maxime gestellt nicht in theologische Schizophrenie zu verfallen! Theologie wird erst da zu einem mit sich selbst einstimmigen Denken, wo sie sich zwischen dem Selbstdenken und dem Denken des Fremden von Offenbarung nicht zerreiben oder in eine hilflose Pendelbewegung zwischen Dialektik und Dogmatik treiben läßt. Diese Maxime verbietet auch eine scheinbar wissenschaftliche Arbeitsteilung, welche die Schizophrenie sozusagen nach außen verlagert, und die Theologen hier dogmatisch traditionell und dort pastoral „heutig" oder umgekehrt: hier homiletisch fromm und dort fachlich kritisch sprechen läßt. Nichts gegen den Unterschied von Fächeraufgaben und literarischen Gattungen – aber die Maxime des Geistes gebietet dem Theologen die Prüfung, ob er der Sache nach hier denkerisch nachvollziehen kann, was er dort verkündigt, ob in seinem Selbstdenken formulierbar ist, was er dort auf den Standpunkt anderer hin entwickelt. Wieviel sprachliche Dünne und sachliche Unglaubwürdigkeit rührt auch kirchlich daher, daß in Verkündigung und Lehre, Wissenschaft und Pastoral nicht ein Geist herrscht, und das heißt mit der Maxime Kants: nicht angstlos konsequent gedacht wird!

Positiv läßt sich diese Maxime nur schwer operationalisieren. Das hat sie mit ihrem trinitarischen Appropriationsgrund gemeinsam: Auch über den Geist, in dem Gott mit sich selbst eins ist und einstimmig denkt und handelt, lassen sich positive Einzelaussagen nur machen, wenn man sie wieder auf das Zusammenwirken von Vater und Sohn bezieht. Kantisch ist die Geistigkeit des Denkens eben als die Ausbildung einer Fertigkeit anzusehen, die sich erst in der fleißigen Übung der beiden ersten Maximen, also aus dem Training von Dogmatik und Dialektik, entwickelt. Und theologisch ist hinzuzufügen: Geistigkeit ist mehr als eine Fertigkeit; sie entspringt der inneren Einstimmigkeit von Denken und Glauben, um den selbst Theologen beten müssen.

Soweit die praktische Bezüglichkeit kantscher und theologischer Maximen der Verstandestätigkeit! Allerdings ist – um schließlich zu erfassen, welchen „Theologiebegriff" diese Überlegungen insgesamt ergeben haben – auf den (oben in 2.1) angesichts der „Kritik der praktischen Vernunft" schon angemerkten entscheidenden Unterschied zwischen Transzendentalphilosophie und Offenbarungstheologie zurückzukommen. Dort bestand der nicht vermittelbare Unterschied im Letzt-Datum des „Anderen", auf das die Vernunftkritik und auf das die Theologie stößt: Die Kritik fand es im Intelligiblen ihrer selbst, in dem sie alle Empirie übersteigt, damit aber in ihr konkret unbedingt, nämlich sittlich wirksam werden muß. Die Theologie findet es im empirisch anderen, einem Geschehen, einem Wort, einer Person, in der der alle Empirie übersteigende Anspruch Gottes ihr empirisch gegenübertritt. Sucht also die Transzendentalphilosophie in der Vernunft

selbst den ungegenständlichen Ort auf, der Vernunft in ihrer eigenen („apriorischen") Unbedingtheit empirisch werden läßt, so sucht die Theologie in der Empirie des Offenbarungszeugnisses den gegenständlichen Ort auf, der sie zwingt, von Gott in der ihm eigenen ungegenständlichen Unbedingtheit zu sprechen.

Nun ist diese direkte Gegenüberstellung systematisch allerdings etwas schief: Denn theologischer Empirismus und transzendentaler Apriorismus finden sich nicht an der gleichen Stelle theologischen bzw. philosophischen Denkens. Der transzendentalen Vernunftkritik entsprechen theologische Überlegungen wie die hier auf diesen Seiten angestellten. Diese entsprechen aber keineswegs dem Anspruch an den Vollzug von Theologie, den sie selbst begründen wollen. Umgekehrt: Kants Kritiken verstehen sich als die Grundlegung einer späteren, durch sie ermöglichten systematischen Transzendentalphilosophie, die sich sehr wohl empirischen Größen (wie der Moral, dem Recht, der Anthropologie, der Geschichte) zuwenden soll. Erst auf dieser Ebene wird der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie selbst empirisch: Die Materie der Philosophie sind – modern gesprochen – Natur und Kultur, die sie im Vollzug der Synthesis von Vernunft und Empirie zu begreifen sucht. Die Materie der Theologie ist dagegen die Geschichte des Offenbarungszeugnisses, die Empirie ihres Glaubens, die sie im Vollzug der Synthesis von Vernunft und Offenbarung, d. h., von menschlichem Denken und Sprechen und dem Offenbarungsinhalt zu begreifen sucht. Der theologische Empirismus sucht gewissermaßen den Nachvollzug jener Synthesis von göttlicher und menschlicher Empirie, die wir Trinität, Schöpfung und Menschwerdung nennen.

3.3 Offenbarung als geschichtlich Transzendentales

Bestimmen wir zum Schluß, zu welchem Begriff von Offenbarung und Theologie uns die Überlegungen angesichts der Kantschen Situation geführt haben.

Offenbarung ist und bleibt gerade nach dem angestellten „Vergleich" allerdings das, was die Kantsche Situation nicht vorsieht, wie schon Lessing (ein echter Bewohner dieser Situation!) in seiner berühmten Formulierung vom „garstigen Graben" festhielt: Offenbarung ist ja die Unmöglichkeit eines Geschichtlichen als Transzendentales, eines „empirischen Aprioris". Offenbarung ist ja nicht als etwas ihr Fremdes irgendwo „in Geschichte", wie die Theologie manchmal ungenau formuliert und damit die Gefahr eines Selbstmißverständnisses aufbringt, in dem sie zu einer Art wissenschaftlicher Filtrieranlage wird, die die reinen Offenbarungsperlen aus dem trüben Wasser der Historie zu fischen hat. Offenbarung ist selbst Geschichte, so wahr Gott die Schöpfung nicht als Schein schuf und auch nicht zum Schein selbst Mensch wurde. Offenbarung ist deshalb erst recht nichts, was erst dort begänne, wo die übrige normale Geschichte endet – und Theologie ist nichts,

was erst dort begänne, wo die Maximen des Vernunftgebrauchs ihre Gültigkeit verlören. Nein: Offenbarung ist die Empirie Gottes, und die Theologie wird ihre provozierende Andersheit jeder anderen Verstandestätigkeit gegenüber gerade darin bewahren, daß sie von einem grundsätzlich jedem zugänglichen Stück Empirie und von ihm aus dann von der Empirie insgesamt so spricht, daß Gott als darin sich Offenbarender zur Sprache kommt.

Die Theologie wird Offenbarung als empirisch Transzendentales aber nur dann zur Sprache bringen können, wenn sie dieses „Stück Geschichte" nicht hegt wie einen Sonderraum, den sie vor den Zugriffen schützt, welche die Vernunft sonst für ihren Gegenstand bedeutet. Solcher Offenbarungs-Fundamentalismus ist es gerade, der wider Willen Offenbarung naturalisiert zu einer Sonderempirie des „Übernatürlichen", dergegenüber der Theologe dann eine Art „Meta-Physiker", der Naturwissenschaftler dieser Sonderformen des auf der Welt Vorkommenden wird.

Die Betrachtung der Kantschen Situation legt den Mut zum umgekehrten Weg nahe: Die Theologie sollte sich im Umgang mit ihren Gegenständen durchaus die „ungläubige" Skepsis und den methodischen Kritizismus bewahren, mit der unser Denken eh unheilbar infiziert ist. Sie sollte sich – jedenfalls heute, von der Begegnung mit der transzendentalen Vernunftanalysis herkommend – geradezu als „Kritik der apokalyptischen Vernunft" begreifen: als Kritik jener Vernunft also, die sich von Offenbarung affiziert glaubt. Kritik ist dabei im Kantschen Vollsinn gemeint: als kritische Prüfung dieses Vernunftgebrauchs, aber auch als Grundlegung seiner Möglichkeit. Theologie hat also die doppelte Aufgabe, einer von Offenbarung her sich begründet glaubenden Vernunft „ihre Schranken zu weisen" und ihr die Vernünftigkeit dieses Glaubens aufzuzeigen.

Analog zu diesen beiden Aufgaben – allerdings nicht, indem sich diese auf zwei theologische „Fächer" sauber aufteilen ließen – wird die Theologie ähnlich wie die Transzendentalphilosophie in Kants Entwurf zwei Flügel entwickeln: Der eine – den Kritiken entsprechend – beschäftigt sich mit den Bedingungen der Möglichkeit von Offenbarungsvernunft und (wie in diesem Aufsatz) der theologischen Sprach- und Erkenntniskritik. Dies ist die „fundamentaltheologische" Aufgabe, in der die dialektische Ebene theologischen Sprechens den Ton angibt – wiederum: ohne daß man die in 1.1 entwickelten Sprachebenen auf die hier so genannten „Flügel" systematischer Theologie aufteilen könnte. Der zweite Flügel, eher durch die „dogmatische Sprachebene" geprägt, entspricht der systematisch sich ausfaltenden Transzendentalphilosophie, auf die Kant hinauswollte. Hier unterzieht sich der theologische Empirismus der unendlichen Aufgabe, je konkret die Vernunft des Offenbarungsglaubens aufzusuchen, in seinem Zeugnis durch die Geschichte und mit den Mitteln der Vernunft.

Eine letzte Gegenprobe:

Ein mit den Begrifflichkeiten der analytischen Sprachphilosophie arbeitender Philosoph hat die zwei Seiten einer heute möglichen „rational argu-

mentierenden Theologie" ganz ähnlich skizziert: Sie arbeite „einmal als eine Disziplin, die bestimmte Lehren und Theorien in bezug auf bestimmte Gegenstandsbereiche innerhalb eines Bezugsrahmens, der für sie konstitutiv ist, aufstellt und begründet".[57] Dies ist die von außen, als Beschreibung einer sprachlich-logischen Figur gegebene Charakteristik dessen, was ich den ‚theologischen Empirismus' nenne. Der vorgegebene Bezugsrahmen, an den diese Sprache sich bindet (an dem sie sich geradezu „abarbeitet") ist der der „apokalyptischen Vernunft", der Vernunft, die ein ihr Begegnendes als Offenbarung für sie wahrnimmt, d.h. glaubt. Die bestimmten Gegenstände, die sie in diesem Rahmen aufsucht, sind die Empirie der Offenbarung, d.h. die Inhalte des Offenbarungszeugnisses. Die bestimmten Lehren und Theorien, zu denen diese Theologie gelangt, sind die Ergebnisse eines kritischen Auslegungsprozesses, in dem sie dem Glauben an die Offenbarung seine eigene Vernunft aufzuzeigen versucht und ihn also in Begriffe faßt. Dieses Geschäft wird nun aber fundiert und zugleich wiederum kritisiert durch „eine Disziplin, die die ‚Logik' oder ‚Grammatik' des Rahmens selbst beschreibt. Die Sätze einer solchen philosophischen Fundamentaltheologie im Sinne einer theologischen Grammatik wären trotz ihres Beschreibungscharakters nicht empirischer Art; sie hätten, um mit Kant zu sprechen, den Status synthetisch-apriorischer Sätze."[58] Mit dieser Beschreibung ist nicht nur der transzendental-kritische Flügel der Theologie benannt, wie ich ihn eben entwickelte, es sind zudem die theologischen Sätze charakterisiert, die diesen Aufsatz füllen; – Sätze, die, obgleich selbst theologisch, doch den theologischen Empirismus nochmals von außen zu beschreiben und so zu fundieren suchen. Meine Sätze können sich in dieser Charakteristik – auch in ihrer Plazierung an der heiklen Schnittstelle „philosophische Fundamentaltheologie" – gut wiederfinden. Nur bei der Zuweisung des Status „synthetisch-apriorischer Sätze" bleibe ich etwas unsicher, obwohl ausgerechnet hier der Rückverweis auf Kant möglich ist. Meine Unsicherheit rührt eben aus dem Grundhiatus zwischen transzendentaler Analysis der Vernunft und Analysis theologischen Sprechens: Die Vernunftkritik findet tatsächlich in ihrer eigenen Ungegenständlichkeit den Grund reiner synthetischer Sätze. Die Theologie richtet sich dagegen bei der Analyse ihrer Vernunft immer schon auf die mit dem Fremden affizierte „apokalyptische Vernunft". Ihr transzendentales Aprori ist selbst ein Geschichtliches. Sie findet darin aber keinen Mangel an Klarheit, sondern gerade den Knoten ihres „Geheimnisses" geschürzt. Denn sie glaubt letztlich nicht an eine Vernunft, die in sich selbst schwingt. Nun kann sie aber gerade diesen ihren Glauben nur empirisch ausfalten oder dialektisch auf ihn verweisen. Deshalb halte ich die hier gegebenen Sätze eher für „dialektische Sätze": Sie sind dazu da, den Status der anderen – der dogmatischen Sätze – zu beschreiben und vor Mißver-

[57] *Wimmer*, Anselms ‚Proslogion', 197.
[58] Ebd.

ständnissen zu bewahren, ohne doch deren „richtiges Verständnis" selbst herstellen zu können. Dieses richtige Verständnis gibt es nur „concretissime", so, wie es Offenbarung und Glaube gibt. Es gibt die Wahrheit der Theologie beider Flügel nur außerhalb ihrer selbst, aber hier ganz empirisch: im Leben, in der Geschichte. Die hier versuchten Sätze dagegen, gerade als philosophisch-fundamentaltheologische Sätze, die also so grundsätzlich sein möchten wie der Sprache nur möglich, sind Sätze an einer Grenze und ohne Halt in sich.

ThPh 77 (2002) 216–232

Embryonen, Menschen und die Stammzellforschung

Plädoyer für eine differenzierte Identitätsthese in der Statusfrage

Von Franz-Josef Bormann

Die Frage nach dem moralischen Status menschlicher Embryonen, die schon seit längerem ganz oben auf der Agenda medizinethischer Streitthemen steht, hat durch die rasante Entwicklung der biologisch-medizinischen Grundlagenforschung auf dem Feld der Humangenetik und der Zellbiologie in jüngster Zeit noch zusätzlich an Brisanz gewonnen. Während die Diskussion der vergangenen Jahre jedoch vor allem aus reproduktionsmedizinischer Perspektive geführt wurde, primär den Embryo *in vivo* im Blick hatte und um die Problemkomplexe der künstlichen Befruchtung und des Schwangerschaftsabbruchs zentriert war[1], haben sowohl erste Erfolge der embryonalen Stammzellforschung[2] wie auch die Weiterentwicklung der Klonierungstechnik[3] dazu geführt, daß insbesondere der extrakorporale Embryo und sein therapeutisches Potential zur Überwindung sich verschärfender Engpässe im Bereich der Gewebetransplantation immer stärker in den Vordergrund der Betrachtung getreten ist[4]. Auch wenn neuartige naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Verfahrensweisen zwangsläufig

[1] Vgl. z. B. *W. B. Bondeson et al.* (eds.), Abortion and the Status of the Fetus. Philosophy and Medicine 13, Dordrecht 1984; *H.-M. Sass,* Extrakorporale Fertilisation und die ethische Diskussion um den frühen Embryo, in: Arzt und Christ 30 (1984) 166–177; *G. R. Dunstan/M. J. Seller* (eds.), The Status of the Human Embryo, London 1988; *E. Hofmann-Baruch et al.*, Embryos, Ethics and Women's Rights. Exploring the New Reproductive Technologies, New York 1988; *C. Breuer,* Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens, Paderborn 1995; *E.-M. Engels,* Der moralische Status von Embryonen und Feten-Forschung, Diagnose, Schwangerschaftsabbruch, in: *M. Düwell/D. Mieth* (Hg.), Ethik in der Humangenetik, Tübingen 1998, 271–301; *M. Junker-Kenny,* Der moralische Status des Embryos im Kontext der Reproduktionsmedizin, in: *M. Düwell/D. Mieth* (Hg.), Ethik in der Humangenetik, Tübingen 1998, 302–324; *C. Kaminsky,* Embryonen, Ethik und Verantwortung, Tübingen 1998.

[2] Vgl. *J. A. Thomson et al.*, Embryonic stem cells derived from human blastocysts, in: Science 282 (1998) 145–147; *M. J. Schamblott et al.*, Derivation of pluripotent stem cells from cultured human primordial germ cells, in: Proceedings of the National Academy of Science USA 95 (1998) 13726–13731; *J. Itskovitz-Eldor et al.*, Differentiation of human embryonic stem cells into embroid bodies comprising the three embryonic germ layers, in: Molecular Medicine 6 (2000) 88–95; *M. Schuldiner et al.*, Effects of eight growth factors on the differentiation of cells derived from human embryonic stem cells, in: Proceedings of the National Academy of Science USA 97 (2000), 11307–11312; *M. J. Schamblott/J. Axelman/J. W. Littlefield et al.*, Human embryonic germ cell derivatives express a broad range of developmentally distinct markers and proliferate extensively in vitro, in: Proceedings of the National Academy of Science USA 98 (2001) 113–118.

[3] Vgl. *I. Wilmut et al.*, Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells, in: Nature 385 (1997) 810–813; sowie *M. Amit et al.*, Clonally derived human embryonic stem cells maintain pluripotency and proliferative potential for prolonged periods of culture, in: Development Biology 227 (2000) 271–278.

[4] Vgl. *J. D. Gearhart,* Potential of Stem Cell Research for Tissue and Organ Generation, in: Statusseminar des BMBF (= Bundesministerium für Bildung und Forschung) „Die Verwendung humaner Stammzellen in der Medizin und Grenzen" vom 29. März 2000; sowie *E.-M. Engels/G. Badura-Lotte/S. Schicktanz* (Hg.), Neue Perspektiven der Transplantationsmedizin im interdisziplinären Dialog, Baden-Baden 2000.

bisher unbekannte moralische Probleme aufwerfen, heißt das noch lange nicht, daß die bisherige Status-Diskussion ergebnislos verlaufen oder für die Bewältigung der neuen Herausforderungen ohne Bedeutung wäre. Ganz im Gegenteil scheint mir eine wenigstens dreifache Einsicht der zurückliegenden Debatte auch für den aktuellen Diskurs unhintergehbar. Erstens ist im Laufe der letzten Jahre immer deutlicher geworden, daß sich die Statusfrage weder verdrängen noch durch strategische Begriffspolitik, wie z.B. die Rede vom Prae-Embryo[5], Pro-Embryo[6], potentiellem Menschsein[7] und ähnlichem, beantworten läßt. Solche gezielten Neologismen sind ebenso wie die bewußt unbestimmt bleibenden Ausdrücke ‚menschliche Zellen'[8], Conceptus oder Keimling von vornherein auf eine Degradierung menschlicher Embryonen und damit auf eine semantische Vorentscheidung der Statusfrage ausgerichtet[9]. Demgegenüber käme es aber gerade darauf an, die biologischen Mindestvoraussetzungen des notorisch mehrdeutigen Embryo-Begriffs[10] zu klären[11], und damit einen wichtigen Beitrag zur Erar-

---

[5] Unter ‚Prae-Embryo' wird gewöhnlich die Entwicklungsperiode von der Fertilisation bis zur Entstehung des Primitivstreifens verstanden. Vgl. *K. V. Hinrichsen* (Hg.), Humanembryologie, Berlin 1990; *C. Grobstein*, Science and the Unborn. Choosing Human Futures, New York 1988. Die dieser Begriffsbildung zugrundeliegende Annahme, bis zum irreversiblen Beginn der Zelldifferenzierung liege kein integrierter menschlicher Organismus vor, übersieht M. Johnson zufolge jedoch, „daß bereits die Blastomeren qualitativ differenzierte und geordnete Teile eines Ganzen darstellen, die in wechselseitiger Kooperation stehen" und daher eher ‚Organen' vergleichbar sind, „die durch Position und cytoplasmatisches Material ... differenziert und strukturiert sind" (*S. N. Bosshard/G. Höver/R. Schulte/H. Waldenfels*, Menschenwürde und Lebensschutz: Theologische Aspekte, in: *G. Rager* (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg im Breisgau 1998, 313). Zur kritischen Diskussion des Begriffs vgl. auch *R. A. McCormick*, Who or What is the Preembryo?, in: Kennedy Institute of Ethics Journal 1 (1991) 1–15; M. Johnson: Delayed hominization: reflections on some recent catholic claims for delayed hominization, in: TS 56 (1995) 743–763; *D. G. Jones/B. Telfer*, Before I was an Embryo, I was a Pre-Embryo: Or was I?, in: Bioethics 9 (1995) 32–49; sowie *G. Rager*, Embryo-Mensch-Person: Zur Frage nach dem Beginn personalen Lebens, in: *J. P. Beckmann* (Hg.), Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik, Berlin/New York 1996, 254–278.

[6] Vgl. *N. M. Ford*, When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science, Cambridge/New York 1988, 182.

[7] Vgl. *P. Singer*, Praktische Ethik, Stuttgart 1994 (2. Aufl.), 203; sowie *J. Harris*, The Value of Life, London 1985, 11.

[8] Vgl. *M. Warnock*, Haben menschliche Zellen Rechte?, in: *A. Leist* (Hg.), Um Leben und Tod, Frankfurt am Main 1990, 215–234.

[9] Vgl. *A. Eser*, Beginn des menschlichen Lebens: Rechtsvergleichende Aspekte zum Status des Embryos, in: Medizinische Forschung 3 (1990) 122f.

[10] *E.-M. Engels* hat die wichtigsten Verwendungsweisen des Begriffs wie folgt zusammengefaßt: „Mit Embryo kann also *erstens* bereits die befruchtete Eizelle und jede einzelne totipotente Zelle des frühen Entwicklungsstadiums gemeint sein, *zweitens* der Embryoblast als ein bestimmter Teil der Keimanlage und *drittens* die aus dieser Anlage hervorgehende, individuelle Gestalt bis zum Abschluß der Organentwicklung zu Beginn des dritten Monats." (Der moralische Status von Embryonen und Feten, 279). Ich verwende den Begriff nachfolgend im zuerst genannten Sinn, da dieser Sprachgebrauch nicht zuletzt durch das deutsche Embryonenschutzgesetz (§ 8) von 1990 weite Verbreitung gefunden hat.

[11] Da sich der auf natürliche Weise, d.h. durch Gametenverschmelzung gezeugte Embryo *in vivo* neben seinem Entwicklungspotential auch durch den Besitz eines durch Neukombination elterlicher Erbanlagen entstandenen individuellen Genoms sowie seinen spezifischen Aufenthaltsraum auszeichnet, stellt sich die Frage, welche dieser Kennzeichen einzeln oder zusammen fehlen dürfen, um einer Entität *in vitro* den Status des Embryos absprechen zu können.

beitung einer möglichst wertfreien naturwissenschaftlichen Beschreibungssprache zu leisten, die dann als Anknüpfungspunkt für die ethische Analyse dienen könnte. Zweitens hat die bisherige Debatte zu einer Präzisierung der Problemstellung und zu einer klareren Profilierung der Diskussionslandschaft geführt. Im Zentrum der Auseinandersetzung stehen zunehmend die frühesten Entwicklungsphasen des Menschen und damit die Frage, welches Handeln dem Embryo im pränidativen Stadium, insbesondere dem Embryo *in vitro* gegenüber verantwortet werden kann. Jenseits offenkundiger und selten vertretener Extrempositionen, die dem Embryo entweder generell jeden intrinsischen Wert und damit jede besondere Schutzwürdigkeit absprechen[12], oder aber eine unterschiedslose Gleichbehandlung von Embryonen und geborenen menschlichen Individuen fordern, konzentriert sich die Kontroverse immer stärker auf die Frage nach dem konkreten Umfang des moralisch gebotenen Schutzes menschlicher Embryonen. Während Anhänger eines gradualistischen Lebensschutzkonzeptes das jeweilige Schutzniveau menschlichen Lebens von seinem biologischen Entwicklungs- bzw. Reifegrad abhängig machen und sogar einen fremdnützigen Verbrauch menschlicher Embryonen für hochrangige Forschungsziele unter bestimmten Bedingungen für gerechtfertigt erachten, bestehen Kritiker eines solchen Modells – wie z. B. das katholische Lehramt – darauf, daß menschliche Embryonen vom Beginn ihrer Existenz an unter den Schutzbereich eines kategorischen Tötungsverbotes fallen. Drittens hat die zurückliegende Diskussion gezeigt, wie notwendig es ist, die moralische klar von der rechtlichen Perspektive zu unterscheiden. Da es genauso unmöglich ist, moralische Probleme auf rein juristischem Wege zu lösen wie umgekehrt, originär rechtliche Fragestellungen durch ethische Erwägungen vorzuentscheiden, kommt es ganz entscheidend darauf an, die methodische[13] und begriffliche[14] Eigenständigkeit von Recht und Moral zu respektieren[15].

---

[12] Vgl. *Singer*, Praktische Ethik, 196f.

[13] Sowohl der philosophischen und theologischen Moraltheorie als auch dem Recht stehen ganz unterschiedliche Argumentationsformen und Begründungsstrategien zur Verfügung. Vgl. *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf 1980; *A. Käuflein*, Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen?, St. Ottilien 1995; *A. Kaufmann/W. Hassemer* (Hg.), Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, Heidelberg 1989 (5. Aufl.); sowie *R. Alexy*, Theorie der juristischen Argumentation, Frankfurt am Main 1983.

[14] Insbesondere hinsichtlich des Begriffs der ‚Menschenwürde' scheint es besonders wichtig, die philosophisch-ethische von der verfassungsrechtlichen Verwendungsweise zu unterscheiden. Obwohl unbestreitbar ist, daß auch dem verfassungsrechtlichen Begriff der Menschenwürde eine moralische Intuition zugrundeliegt, die nachhaltig von der aufklärerischen, insbesondere kantischen Ethik und Anthropologie beeinflußt ist (vgl. dazu *W. Graf Vitzthum*, Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff, in: Juristen Zeitung 40 (1985) 201–209; *P. Heuermann*, Argumentationsschwierigkeiten mit der Menschenwürdegarantie, in: Neue Juristische Wochenschrift 46 [1996] 3063f.; *A. Weiß*, Mensch – ein „hochgradig unbestimmter Ausdruck?", in: Neue Juristische Wochenschrift 46 [1996], 3064f.), läßt sich der moralphilosophische Gedanke der besonderen Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens juristisch auf durchaus verschiedenen Wegen (etwa über die subjektive oder objektive Dimension der Grundrechte) zur Geltung bringen. Daher ist auch die aktuelle rechtsdogmatische Diskussion um die – bislang mehrheitlich bejahte – subjektive

Die folgenden Überlegungen versuchen, an diese dreifache Einsicht der bisherigen Debatte anzuknüpfen. Da die Bestimmung des moralischen Status menschlicher Embryonen grundlegende Fragen unseres praktischen Selbstverständnisses aufwirft, deren Beantwortung wir angesichts der rasanten technischen Entwicklung auch gesamtgesellschaftlich nicht länger ausweichen können, sind an die notwendigerweise auch öffentlich zu führende ethische Diskussion besondere Anforderungen zu stellen.[16] Unstrittig ist, daß sich die verschiedenen Argumente vor keinem anderen Forum als dem der natürlichen praktischen Vernunft des Menschen müssen ausweisen können, doch gehen die Meinungen über die genaue Reichweite eben dieser Vernunft weit auseinander.[17] Zu kurz greifen m. E. all jene ethischen Denk-

---

Grundrechtsträgerschaft des Embryos aus ethischer Sicht so lange unbedenklich, wie klar zwischen dem rein formalen bzw. argumentationstechnischen Problem (sc., ob der Embryo als Rechtssubjekt vorzustellen ist und daher in den Genuß der verfassungsrechtlichen Menschenwürdegarantie gelangt oder nicht) und der inhaltlichen Frage (sc., ob der Staat zu einem wirksamen Schutz des Lebens menschlicher Embryonen verpflichtet ist oder nicht) unterschieden wird, die Rechtsdogmatik also nicht rechtspolitisch zur weiteren Aushöhlung eines wirksamen Lebensschutzes mißbraucht wird (vgl. dazu *C. Starck*, Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat, in: Juristen Zeitung 36 (1981) 457–464; *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff. Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes zu Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz, Tübingen 1990; sowie *C. Enders*, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung: zur Dogmatik des Art. 1 GG, Tübingen 1997). Es dürfte jedoch kein Zufall sein, daß vor allem jene Autoren eine subjektive Grundrechtsträgerschaft des Embryos verneinen, die an einem strengen Schutz menschlicher Embryonen ohnehin kein Interesse haben. Vgl. *M. Frommel*, Status des Embryos: Juristische Aspekte, in: Fortpflanzungsmedizin in Deutschland, Baden-Baden 2001, 67–75; sowie *J. Ipsen:* Der „verfassungsrechtliche Status" des Embryos in vitro, in: Juristen Zeitung 56 (2001) 989–996.

[15] Das gebietet schon die unterschiedliche Funktion, die Recht und Moral bzw. Rechtswissenschaft und Moraltheorie in der Gesellschaft zu erfüllen haben. Während sich das Recht primär an der *sozialen* Geltung von Normen und Regeln orientiert, geht es der philosophisch-theologischen Ethik vor allem um die Begründung der *normativen* Geltung handlungsleitender Standards. Wenn *A. Eser* daher erklärt, es gehe „darum, das Problem des Embryoschutzes nicht auf eine bloße Interpretation [sc. der Verfassung] zu verkürzen, sondern als eine rechtspolitisch zu verantwortende Dezision zu begreifen" (Beginn des menschlichen Lebens, 122), dann ist dies aus juristischer Perspektive durchaus konsequent. Tatsächlich sind wir durch die rasante Entwicklung der sogenannten Lebenswissenschaften derzeit als Gesellschaft vor die historisch bedeutsame Frage gestellt, ob wir nach der schrittweisen Überwindung ethnischer, rassistischer und sexistischer Diskriminierungen nun auch den noch nicht geborenen Menschen mit Hilfe dafür geeigneter positivrechtlicher Bestimmungen in den Schutzbereich der Menschenrechte aufnehmen wollen oder nicht. Aus ethischer Sicht kann dagegen von einer ‚Dezision' keine Rede sein. Die normative Geltung grundlegender moralischer Forderungen beruht nicht auf einer gesellschaftlichen ‚Entscheidung', sondern auf ihrer rationalen Begründetheit. Zwar bedürfen auch die aller staatlichen Gewalt vorausliegenden elementaren Rechte des Menschen noch einmal des Schutzes durch die staatliche Gewalt, doch werden sie dem Einzelnen nicht von der Gesellschaft ‚verliehen', sondern liegen aller positiven Gesetzgebung voraus und sind daher auch vom Gesetzgeber ‚anzuerkennen'. Zur Relevanz dieser naturrechtlichen Denkfigur für das Selbstverständnis katholischer Moraltheologie vgl. *E. Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, Mainz 1996; sowie *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1999, bes. 275–296.

[16] Vgl. *J. Rawls*, Political Liberalism, New York 1993; *ders.*, The Idea of Public Reason Revisited, in: University of Chicago Law Review 64 (1997) 765–807; sowie *L. Wingert/K. Günther*, Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, Frankfurt am Main 2001.

[17] Zur äußerst ausgedehnten gegenwärtigen Diskussion um den Vernunft-Begriff vgl. *K.-O. Apel/M. Kettner*, Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt am Main 1996; sowie

ansätze, die den Geltungsbereich der praktischen Vernunft entweder von vornherein relativistisch bzw. dezisionistisch[18] beschränken oder – wo an der Universalität ihrer Urteile festgehalten wird – rein formal-prozeduralistisch verkürzen. So unverzichtbar klare Regelungsverfahren zur Erhöhung der Rechtssicherheit sein mögen, so wenig kann die Ethik ihre normativen Geltungsansprüche auf eine bloße Verfahrensoptimierung zurücknehmen. Will die Moraltheorie nicht Gefahr laufen, sich in kurzatmiger Konfliktmoderation oder allzu vordergründiger Kompromißbildung zu erschöpfen[19], dann wird sie sich bemühen müssen, durch konsequente Analyse unserer ‚wohlerwogenen Moralurteile' jene obersten inhaltlichen Moralprinzipien freizulegen, die nicht nur das selbstverständliche Fundament unserer bisherigen alltäglichen moralischen Urteilspraxis bilden, sondern sich auch bei der Bewältigung neuer moralischer Herausforderungen zu bewähren vermögen[20].

Was ist in diesem Zusammenhang von der theologischen Ethik zu erwarten? Die katholische Moraltheologie vertritt bekanntlich einen kognitiven Standpunkt in der normativen Ethik, d.h., sie propagiert keineswegs ein religiös-weltanschauliches Sonderethos, sondern hat sich in Treue zu ihrer naturrechtlichen Tradition auch im Bereich der Bioethik stets um eine rationale Argumentation bemüht, die auf besondere religiöse Prämissen verzichtet und daher den Anspruch erhebt, auch für Nicht- oder Andersgläubige plausibel und verständlich zu sein.[21] In diesem Sinne werde ich nachfolgend die These vertreten, daß weder eine unterschiedslose Gleichbehandlung von Embryonen und geborenen menschlichen Individuen i.S. einer undifferenzierten Identitätsthese noch ihre völlige Ungleichbehandlung i.S. einer gradualistischen Differenzthese plausibel erscheint. Ein moralisch qualifizierter Umgang mit menschlichen Embryonen ist m.E. nur dann möglich,

---

W. Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt am Main 1996.

[18] Die Vorstellung, kontroverse ethische Positionen beruhten letztlich auf disparaten Wertentscheidungen oder ‚ideengeleiteten' Begründungsstrategien, die nicht noch einmal von einem übergeordneten Standpunkt aus auf ihre Plausibilität überprüft werden könnten, so daß die Rede von der „einen Wahrheit" durch die Anerkennung „unterschiedlicher Wahrheiten" zu ersetzen sei (vgl. *G. Maio,* Welchen Respekt schulden wir dem Embryo?, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift 127 [2002] 163), läuft letztlich auf einen moraltheoretischen Nonkognitivismus hinaus, der einen eklatanten Bruch mit dem Hauptstrom abendländischer Ethik darstellt.

[19] Ein ernüchterndes Beispiel solcher philosophischer Selbstentäußerung findet sich bei *K. Bayertz,* Drei Thesen zum moralischen Status menschlicher Embryonen *in vitro*, in: Fortpflanzungsmedizin in Deutschland, Baden-Baden 2001, 81–84.

[20] Zur philosophischen Explikation solcher Prinzipien vgl. *J. Rawls,* Outline of a Decision Procedure for Ethics, in: PhRev 60 (1951) 177–197.

[21] In diesem Sinne heißt es im „Gemeinsame(n) Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur ethischen Beurteilung der Abtreibung ‚Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an'" ganz selbstverständlich: „Die Kirche drängt der Gesellschaft daher keine nur aus dem Glauben begründbare Sondermeinung auf, wenn sie für das Lebensrecht ungeborener Kinder eintritt. Sie verteidigt nicht nur ihre eigene, nur für sie gültige Moralauffassung, sondern ein grundlegendes Menschenrecht und ein Grundprinzip des demokratischen Rechtsstaates, welches unser Grundgesetz im Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit zur Geltung bringt" (6).

wenn innerhalb des vielschichtigen Begriffs des ‚Lebensschutzes' die negativen Unterlassungs- und die positiven Hilfspflichten klar voneinander unterschieden werden. Zur Entfaltung dieser Position soll zunächst die anthropologische und dann die moralische Grundintuition rekonstruiert werden, auf der die moraltheologische Sichtweise menschlicher Embryonen basiert. Ein abschließender dritter Argumentationsschritt ist einigen konkreten Schlußfolgerungen gewidmet, die sich aus diesen basalen Einsichten ergeben.

1. Die anthropologische Grundintuition der Einheit menschlichen Lebens

Schlechthin grundlegend für unser praktisches Selbstverständnis als in Raum und Zeit lebende und handelnde Menschen ist die Vorstellung von der Einheit und intrinsischen Werthaftigkeit unserer Existenz. In diesem Sinne hat R. Dworkin zu Recht darauf hingewiesen, fast jeder bejahe „ausdrücklich oder intuitiv den Gedanken, daß menschliches Leben einen Wert an sich hat, der ganz unabhängig ist von dessen persönlichem Wert für irgend jemanden" [22]. Die Bedeutung dieser Beobachtung für unsere Thematik liegt in Folgendem. Zunächst einmal gilt in rein methodischer Hinsicht, daß sich der moralische Status „des Embryo – zumal in seinen frühen Stadien und in vitro – ... nicht von selbst" versteht, sondern ausgehend von jenem Status zu bestimmen ist, „den wir dem Menschen generell zuschreiben" [23]. Die spezifische Seinsweise des bereits geborenen und damit unserer Anschauung zugänglichen Menschen bildet den Ausgangspunkt und hermeneutischen Schlüssel zur Statusbestimmung menschlicher Embryonen. Darüber hinaus ist auch in sprachlicher Hinsicht bemerkenswert, daß in Dworkins Formulierung des uns alle verbindenden „gemeinsamen Grundgedankens" [24] von ‚menschlichem' und nicht etwa von ‚personalem' Leben die Rede ist. Obwohl der Ausdruck ‚menschliches Leben' im Vergleich zur Rede vom ‚Leben eines Menschen' relativ vage und unbestimmt bleibt [25], ist diese Wortwahl keineswegs ein Zufall. Im Gegensatz zum Begriff ‚Person', bei dem es sich um ein philosophisches Kunstwort handelt, das im Laufe der Geistesgeschichte ganz unterschiedlich verwendet wurde [26], gehört der Begriff ‚Mensch' zu den sogenannten Sortalen. Sortale sind Wörter, die natürliche Arten (natural kinds) bezeichnen, starr referieren und sich – wie

[22] *R. Dworkin*, Die Grenzen des Lebens, Hamburg 1994, 98.

[23] *L. Honnefelder*, Status des Embryos: Ethisch-philosophische Aspekte, in: Fortpflanzungsmedizin in Deutschland, Baden-Baden 2001, 76.

[24] *Dworkin*, 98.

[25] So können neben menschlichen Individuen etwa auch die menschlichen Keimzellen unter diesen Begriff subsumiert werden.

[26] Vgl. *D. Sturma* (Hg.), Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie. Paderborn 2001.

S. A. Kripke[27] und H. Putnam[28] gezeigt haben – durch eine verborgene Indexikalität auszeichnen[29]. Durch diese Indexikalität und die sprachliche Arbeitsteilung ist sichergestellt, daß die Frage, worin die wesentlichen Eigenschaften einer natürlichen Art bestehen und welche Individuen zu dieser Art gehören, nicht durch einen letztlich subjektiven Sprachgebrauch, sondern auf kontrollierte Weise durch Rückgriff auf empirische Naturgesetze beantwortet wird. Aus diesem Grunde führt auch der Versuch einiger Denker in der Nachfolge J. Lockes[30], den Begriff der Person von dem des Menschen abzukoppeln und beide Begriffe auch extensional voneinander zu unterscheiden[31], um so einem prekären Speziesismus[32] zu entkommen, nicht nur sprachlich, sondern auch der Sache nach in die Irre. Seiner substanzontologischen Fundierung beraubt, degeneriert der Personbegriff hier zum bloßen Eigenschaftswort, das, je nach individueller Vorliebe des jeweiligen Autors, wahlweise an die Existenz eines kontinuierlichen Selbstbewußtseins[33], ein aktuelles Überlebensinteresse bzw. die entfaltete Fähigkeit, zukunftsbezogene Wünsche zu äußern[34], gebunden wird. Die extreme Folgelast dieses auf den ersten Blick vielleicht unbedeutend erscheinenden, vermeintlich rein sprachlichen, in Wirklichkeit aber auf bestimmten ereignisontologischen Voraussetzungen beruhenden, inhaltlich höchst bedeutsamen Schrittes[35] besteht darin, daß auf diese Weise nicht nur die Identität des Menschen über einen längeren Zeitraum entweder zum schlechthin unerklärlichen Mysterium oder sogar zur puren Illusion wird[36], sondern – was

---

[27] Vgl. *S. A. Kripke*, Name und Notwendigkeit, Frankfurt am Main 1981.

[28] Vgl. *H. Putnam*, Die Bedeutung von „Bedeutung", Frankfurt am Main 1979.

[29] Vgl. *E. Runggaldier*, Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz, Berlin/New York 1985, bes. 279–286; sowie *C. Rapp*, Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchungen zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz, Freiburg im Breisgau/München 1993.

[30] Vgl. *J. Locke*, An essay concerning human understanding (ed. *P. H. Nidditch*), Oxford 1975, Book II, chap. 27, §§ 9–10; Book III, chap. 6, §§ 1–4; und Book IV, chap. 4, § 17.

[31] Vgl. dazu *L. Siep*, Der Begriff der Person als Grundlage der biomedizinischen Ethik: Zwei Traditionslinien, in: *D. Sturma* (Hg.): Person, Paderborn 2001, 445–458.

[32] Vgl. *Singer*, Praktische Ethik, 90–94; sowie *N. Hoerster*, Abtreibung im säkularen Staat, Frankfurt am Main 1991, 55–69.

[33] Vgl. *S. Shoemaker*, Self Knowledge and Self Identity, Ithaca 1963; sowie *D. Parfit*, Reasons and Persons, Oxford 1984.

[34] Vgl. *M. Tooley*, Abtreibung und Kindstötung, in: *A. Leist* (Hg.), Um Leben und Tod, Frankfurt am Main 1990, bes. 163–170; sowie *Hoerster*, Abtreibung, 73f.; zur Kritik derartiger Ansätze vgl. *D. Wiggins*, The Concern to Survive, in: *Ders.*, Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value, Oxford 1991 (2.Aufl.), 303–311; sowie *ders.*, The Person as Object of Science, as Subject of Experience, and as Locus of Value, in: *A. Peacocke/G. Gillett* (eds.), Persons and Personality, Oxford 1987, 56–74.

[35] Vgl. *E. Runggaldier*: Zur empiristischen Deutung der Identität von Person als Kontinuität, in: ThPh 63 (1988) 242–251; sowie *ders.*, Personen und diachrone Identität, in: PhJ 99 (1992) 262–286.

[36] D. Parfit, der die Einheit der Person in eine unpersönlich beschreibbare Abfolge von Bewußtseinsinhalten auflöst, zieht denn auch gestützt auf eine Fülle fiktiver Gedankenexperimente die radikale Schlußfolgerung, daß in ein und demselben Menschen verschiedenen Personen bzw. ein und dieselbe Person in verschiedenen Menschen existieren könne. Die Destruktion des traditionellen Personbegriffs steht bei Parfit eindeutig im Dienste der Plausibilitätssteigerung des Uti-

noch schlimmer ist – auch die „grundlegenden Rechte des Menschen, unter ihnen das Recht auf Leben, ... zum Gegenstand des philosophischen Streites und abhängig von philosophischen Positionen" gemacht werden[37]. Nicht von ungefähr reden wir demgegenüber aber von *Menschen*rechten und nicht von *Personen*rechten. Diese Rechte dürfen von keiner anderen Eigenschaft als der Artzugehörigkeit eines Individuums abhängig gemacht werden.[38] Da strikt zwischen dem Anerkennungs*grund* und dem Anerkennungs*gegenstand* zu unterscheiden ist, kann von einer willkürlichen Bevorzugung der eigenen Gattung im Sinne des Speziesismus keine Rede sein. Wir sprechen nicht deshalb von der intrinsischen Werthaftigkeit menschlichen Lebens, weil wir es hier mit Angehörigen einer bestimmten biologischen *species* zu tun haben, sondern weil der Mensch als ‚sittliches Subjekt' existiert, d. h., kraft seiner Vernunftbegabung die Fähigkeit besitzt, frei und verantwortlich zu handeln. Diese Subjekthaftigkeit kann auf Grund der leib-seelischen Einheit des Menschseins aber nicht von ihrem biologischen Substrat getrennt werden. Alle Versuche, diese komplexe Einheit in syn- oder diachroner Betrachtung entweder rationalistisch oder naturalistisch aufzusprengen, sind daher zwangsläufig zum Scheitern verurteilt.[39]

Wenn das katholische Lehramt[40] daher in Übereinstimmung mit dem derzeitigen Kenntnisstand der Entwicklungsbiologie und Embryologie[41]

---

litarismus: vgl. *Parfit*, 342. Zur Kritik an Parfits kontraintuitivem reduktionistischen Ansatz vgl. *K. Wilkes*, Real People, Personal Identity without Thought Experiments, Oxford 1988; *C. Korsgaard*, Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit, in: PPAf 18 (1989) 101–132; sowie *B. Gillitzer*, Personen, Menschen und ihre Identität, Stuttgart 2001.

[37] *F. Ricken*, Ist die Person oder der Mensch Zweck an sich selbst?, in: *M. Dreyer/K. Fleischhauer* (Hg.): Natur und Person im ethischen Disput, Freiburg im Breisgau/München 1998, 149.

[38] *L. Honnefelder* hat zu Recht die Bedeutung dieser Einsicht auch für unsere Verfassung herausgestellt: „Nicht Rasse, Geschlecht oder andere körperliche Merkmale, noch Religion, moralisches Verdienst oder geistige Leistung begründen die Würde, sondern allein das Menschsein. Deshalb gehört zum Kern des Menschenrechtsgedankens der Anspruch auf *Vorgängigkeit* zu allem positiven Recht, und das bedeutet das Verbot der Einschränkung der Zuschreibung der Würde. Offensichtlich macht es das Proprium des Menschenrechtsgedankens aus, das sittliche Subjektsein (Personprinzip) und die Gattungszugehörigkeit (Naturprinzip), oder differenzierter ausgedrückt, die auf der Selbstzwecklichkeit des sittlichen Subjekts gegründete *Unabweisbarkeit der Verbindlichkeit* und die im Definitions- bzw. Einschränkungsverbot sich äußernde *Universalität der Ausdehnung* als eine unlösliche Einheit zu betrachten." (Der Streit um die Person in der Ethik, in: PhJ 100 [1993] 252).

[39] Diese Einheit spiegelt sich auf sprachlicher Ebene in dem Umstand, daß wir sogenannte ‚P(erson)-Prädikate' und ‚M(aterie)-Prädikate' von ein und demselben Individuum auszusagen pflegen. Vgl. dazu *P. F. Strawson*, Einzelding und logisches Subjekt (Individuals), Stuttgart 1995, 111–149.

[40] So stellt die ‚Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antwort auf einige aktuelle Fragen' vom 10.3.1987 unmißverständlich fest: „Deshalb erfordert die Frucht der menschlichen Zeugung vom ersten Augenblick ihrer Existenz an, also von der Bildung der Zygote an, jene unbedingte Achtung, die man dem menschlichen Wesen in seiner leiblichen und geistigen Ganzheit sittlich schuldet." (*Donum vitae*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 14.)

[41] Vgl. *S. F. Gilbert*, Developmental Biology, Sunderland, Mass. 1994 (4. Aufl.); *R. Bodden-Heidrich/T. Cremer/K. Decker/H. Hepp/W. Jäger/G. Rager/W. Wickler*, Beginn und Entwicklung des Menschen: Biologisch-medizinische Grundlagen und ärztlich-klinische Aspekte, in:

davon ausgeht, daß am Beginn der Existenz eines jeden Menschen eine totipotente Zelle in Gestalt einer Zygote steht, dann hat das nichts mit einem fragwürdigen ‚Biologismus' oder ‚Naturalismus' zu tun[42], sondern ist der Einsicht in die komplexe Einheit des Menschen als eines *animal rationale* geschuldet, die eine Grundüberzeugung philosophischer Anthropologie darstellt[43]. Zumindest überall da, wo es – z. B. als Ergebnis der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle – zur Konstitution einer entwicklungsfähigen Zygote mit einem artspezifischen individuellen Genom gekommen ist, haben wir es mit Entitäten zu tun, die zweifelsfrei als menschliche Embryonen zu klassifizieren sind. Auf Grund der Kontinuität der Embryonalentwicklung, die zwar verschiedene Schübe und Komplexitätsniveaus, aber keine wirklichen Zäsuren kennt[44], wäre die Identifikation jedes späteren Zeitpunktes mit dem Lebensanfang willkürlich und von partikulären Interessen geleitet[45]. Der Embryo entwickelt sich nicht aus einem infrahumanen Ur-

---

G. Rager (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg im Breisgau/München 1998, 15–159; sowie *H. M. Beier*, Zum Status des menschlichen Embryos *in vitro* und *in vivo* vor der Implantation, in: Fortpflanzungsmedizin in Deutschland, Baden-Baden 2001, 52–66, bes. 59.

[42] So neuerdings der Vorwurf einiger evangelischer Ethiker (vgl. *R. Anselm/J. Fischer/C. Frey/U. Körtner/H. Kress/T. Rendtorff/D. Rössler/C. Schwarke/K. Tanner*, Pluralismus als Markenzeichen. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23.1.2002, 8), deren gezielter Zwischenruf nicht nur ökumenisch schädlich ist, da er sich grundlos von der gemeinsamen Linie der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Deutschen Bischofskonferenz distanziert (vgl. Gemeinsame Erklärung von EKD und DBK „Gott ist ein Freund des Lebens" von 1989), sondern auch der Sache nach unbegründet erscheint, weil er elementaren Grundintuitionen widerspricht und so letztlich Gefahr läuft, sich gewollt oder ungewollt in vorauseilenden Staatsgehorsam zum Steigbügelhalter einer ‚liberalen Eugenik' zu machen. Vgl. zum Biologismus-Vorwurf auch die Replik von *E. Schockenhoff*, Die Ethik des Heilens und die Menschenwürde, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 47 (2001) 241f.

[43] Zur antidualistischen Stoßrichtung neuzeitlicher Anthropologie insbesondere phänomenologischer und hermeneutischer Provenienz vgl. *M. Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928; *H. Plessner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1928; *A. Gehlen*, Der Mensch und seine Stellung in der Welt, 1940; *H.-G. Gadamer/P. Vogler*, Neue Anthropologie, Stuttgart 1972–75; sowie *A. Barkhaus/M. Mayer/N. Roughley/D. Thürnau* (Hg.), Identität-Leiblichkeit-Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt am Main 1996.

[44] Den derzeitigen naturwissenschaftlichen Kenntnisstand faßt *E.-M. Engels* zutreffend wie folgt zusammen: „Biologen sind sich grundsätzlich darüber einig, daß sich die Entwicklung des werdenden menschlichen Lebens ab der Befruchtung als ein kontinuierlicher Prozeß ohne Sprünge vollzieht. Auch die Auszeichnung bestimmter Entwicklungsstadien auf Grund entscheidender Veränderungen kann über den graduellen Charakter dieses Prozesses nicht hinwegtäuschen und ist daher in diesem Sinne arbiträr" (Der moralische Status von Embryonen und Feten, 280f.).

[45] Dieselbe Gefahr einer interessegeleiteten Umdeutung biologischer Fakten besteht am Lebensende, was auf den sachlichen Zusammenhang der Statusfrage menschlicher Embryonen mit der Euthanasieproblematik verweist. Vgl. dazu *F.-J. Bormann*, Ein natürlicher Tod – was ist das? Ethische Überlegungen zur aktiven Sterbehilfe, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 48 (2002) 29–38. Der bekannte Umstand, daß auch naturwissenschaftliche Aussagen noch einmal der philosophischen Interpretation bedürfen, um zu ethischen Orientierungen zu kommen, bedeutet nicht, daß sich diese philosophische Deutung einfach von empirisch gesicherten Daten emanzipieren könnte. Auch darf die von *S. Ernst* zu Recht betonte Tatsache, daß die im Blick auf den Embryo aufbrechende hermeneutische Grundfrage nach der angemessenen Zugangsweise zur Wirklichkeit „eine Frage ... unserer Kultur und unseres gesamten Welt- und Selbstverständnis-

zustand *zu* einem Menschen, sondern er entwickelt sich *als* Mensch. Die Tatsache, daß am Anfang dieser Entwicklung – insbesondere in den ersten Tagen bis zur erstmaligen Expression des embryonalen Genoms – ein äußerst intensiver biochemischer embryo-maternaler Dialog steht[46], tut dieser Tatsache ebensowenig Abbruch wie die Abhängigkeit des Embryos von einem bestimmten Entwicklungsmilieu[47]. Zwischen der Zygote und dem geborenen Kind besteht zudem über die bloße genetische Identität hinaus eine anthropologisch-biographische Identität, die selbstverständlich keine phänotypisch-morphologische Gleichheit, sondern eine auch ontologisch zu verstehende Selbigkeit meint.[48] Schließlich ist davon auszugehen, daß der Embryo von Anfang an die keineswegs deterministisch zu verstehende aktive Potenz oder Anlage zur späteren individualspezifischen Verwirklichung jener Fähigkeiten und Eigenschaften besitzt, die für seine menschliche Artnatur charakteristisch sind.[49] Da der Entwicklungsfähigkeit für die Kennzeichnung einer Entität als Embryo offenbar zentralere Bedeutung

---

ses" ist (Stammzellenforschung und Embryonenschutz, in: StZ 126 [2001] 588), nicht zu einer voreiligen Theologisierung führen, da sonst der kognitive Ansatz in der normativen Ethik gefährdet wird.

[46] Vgl. *C. Nüsslein-Volhard*, Wann ist ein Tier ein Tier, ein Mensch kein Mensch? Eine wunderbare Symbiose: Die Befruchtung ist nur der halbe Weg zur Entwicklung des Individuums, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.10.2001, 55; sowie *E. R. Barnea*, Embryo-maternal dialogue: From pregnancy recognition to proliferation control, in: Early Pregnancy 5 (2001) 65f.

[47] Abgesehen davon, daß der Mensch in allen Phasen seiner Existenz in einem intensiven nicht nur biologischen, sondern auch psychischen und sozialen Austausch mit seiner Umgebung steht und auf seiner Entwicklung gedeihliche Umweltbedingungen angewiesen ist, beruht die Argumentation derjenigen, die dem extrakorporalen Embryo im allgemeinen und den sogenannten verwaisten oder ‚überzähligen' Embryonen im besonderen deshalb die Schutzwürdigkeit absprechen, weil diese Embryonen außerhalb des Mutterleibes ‚ohnehin dem Tode geweiht' seien, auf einer offensichtlichen *petitio principii*. Zwar ist unbestreitbar, daß der Embryo *in vitro* – zumindest nach derzeitigem Entwicklungsstand der Medizintechnik – außerhalb des mütterlichen Uterus keine dauerhafte Überlebenschance hat, doch stellt bereits seine Existenz in dieser aus biologischer Sicht äußerst gefährdeten Situation das Ergebnis eines rechtfertigungspflichtigen menschlichen Handelns dar, dessen moralische Legitimität von Anfang an davon abhängt, auch die für die weitere Entwicklung des Embryos notwendigen Bedingungen zu schaffen, d.h., den *in vitro* gezeugten Embryo zur gegebenen Zeit in den mütterlichen Organismus zu implantieren. Obwohl auch mit einer solchen Implantation noch keine Überlebensgarantie verbunden ist, tut das ihrer moralischen Notwendigkeit insofern keinen Abbruch, als es in moralischer Hinsicht allein darum geht, die Gefahr einer durch menschliches Handeln verursachten und damit zu verantwortenden Schädigung des Embryos zu minimieren.

[48] Vgl. *E. Schockenhoff*, Ethik des Lebens, Mainz 1993, 310f.

[49] Zum aristotelischen Hintergrund des klassischen Potentialitätsargumentes vgl. Met. IX 7, 1048 b 35–1049 a 15. Die entscheidende Pointe des Begriffs der ‚aktiven Potenz' liegt Aristoteles zufolge gerade darin, daß „bei allem, was in dem Möglichen selbst das Prinzip des Entstehens hat, ... dasjenige etwas der Möglichkeit nach (ist), was in Abwesenheit äußerer Hindernisse durch sich selbst jenes sein wird" (Übers.: *H. Bonitz*). Da Aristoteles ausdrücklich betont, im Blick auf den männlichen Samen könne in diesem Sinne gerade noch nicht von einer solchen ‚aktiven Potenz' gesprochen werden, ist es einigermaßen erstaunlich, daß Autoren wie *N. Knoepffler*, Forschung an menschlichen Embryonen, Stuttgart/Leipzig 1999, 82, glauben, das Potentialitätsargument dadurch aushebeln zu können, daß sie es auch auf menschliche Gameten ausdehnen und damit überstrapazieren. Zur Unzulässigkeit eines solchen Vorgehens vgl. auch *W. Wolbert*, Wann ist der Mensch ein Mensch?, in: Moraltheologisches Jahrbuch 1 (1989), 18–33; sowie *E. Schockenhoff*, Ethik des Lebens, 312–314.

zukommt als ihrem jeweiligen Aufenthaltsort[50] oder der Art und Absicht ihrer Hervorbringung[51], scheint es nötig, insbesondere den genauen Zeitraum der Totipotenz embryonaler Zellen noch genauer zu erforschen[52]. Obwohl hier gerade im Blick auf verschiedene Manipulationstechniken des menschlichen Zellkerns (wie z.B. die Plasmainjektion) noch viele Fragen offen sind, steht bereits heute fest, daß alle Versuche, den entwicklungsfähigen frühen Embryo entweder mit rein vegetativen Erscheinungsformen menschlichen Lebens (wie z.B. menschlichen Gameten[53]) oder gar mit einem verstorbenen Menschen[54] auf eine Stufe zu stellen, bereits aus biologischen Gründen wenig überzeugend erscheinen. Was aber folgt aus dem anthropologischen Gedanken der notwendigen Einheit menschlichen Lebens für die praktische Frage, welchen Respekt wir menschlichen Embryonen in unserem konkreten Handeln schulden? Dazu möchte ich in einem zweiten Schritt an eine moralische Intuition erinnern.

2. Die moralische Intuition der Selbstzwecklichkeit menschlichen Lebens

Das moralische Hauptproblem, vor das uns die moderne Stammzellforschung mit ihrem Verbrauch menschlicher Embryonen stellt, ist keineswegs neu, sondern läuft im wesentlichen auf die bereits im Neuen Testament aufgeworfene Frage hinaus, wie der bekannte Ratschlag des Cajaphas, es sei „besser, daß ein einziger Mensch für das Volk stirbt“[55], aus ethischer Perspektive zu beurteilen ist. Anders gewendet: Ist es moralisch erlaubt, das Leben eines Menschen – und sei es in Gestalt seiner frühesten embryonalen

[50] In diesem Sinne stellt *H. M. Beier* lakonisch fest: „Der Status eines frühen embryonalen Entwicklungsstadiums ist aus medizinisch-wissenschaftlicher Sicht *in vivo* identisch mit dem *in vitro*.“ (Zum Status des menschlichen Embryos, 59). Vgl. auch *B. Schöne-Seifert*, Abtreibung ja – Forschung nein? Hat der Embryo *in utero* einen anderen moralischen Status als *in vitro*?, in: *G. Bockenheimer-Lucius* (Hg.), Forschung an embryonalen Stammzellen, Köln 2002, 95–105.

[51] Die Kritik am sogenannten ‚therapeutischen Klonen‘ setzt gemeinhin voraus, daß der bei dieser Technik verbrauchte ‚Embryo‘ schützenswert ist, obwohl er nicht auf geschlechtliche Weise erzeugt wurde.

[52] Obwohl heute mehrheitlich die Meinung vertreten wird, daß „bereits im 4-Zell-Stadium, ganz sicher schließlich im 8-Zell-Stadium nicht mehr alle Blastomeren totipotent sein können, sondern die meisten von ihnen bereits so weit differenziert sind, daß sie ihre Totipotenz verloren haben“ (*Beier*, 55), scheint der Verlust der Totipotenz in einem Prozeß zu verlaufen, dessen Einzelheiten noch weitgehend unbekannt sind. Vgl. *G. Badura-Lotter*, Embryonale Stammzellen – naturwissenschaftlicher Sachstand und ethische Analyse, in: *E.-M. Engels/G. Badura-Lotter/S. Schicktanz* (Hg.), Neue Perspektiven, 56–95; sowie *dies.*, Ethische Aspekte der Forschung an embryonalen Stammzellen, in: *G. Bockenheimer-Lucius* (Hg.), Forschung an embryonalen Stammzellen, 9–26.

[53] Vgl. *Knoepffler*, 82.

[54] Vgl. *Ipsen*, 993. Die Fragwürdigkeit, ja Gewaltsamkeit einer derartigen Analogiebildung wird sofort deutlich, wenn man sich an die bekannte Aussage erinnert, mit der *L. Wittgenstein* die fundamentale Differenz zwischen Leben und Tod zum Ausdruck bringt. „Unsere Einstellung zum Lebenden ist nicht die zum Toten. Alle unsere Reaktionen sind verschieden.“ (Philosophische Untersuchungen Nr. 284, in: *Ders.*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, 370.)

[55] Joh. 18,14.

Entwicklungsstadien – für die Realisierung bestimmter hochrangiger Forschungsziele, wie die Bereitstellung neuer Therapieverfahren für schwerste Krankheiten, aufzuopfern? Das katholische Lehramt sowie die ihr folgende Moraltheologie haben diese Frage wegen der moralischen Unzulässigkeit des gewählten Mittels stets kategorisch verneint[56] und sich dafür auf einen breiten Konsens in der moralphilosophischen Tradition berufen.

Es war bekanntlich kein Geringerer als J. Rawls, der schon in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts die verschiedenen Spielarten des Utilitarismus, deren Spätausläufer uns in der derzeitigen bioethischen Diskussion wieder begegnen, mit der Diagnose fundamentaler Ungerechtigkeit konfrontiert und damit eine nachhaltige Belebung der philosophischen Gerechtigkeitsdiskussion ausgelöst hatte.[57] Rawls' zentraler Vorwurf, das utilitaristische Nützlichkeitsprinzip sei ein reines Effizienzprinzip, das zur moralischen Lösung von Verteilungskonflikten ungeeignet sei, weil es ein für Einzelpersonen gültiges Entscheidungsmodell illegitimerweise auf soziale Gruppen übertrage[58], die moralische Relevanz von Personengrenzen ignoriere[59] und damit zwangsläufig zur Verletzung grundlegender natürlicher Rechte von Einzelmenschen führe[60], hat bis heute nichts von seiner Aktualität verloren. Einschlägig für unsere Thematik sind vor allem die Rawlsschen Ausführungen zum sogenannten ‚Gerechtigkeitssinn'[61], in denen es um die Reichweite der Gerechtigkeitspflichten, d. h. um die Beantwortung der Frage geht, „was für Wesen den Schutz der Gerechtigkeit genießen"[62]. War er zunächst noch davon ausgegangen, daß die Existenz eines Gerechtigkeitssinnes i. S. der Fähigkeit, die grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien verstehen und anwenden zu können, nicht nur die hinreichende, sondern sogar die notwendige Bedingung dafür ist, in den Schutzbereich der Gerechtigkeit einzutreten[63], so schwächt er diese Behauptung später bewußt ab und verlangt „nur das unbedingte Minimum"[64], das darin besteht, daß jedes „Wesen mit dieser Fähigkeit, sei sie bereits entwickelt oder nicht, ... den vollen Schutz der Gerechtigkeitsgrundsätze genießen" muß[65]. Obwohl Rawls hier primär den bereits

[56] Vgl. Vat. II: GS 27; Katechismus der Katholischen Kirche: Nr. 2268 und 320; Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 57 und 77; vgl. dazu *E. Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 210–218; sowie *W. Wolbert*, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Freiburg im Breisgau 2000.

[57] Vgl. *J. Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß, in: *O. Höffe* (Hg.), John Rawls – Gerechtigkeit als Fairneß, Freiburg im Breisgau 1977, 34–83, bes. 72f.; sowie *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1990 (5.Aufl.), bes. Kap. I, Abschnitt 5.

[58] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 45.

[59] *Rawls* stellt programmatisch fest: „Der Utilitarismus nimmt die Verschiedenheit der einzelnen Menschen nicht ernst" (ebd.).

[60] Vgl. *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 549.

[61] Vgl. *J. Rawls*, Der Gerechtigkeitssinn, in: *O. Höffe* (Hg.), Gerechtigkeit als Fairneß, Freiburg im Breisgau 1977, 125–164; sowie *ders.*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Teil III, Kap. 8.

[62] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 548.

[63] Vgl. *J. Rawls*: Der Gerechtigkeitssinn, 159.

[64] *J. Rawls:* Eine Theorie der Gerechtigkeit, 549.

[65] Ebd. 553.

geborenen, etwa von rassistischer Diskriminierung bedrohten Menschen im Blick hat[66], auf Kinder, Kranke oder Behinderte nur beiläufig und auf Embryonen überhaupt nicht ausdrücklich zu sprechen kommt[67], liegt es zweifellos in der Konsequenz seines unübersehbaren Bemühens, möglichst allen menschlichen Wesen unabhängig vom Verwirklichungsgrad ihres Gerechtigkeitssinnes das „Recht auf gleiche Gerechtigkeit“[68] einzuräumen, auch den menschlichen Embryo in den Kreis derer aufzunehmen, denen gegenüber wir zur Beachtung „strenger Gerechtigkeit“[69] verpflichtet sind[70].

Ganz ausdrücklich hat I. Kant, dessen Denken die wichtigste Inspirationsquelle des Rawlsschen Ansatzes bildet, diese Konsequenz gezogen. Für Kant existiert „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, ... als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen“[71]. Grund dieser Selbstzwecklichkeit ist die Vernunftbegabung, kraft deren der Mensch zu richtigem Handeln befähigt ist und als sittliches Subjekt existiert. Es ist letztlich der unbedingte Wert des ‚guten‘ und das heißt für Kant des ‚autonomen‘ Willens, der die besondere „Würde“ des Menschen begründet.[72] Auch da, wo Kant im Blick auf die menschliche Vernunftnatur den Begriff der ‚Person‘ verwendet, geschieht das nicht in der Absicht, einen Gegensatz zwischen den Ausdrücken ‚Mensch‘ und ‚Person‘ zu konstruieren. Beide Begriffe weisen vielmehr dieselbe Extension auf.[73] Trotz ihres latenten Dualismus hält die kantische Anthropologie an der elementaren Einheit des Menschseins fest. Der *‚homo phaenomenon‘* und der *‚homo noumenon‘* stellen zwei verschiedene, einander ergänzende Betrachtungsweisen ein und desselben Menschen dar, die nicht auseinandergerissen oder gegeneinander ausgespielt werden dürfen.[74] Deshalb ist es nur konsequent, wenn Kant in der berühmten zweiten Formel des kategorischen Imperativs die „Menschheit“ zum Anknüpfungspunkt der Selbstzwecklichkeit macht.[75] Entscheidend für unsere Fragestellung ist nun, daß diese Selbstzwecklichkeit dem Menschen schon vom

[66] Vgl. ebd. 549.
[67] Vgl. ebd. 553.
[68] Ebd. 548.
[69] Ebd. 556.
[70] Hinter Rawls' ausdrücklichem Hinweis, nicht der aktuelle Besitz, sondern die bloße Fähigkeit zum Gerechtigkeitssinn sei unabhängig von ihrem Entfaltungs- oder Reifegrad hinreichend für die Verpflichtung zur strikten Gerechtigkeit, läßt sich unschwer das klassische Potentialitätsargument erkennen.
[71] *I. Kant*, GMS, BA 64–65.
[72] In diesem Sinne stellt *Kant* fest: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (GMS, BA 79).
[73] Vgl. *F. Ricken*, Ist die Person oder der Mensch Zweck an sich selbst?, 152.
[74] Vgl. dazu *F. Ricken*, Homo noumenon und homo phaenomenon, in: *O. Höffe* (Hg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt am Main 2000 (3.Aufl.), 234–252.
[75] Die Formel lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jedes anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (GMS, BA 67).

allerersten Beginn seiner biologischen Existenz an zukommt. Ausdrücklich stellt Kant in dem berühmten, dem Elternrecht gewidmeten § 28 seiner *Metaphysik der Sitten* fest:

> Denn da das Erzeugte eine Person ist, ... so ist es eine in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. – Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch ein Weltbürger in einem Zustand herüber zogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.[76]

Die Vorstellung, daß aus dem Akt der Zeugung auf seiten der Eltern „eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung"[77], auf seiten des gezeugten Kindes aber ein „Recht auf ... Versorgung durch die Eltern"[78] folgt, ist keine Erfindung Kants, sondern ein Gemeinplatz der abendländischen Naturrechtstradition, der sich in ganz ähnlicher Weise auch bei Thomas von Aquin findet[79].

Es stellt sich jedoch die Frage, wie weit die aus dem Zeugungsgeschehen resultierenden moralischen Rechte und Pflichten der Betroffenen *in concreto* reichen. Stellen die Modelle des sogenannten ‚absoluten Lebensschutzes' auf der einen und des sogenannten ‚gradualistischen Lebensschutzes' auf der anderen Seite hier wirklich die einzigen Alternativen dar? Diese Frage ist um so ernster zu nehmen, als beide Denkmodelle intuitiv wenig plausibel erscheinen.[80] Eine überzeugende Antwort hat sich m.E. unbedingt am Vorrang der negativen Rechtspflichten vor den positiven Tugendpflichten zu orientieren, welchem innerhalb der traditionellen medizinischen Ethik der Primat der ‚Schadensvermeidung' (*nil nocere*; principle of nonmaleficence) vor dem Prinzip der ‚Wohltätigkeit' (principle of beneficence) entspricht.[81] Unbestreitbar scheint mir, daß sich aus der Selbstzwecklichkeit des Menschen unabhängig von seinem jeweiligen biologischen Reife- oder Entwicklungsstadium ein unbedingtes Verbot der Totalinstrumentalisierung ableiten läßt, das jede Tötung oder schwere körperliche Schädigung zugunsten Dritter strikt ausschließt.[82] In bezug auf

---

[76] *I. Kant*, MS, A 113–114/B 112–113.

[77] *I. Kant*, MS, A 113/B 112.

[78] Ebd.

[79] Vgl. z.B. InSent IV 33, 1,1 ad 8; InSent IV 33, 1,3, 1; und InSent IV 33, 1,3,3.

[80] Während das ‚absolute Schutzkonzept' auf einer fragwürdigen Verabsolutierung des partikularen Einzelgutes der physischen Existenz beruht (vgl. dazu *F.-J. Bormann*, Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion, in: ThPh 76 [2001] 69f.), scheint der ‚gradualistische Ansatz' keinen wirksamen Lebensschutz bieten zu können.

[81] Vgl. *T. L. Beauchamp/J. F. Childress*, Principles of Biomedical Ethics, Oxford 2001 (5.Aufl.), part II, chap. 4–5.

[82] Eine solche unbedingt zu vermeidende Schädigung liegt natürlich auch dann vor, wenn einem *in vitro* erzeugten Embryo die Implantierung in den mütterlichen Organismus vorenthalten wird.

diese aus der Selbstzwecklichkeit resultierenden kategorischen Unterlassungspflichten darf es keine Ungleichbehandlung von ungeborenen und geborenen Menschen geben. Ein positives Recht auf Heilung durch Instrumentalisieruung Dritter ist nicht zu begründen. Die elementaren negativen Rechte auf Nichtschädigung entziehen sich jeder Abwägung.[83] Weil das Leben als das fundamentalste aller Güter die notwendige Voraussetzung für den Gebrauch aller anderen Rechte und Güter darstellt, muß es dem Zugriff Dritter dauerhaft und wirksam entzogen bleiben.[84] Davon zu unterscheiden ist jedoch die Frage, welche positiven Hilfspflichten wir gegenüber anderen Menschen haben. Da Art und Umfang der jeweils gebotenen Hilfe dem Zustand des Hilfeempfängers angemessen sein müssen, wäre hier u.a. auch die biologische Entwicklungsstufe eines Menschen berechtigterweise zu berücksichtigen und ein weiter Spielraum nötiger Abwägungen anzuerkennen.[85]

Genau an dieser Stelle liegt der Ansatzpunkt der hier vertretenen sogenannten *differenzierten Identitätsthese*, die eine strikte Gleichbehandlung von Embryonen und geborenen Menschen auf den Bereich der negativen Abwehrrechte bzw. Unterlassungspflichten beschränkt, hinsichtlich des Rechts auf positive Hilfeleistungen aber gleichwohl mit entwicklungsbedingten Unterschieden zwischen Embryonen und geborenen Menschen rechnet. Demgegenüber leiden die beiden tatsächlichen Extrempositionen der Statusdiskussion, nämlich die undifferenzierte Identitätsthese auf der einen und das sog. gradualistische Schutzkonzept auf der anderen Seite, daran, daß sie im vielschichtigen Begriff des ‚Lebensschutzes' die negative Abwehrkomponente nicht hinreichend von der positiven Unterstützungs- oder Hilfskomponente unterscheiden. Während die undifferenzierte Identitätsthese zwar zu Recht an der Notwendigkeit unterschiedsloser Gleichbehandlung im Bereich der negativen Abwehrrechte bzw. der Unterlassungspflichten festhält, daraus aber irrtümlicherweise die Schlußfolgerung

[83] Völlig monströse Züge nimmt der Mißbrauch des Abwägungsbegriff dort an, wo über Personengrenzen hinweg Güter ganz unterschiedlicher Ranghöhe, wie z.B. das Leben des Embryos und die Forschungsfreiheit des Wissenschaftlers, gegeneinander ‚abgewogen' werden.

[84] Daher ist auch eine Tötung sogenannter ‚überzähliger' Embryonen zur Gewinnung embryonaler Stammzellinien moralisch nicht zu rechtfertigen, wie sie als ‚Kompromißlösung' zur Verhinderung ansonsten befürchteter gezielter Embryonenzüchtung zu Forschungszwecken gelegentlich propagiert wird (vgl. *L. Honnefelder*, Ethische Aspekte der Forschung an menschlichen Stammzellen, in: Bonner Universitätsblätter 2001, 31.) Auch die Analogie zur ‚Organspende' greift hier nicht, da keine freie Entscheidung auf seiten des Spenders vorliegt und ohnehin nur die ethisch höchst problematische Lebendspende mit sicherer Todesfolge in Betracht käme. Das davon zu unterscheidende altruistische Selbstopfer stellt aber aus verständlichen Gründen besonders strenge Anforderungen gerade an die Freiwilligkeit der Handlung.

[85] Wie *F. Ricken* zutreffend gezeigt hat, legt sich dieser Gedanke auch durch das klassische Potentialitätsargument nahe: „Das Potentialitätsargument bestreitet nicht, daß es durch naturgegebene Einschnitte markierte moralisch relevante Stufen der Potentialität gibt. ... Es bestreitet ebensowenig, daß auch unter dem Gesichtspunkt des Wertes der Verwirklichung der Vorrang vor der Potentialität zukommt und daß, wo Rechte miteinander in Konflikt kommen oder die Möglichkeiten, Hilfe zu leisten, begrenzt sind, das Stadium der Entwicklung ein moralisch relevanter Gesichtspunkt sein kann" (Ist die Person oder der Mensch Zweck an sich selbst?, 167).

zieht, eine Differenzierung sei auch im Bereich der positiven Hilfspflichten unzulässig, begeht das gradualistische Gegenmodell den genau umgekehrten Fehler. Die berechtigte Differenzierung hinsichtlich des adiuvatorischen Schutzaspekts wird hier illegitimerweise auch auf den Bereich der negativen Abwehrrechte übertragen mit dem Ergebnis, daß Embryonen nur noch in den Genuß eines ‚Schutzes' kommen, der diese Bezeichnung auf Grund seiner völligen Sinnentleerung nicht mehr verdient.[86] Beiden Extremen entgeht man nur, wenn man in Übereinstimmung mit der moralphilosophischen Tradition an einem strengen deontologischen Abwägungsverbot der elementaren Abwehrrechte menschlicher Individuen festhält und zugleich eine differenzierte situationsgerechte Gestaltung der positiven Hilfeleistungen annimmt.

3. Konkrete Schlußfolgerungen

Aus der elementaren Einsicht in die Einheit und Selbstzwecklichkeit menschlichen Lebens sind aus moraltheologischer Sicht die folgenden Konsequenzen zu ziehen:

1. Die katholische Moraltheologie ist weder forschungs- noch wissenschaftsfeindlich. Sie unterstützt vorbehaltlos die Zielsetzung auch der gegenwärtigen Stammzellforschung, durch Bereitstellung neuer Therapien das Leiden unzähliger schwerstkranker Menschen möglichst effizient zu lindern. Sie besteht gleichwohl darauf, daß dieses höchst respektable Ziel mit moralisch legitimen Mitteln erreicht werden muß.

2. Leitend für jegliche Art der Forschung am Menschen sollte die Einsicht in die intrinsische Werthaftigkeit menschlichen Lebens sein, das vom ersten Augenblick seiner Existenz an dem willkürlichen Zugriff Dritter entzogen bleiben muß und nicht zum bloßen biologischen Verbrauchsmaterial degradiert werden darf.

3. Die fremdnützige verbrauchende Embryonenforschung könnte selbst dann, wenn ihr therapeutisches Potential weniger utopische Züge trüge, kein moralisch legitimes Mittel sein, weil die gezielte Herstellung und Tö-

[86] Zwar ist *G. Maio* darin zuzustimmen, daß „die Manifestation von Respekt selbst das Töten des Embryos nicht grundsätzlich aus(schließt)" (Welchen Respekt schulden wir dem Embryo?, 161), so daß dem Embryo in der Weise entgegengebracht werden kann, „dass wir seinen Tod nur in den Notsituationen hinnehmen, die durch einen gravierenden Konflikt gekennzeichnet sind" (ebd.), doch kann diese ‚Notsituation' bzw. der die Tötung moralisch legitimierende ‚gravierende Konflikt' in moraltheologischer Perspektive in nichts anderem als einer eng gefaßten *vitalen* Konfliktsituation bestehen, in der das Leben des einen im kausalen Sinne durch das Leben des anderen direkt bedroht ist. Daß Maio den Begriff der Konfliktsituation dagegen viel weiter faßt, verrät sein Plädoyer für die Tötung sog. ‚überzähliger' Embryonen, hinsichtlich deren s.E. „eine Güterabwägung zwischen Verwerfen und Forschen anstünde" (ebd.). Zur Frage des geschuldeten Respekts vgl. auch *D. Callahan*, Human embryo research: Respecting what we destroy?, in: Hastings Center Report 31 (2001) 4 f. Auf das Gefahrenpotential einer solchen Pseudoliberalität hat unlängst zu Recht auch *J. Habermas*, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001, hingewiesen.

tung menschlicher Embryonen zur Verbesserung der Heilungschancen Dritter eine Totalinstrumentalisierung dieser Embryonen darstellt, die mit der Achtung der Würde menschlichen Lebens schlechthin unvereinbar ist.

4. Das weite Gebiet der Stammzellforschung darf nicht auf die ethisch problematische Forschung mit embryonalen Stammzellinien, für deren Herstellung menschliche Embryonen getötet werden müssen, reduziert werden. Es gibt eine Vielzahl von ethisch unproblematischen Formen der Stammzellforschung (wie z.B. die Forschung am Tiermodell, an Stammzellen aus Nabelschnurblut, an adulten Stammzellen und – mit Einschränkungen – an Stammzellen, die aus primordialen Keimzellen gewonnen werden), deren Potential noch längst nicht ausgeschöpft ist, so daß von einer Alternativelosigkeit der Forschung an humanen embryonalen Stammzellen keine Rede sein kann.

5. Es ist ein Gebot der praktischen Vernunft, dem moralisch unbedenklichen Mittel den Vorzug vor dem moralisch bedenklichen Mittel zu geben. Dies gilt um so mehr, als die bislang eingesetzten finanziellen Mittel zur Nutzung der in moralischer Hinsicht unproblematischen Formen der Stammzellforschung noch völlig unzulänglich sind und daher eine abschließende Einschätzung ihrer tatsächlichen therapeutischen Chancen noch gar nicht zuläßt.

6. Die Entscheidung des Deutschen Bundestages vom 30.1.2002, die Einfuhr embryonaler Stammzellinien aus dem Ausland unter gewissen Auflagen zu genehmigen, ist daher aus der Sicht der katholischen Moraltheologie zu bedauern. Sie stellt ein Signal dar, das sowohl unter moralischer als auch forschungspolitischer und gesellschaftlicher Rücksicht insofern in die falsche Richtung weist, als sie zu einer weiteren Aushöhlung des ohnehin schon prekären Schutzes der Frühphasen menschlichen Lebens führen wird. Bereits heute ist absehbar, daß sich die jetzt beschlossenen Beschränkungen (wie z.B. die Stichtagsregelung) auf Dauer kaum werden aufrechterhalten lassen, da die Qualität der Stammzellinien über eine längere Generationenfolge abnimmt. Daher ist zu befürchten, daß der Import embryonaler Stammzellinien mittelfristig den Einstieg in die verbrauchende Embryonenforschung auch in unserem Lande nach sich ziehen wird.

ThPh 77 (2002) 233–245

Wie können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen bilden?

Einige Anmerkungen zu Alvin Plantingas *Aquin/Calvin-Modell*

Von Alexander Löffler S. J.

In seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand" kommt David Hume zu der Schlußfolgerung, daß kein vernünftiger Mensch den christlichen Glauben akzeptieren könne, es sei denn durch ein anhaltendes Wunder, das seinen gesunden Menschenverstand zu diesem Zweck außer Kraft setze, damit er das für wahr halten könne, was der gewöhnlichen Alltagserfahrung völlig entgegenstehe.[1] Humes Kritik ist nicht ein Relikt aus der schottischen Aufklärung, sondern erfreut sich auch heute noch höchster Aktualität. Für viele gebildete und aufgeklärte Zeitgenossen ist der christliche Glaube mit seinen „unglaublichen" Inhalten (wie Trinität, Inkarnation und Auferstehung) intellektuell nicht mehr vertretbar. Wer sich dennoch zum Christentum bekennt, macht sich eines irrationalen und intellektuell inakzeptablen Verhaltens schuldig, weil dabei nicht zur Kenntnis genommen wird, daß es für die fraglichen Glaubensüberzeugungen keine ausreichende empirische Beweislage gibt – so lautet ein oft formulierter Vorwurf, der in der Diskussion um die epistemische Rechtfertigung von Glaubensüberzeugungen auch als „evidentialistischer Einwand" bezeichnet wird. Hinter einer solchen Argumentationsstruktur steht eine erkenntnistheoretische Position, nach der nur eine auf der Basis propositionaler Evidenz gerechtfertigte Meinung bzw. Überzeugung („justified belief") intellektuell vertretbar ist. Diesem Ansatz zufolge, der über John Locke letztlich auf Platon zurückgeht und manchmal auch als *classical evidentialism* bzw. *classical foundationalism* bezeichnet wird, ist eine Überzeugung nur dann rational, wenn sie entweder (1) als Basisüberzeugung gilt, d. h., zum unhinterfragbar sicheren Fundament des „Wissensgebäudes" einer Person gehört – und damit selbstevident, unkorrigierbar[2] oder evident für die Sinne sein muß – oder aber (2) von einer solchen Basisüberzeugung argumentativ abgeleitet werden kann.[3] Nur wenn eines dieser Rationalitätskriterien erfüllt wird, gilt im Sinne des klassischen Evidentialismus eine Überzeugung als epistemisch gerechtfertigt. Was nun die Frage nach dem Dasein Gottes bzw. nach der berechtigten Akzeptanz des christlichen Glaubens angeht, so streiten sich Apologeten und Kritiker schon jahrhundertelang darüber, welche Schlagkraft die jeweils vorgebrachten Argumente letztendlich besitzen, ohne sich bis heute darüber endgültig geeinigt zu haben. Einigkeit herrscht allein darüber, daß es auf die jeweils besseren Argumente ankommt, womit beide Lager implizit den Evidentialismus als gemeinsame und unaufgebbare Basis voraussetzen.

Alvin Plantinga, der wohl bekannteste Vertreter der sogenannten *Reformed Epistemology*, einer aus dem nordamerikanischen Raum stammenden Strömung christlicher

---

[1] Vgl. *D. Hume*, An Enquiry Concerning Human Understanding X, II, 101 (hier etwas freier übersetzt nach der Ausgabe von *L. A. Selby-Bigge* und *P. H. Nidditch*, Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals by David Hume, Oxford 1975, 131).

[2] Die Bedingung der Unkorrigierbarkeit bezieht sich auf das Erleben mentaler Zustände: In einer Überzeugung momentaner Schmerzempfindung kann man sich nicht täuschen – wohl aber darin, daß man tatsächlich Schmerzen hat, denn vielleicht handelt es sich lediglich um Phantomschmerzen.

[3] Zur Verdeutlichung: Das Produkt aus 12 und 14 ergibt 168 (12x14=168). Diese Proposition ist jedoch keine basale, weil sie weder selbstevident, unkorrigierbar noch evident für die Sinne ist. Vielmehr glaubt man sie auf der evidenten Basis grundlegenderer Überzeugungen wie z. B. 4x2=8, 4x1=4, 1x2=2 und 1x1=1, deren Wahrheit unmittelbar einleuchtend ist. Da also die komplexere Proposition aus selbstevidenten Basisüberzeugungen hergeleitet werden kann, fällt auch sie in den Bereich sicheren Wissens.

Philosophen reformierter Tradition, bringt nun in diese mehr oder weniger festgefahrene Diskussion neuen Schwung, indem er behauptet, die Rationalität des christlichen Glaubens bzw. die seiner Anhänger auch ohne die gewohnte evidentialistische Vorgehensweise bei der epistemischen Rechtfertigung von Überzeugungen aufzeigen zu können.[4] Anders als die klassische Apologetik leistet Plantinga keine *demonstratio christiana*, d.h., er liefert zunächst einmal keine Argumente, die den evidentialistischen Einwand zurückweisen und die Wahrheit des christlichen Glaubens positiv begründen könnten. Statt dessen entwickelt er ein erkenntnistheoretisches Modell, das sogenannte *Aquin/Calvin-Modell*, mit dessen Hilfe er zeigen will, daß die Akzeptanz des christlichen Glaubens nicht den von Hume behaupteten „Umsturz aller gesunden Verstandesprinzipien" beinhalten muß. Vielmehr könne nach diesem Modell der christliche Glaube sogar berechtigterweise als Wissen bezeichnet werden, womit auch seine Rationalität und intellektuelle Vertretbarkeit aufgewiesen wäre. Im folgenden werde ich darstellen, wie nach Plantingas Aquin/Calvin-Modell christliche Glaubensüberzeugungen sicheres Wissen bilden können und abschließend auf drei kritische Punkte hinweisen. Dabei wird es hilfreich sein, mit den Ausführungen bei den erkenntnistheoretischen Grundlagen zu beginnen, auf denen das Modell basiert.

Plantingas erkenntnistheoretischer Ansatz: „Warranted True Belief"

Was unterscheidet Wissen von bloßer wahrer Meinung? Wie schon Platon im *Theaitetos*, so stellt sich auch Plantinga diese Frage am Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Daß „justified true belief" zwar eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für Wissen darstellt, hat in der neueren Diskussion vor allem Edmund Gettier herausgearbeitet.[5] So kann heute beispielsweise jemand der Meinung sein, daß morgen der Aktienmarkt einbrechen wird, obwohl alle Anzeichen dagegen sprechen. Bricht der Markt jedoch morgen tatsächlich zusammen, dann war die Überzeugung zwar wahr, aber sie bildete kein Wissen. Sie war nur zufällig wahr. Um u.a. solche „Gettier-Fälle" ausschließen zu können, entwickelt Plantinga eine externalistische Erkenntnistheorie und führt dabei, weil er sich auch verbal von der allgemein vorherrschenden evidentialistischen Weise der epistemischen Rechtfertigung abgrenzen will, einen neuen Ausdruck ein: „warrant". Unter *warrant* versteht er jene weitere Qualität oder Quantität, die Wissen von bloßer wahrer Meinung unterscheidet.[6] Ist eine Überzeugung nicht nur wahr, sondern kommt ihr auch *warrant* zu, dann kann sie berechtigterweise als Wissen bezeichnet werden. Dazu müssen folgende vier Bedingungen erfüllt sein:

1. Zunächst einmal muß eine Überzeugung von richtig funktionierenden Erkenntnisvermögen gebildet worden sein. Die menschlichen kognitiven Vermögen arbeiten genau dann richtig, wenn sie ihrem Bauplan gemäß funktionieren, d.h., wenn sie so arbeiten, wie sie ihrer „Bauabsicht" nach arbeiten sollten und damit keine Fehlfunktionen an den Tag legen.
2. Doch das richtige Funktionieren der Erkenntnisvermögen gemäß eines Bauplans ist allein noch nicht ausreichend, denn die meisten unserer körperlichen Funktionsweisen sind für die Tätigkeit in einer bestimmten Umgebung entworfen. So kann man bei-

[4] Vgl. *A. Plantinga*, Warranted Christian Belief, Oxford 2000, das folgenden Ausführungen zugrunde liegt.

[5] Vgl. *E. Gettier*, Is justified True Belief Knowledge?, in: Analysis 23 (1963) 121–123.

[6] Vgl. *Plantinga*, Warranted Christian Belief, 153. Es ist nicht einfach, für „warrant" einen adäquaten deutschen Ausdruck zu finden. Am besten könnte „warrant" mit „Berechtigung" oder „Rechtfertigung" wiedergegeben werden. Allerdings wird so auch meist „justification" übersetzt. Doch verbindet Plantinga mit „warrant" einen „höheren epistemischen Status", nämlich den von sicherem Wissen und nicht nur den einer gerechtfertigten wahren Meinung (ein „justified true belief" muß nicht unbedingt Wissen bilden). Von daher wäre vielleicht „warrant" am besten mit „W-Berechtigung" bzw. „warranted" mit „W-berechtigt" zu übersetzen, wobei „W" für „warrant" bzw. „Wissen" steht. (Für diese Anregung danke ich Bruno Niederbacher S.J.) Ich werde aber im deutschen Text *warrant* beibehalten.

spielsweise unter Wasser nicht atmen und auf dem Gipfel des Mount Everest bekommt man nicht genügend Sauerstoff. Ähnliches gilt nun auch für unsere kognitiven Vermögen. Sie können nur dann richtig arbeiten, wenn sie sich in einer Umgebung befinden, die derjenigen sehr ähnlich ist, in der bzw. für die sie entworfen wurden.[7]

3. Diese beiden Bedingungen müssen durch eine dritte ergänzt werden, denn selbst wenn unsere kognitiven Vermögen – in einer adäquaten Erkenntnisumgebung – richtig arbeiten, ist nicht auszuschließen, daß sie durch andere Kräfte oder Umstände beeinflußt sind und es deshalb zu einer fehlerhaften Bildung von Überzeugungen kommen könnte. So bilden z. B. in einer lebensbedrohlichen Situation unsere kognitiven Vermögen nicht unbedingt wahre, sondern vielmehr dem Überleben dienende Überzeugungen. Als klassisches Beispiel wäre hier auf Freuds Vorwurf der (religiösen) Wunscherfüllung hinzuweisen: Weil sich viele Menschen als sterbliche Wesen in einer grausamen Welt erfahren, bilden sie (die falschen) Überzeugungen von einem ewigen und harmonischen Leben im Himmel. In diesem Sinne arbeiten die kognitiven Vermögen zwar richtig und auch in einer ihnen angemessenen Umgebung, und dennoch liefern sie Freuds Ansicht nach keine wahren Überzeugungen, sondern sind beeinflußt von dem Wunsch nach seelischem Wohlbefinden. Plantinga nimmt diesen Vorwurf ernst und formuliert eine dritte Bedingung für *warrant*, die darin besteht, daß der Bauplan so beschaffen sein muß, daß er auf die Wahrheit, auf die Bildung wahrer Überzeugungen abzielt.

4. Als vierte und letzte Bedingung muß dieser Bauplan zudem ein guter sein, d. h., er muß zuverlässig auf die Bildung wahrer Überzeugungen abzielen. In präziser Knappheit faßt Plantinga sein Verständnis von *warrant* wie folgt zusammen: „Put in a nutshell, then, a belief has warrant for a person *S* only if that belief is produced in *S* by cognitive faculties functioning properly (subject to no dysfunction) in a cognitive environment that is appropriate for *S*'s kind of cognitive faculties, according to a design plan that is successfully aimed at truth."[8] Zu beachten sei allerdings, daß es hierbei immer einen gewissen „*warrant*-Spielraum" gäbe. Damit nämlich einer Überzeugung *warrant* zukomme, müssen die Erkenntnisvermögen nicht perfekt, sondern lediglich richtig funktionieren. Ähnliches gelte auch für die Erkenntnisumgebung. Sie müsse nicht exakt dieselbe sein, für die die Erkenntnisapparate entworfen wurden, sondern es sei ausreichend, wenn es sich um eine ihr ähnliche handelt. Dieser Spielraum schlage sich im konkreten *warrant*-Grad einer Überzeugung nieder. Demnach können Überzeugungen einen unterschiedlichen Grad an *warrant* haben und dennoch alle Wissen bilden, vorausgesetzt, der *warrant*-Grad ist jeweils hoch genug.[9]

Wie nun aber spezifisch christliche Glaubensüberzeugungen diese vier Bedingungen für *warrant* erfüllen und damit berechtigterweise als Wissen bezeichnet werden können, will Plantinga anhand eines Modells aufzeigen. Dabei versteht er unter einem Modell allgemein eine Proposition M, die zeigt, wie es sein kann, daß eine andere Proposition P wahr ist. Im vorliegenden Fall besteht das Modell aus Propositionen, die Plantingas Meinung nach auf Thomas von Aquin und Johannes Calvin zurückgehen und mit deren Hilfe sich zeigen läßt, wie die Ziel-Proposition „Der christliche Glaube hat *warrant*", wahr sein kann. Genauer betrachtet, handelt es sich jedoch beim Aquin/Calvin-Modell (kurz: A/C-Modell) um zwei Modelle, da Plantinga neben der Grundform noch eine erweiterte Fassung kennt, das sogenannte „extended A/C model". Will er mit dem A/C-(Grund-)Modell den berechtigten *warrant*-Status allgemein-theistischen Glaubens aufzeigen, so hat er mit dem erweiterten A/C-Modell dasselbe Ziel im Blick, allerdings in bezug auf spezifisch christliche Glaubensüberzeugungen. Für beide Modelle behauptet Plantinga, daß sie nicht nur möglich, sondern sogar wahr oder zumindest sehr wahr-

---

[7] So wäre es durchaus möglich, daß sie auf einem anderen Planeten nicht richtig funktionieren und infolgedessen falsche Überzeugungen bilden würden, weil es dort etwa eine bestimmte Art von Strahlung gibt, die ihre Erkenntnisleistung negativ beeinflussen könnte.

[8] *Plantinga*, Warranted Christian Belief, 156.

[9] Allerdings gesteht Plantinga zu, daß die Frage, wie gut die Funktionsweise der Erkenntnisvermögen, bzw. wie hoch die Ähnlichkeit der Umgebung letztlich sein muß, damit der *warrant*-Grad für Wissen noch hoch genug wäre, nicht genau zu beantworten sei.

scheinlich seien. Des weiteren behauptet er, daß es gegen die Wahrheit der Modelle weder zwingende philosophische noch sonstige Argumente gäbe. Die Wahrheit der Modelle hinge ausschließlich von der Wahrheit des theistischen bzw. christlichen Glaubens ab, da theistische bzw. christliche Glaubensinhalte zu den grundlegenden Bestandteilen der Modelle gehören. Doch gesteht Plantinga zu, daß er die behauptete Wahrheit der Modelle nicht im strengen Sinne beweisen könne. Die Wahrheit der Modelle hieße nämlich die Wahrheit des theistischen bzw. des christlichen Glaubens zu beweisen, da das A/C-Modell die Wahrheit des theistischen, das erweiterte A/C-Modell die des christlichen Glaubens voraussetzt. Plantinga bestreitet nicht, daß es viele gute Argumente für die Existenz Gottes oder für die Wahrheit christlicher Glaubensinhalte gäbe. Doch stellt er in Frage, daß sie ausreichen würden, um die Wahrheit des christlichen Glaubens im strengen Sinne beweisen zu können. Allerdings behauptet er, genügend Gegenargumente zu besitzen, um alle Einwände, die gegen die Wahrheit des theistischen bzw. christlichen Glaubens vorgebracht werden, wieder erfolgreich zurückweisen zu können. Weder Projektionstheorien noch die historisch-biblische Kritik, weder der religiöse Pluralismus noch das Phänomen des Übels in der Welt, noch sonst ein Einwand stellen für ihn Herausforderungen dar, die nicht durch entsprechende Gegenargumente wieder entkräftet werden könnten.[10] Für ihn gibt es keine schlagkräftigen Argumente, welche die (im A/C-Modell vorausgesetzte) Wahrheit des theistischen bzw. christlichen Glaubens ernsthaft in Frage stellen würden. Könne aber die Falschheit des theistischen bzw. christlichen Glaubens nicht aufgewiesen werden, dann spreche auch nichts gegen die Wahrheit des A/C-Modells. Ist das Modell (oder ein ihm sehr ähnliches) jedoch wahr, dann erhält auch der theistische bzw. christliche Glaube auf die im Modell beschriebene Weise seinen *warrant*. Wichtig ist für Plantinga, daß es sich hierbei nicht um eine zirkuläre Argumentation handelt, da die Akzeptanz des (erweiterten) A/C-Modells zwar die Akzeptanz des theistischen bzw. christlichen Glaubens voraussetzt, jedoch die Akzeptanz der letzteren nicht die des ersteren erforderlich machen würde. Zirkulär wäre die Argumentation dann, wenn die Wahrheit des Modells die Funktion einer Prämisse hätte, von der dann im Sinne eines *warrant*-Transfers die Wahrheit des Glaubens argumentativ geschlußfolgert würde. Das ist aber nach Plantinga nicht der Fall. Vielmehr könne der theistische bzw. christliche Glaube selbst dann *warrant* haben, wenn das Modell keinen habe.

Das Aquin/Calvin-Modell für „Warranted Theistic Belief"

Wie erhält nun theistischer Glaube nach dem A/C-Modell seinen *warrant*? Für die Beantwortung dieser Frage greift Plantinga auf Ausführungen von Thomas von Aquin und Johannes Calvin über natürliche Gotteserkenntnis zurück. Hält sich Thomas von Aquin dabei eher etwas kurz und bedeckt, indem er lediglich darauf hinweist, daß den Menschen zwar von Natur aus die Erkenntnis vom Dasein Gottes eingepflanzt sei, allerdings aber nur in einem „allgemeinen" und „unbestimmten Sinne",[11] so geht Calvin in seiner *Institutio Christianae Religionis* über die vorsichtigen Formulierungen des Aquinaten hinaus, indem er seine feste Überzeugung kundtut, daß „der menschliche Geist durch natürliches Ahnvermögen [*naturali instinctu*] eine Art Empfindung für die Gottheit [*divinitatis sensum*] besitzt, (...) das unzerstörbar ist (...) [und] daß jene Überzeugung vom Dasein eines Gottes allen Menschen angeboren und geradezu in ihrem Innersten fest verwurzelt ist."[12]

---

[10] Vgl. *Plantinga*, Warranted Christian Belief, 367–499. Auf eine eingehende Untersuchung dieser Behauptung muß hier verzichtet werden.

[11] *Th. v. Aquin*, S.th. I, q.2, a.1, ad 1. Für ihn ist natürliche Gotteserkenntnis deshalb allgemein und unbestimmt, weil den Menschen von Natur aus ein Streben nach Glückseligkeit zukommt, das zwar seine eigentliche Erfüllung in der Schau Gottes findet, doch nicht selten auf eine verkürzte Weise beantwortet wird, wie z.B. im Streben nach Reichtum.

[12] *J. Calvin*, Institutio Christianae Religionis I, 3, 1 u. 3 (hier in der deutschen Übersetzung nach der letzten Ausgabe (1559) von *O. Weber*, Unterricht in der christlichen Religion, Bd. 1,

Plantinga übernimmt diese Gedanken in seinem Modell und interpretiert Calvins *sensus divinitatis* als eine Art „angeborenes Vermögen", das bei allen Menschen ab einem bestimmten Alter die Bildung religiöser Überzeugungen auslöst, wenn sie sich dazu in entsprechenden Umständen befinden. Wichtig ist für Plantinga dabei die Betonung der Passivität dieses Vorgangs: Ähnlich wie die Bildung von Wahrnehmungs- oder Erinnerungsüberzeugungen spontan ausgelöst wird, wenn sich jemand in einem entsprechenden Umstand befindet, so verhält es sich auch im Falle theistischer Überzeugungen. Wie beispielsweise die Wahrnehmung von etwas Grünem mit baumartiger Gestalt bei einer Person spontan die Überzeugung auslösen kann, daß ein Baum vor ihr steht, so könnte etwa der Glanz des sternengeschmückten Nachthimmels spontan die Überzeugung hervorrufen: „Ja, es existiert ein mächtiger Schöpfergott!", oder die Betrachtung einer zierlichen Blume die Überzeugung, daß alles durch eine in Weisheit schaffende Macht ins Dasein gebracht wurde. Hält sich Calvin in der Beschreibung der vom *sensus divinitatis* gelieferten Gotteserkenntnis eher sehr allgemein, indem er sich im wesentlichen auf die Erkenntnis der Existenz, Herrlichkeit, Weisheit und Größe Gottes beschränkt, so ist Plantinga der Ansicht, Calvin hätte noch andere Arten von Umständen anfügen können, die eine konkretere Gotteserkenntnis erlauben würden und nennt dafür auch Beispiele: Wenn eine Person etwas Schlechtes getan hat, kann sie sich spontan vor Gott schuldig fühlen und die Überzeugung bilden, daß Gott mißbilligt, was sie getan hat; beim Bereuen oder Beichten kann sie hingegen wieder Gottes Vergebung erfahren; ist eine Person in Not und betet sie zu Gott, kann sie die Überzeugung bilden, daß Gott sie hört und ihr helfen kann; ist jemand mit seinem Leben zufrieden, kann sich spontane Dankbarkeit gegenüber Gott einstellen. Mögen die Umstände auch verschieden sein, die Art und Weise, wie der *sensus divinitatis* die jeweiligen Überzeugungen hervorbringt, ist immer die gleiche: Im typischen Fall werden theistische Überzeugungen nicht – wie im Sinne des Evidentialismus – auf der Basis anderer Propositionen bzw. durch argumentative Ableitung geschlußfolgert, wie dies beispielsweise bei den *Quinque viae*[13] oder bei Swinburnes Ausführungen in *The Existence of God*[14] der Fall ist, sondern auf unmittelbare und basale Weise hervorgerufen.

Wenn nun aber – wie im A/C-Modell vorausgesetzt – der theistische Glaube tatsächlich wahr ist, das heißt, daß es einen Gott gibt, der die Menschen (nach seinem Abbild) erschaffen hat, sie liebt und dessen größter Wunsch es ist, daß auch er von ihnen erkannt und geliebt wird, weil die Menschen gerade darin ihre eigentliche Lebenserfüllung finden, dann ist es für Plantinga auch sehr wahrscheinlich, daß Gott alle Menschen mit solchen Erkenntnisvermögen erschaffen und ausgerüstet hat, die nicht nur richtig funktionieren, sondern auch aufgrund eines guten Bauplans erfolgreich auf die Bildung wahrer theistischer Überzeugungen abzielen, weil er damit sicherstellen wollte, daß seine Geschöpfe im Besitz einer zuverlässigen Erkenntnisquelle für solche Überzeugungen sind und damit ihren Schöpfer auch sicher erkennen können. Wenn zudem die Erde tatsächlich jene Erkenntnisumgebung ist, für die die Menschen erschaffen wurden, dann sind alle vier Bedingungen für *warrant* hinreichend erfüllt. Die Glaubensüberzeugungen eines solchen Theisten sind also nicht nur wahr, sondern können darüber hinaus berechtigterweise als Wissen bezeichnet werden, womit auch ihre intellektuelle Vertretbarkeit aufgewiesen wäre.

Das erweiterte Aquin/Calvin-Modell für „Warranted Christian Belief"

Da sich nun aber aufgrund des Sündenfalls (Gen 3) die Menschheit von ihrem Schöpfer entfremdet und dabei die Macht der Sünde die ursprüngliche Funktionsweise des *sensus divinitatis* stark beschädigt hat, ist seither die Fähigkeit zu natürlicher Gotteserkenntnis bei den meisten Menschen sowohl in ihrem Umfang als auch in ihrer Intensität

Göttingen 1936, 9–11. – Die lateinischen Begriffe in Klammern sind zitiert nach der Ausgabe von *P. Barth* und *G. Niesel*, Joannis Calvini, Opera selecta, Bd. 3, München 1928, 37–39).

[13] *Th. v. Aquin*, S.th. I, q.2, a.3.

[14] Oxford 1979.

auf ein Minimum zusammengeschrumpft. Der *sensus divinitatis* arbeitet nicht mehr gemäß seines Bauplans, sondern legt vielmehr kognitive Fehlfunktionen an den Tag, die Plantinga zufolge die agnostische Grundhaltung vieler Zeitgenossen verständlich macht.[15] Angesichts dieser ausweglosen Situation hat nun Gott selbst eine erneute Initiative ergriffen und einen entsprechenden Heilsplan in die Wege geleitet. Durch das heilbringende Leben, Leiden sowie Sterben und das Auferstehen seines Sohnes ist der gefallenen Menschheit wieder die prinzipielle Möglichkeit der Errettung aus dem ruinösen Zustand der Sünde und damit auch die einer erneu(er)ten Beziehung zu Gott eröffnet, weil „Gott (...) in Christus die Welt mit sich versöhnt hat" (2 Kor 5,19). Epistemologisch bedeutungsvoll ist nun in diesem Zusammenhang die Art und Weise, wie Gott den Menschen seinen Heilsplan bekannt gemacht hat bzw. immer noch bekannt macht, nämlich mittels eines dreiteiligen kognitiven Prozesses, durch den er die Menschen der unterschiedlichsten Zeitalter und Lebensräume mit seiner Botschaft erreichen kann.

Zunächst einmal arrangierte Gott die Erstellung der Hl. Schrift, in deren Zentrum das Evangelium Jesu Christi, die Frohe Botschaft über Gottes Heilsangebot an die Menschen steht. Um diese Botschaft in ihrer ganzen Tiefe verstehen zu können, muß ein zweites Element hinzutreten, nämlich das aktive Wirken des Hl. Geistes, dem in diesem Zusammenhang eine doppelte bzw. dialektische Rolle zukommt. So ist es einerseits sein Werk, wenn die durch den Sündenfall verursachten affektiven wie kognitiven Fehlfunktionen wieder (mehr oder weniger) behoben werden und die ursprüngliche Funktionsweise des *sensus divinitatis* wiederhergestellt wird.[16] Andererseits greift sein Wirken noch tiefer. Während der „reparierte" *sensus divinitatis* im wesentlichen wieder allgemein-theistische Glaubensinhalte erzeugen kann, ist das eigentliche Hauptwerk des Hl. Geistes die Hervorbringung spezifisch christlicher Glaubensüberzeugungen in den Herzen der Christgläubigen, womit nun das dritte und letzte Moment dieses dreigliedrigen kognitiven Prozesses angesprochen wäre.[17] Durch das Zusammenspiel von Schriftlesung und dem Wirken des Hl. Geistes erwächst in einem Menschen der christliche Glaube an Gott, durch den er die verlorengegangene Gotteserkenntnis wiedererlangt.[18] Allerdings unterscheidet sich diese Art der Gotteserkenntnis in zweierlei Hinsicht von jener, die die Menschen vor dem Sündenfall aufgrund des *sensus divinitatis* hatten. So ist nicht nur ihr Inhalt, sondern auch der Prozeß ihrer Hervorbringung ein anderer, da es Plantinga zufolge einen grundlegenden Unterschied zwischen der Funktionsweise des *sensus divinitatis* und dem Wirken des Hl. Geistes gibt. Gehört der *sensus divinitatis* zur natürlichen epistemischen Ausstattung eines jeden Menschen, so ist das Wirken des Hl. Geistes bzw. der gesamte dreiteilige übernatürliche kognitive Prozeß Teil einer speziellen göttlichen Antwort auf den Sündenfall.

Wichtig ist nun für Plantinga, daß dabei im typischen Fall ein gehörter oder gelesener Schriftinhalt unmittelbar mit dem Phänomen des Einsehens oder Überzeugtwerdens einhergeht, so daß als „Antwort" der jeweilige Schriftinhalt spontan als wahr geglaubt wird.[19] Die Inhalte des Evangeliums, wie beispielsweise Inkarnation und Auferstehung

---

[15] Ob die ebenfalls durch den Sündenfall verursachte affektive Unordnung im Menschen (Eigen- statt Gottes- und Nächstenliebe) auch von der Beschädigung des *sensus divinitatis* herrührt, geht aus Plantingas Ausführungen nicht eindeutig hervor, da er hier von einer „Fehlfunktion des Willens" spricht und es offen bleibt, wie menschlicher Wille und *sensus divinitatis* zusammenhängen (vgl. *Plantinga,* Warranted Christian Belief, 208).

[16] Vollständigkeitshalber sei darauf hingewiesen, daß sich Plantinga auch Gedanken darüber macht, wie mit dem Wirken des Hl. Geistes nicht nur eine kognitive, sondern ebenso auch eine affektive Erneuerung im Menschen einhergeht (Wiederherstellung der Fähigkeit zu Gottes- und Nächstenliebe).

[17] Um konfessionelle Streitigkeiten zu vermeiden, beschränkt sich Plantinga auf jene Glaubensaussagen, die allen Konfessionen gemeinsam sind (Apostolisches bzw. Nizäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis).

[18] Dieser dreigliedrige Prozeß der Glaubensbildung ist auch bei Thomas von Aquin zu finden (S.th. II-II, q.2, a.9 ad 3.).

[19] Mit diesem Phänomen des spontanen und unmittelbaren Einsehens geht Plantinga zufolge eine Art „religiöser Erfahrung" einher, die er bevorzugt als „doxastic evidence" bezeichnet, aber

Jesu Christi, werden also nicht deshalb als wahr geglaubt, weil man genügend Argumente für die historische Zuverlässigkeit der Hl. Schrift bzw. ihrer Autorenschaft angeben könnte, auch wenn Plantinga eine solche Vorgehensweise, wie sie etwa Richard Swinburne einschlägt, nicht grundsätzlich ausschließt. Doch führe ein derartiges Unternehmen immer nur zu einem wahrscheinlichen Ergebnis: „On our total evidence theism is more probable than not", so etwa Swinburnes Resümee auf der letzten Seite von *The Existence of God*. Wahrscheinlichkeitsaussagen könnten aber nicht den Status von *warrant* und damit auch nicht den von sicherem Wissen für sich in Anspruch nehmen. Anders sei es aber im Falle des A/C-Modells. Für das Modell sei es geradezu typisch, daß jemand beim Lesen oder Hören eines entsprechenden Schriftinhalts, z.B. über die Auferstehung Jesu, zu einer spontanen und sicheren Gewissheit komme, daß Jesus wirklich von den Toten auferstanden sei, und das völlig unabhängig davon, ob man im Sinne des klassischen Evidentialismus genügend Argumente für die historische Tatsächlichkeit der Auferstehung bzw. der Vertrauenswürdigkeit dieser Zeugenberichte angeben kann oder nicht. Historische Untersuchungen sind deswegen nicht erforderlich, weil nach dem Modell dieser ganze Prozeß einer argumentativen Beweisführung durch das aktive Wirken des Hl. Geistes „kurzgeschlossen" wird, indem er den christlichen Glauben bzw. einzelne Glaubensinhalte auf unmittelbare und basale Weise in einem Menschen hervorruft. Wenn auch dieser Prozeß der Glaubensbildung ein außergewöhnlicher, weil übernatürlicher ist, so ist er für Plantinga dennoch ein echter Überzeugungsbildungsprozeß („belief-producing process"): „It is a cognitive device, a means by which belief, and belief on a certain specific set of topics, is *regularly* produced in *regular* ways." [20] Plantinga zufolge besteht nämlich eine große Ähnlichkeit zwischen diesem außergewöhnlichen Prozeß der Überzeugungsbildung und den herkömmlichen („standard belief-producing processes"). Wie beispielsweise Wahrnehmungs- oder Erinnerungsüberzeugungen auf basale und unmittelbare Weise hervorgerufen werden, so sei dies auch bei der Bildung christlicher Glaubensüberzeugungen der Fall. Ein Unterschied bestehe lediglich darin, daß letztere auf das direkte und übernatürliche Wirken des Hl. Geistes zurückzuführen seien und folglich die unmittelbare Ursache ihrer Hervorbringung nicht (nur) in der natürlichen epistemischen Ausstattung eines Menschen auszumachen sei. Im Grunde genommen stelle aber dieser ganze Prozeß der Glaubensbildung nur ein Sonderfall des tagtäglichen Lernens aufgrund von „Zeugnissen" („testimonies") dar, mittels derer sich jeder Mensch den weitaus größten Teil seines Wissens aneignet. Kinder lernen hauptsächlich aufgrund der mündlichen Zeugnisse ihrer Eltern und Lehrer, Studenten und Professoren erwerben ihr Wissen vor allem durch das Lesen schriftlicher Zeugnisse. Ein solches Zeugnis ist für Plantinga auch die Hl. Schrift. Aus diesem Grund bezeichnet er das erweiterte A/C-Modell auch als „testimonial model", wenngleich er zugibt, daß es sich hierbei um ein Zeugnis besonderer, weil übernatürlicher Art handelt. Doch sei gerade dadurch, daß die Hl. Schrift nicht nur ein menschliches, sondern letztlich ein göttlich-inspiriertes Zeugnis sei, die Vertrauenswürdigkeit ihres Inhalts und damit die sichere Grundlage des durch den übernatürlichen Prozeß hervorgerufenen Glaubens gegeben.

Den Status von Wissen erhält nun der christliche Glaube einer Person dadurch, daß seine Hervorbringung die vier Bedingungen für *warrant* erfüllt. Wenn der christliche Glaube, wie er im erweiterten A/C-Modell vorausgesetzt wird, wahr ist, d.h., daß es einen Gott gibt, dem viel daran liegt, daß ihn die Menschen aller Zeiten und Räume – trotz des Sündenfalls – wiedererkennen und somit in einer erneu(er)ten Beziehung mit ihm leben können, weil sie nur so zu einem erfüllten Leben finden, dann ist es Plantingas Ansicht nach auch sehr wahrscheinlich, daß Gott die menschlichen kognitiven Vermögen bzw. Prozesse so entworfen habe, daß sie gerade diese Absicht erfüllen. Die kognitiven

---

nur sehr schwer beschreiben kann: „There is a certain kind of phenomenology that distinguishes entertaining a proposition you believe from one you do not: the former simply seems right, correct, natural, approved – the experience isn't easy to describe" (*Plantinga*, Warranted Christian Belief, 264).

[20] *Plantinga*, ebd. 256 (Hervorhebungen des Verf.).

Vermögen eines Menschen arbeiten demnach genau dann richtig, wenn die durch den Hl. Geist hervorgerufenen christlichen Glaubensüberzeugungen als wahr akzeptiert werden, da dieser ‚Output' in ihrem Bauplan festgeschrieben ist. Produzieren sie gegenteilige Outputs, wie beispielsweise die Überzeugung, daß Jesus Christus nicht von den Toten auferstanden sei, dann sei dies auf kognitive Fehlfunktionen zurückzuführen. Die zweite *warrant*-Bedingung ist dadurch erfüllt, daß auch das Umfeld, in dem sich die Menschen befinden – einschließlich der durch die Sünde verursachten „kognitiven Vergiftung" – genau jenes kognitive Umfeld sei, für das dieser Prozeß von Gott entworfen wurde. Des weiteren wurde dieser Prozeß der Hervorbringung von Glaubensüberzeugungen von Gott auch derart entworfen, daß er auf die Bildung wahrer Überzeugungen abzielt und das – viertens – zuverlässig, weil der Bauplan mit Sicherheit ein guter ist: „Faith is a reliable belief-producing process, so that the process in question is *successfully* aimed at the production of true beliefs."[21] Ist der *warrant*-Grad der auf diese Weise hervorgerufenen christlichen Glaubensüberzeugungen hoch genug, dann können sie auch berechtigterweise als Wissen bezeichnet werden. Folglich ist die Akzeptanz des christlichen Glaubens alles andere als ein irrationaler Sprung ins Ungewisse. Die Kritik aufgeklärter Zeitgenossen, Christen seien unvernünftige „ignorant fundamentalists or benighted medievals"[22], geht damit ins Leere, weil ihr Glaube *warrant* hat. Allerdings gilt es zu berücksichtigen, daß ein solcher Glaube durch einen schlagkräftigen Einwand seinen ursprünglichen *warrant*-Status wieder verlieren kann, da er nach dem A/C-Modell seinen *warrant* nur *prima facie* und nicht *ultima facie* erhält. Wird also der christliche Glaube einer Person mit schlagkräftigen Einwänden („defeaters") konfrontiert, die seinen ursprünglichen *warrant*-Status von Grund auf in Frage stellen, dann muß für seine weitere berechtigte Aufrechterhaltung auf rationale Gegenargumente („defeaters-defeaters") zurückgegriffen werden, die diesen Einwand zurückweisen, neutralisieren und den ursprünglichen *warrant*-Status wiederherstellen. Hält nun aber eine Person an ihrem widerlegten Glauben fest, ohne ihn durch entsprechende Gegenargumente verteidigen zu können, dann kann sie zu Recht als irrational und unvernünftig bezeichnet werden. Eine andere Person, die mit demselben Einwand konfrontiert wird, ihm allerdings ein schlagkräftiges Gegenargument entgegenhalten kann, weil sie z. B. den vierten Teil von Plantingas neuestem Buch *Warranted Christian Belief* ausführlich studiert und dort eine Reihe von überzeugenden Argumenten vorgefunden hat, kann allerdings an ihrem Glauben berechtigterweise festhalten. Hätte sie aber Plantingas Buch erst sechs Monate später gelesen und in der Zwischenzeit kein anderes entsprechendes Gegenargument gefunden, dann hätte sie ihren Glauben ein halbes Jahr lang nicht berechtigterweise vertreten können. In diesem Sinne ist der *warrant*-Status des christlichen Glaubens nicht nur personen-, sondern auch zeitrelativ.

Doch erschöpft sich Plantingas Ansicht nach die Leistungsfähigkeit des A/C-Modells nicht ausschließlich darin, den berechtigten Wissens-Status christlicher Glaubensüberzeugungen aufweisen zu können. Vielmehr könne mit dem Modell auch klargestellt werden, daß die Frage nach der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens (*de-jure*-Frage) nicht unabhängig von der Frage nach seiner Wahrheit (*de-facto*-Frage) zu beantworten ist, da sich aus den modelltheoretischen Überlegungen folgende Konsequenz ergibt: Wenn der christliche Glaube wahr ist, dann ist sehr wahrscheinlich auch das A/C-Modell wahr (weil zu seinen Elementen zentrale Glaubenswahrheiten gehören); folglich ist der christliche Glaube einer Person vernünftig, weil er das Resultat *warrant*-verleihender Vermögen oder Prozesse ist und damit Wissen bildet. Ist der christliche Glaube allerdings falsch, dann ist es sehr wahrscheinlich, daß auch das A/C-Modell falsch ist und der christliche Glaube einer Person kein Wissen bildet und damit intellektuell nicht vertretbar ist. Aus dieser Unterscheidung ergibt sich, daß jeder Einwand, der die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens leugnet, schon die Falschheit des Glaubens voraussetzen muß. Damit kann Plantinga zufolge nicht mehr sinnvollerweise die seiner Ansicht nach weit verbreitete Meinung vertreten werden: „I don't know whether Christian

[21] *Plantinga*, ebd. 257.
[22] *Plantinga*, ebd. 242.

(or theistic) belief is true – how could anyone know a thing like that? But I know that it is irrational, or rationally unacceptable or unjustified or without warrant."[23] Will eine Person die Irrationalität des christlichen Glaubens vertreten, dann kann sie sich gegenüber der Frage nach der Wahrheit des Glaubens nicht mehr neutral verhalten, sondern ist gezwungen, sie zu verneinen. Plantinga zufolge ist jedoch ein eindeutiger Erweis für die Falschheit des christlichen Glaubens nicht zu erbringen.

Kritische Anfragen

Erste Reaktionen auf das Aquin/Calvin-Modell lassen vermuten, daß es Plantinga nicht mit aller Zufriedenstellung gelungen ist, den christlichen Glauben als Wissen ausweisen zu können bzw. jeden Zweifel an seiner Wahrheit ausgeräumt zu haben. So spricht zwar Daniel Hill von einer „Plantingan revolution in religious epistemology" und bekennt unter Bezugnahme auf *Warranted Christian Belief*: „Its demolition of objections is awesome and the castle of rationality it builds for theism and Christianity impregnable."[24] Doch tun sich auch andere Stimmen kund, die Plantingas Werk kritischer beurteilen. So erkennt etwa Evan Fales in der anscheinend „uneinnehmbaren Burg" die Nähe zu einer anderen „(...) influential hypothesis that has claimed near immunity from disconformation, explaining even his own hiddenness from those who are not true believers"; für ihn weist Plantingas Modell eine zu große Entsprechung zu Freuds Theorie des Unbewußten auf, um in der Frage nach dem epistemischen Status des christlichen Glaubens einen wissenschaftlich akzeptablen Beitrag leisten zu können.[25] Meines Erachtens ist eine solche Kritik nicht ganz unberechtigt. Im folgenden möchte ich kurz auf drei problematische Aspekte aufmerksam machen, die mit dem Modell zusammenhängen. Auf eine kritische Untersuchung von Plantingas *warrant*-Theorie, die dem Modell zugrunde liegt, möchte ich verzichten.[26]

1. Was ist der *sensus divinitatis*? Gibt es tatsächlich ein solches Vermögen zur Bildung theistischer Glaubensüberzeugungen? Fales zufolge können heutzutage schon viele kognitiven Abläufe und Prozesse im menschlichen Gehirn einer bestimmten Erkenntnistätigkeit zugeordnet werden. So wisse man schon größtenteils, welche neuronalen Prozesse und Gehirnregionen beispielsweise für die Sinneswahrnehmung zuständig seien. Ähnliches gelte auch für die Fähigkeit des Sich-Erinnerns und des rationalen Schlußfolgerns oder Denkens. Doch habe noch niemand jene kognitiven Abläufe entdeckt, die die Annahme eines *sensus divinitatis* bestätigen würden, noch wurde dessen materielle Lokalisierung im menschlichen Gehirn ausfindig gemacht. Seiner Frage verleiht Fales noch zusätzlichen Druck, indem er auf Ergebnisse der modernen Gehirnforschung aufmerksam macht, die seiner Ansicht nach klar belegen, daß weder die neuronalen Abläufe während einer „mystischen Erfahrung" auf eine übernatürliche Ursachenerklärung hindeuten, noch das darin involvierte biologisch-neuronale Substrat genau für diesen Zweck entworfen sei, da die darin beteiligten Gehirnstrukturen unter normalen Umständen völlig andere Funktionen auszuführen hätten. In diesem Sinne sei es also durchaus angemessen, von Fehlfunktionen zu sprechen, nämlich von sogenannten proto-epileptischen Anfällen, die die entsprechenden „mystischen Zustände" hervorrufen würden. „This – theistic beliefs produced by the malfunctioning of some system dedicated to a different set of purposes – is precisely what Plantinga deems a highly implausible source of theistic beliefs, at least if there is a God"[27], so Fales resümierend.

---

[23] *Plantinga*, ebd. 169.

[24] *D. Hills* Buchbesprechung zu *A. Plantinga*, Warranted Christian Belief, Oxford 2000, in: European Journal of Theology 10 (2001) 70.

[25] *E. Fales'* Buchbesprechung: Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, in: Nous 37 (2003).

[26] Kritische Beiträge zu Plantingas *warrant*-Theorie sowie ein entsprechendes *Respondeo* von Plantinga sind gesammelt in: *J. Kvanvig* (Hg.), Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge, New York 1996.

[27] *E. Fales'* Buchbesprechung: Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, in: Nous 37 (2003).

Wenn auch Fales aus dieser Tatsache die Falschheit beider Versionen des A/C-Modells schlußfolgert, so hat meiner Ansicht nach eine berechtigte Infragestellung des *sensus divinitatis* nicht schon automatisch die Falschheit des erweiterten A/C-Modells zur Folge, denn dort ist es nicht der *sensus divinitatis* (im Sinne eines Vermögens), sondern der Hl. Geist, der mittels eines bestimmten kognitiven Prozesses die christlichen Glaubensüberzeugungen hervorruft. Allerdings ist Fales „Vermischung" des *sensus divinitatis* mit dem Hl. Geist nicht ganz unberechtigt, da sich Plantinga über ihr wechselseitiges Zusammenwirken keine größeren Gedanken zu machen scheint. So verweist er zwar darauf, daß der Hl. Geist die erbsündliche Beschädigung des *sensus divinitatis* wieder (mehr oder weniger) in Ordnung bringt und eine kognitive wie affektive Erneuerung in Gang setzt. Doch wie läßt sich dann im erweiterten A/C-Modell feststellen, welche Glaubensüberzeugungen durch einen (halbwegs) reparierten *sensus divinitatis* hervorgerufen werden und welche dem Wirken des Hl. Geistes zuzuschreiben sind? Arbeiten beide in gewisser Weise zusammen oder ist ersterer nur für allgemein-theistische, letzterer hingegen für die typisch christlichen Glaubensüberzeugungen zuständig? Plantinga scheint in seinen Ausführungen eher zu einer getrennten Arbeitsweise zu tendieren.[28] Doch inwiefern ist das plausibel? Könnte derselbe Sachverhalt mit nur einem, nämlich dem erweiterten A/C-Modell, nicht viel plausibler dargestellt werden? Im Gegensatz zum *sensus divinitatis* wäre die Annahme des Hl. Geistes durch das Zeugnis der Hl. Schrift gedeckt und müßte lediglich in diesem Kontext gegen eventuelle Einwände verteidigt werden.

In diesem Zusammenhang ist nicht uninteressant, auf was Scott Oliphint und in noch stärkerem Maße Michael Sudduth in ihrer Reaktion auf Plantingas *Warranted Christian Belief* aufmerksam machen. Beide sind sich darin einig, daß nicht nur Calvin, sondern auch der Großteil aller reformierten Denker und Theologen unter dem *sensus divinitatis* nicht wie Plantinga eine Art „Vermögen" oder „Organ" zur Hervorbringung theistischer Glaubensüberzeugungen verstanden haben. Vielmehr sei der *sensus divinitatis* selbst schon eine Art natürliche Gotteserkenntnis: „The *sensus divinitatis* is more than a function of our human constitution. The „sensus" is, in fact „notitia". Plantinga's references to the *sensus* seem to shy away from the *sensus* as knowledge", so Oliphint.[29] Sudduth geht in seiner Kritik an Plantingas Calvin-Interpretation noch einen Schritt weiter. Plantinga habe nicht nur fälschlicherweise die von Calvin behauptete, jedem Menschen angeborene oder eingepflanzte natürliche Gotteserkenntnis durch ein angeborenes Vermögen zum Erwerb solcher Erkenntnis ausgetauscht, sondern wesentlich auch deren Inhalt und Umfang unerlaubterweise ausgedehnt. Plantinga zufolge erzeuge nämlich schon der *sensus divinitatis* auf unmittelbare und basale Weise eine große Bandbreite an Glaubensüberzeugungen unterschiedlichster Inhalte, die sich jedoch in Calvins Ausführungen zum *sensus divinitatis* nicht finden ließen. Dort sei vielmehr das Gegenteil der Fall, denn Calvin habe von Anfang an zwei verschiedene Arten natürlicher Gotteserkenntnis unterschieden, und das auch vor allem hinsichtlich ihres konkreten Inhalts und Umfangs. So gelte es, eine angeborene (oder eingepflanzte), unmittelbare natürliche Gotteserkenntnis, die Calvin „*sensus divinitatis*" bzw. die spätere protestantische Scholastik „*cognitio Dei insita*" nennt, von einer erworbenen, d.h. abgeleiteten Gotteserkenntnis, der sogenannten „*cognitio Dei acquisita*", zu unterscheiden.[30] Wichtig sei, daß

[28] „First, there is the repair of the *sensus divinitatis*, so that once again we can see God and be put in mind of him in the sorts of situations in which that belief-producing process is designed to work. The work of the Holy Spirit goes further. (...) what we learn from Scripture and by way of faith gathers, focuses, and clarifies what we learn by way of the *sensus divinitatis*, enabling us to see God and his love, glory, beauty, and the like with much higher resolution" (*Plantinga*, Warranted Christian Belief, 280f.).

[29] *S. Oliphint*, Epistemology and Christian Belief, in: WThJ 63 (2001) 164.

[30] Vgl. *M. Sudduth*, Plantinga's Revision of the Reformed Tradition: Rethinking our Natural Knowledge of God (abrufbar unter: http://www.homestead.com/philofreligion/files/WCBSymposiumPaper.htm; 5.4. 2002). Sudduth zufolge macht zwar Calvin auf diese Zweiteilung einer natürlichen Gotteserkenntnis in seiner Institutio Christianae Religionis nicht explizit aufmerksam, doch wurden seine Ausführungen in I, 3 (Abhandlung über unmittelbare, spontane

Calvin unter dem *sensus divinitatis* nur eine sehr allgemeine und unbestimmte Gotteserkenntnis verstand; ein sehr „vages religiöses Gefühl oder Bewußtsein", „a sense that there is some God and that he ought to be worshipped", so Sudduth.[31] Keinesfalls hätte aber Calvin unter dem *sensus divinitatis* schon so relativ hochspezifizierte Erkenntnisinhalte im Blick gehabt, wie sie ihm Plantinga zuschreibt. Bleibt also die angeborene, unmittelbar und auf basale Weise gebildete natürliche Gotteserkenntnis in ihrem Inhalt und Umfang sehr begrenzt, so kann eine inhaltlich detailliertere und umfangreichere natürliche Erkenntnis Gottes auf dem Weg denkerischer Ableitung erworben werden, indem man die grundlegenden Eigenschaften Gottes aus der geschaffenen Ordnung schlußfolgert.[32]

Nimmt man Sudduths Ausführungen ernst und versteht man wie Calvin unter dem *sensus divinitatis* lediglich ein „vages religiöses Gefühl" bzw. „ein einfaches Bewußtsein darüber, daß es einen Gott gibt, der angebetet werden soll",[33] dann könnte er meiner Ansicht nach auch als ein „unbewußtes" oder „vorbewußtes" Wirken des Hl. Geistes interpretiert werden, das bei allen Menschen auf basale Weise eine sehr allgemeine und inhaltlich völlig unbestimmte natürliche Gotteserkenntnis hervorruft.[34] Sicherlich wäre dieser Schritt nicht mehr im Sinne Calvins, doch aus heutiger, zumindest katholischer Sicht auch theologisch vertretbar, da das Wirken des Hl. Geistes nicht nur auf sich explizit zum Christentum bekennende Menschen begrenzt werden kann. Der große Vorteil bestünde darin, daß man mit nur einem Modell auskommen würde und damit nicht nur das ungeklärte Verhältnis von *sensus divinitatis* und Hl. Geist umgehen könnte, sondern ebenso auch von der Beweislast für ein solches Vermögen entbunden wäre. So wäre es jedesmal dem Wirken des Hl. Geistes (oder allgemeiner formuliert: dem Wirken Gottes) zuzuschreiben, wenn ein Mensch auf unmittelbare und spontane Weise zu einer entsprechenden Gotteserkenntnis kommt. Bei Christen könnte dieser Vorgang so verstanden werden, wie ihn Plantinga im erweiterten A/C-Modell (*testimonial model*) beschreibt. Inwiefern durch das Wirken des Hl. Geistes dem religiösen Glauben von Mitgliedern anderer Offenbarungsreligionen *warrant* zukommt, wäre eigens zu untersuchen. Bei all jenen Menschen aber, die nicht auf religiöse Offenbarungsschriften oder mündliche Überlieferungen zurückgreifen (können), würde das Wirken des Hl. Geistes „nur" eine allgemeine und unbestimmte natürliche Gotteserkenntnis hervorrufen: Das wäre etwa dann der Fall, wenn sich bei einem religiös eher desinteressierten Menschen während der Betrachtung des sternengeschmückten Nachthimmels spontan die Überzeugung oder auch nur das „vage religiöse Gefühl" einstellen würde, daß es doch so etwas wie einen mächtigen Schöpfergott geben könnte. Ganz gleich, ob sich bei einem religiös desinteressierten Menschen, der sich in einem bestimmten Umstand befindet, spontan das Gefühl der Existenz einer göttlichen Schöpfermacht einstellt, oder ob ein am christlichen Glauben interessierter Mensch durch die Beschäftigung mit der Hl. Schrift irgendwann einmal zu der spontan hervorgerufenen Glaubensüberzeugung kommt, daß Jesus Christus tatsächlich von den Toten auferstanden ist: In beiden Fällen geht jeweils ein aktives Wirken Gottes voraus, das den entsprechenden Gefühls- bzw. Überzeugungsbildungsprozeß in Gang setzt und so die jeweiligen Outputs (vages religiöses Gefühl bzw. feste Glaubensüberzeugung) hervorruft. Wie man sich allerdings

---

Gotteserkenntnis) und I, 5 (Abhandlung über die Möglichkeit, ein entsprechendes Wissen über Gott aus der Schöpfungsordnung abzuleiten) schon unmittelbar nach seinem Tod so ausgelegt.

[31] *Sudduth*, 2002.

[32] Vgl. *Calvin*, Institutio Christianae Religionis I, 5 (*Weber*, Unterricht, 48–50). In dieser Hinsicht spielen also auch in der reformierten Tradition theistische Argumente eine wichtige Rolle in einer religiösen Erkenntnistheorie, die jedoch Plantinga in seinem Ansatz zu marginalisieren scheint.

[33] Hierbei ist Oliphint seltsamerweise anderer Meinung. Er versucht aufzuzeigen, daß der *sensus divinitatis* schon sehr viel an differenzierter Gotteserkenntnis beinhaltet, deren Wahrheit allerdings bei den meisten Menschen aufgrund ihrer sündigen Verfaßtheit unterdrückt wird (vgl. *Oliphint*, Epistemology and Christian Belief, in: WThJ 63 [2001], 162f.).

[34] In diesem Sinne könnten auch die Ausführungen von Thomas von Aquin über die natürliche Gotteserkenntnis interpretiert werden (vgl. S.th. I, q.2, a.1, ad 1).

diese göttliche Verursachung – etwa durch Steuerung bestimmter neuronaler Abläufe im menschlichen Gehirn – genauerhin vorzustellen hat, muß in diesem Rahmen als Frage stehen bleiben.

2. Mit dem A/C-Modell verfolgt Plantinga zwei Ziele. Zum einen will er aufzeigen, wie der christliche Glaube – unter der Voraussetzung seiner Wahrheit – für eine Person berechtigterweise Wissen bilden kann, und zum anderen will er klarstellen, daß die Frage nach der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens (*de-jure*-Frage) nicht unabhängig von der Frage nach seiner Wahrheit (*de-facto*-Frage) beantwortet werden kann. Welchen Beitrag können aber Plantingas Ausführungen in der Diskussion um die intellektuelle Vertretbarkeit des christlichen Glaubens tatsächlich leisten? Die eigentliche Crux des A/C-Modells besteht meiner Ansicht nach darin, daß es auf einem ungelösten Konditionalsatz basiert: „Wenn der christliche Glaube wahr ist, dann ist auch sehr wahrscheinlich das A/C-Modell wahr; folglich ist der christliche Glaube einer Person vernünftig, weil er das Resultat w*arrant*-verleihender Vermögen oder Prozesse ist und damit Wissen bildet" – so oder so ähnlich könnte Plantingas These zusammengefaßt werden. Plantinga will den christlichen Glauben als Wissen ausweisen, ohne jedoch im Vorfeld dessen Wahrheit positiv zu begründen. Er bemüht sich lediglich um die Zurückweisung von Einwänden, welche die vorausgesetzte Wahrheit des christlichen Glaubens in Frage stellen. Obwohl er zugibt, daß die Inhalte des Evangeliums alles andere als selbstevident seien, bemüht er sich nicht darum, ihre Wahrheit – oder zumindest ihre berechtigte Wahrscheinlichkeit – argumentativ aufzuzeigen. Warum er dies nicht tut, begründet er schlicht damit, daß dies nicht mehr in den Kompetenzbereich der Philosophie gehöre. Trotzdem läßt er keinen Zweifel daran, daß der reformierte Erkenntnistheoretiker dennoch an ihre Wahrheit glaubt. Ist ein solches unbegründetes Bekenntnis jedoch ausreichend, um auf seiner Basis den christlichen Glauben als Wissen auszeichnen zu können? Swinburne kritisiert eine solche Vorgehensweise meines Erachtens nicht zu Unrecht. Die Hauptfrage, die nicht nur viele Atheisten oder Agnostiker, sondern auch Christen umtreibt, ist Swinburnes Ansicht nach nicht jene, ob dem christlichen Glauben der Status von *warrant* zukommt, sondern ob es vernünftig sei, seine Wahrheit zu glauben, denn an dieser Frage entscheide sich alles Weitere. Diese Frage nach der Rationalität bemesse sich aber an der aufzubringenden Evidenz für seine Wahrheit bzw. berechtigte Wahrscheinlichkeit, die für alle – und nicht nur für Christen – einsehbar sein muß. Hätte Plantinga wenigstens aufgezeigt, daß die Wahrheit des christlichen Glaubens wahrscheinlicher sei als seine Falschheit, dann wäre dies eine gute Ausgangsbasis für die weitere *warrant*-Diskussion gewesen: „A positive answer – say, that Christian beliefs are probably true on the evidence available to all – would have enabled him to tell us not merely that *if* they are true, Christian beliefs have warrant; but that (probably) they have warrant."[35] Obwohl Plantinga selbst ein paar gute Argumente für die Existenz Gottes zu haben scheint, läßt er sich nicht auf einen argumentativen Aufweis der Existenz Gottes bzw. auf den einer begründeten Wahrscheinlichkeit des christlichen Glaubens ein.[36] Paul Moser hat wohl recht, wenn er schreibt: „Unfortunalety, ‚evidentialism' seems to be a dirty word in Plantinga's vocabulary."[37] Moser zufolge müßte die erforderliche Evidenz für eine berechtigte Wahrscheinlichkeit des christlichen Glaubens nicht notwendigerweise propositionaler Art sein. Für ihn ist die im Neuen Testament bezeugte Liebe Gottes zu den Menschen nicht nur eine der wichtigsten Quellen menschlicher Gotteserkenntnis (1 Kor 8,2f.), sondern zudem löse sie bei Christen eine entsprechende „character-transformation" aus. Da Gottes Liebe egoistische in selbstlose Menschen verwandle, könne somit auf die Existenz eines liebenden Gottes rückgeschlossen werden. Dieses Argument scheint mir allerdings nicht sehr schlagkräftig zu

[35] *R. Swinburne*, Plantinga on warrant, in: RelSt 37 (2001) 208 (Hervorhebung des Verf.).

[36] *A. Plantinga*, Two Dozen (or So) Theistic Arguments (unveröffentlichte Vorlesung, allerdings abrufbar unter: http://www.homestead.com/philofreligion/files/Theisticarguments.html; 5.4. 2002).

[37] *P. Moser*, Man to Man with Warranted Christian Belief and Alvin Plantinga, in: Philosophia Christi 3 (2001) 374.

sein, da auch bewußte Atheisten sehr sozial und altruistisch eingestellt sein können und es andererseits auch selbstsüchtige Christen gibt.

3. Wenn sich Plantinga nur auf eine negative Apologetik, d.h., auf die argumentative Abwehr von Einwänden beschränkt und sich nicht zusätzlich um eine positive Begründung des Glaubens bemüht, dann ist dies nicht nur zu wenig, um auf dieser Grundlage berechtigterweise die weitere *warrant*-Diskussion führen zu können, sondern zudem bleibt dann meines Erachtens Plantingas Vorhaben durch einen Widerspruch belastet. Plantinga will mit Hilfe seines Modells die Glaubensüberzeugungen von Christen als vernünftige ausweisen. Doch gibt er Christen wenig rationale Gründe an die Hand, weshalb sie in der Hl. Schrift lesen und an die Existenz des Hl. Geistes glauben sollen, dessen Wirken für sein Modell von zentraler Bedeutung ist. Warum sollte aber jemand an die alles andere als selbstevidente Existenz des Hl. Geistes glauben und sich seinem Wirken gegenüber öffnen oder sich die Inhalte der Hl. Schrift zu Gemüte führen? Entweder hat er dazu mehr oder weniger gute Gründe, die ihm schon vorgängig zu Plantingas Modell einleuchtend erscheinen, oder aber er hat keine Gründe und wagt einfach einen Sprung ins Ungewisse. Da Plantinga nun keinerlei Gründe für die (wahrscheinliche) Existenz des Hl. Geistes oder für die Wahrheit der Hl. Schrift angibt, fordert er geradezu alle am christlichen Glauben Interessierten zu einem Sprung ins Ungewisse auf. Auch wenn dies Plantinga leugnen mag, impliziert sein Modell einen solchen Glaubenssprung, den man mit Recht als irrational, weil unbegründet, bezeichnen kann. Sein Aufweis der Rationalität des christlichen Glaubens basiert auf einem irrationalen Glaubenssprung, da der „Eintritt" in sein Modell ohne eine vorgängige *demonstratio christiana*, die durch rationale und für alle einsehbare Argumente zumindest eine berechtigte Wahrscheinlichkeit des christlichen Glaubens aufzeigt, nicht anders möglich ist. Wäre Plantinga jedoch bereit, dem A/C-Modell eine *demonstratio christiana* evidentialistischer Tradition voranzustellen, dann könnte dieses Problem beseitigt werden. Begründeter und geistgewirkter Glaube sind nicht gegeneinander auszuspielen, sondern zwei Seiten einer Medaille. So bleibt zu hoffen, daß Plantinga den bisher vermißten Dialog zwischen Jerusalem und Athen einmal in Angriff nimmt und sein Modell auf eine solide Basis stellt.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Schneider, Sebastian, *Vollendung des Auferstehens.* Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15,51–52 und 1 Thess 4,13–18 (Forschung zur Bibel; 97). Würzburg: Echter 2000. 333 S., ISBN 3-429-02264-9.

Die vorliegende Arbeit wurde bereits im WS 1994/95 an der Jesuiten-Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main als Dissertation angenommen. Sie ist ein Element der von seinem „Doktorvater", N. Baumert, seit Jahren intensiv betriebenen Neubestimmung der paulinischen Eschatologie und begründet an zentralen Texten, in denen Paulus nach der gängigen Meinung der Ausleger über das Ende der Welt spricht, die präsentische Deutung. In der Tat ist dies eine zentrale theologische Frage, ob Paulus das Ende der Welt zu seinen Lebzeiten erwartet – und sich geirrt hat. Im Grunde geht es auch in dieser Arbeit um eine Neubestimmung der gesamten neutestamentlichen Eschatologie und damit der These, daß Auferstehung bereits in der Taufe begonnen hat und am Jüngsten Tag vollendet werden wird. Die Folge ist: Die Differenzen zwischen den paulinischen Briefen sowie Eph und Kol und JohEv (vgl. die Zustimmung zu J. Blank, 167, Anm. 358) entfallen. Wie wird die neue These begründet?

Beide Texte werden zunächst unabhängig voneinander (15–210; 211–291) ausgelegt und im brieflichen Rahmen an Minervius und Alexander (in Aufnahme eines Briefes des Hieronymus) kurz miteinander verglichen (292–302). Die Arbeit hat deutlich ein Vordergewicht, wobei der Verf. im größeren ersten Teil fast ausschließlich innertextlich argumentiert, im zweiten Teil auch „die Schwierigkeit der Thessalonicher" thematisiert (280–291). Ist 1 Kor 15 kein Text-in-Situation? Ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein Register zu Autoren und zu griechischen und deutschen Stichwörtern schließen das Buch ab, was die Arbeit mit ihm in Zukunft sehr erleichtern dürfte.

Ein kurzer Überblick über die Gliederung vermag die Anlage nicht nur formal, sondern auch inhaltlich zu charakterisieren. Ausführlich wird jeweils die griechische Textgrundlage sehr selbständig bearbeitet, also keineswegs die 27. Auflage von Aland als sakrosankt angesehen. Zur Begründung werden auch Kirchenväter und mittelalterliche und frühneuzeitliche Autoren herangezogen. Der Verf. zögert nicht, Veränderungen bei der Akzentsetzung (1 Thess 4,14) oder Zeichensetzung (1 Kor 15,51c.52) vorzunehmen. So gelingen ihm im Sinne seiner neuen Deutung originelle, begründete Vorschläge zu Lesarten, aber auch zur dadurch bedingten syntaktischen Analyse. Im jeweils zweiten Kap. zu den beiden Texten werden – ebenfalls in Auseinandersetzung mit jüngerer und älterer Literatur – literarkritische Fragen bearbeitet (etwa zur Zitatenkombination in 1 Kor 15,54c-55, zur These einer Glosse in 1 Kor 15,56 oder zur Frage, ob in 1 Thess 4,15–17 als Gattung eine Apokalypse oder eine Theophanie vorliegt und ob Paulus in 1 Thess 4,15–17 Zitate rezipiert). Einen breiten Raum nehmen vor allem im ersten Hauptteil semantische Untersuchungen ein, wobei der Verf. vom Ansatz her eine isolierte Wortsemantik vertritt, aber auch etymologischen Aspekten nachgeht. Diese speziellen semantischen Untersuchungen stehen nicht nur in Gefahr, sich zu verselbständigen, vielmehr erliegt der Verf. ihr auch, was beispielsweise an den Ausführungen zu „Μυστήριον bei Paulus" (66–79; zu Paulus selbst findet sich nur ein kurzer Hinweis am Ende) ebenso belegt werden kann wie anhand der Untersuchung zur Bedeutung des Wortes κοιμάω (129–151). Keine Frage: Die einzelnen Aspekte belegen eine stupende Belesenheit und gründliche Forschungen, werden am Ende und im Verlauf der Arbeit auch miteinander vernetzt für eine interessante, bislang kontroverse These, wobei aber die heute in der Linguistik anerkannte These, daß der eigentliche Bedeutungsträger der Kontext ist, zumindest im Prozeß der Begründung vernachlässigt wird. Dies können die knappen Hinweise auf das „nähere Umfeld" (15; 258 u. a.) nicht wettmachen. Zur Stichhaltigkeit der eigenen These mag die an Texten nachgewiesene Vielfalt semantischer

Möglichkeiten bis hin zu den hebräischen Äquivalenten und verschiedenen griechischen Übersetzungsvarianten notwendig gewesen sein, um nicht nur eine Meinung, sondern eine begründete These vorlegen zu können. Erst aufgrund der breiten Einbeziehung von Vergleichstexten, erst aufgrund der philologisch gewaltigen Digressionen erschien dem Verf. wohl sein Vorgehen wissenschaftstheoretisch begründet, das „keiner leichtfertigen Opponierlaune" (270) entsprang.

Man wird dem Verf. bestätigen können, daß seine Oppositionen zur durchgängigen Forschungsmeinung, von der die Auswahl der behandelten vielfachen Einzelprobleme bedingt ist, als textlich mögliche erscheinen, wenn sie mich hier und da auch nicht gänzlich überzeugen. Hingewiesen sei etwa auf die präsentische Deutung von Auferweckung in Röm 6,5.8, wo Paulus lt. Verf. „vom Kontext her ... ausschließlich die Gegenwart behandelt" (198), der Tod Jesu demnach als vergangenheitsbezogener Aspekt der Taufe ausgeblendet wird (zu den vergangenheits-, zukunfts- und gegenwartsbezogenen Aspekten der Taufe vgl. H. Frankemölle „Das Taufverständnis des Paulus", Stuttgart 1970, 98–124). Ähnlich erscheint mir die These, in 1 Thess 4,13–18 sei θεός aufgrund der Gattung Theophanie immer mit Gott zu identifizieren, gerade aufgrund des Kontextes und der zweimaligen Nennung von θεός in 4,14b–16a nicht „gut begründet" (228); ähnlich differenziert lese ich auch 1 Kor 4,1–5, auch wenn mir selbst seit Jahren daran liegt, neutestamentliche Texte im jüdischen Kontext, d.h. theozentrisch zu lesen.

Insgesamt kann man dem Verf. bestätigen, daß er zwar zielorientiert argumentiert, das Ergebnis aber nicht präjudiziert wird, vielmehr die einzelnen Begründungen in sich logisch und das Ergebnis als höchst diskutabel erscheint. Denn wer will z.B. – um eine entscheidende These zu nennen – letztlich entscheiden wollen, ob das οὐ in 1 Kor 15,51 zum Substantiv oder zum Verbum zu ziehen ist, oder ob das Verbum transitiv oder intransitiv zu deuten ist? Letztere von J. A. Bengel und A. Romeo am Ende des vorletzten bzw. Anfang des letzten Jhdts. vertretene These (vgl. 88; 145–151) erscheint mir als Angelpunkt zum gesamten neuen Verständnis, wodurch vielfach bislang ungelöste Fragen gelöst werden können. Ob die präsentisch-eschatologische und metaphorische Deutung von „Parusie" (= Gegenwart) der „Toten" (= Unglaubende) u.a. auf der Lexem- und Semantik-Ebene der paulinischen Texte wirklich durchzuhalten ist, muß der weiteren wissenschaftlichen Diskussion vorbehalten bleiben. Hier und da bin ich in der Argumentationsführung etwas skeptisch, da der Verf. die paulinischen Texte als kanonische Einheit liest. Auch wenn man mit ihm als Voraussetzung die These, „es gäbe im paulinischen Denken so tiefgreifende Entwicklungen, daß man zwischen einer frühpaulinischen und einer spätpaulinischen Theologie unterscheiden könne" (49), ablehnt, so bleibt mir doch fraglich, ob der Verf. nicht zu sehr die Funktionalität der Texte auf sehr unterschiedliche lebensgeschichtliche Situationen der Adressaten unterbewertet. Er sieht dieses Problem (vgl. bes. 51 und 280–282), blendet es bei der Auslegung jedoch aus.

Einige Hauptergebnisse zur Information und Diskussion:

1. In 1 Kor 15,51b gehört die Negation zum Verbum, dieses ist transitiv zu deuten. Der Vers lautet: „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis (= geistliche Wirklichkeit): Alle werden wir nicht-schlafen (= unschlafen, lebendig) gemacht werden, aber nicht alle werden wir verwandelt werden."

2. In 52b bedeutet οἱ νεκροί „die Ungläubigen". Diese, ob sie am Ende lebendig oder tot sind, werden als Unverderbliche auferweckt, die Gesamtheit der Gläubigen aber zur Herrlichkeit verwandelt werden.

3. In 1 Kor 15,49b ist nicht der Indikativ Futur φορέσομεν, sondern der Konjunktiv Aorist φορέσωμεν zu lesen, da der Glaubende nach der Überzeugung des Paulus in der Taufe bereits ewiges, himmlisches Leben empfangen hat und bereits jetzt schon die Gestalt des Himmlischen an sich trägt.

4. Paulus hat nicht, wie üblich vorausgesetzt wird, das Ende der Welt zu seinen Lebzeiten erwartet, sondern von Anfang an eine präsentische Eschatologie vertreten. Bereits in der Taufe wie auch in den täglichen Toden ereignet sich wirkliche Auferweckung, ohne daß Paulus deswegen die allgemeine Auferweckung ausschließt. Paulus vertritt sozusagen ein prozessuales Verständnis von Auferweckung. In beiden behandelten Texten ist die künftige Auferweckung die letzte Vollendung des Lebens, das die Christen schon jetzt leben.

Man sieht: In dieser Arbeit geht es um eine zentrale theologische Fragestellung, die nicht nur die paulinische Eschatologie, sondern seine gesamte Theologie neu bestimmt, so daß indirekt die gesamte neutestamentliche Eschatologie betroffen ist. Selbstverständlich wird den Thesen widersprochen werden, hoffentlich aber mit der gleichen Sensibilität und Hartnäckigkeit bezüglich textkritischer Fragen, der Auslotung semantischer Möglichkeiten bestimmter Begriffe und in der Offenheit für Thesen außerhalb des Mainstreams. Dem Verf. jedenfalls kann man diese wissenschaftlichen Tugenden nicht absprechen, auch wenn Konzentrierungen auf die eigentliche Thematik hin möglich gewesen wären.

Bei aller Vorliebe für ältere Literatur bleibt kritisch anzumerken, daß bei einer im Wintersemester 94/95 abgegebenen und im Jahre 2000 veröffentlichten Dissertation neuere Literatur, die die These des Verf. hätte stützen können, auffälligerweise weder genannt noch rezipiert wird, so z. B. W. Thüsing, „Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie I"; Münster 1965, ^{3}1986, oder G. Greshake – J. Kremer, „Resurrectio mortuorum", Darmstadt 1986 (ebd. ein differenzierter Überblick zum Zeitpunkt der Auferweckung am Jüngsten Tage, unmittelbar nach dem Sterben und in der Gegenwart, wobei der jüdische Roman „Josef und Aseneth" dort zu Recht für die präsentische Eschatologie gewürdigt wird). Auch der Aufsatz des Rezensenten „Auferweckung Jesu – (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit?", in: Ders., Jüdische Wurzeln christlicher Theologie, Bodenheim 1998, 209–232, fehlt. Formal ärgerlich ist das Faktum, daß die Seitenangaben in Gliederung und Text nicht immer übereinstimmen, noch ärgerlicher, daß zwischen den Seiten 96 und 113 alle Blätter vertauscht wurden. Akzente fehlen in der Gliederung bei den Seiten 168; 187 und 243 (entsprechend auch im Text). Auf S. 33 ist ein überflüssiges „und" stehen geblieben, auf S. 161 finden sich im mittleren Abschnitt zwei Druckfehler.

Kurzum: Diese Dissertation ist im höchsten Maße diskussionswürdig. Wenn dem Verf. eine solche Diskussion gelingen würde, wäre dies der beste Ertrag seiner Arbeit, selbst wenn sich nicht alle Thesen als stichhaltig erweisen würden. H. Frankemölle

2. Historische Theologie

Studies in Patristic Christology. Edited by *Thomas Finan* and *Vincent Twomey*. Dublin: Four Courts Press 1998. 245 S., ISBN 1-85182-354-9.

Das Studium der Kirchenväter in Irland zu fördern, war das Ziel der ersten beiden Patristischen Konferenzen in Maynooth (es gibt noch keinen Lehrstuhl für Patristik in Irland). Sie fanden 1990 und 1993 statt zu den Themen Neuplatonismus und Christentum bzw. Patristische Hermeneutik (Konferenzbände 1992 und 1995). Die „Proceedings of the Third Maynooth Patristic Conference" vom 17.–20. Oktober 1996 zum Thema patristische Christologie vereint nun neun Vorträge dieser Konferenz und einen dazu thematisch passenden Vortrag von R. Moloney („Approaches to Christ's Knowledge in the Patristic Era"). Mit griechischen Autoren sind zwei Beiträge befaßt (über Origenes, Diadochos von Photike), z. T. auch die drei Beiträge zu übergreifenden Themen (der Ersehnte der Völker, das Wissen Christi, Pss-Interpretation in der frühen irischen Kirche); die übrigen Beiträge behandeln lateinische Autoren (Augustinus, Kolumban, Isidor von Sevilla), so daß die lateinische Christologie zweifellos das Übergewicht hat.

Die Reihe der Augustinus-Beiträge wird eröffnet durch den Augustinus-Forscher *T. van Bavel* mit einer kurzen Studie zur Christus-Totus-Vorstellung bei Augustinus, einem „vergessenen Aspekt in der augustinischen Spiritualität" (84–94). Er zeigt auf, wie Augustinus den paulinischen Gedanken vom Leib Christi (der seinerseits auf der atl Denkfigur der „corporate personality" aufbauen mag) noch erweitert. Der ganze Christus umfaßt Haupt und Leib zusammen. Dies hat Auswirkungen auf das Gebet, das apostolische Wirken, die Spiritualität und die Ekklesiologie. – *L. Ayres* (95–121) lädt dazu ein, in der Situierung von ‚De trinitate XIII' neue Wege einzuschlagen (97). Gegen Auffassungen, wonach der zweite Teil von Augustins ‚De trinitate' vor allem oder aus-

schließlich eine Beschäftigung mit dem Neuplatonismus darstelle (vgl. u. a. J. Cavadini), schlägt Ayres vor, den Gesamt-Kontext der Christologie Augustins zur Beurteilung heranzuziehen. Dazu gehöre insbesondere auch der Begriff der *exercitatio*, der ein Christ sich unterziehen muß, um die *dispensatio* Gottes zu erkennen. Berücksichtigt man diesen größeren Kontext, so erweise sich die Kontinuität der beiden Hälften von ‚De trinitate'; darüber hinaus zeige sich, daß die zweite Hälfte des Werkes sich nicht nur mit dem Neuplatonismus auseinandersetze, sondern sich gegen eine Vielzahl von Häresien wende. – *E. Cassidy* (122–143) untersucht 35 Homilien aus den 124 (die den Joh-Kommentar des Augustinus darstellen), und zwar diejenigen, die Joh 5–12 kommentieren. Sie bilden eine natürliche Einheit, die 414 geschrieben wurde. An ihnen zeigt Cassidy das Verständnis Augustins des johanneischen Christus auf und kommt zum Schluß, daß 1) die johanneischen Motive Licht, Leben, Wahrheit vereinheitlicht werden können unter dem Motiv Christus als Lehrer und Christus als Arzt. Darüber hinaus erweist sich 2) das Motiv der Innerlichkeit (in dem auch neuplatonische Themen wie Fall und Rückkehr, Reinigung ihren Platz haben) als besonders wichtig, und 3) ist die Notwendigkeit eines Mittlers betont, und Christus ist der einzige wirksame Mittler.

F. Clancy bietet eine gute Darstellung der Christologie des Kolumban, die erste dieser Art auch nach meiner Kenntnis. Die christuszentrierte Frömmigkeit des Kolumban fällt wohl jedem Leser seiner Werke schnell auf. Es ist vor allem der missionarische Eifer Kolumbans, der hervorsticht, Eifer für Christus. Kolumban selbst bietet keine systematische Abhandlung über die Person und das Werk Christi (192), so versuchte Clancy eine Gliederung (christologische Titel, Rolle Christi im trinitarischen Kontext und in der Soteriologie, Ekklesiologie und Jüngerschaft).

Einer der Herausgeber, *T. Finan*, untersucht die Frage, ausgehend von der Sokrates-Christus-Parallele, inwieweit Christus nicht nur die Erfüllung der Sehnsucht Israels, sondern der aller Völker darstelle – die profane Geschichte also als *praeparatio evangelica* betrachtet werden könne („Der Ersehnte der Völker", 1–22). – *N. Madden* geht dem Einfluß von „De princ." auf den Hohelied-Kommentar des Origenes nach und zeigt darin eine Psyché-Christologie auf (23–36). – *R. Moloney* hat sich schon in seinem Artikel „The Mind of Christ in Transcendental Theology: Rahner, Lonergan and Crowe", HeyJ 25 (1984) 288–300, mit der Frage des Wissens Christi auseinandergesetzt. In diesem Beitrag (37–66) gibt er einen Überblick über die Annäherungen an das Wissen Christi in der patristischen Zeit vom 2. Jhdt. bis zu Johannes Damascenus. – Ist es ein Versehen, wenn Moloney Leontius Scholasticus (Verf. der Schrift „De sectis") unter die „more moderate school of thought associated with the ‚verbal monophysitism' of Severus of Antioch" (62) einreiht, ohne Angabe von Gründen? Ich habe diesen Autor als strengen Chalcedonier klassifiziert („Jesus der Christus" 2/2, 523, engl. 502), und M. verweist auf meine Arbeit.

J. Rutherford, die 1996 eine Dissertation über die Theologie des Diadochus von Photike (mit einer englischen Übersetzung seines Werkes) verfaßt hat, stellt Diadochus in seinem Kampf gegen die Messalianer dar (67–83). Am Ende fragt sie (81), woher es komme, daß dieser Bischof und Theologe, der philosophisch so genau und theologisch so klar formulierte, sich aus den Debatten über die Beziehung von Göttlichem und Menschlichem in Christus fernhielt, und sieht seine Gedankenwelt mehr im 4. Jhdt. beheimatet. Andererseits hat A. Grillmeier in Band 2/1 von „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" (1986, englisch 1987) in einer Homilie des Diadochus „genau die chalcedonische Vorstellung und Sprache von Jesus Christus" wiedergefunden (260, engl. 234) und dessen christologische Einsicht – im Unterschied zu den Briefen im ‚Codex encyclius' (der die Antwortschreiben auf die kaiserliche Umfrage von 457 enthält) – hervorgehoben. Ob die Verfn. diese Stellungnahme kannte? Schade ist, daß Texte des Diadochus nur nach der englischen Übersetzung der Verfn. zitiert werden und nicht nach einer allgemein zugänglichen Ausgabe.

T. O'Loughlin präsentiert den „Genesis-Kommentar" des Isidor von Sevilla als biblische Christologie (und nicht bloß als christologische Exegese) (161), obwohl dieser Kommentar im Grunde nur ein Compositum aus Väter-Zitaten ist. Die dahinterliegende Systematik ist die, daß Isidor aus den ihm vorliegenden lateinischen Kommentaren nur die Stellen auswählt, die die wahre Bedeutung des Gen-Textes offenbaren, näm-

lich, was er über Christus sagt. Christologie und Ekklesiologie sieht O'Loughlin bei Isidor aufs engste verschränkt. Ob man das von allen Werken Isidors sagen kann, ist für mich offen. Es gibt durchaus Texte von Isidor, die im herkömmlichen Sinne die chalcedonische Christologie bieten (vgl. can. 13 des 2. Konzils von Sevilla 619, als dessen Autor Isidor gelten kann). Richtig ist, daß eine entsprechende Darstellung der christologischen Entwicklung in Spanien noch aussteht.

Ein umfangreicher Beitrag von *M. McNamara* über die Pss-Interpretation in der frühen irischen Kirche (196–233, incl. zwei Anhänge) beschließt die Beiträge. McNamara kann zeigen, wie die irische Pss-Interpretation von der antiochenischen Tradition (Theodor von Mopsuestia in der latein. Übersetzung durch Julian von Eclanum) bestimmt ist (202). Die „Davidische Pss-Interpretation", in Irland heimisch Anfang des 7. Jhdts. bis mindestens in das 10. Jhdt., geht noch über Theodor hinaus, der wenigstens vier Pss auf Christus deutete, diese hingegen sehen fast alle auf David bezogen. McNamara bietet auch noch umfangreiches Material aus der irischen Pss-Exegese in zwei Anhängen (218–221, 222–233). Allerdings erscheint mir die Beurteilung der Christologie Theodors als zu streng (204f.). Auch sind die „serious doubts" an der Orthodoxie des Theodor, die McNamara aus einem Zitat von A. Grillmeier herausliest, nicht so gravierend; denn es ist nur die erste negative Hälfte der Aussage abgedruckt, wonach Theodor wohl die Idee einer substantialen Einheit dunkel geahnt habe, ihm jedoch die rechten Begriffe fehlten für die Darstellung. Im weiteren Verlauf seiner Darstellung ist Grillmeier weit positiver gegenüber Theodor eingestellt, als McNamara anzunehmen scheint.

Nützlich sind ein Bibelstellen-Index und ein Register, das etwas irreführend als „Index of Names" bezeichnet wird, denn es enthält Personen und Sachen, auch erfreulich detailliert (z. B. mit Angaben, wo einzelne patristische Werke eines Autors behandelt werden). Allerdings fällt auf, daß der Druckfehlerteufel sein Unwesen getrieben hat (u. a. bei Namen, die im Buch an verschiedenen Stellen unterschiedlich geschrieben sind: Contents, 84–94 [Autorenangabe und laufende Kolumnen] und 95; 234: Micholas statt Nicholas Madden; Preface und p. 234: Maloney statt Moloney).

In der Sammlung dieser Beiträge kommt für mich eine Eigenart der Christologie der irischen Kirche deutlich zum Ausdruck, die von der lateinischen Christologie geprägt, z. T. antiochenisch ausgerichtet ist und darin eigene Züge zeigt. T. Hainthaler

Patrich, Joseph, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism.* A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries (Dumbarton Oaks Studies; 32). Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1994. XV/419 S., ISBN 0-88402-221-8.

Die vorliegende Studie ist aus einem archäologischen Projekt in der Umgebung des Mar Sabas-Klosters in den Jahren 1981–82 entstanden. Dabei stellte sich heraus, daß die Blüte der Niederlassung in byzantinischer Zeit, vom 4.–7. Jhdt., war; man entdeckte sechs Klöster, alle von Sabas erbaut, in einem Gebiet von 10 x 10 km². Patrich strebt nach einer Synthese zwischen den archäologischen Funden und den literarischen Quellen. Dieses Ziel hat er mit Y. Hirschfeld gemeinsam, der zur gleichen Zeit archäologische Forschungen zu den Klöstern der judäischen Wüste betrieb und die Überreste dieser Klöster umfassend dokumentieren wollte („The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period", New Haven, London 1992). Im Unterschied aber zu Hirschfeld sucht Patrich, den spezifischen Beitrag der Sabas-Klöster zum palästinischen Mönchtum in einer vergleichenden Studie herauszuarbeiten – im Vergleich zu den Vorgängern des Sabas wie Chariton, Euthymius und Gerasimus, sowie in der Bestimmung möglicher Einflüsse aus Ägypten, Syrien und Kleinasien. Was war das Besondere im sabaitischen Mönchtum, daß sein Einfluß im monastischen Leben wie in der Liturgie bis heute anhält und das Hauptkloster fast ununterbrochen bewohnt war? Mentor der (ursprünglich in Hebräisch verfaßten) Dissertation war Professor Y. Tsafrir, Jerusalem. Patrich ist inzwischen Professor für Archäologie in Haifa.

Das Buch ist in fünf Teile gegliedert: Der historische Rahmen und Hintergrund wird im einleitenden Teil I (1–48) vorgestellt, incl. einer Biographie des hl. Sabas (geboren 439

in Kappadokien, 456/7 kam er ins Heilige Land, wo er bis zu seinem Tod, fast 94jährig, am 5. Dezember 532 wirkte). II-IV bilden den Hauptteil und zeigen Sabas als Erbauer von Mönchsniederlassungen (II), als Abt (III) sowie als religiösen und kirchenpolitischen Führer (IV): II (51–166) geht auf die Bauten des Sabas und seiner Schüler (Lauren, Koinobien, Herbergen) ein, auch auf der Grundlage der Ausgrabungen und archäologischen Funde, im historischen Kontext mit zahlreichen Illustrationen; dabei wird der Unterschied zu den Lauren in Pharan deutlich. III (167–275) stellt Sabas als Abt und „monastic legislator" vor, wobei die Liturgie, die ursprüngliche Sabas-Regel (Kap. 5) und die judäischen Wüstenklöster eigens behandelt werden. IV (277–319) zeigt, wie man Sabas als „heiligen Mann" verehrte und wie er sich für die chalcedonische Orthodoxie und die Kirche von Jerusalem einsetzte, für die er in Konstantinopel bei den Kaisern Anastasius I. und Justinian I. vorstellig wurde. Als Epilog bringt V (321–352) die Geschichte der Laura nach dem Tod des Sabas bis zum Ende der byzantinischen Periode, insbesondere auch die theologischen Kämpfe, in denen seine Nachfolger eine entscheidende Rolle spielten (keine geringeren als Johannes Damascenus oder Theodor Abu Qurra waren Sabas-Mönche).

Ein Überblick über das Mönchtum in Palästina vor Sabas findet sich in Kap. 1 (3–10). Kap. 2 (11–35) arbeitet die Besonderheiten des ägyptischen Mönchtums in Unterägypten (Nitria, Kellia, Sketis) sowie in Oberägypten (Theben, Pachomianische Klöster) heraus, charakterisiert das syrische Mönchtum, ferner das basilianische, sowie die Gesetzgebung unter Justinian, die die monastische Bewegung in die kirchliche Struktur einzuordnen suchte. Ergebnis: Das System der Lauren in Palästina ist eine Kombination aus ägyptischem Mönchtum nach Antonius und basilianischem Mönchtum aus Kleinasien. Sabas ist dessen herausragender Architekt (48).

Das Buch läßt die Zeit und die Personen lebendig werden, gerade auch durch die zahlreichen (80!) Illustrationen, die sowohl rekonstruierte Pläne einzelner Klöster zeigen und Luftaufnahmen, wie auch Abbildungen von archäologischen Funden und Manuskripten bieten. Bis hin zur Kleidung, dem Tagesablauf, den Klosterplänen, wird das Leben in den Lauren bzw. Koinobien plastisch.

In den 90er Jahren des letzten Jhdts. sind auffallend viele Forschungen zum Palästina der byzantinischen Zeit vorgelegt worden. Einen Ein- und Überblick bietet etwa der Artikel „Christian Holy Places and Pilgrimage in an age of dogmatic conflicts", POC 48 (1998) 5–37, von L. Perrone, der selbst zuerst durch sein Buch „La chiesa di Palestina" (Brescia 1980) Grundlagen gelegt hatte und durch zahlreiche weitere Arbeiten zur Erforschung der Kirchen- wie Dogmengeschichte Palästinas erheblich beigetragen hat; vgl. auch ZAC 4 (2000) 406. Das Buch von Patrich ist einer dieser neuen Forschungsbeiträge und gilt nunmehr als eine wesentliche Darstellung des sabaitischen Mönchtums.

Merkwürdig ist die Schreibweise Jacob bar-ʿAdai (310), gemeint ist wohl Jakob Baradai; dieser Name leitet sich aber her von griech.: baradaios = der Filzene, bzw. syrisch Burdʿana. – Wenn die Scholia in Corpus Areopagiticum (CPG 6852) des Johannes von Skythopolis als „important anti-Origenist essay" bezeichnet werden (336), wird ein falscher Eindruck erweckt; zwar handelt es sich um ein wichtiges Werk, aber der Anti-Origenismus ist darin nicht stark ausgeprägt: Origenes wird zweimal positiv, viermal negativ erwähnt (vgl. P. Rorem/J.C. Lamoreaux, „John of Scythopolis", Oxford 1998, 57). – Zur Frage, wer die Bessoi sind (338, vgl. 251): Milik folgend, neigt Patrich der Gleichsetzung mit „Iberians (Georgians)" zu; warum wird nicht erwogen, ob es sich um Äthiopier (Abessinier) handelt (vgl. dazu H. Donner, „Pilgerfahrt ins Heilige Land", Stuttgart 1979, 171)? T. Hainthaler

Rorem, Paul/Lamoreaux, John C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus.* Annotating the Areopagite (Oxford Early Christian Studies). Oxford: Clarendon Press 1998. X/294 S., ISBN 0-19-826970-6.

Die Identität des Autors des Werks, das unter dem Namen Dionysius Areopagita so vielfach beachtet wurde, ist auch nach 1500 Jahren noch ein Geheimnis. Doch die Identität des Kommentators, der schon bald nach dem Auftauchen des Werkes für die Authentizität eintrat, d. h. für die Identität des Autors mit dem Apostelschüler Dionys vom

Areopag (Apg 17,3), der sich auf die Predigt des Paulus auf dem Areopag hin bekehrte, ist einigermaßen geklärt und wird durch das Buch von Rorem und Lamoreaux noch deutlicher. Johannes von Skythopolis (heute Beth Schean), Theologe und dann wohl Bischof nach 536 und vor 548, hat durch seinen Prolog und seine Randbemerkungen (Scholien) wesentlich dazu beigetragen, daß das Corpus Dionysiacum (= CD) als orthodox rezipiert wurde. Die Arbeit an der kritischen Edition des CD hat die Editorin, B. R. Suchla, zur bemerkenswerten Erkenntnis geführt, daß bereits die erste griechische Fassung aus der 1. Hälfte des 6. Jhdts., auf die alle griechischen Mss des CD zurückgehen, die Scholia des Johannes und seinen Prolog enthielt. So lasen spätere Generationen bereits das mit den Randbemerkungen des Johannes versehene Werk des Ps.-Areopagiten. Diese Scholien sind in Migne (PG 4) als Scholien des Maximus Confessor abgedruckt, dem sie jedoch nur zum Teil gehören. Hans Urs von Balthasar hatte gezeigt (1940), daß der größte Teil und auch inhaltlich bedeutendste Teil der Scholien in Wirklichkeit Johannes von Skythopolis zuzuschreiben ist. Die kritische Edition der Scholien des Johannes ist noch nicht erschienen. In diesem Buch bieten Rorem und Lamoreaux eine eigene Collation der Scholien und eine englische Übersetzung. P. Rorem, Professor für Kirchengeschichte in Princeton, ist ausgewiesener Kenner des CD seit seiner Arbeit „Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis" (Toronto 1984); zusammen mit C. Luibheid übersetzte er das CD ins Englische (1987); neben weiteren Artikeln hat er auch einen Kommentar zu Ps.-Dionys und Nachwirkung verfaßt (1993).

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert: die Erörterung der relevanten inhaltlichen Fragen und die Übersetzung der Scholia. Der erste Teil (9–137) enthält nach einer Übersicht über die Rezeption des CD (9–22) eine knappe und klare Einführung zu Johannes von Skythopolis (23–45) und seine Quellen für die Scholia (46–65), zum dogmatischen Ertrag (66–98), zur Authentizität etc. Im zweiten Teil (141–263) wird eine partielle Übersetzung der Scholia des Johannes von Skythopolis geboten, d. h., etwa $^2/_3$ des Kommentars, mit dem Johannes das CD versehen hat. Weggelassen wurden dabei solche Scholia, die rein philologischer Art sind oder inhaltlich unerheblich, sowie Wiederholungen. Die Autoren haben eine Collation der Scholia vorgenommen (Migne, Syr.), die sie auf den Seiten 264–277 abdrucken. Eine Bibliographie (278–286) und ein ausführlicher Index (287–294) runden das Buch ab.

Rorem und Lamoreaux sind die ersten, die über das gesamte Scholienwerk des Johannes schreiben. Sie geben einen Überblick über die Quellen, Methoden und theologischen Absichten des Johannes in seinen Hunderten von Scholia, die manchmal nur einige Worte umfassen, aber auch über eine oder mehrere Spalten in Migne gehen können. Die volle Bedeutung dieser Kommentierung erschließt sich erst, wenn man sie in ihrer Gesamtheit untersucht. Die Grundausrichtung deutet der Prolog an. Die Kommentierung des Johannes bettet das CD in eine spezielle theologische Tradition ein.

Die Autoren sehen selbst die Notwendigkeit weiterer Forschung, was die Verbindungen des Johannes zum Neuplatonismus angeht (109). Insbesondere werde der implizite und kunstvoll verhüllte Dialog des Johannes mit dem Neuplatonismus die Forscher noch ausgiebig beschäftigen (114), weit über die offenen Referenzen auf die Griechen hinaus. Das ist ein Grund dafür, daß sich die Autoren wie die Kundschafter fühlen, die Mose einst ins Gelobte Land aussandte und die nun über die Größe der Aufgabe berichten, die vor ihnen liegt (Num 13,33).

Das Buch liest sich ausgesprochen spannend in seiner Klarheit der Gedanken, des Abwägens der Argumente und der Präsentation der Ergebnisse. Die Spannung ist auch darin begründet, daß die Edition der Scholia des Johannes noch nicht vorliegt, die Ergebnisse der Editorin aber hier in gewisser Hinsicht schon mit verwertet werden konnten.

Interessant ist vor allem, wie die Autoren den raffinierten Umgang des Johannes mit Plotin aufweisen: Johannes gebraucht plotinsche hypothetische Objektionen und anderes Material, um damit für Thesen zu argumentieren, die Plotin ablehnt, die aber die Ideen des Dionys stützen.

Bei der Übersetzung wäre es hilfreich, manche Termini technici, wie hyparxis, prosopon etc., in Klammern beizufügen. Kleine Anmerkungen zum ersten Teil: Hingewiesen sei darauf, daß die Adverbien „unverwandelt" und „unvermischt" (74) nicht spezifisch für Chalcedon sind, denn in der alexandrinischen Tradition sind sie genauso beheimatet.

– Etwas übertrieben scheint mir auch, wenn die Autoren schreiben: „John has established Dionysius as a Chalcedonian, or rather, as a prescient forerunner of Chalcedon's middle way between heresies" (77–78). Ich würde eher sagen, Johannes will den Areopagiten als orthodox erweisen; Chalcedon spielt in den Scholien des Johannes keine Rolle, wird auch nie erwähnt, was die Autoren selbst notiert haben (73). – p. 32, 36: Basil of Cilicia wird als „strict Chalcedonian" bezeichnet. Das scheint problematisch, denn es ist wohl klar, daß er Diodor und Theodor „Väter" nennt, nicht aber, ob er Chalcedon angenommen hat, d. h., er war ein strikter Vertreter antiochenischer Theologie. Index, 287: Der Verweis auf „Cappadocians" bei Basil of Cilicia muß bei Basil of Cesarea stehen. – Literatur-Nachträge: p. 17, Anm. 31, für die dogmatische Einordnung des Hypatius von Ephesus vgl. Grillmeier in CCT 2/2 (das Buch wird an anderer Stelle zitiert); ebenso p. 20, Anm. 38, zur Behandlung von De sectis. – p. 12, Anm. 12: die „Oratio theologica" von Theodosius ist neu ediert von A. Van Roey. – p. 19, Anm. 34: Von „Contra Damianum" sind außer CCSG 29 auch CCSG 32 und 35 (1996 und 1998) erschienen. Das Ergebnis bleibt aber gleich: Petrus von Callinicum zitiert nicht Ps.-Dionys. – Einige Aufsätze aus dem 1997 erschienenen Band des Dionys-Kongresses von 1994 (zit. 284), etwa die Arbeit von M. van Esbroeck zum Prolog (p. 104, Anm. 25), könnten mit berücksichtigt werden. T. Hainthaler

Meyer, Christoph H. F., *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts.* Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters (Mediaevalia Lovaniensia; Series 1, Studia 29). Leuven: University Press 2000. VIII/363 S., ISBN 90-5867-061-9.

Die vorliegende (sehr verdienstvolle) Untersuchung zum Distinktionsverfahren im 12. Jhdt. beruht auf einer kanonistischen Dissertation, die 1995 vor der kirchenrechtlichen Fakultät der Katholischen Universität Löwen (Leuven) verteidigt wurde. Das Unterscheiden und Einteilen (technisch ausgedrückt: das Distinguieren) hatte in der Frühscholastik und der Renaissance seine Blütezeit. „Wie das vor allem in der Kanonistik, aber auch in der Theologie und der Legistik geschah, ist Thema der vorliegenden Arbeit. Als Beitrag zur hochmittelalterlichen Rechts- und Wissenschaftsgeschichte verfolgt sie für diese drei Fächer des 12. Jahrhunderts die Herkunft des Distinktionsverfahrens, seine Gestalt und Funktion. Von den geistes- und bildungsgeschichtlichen Bezügen her wendet sich die Untersuchung primär an die Mediävisten, in ihrer Ausrichtung auf die Methode will sie die heutigen Nachfolger der mittelalterlichen Theologen und Juristen ansprechen" (3). Natürlich gibt es das Distinguieren in der Wissenschaft schon immer, aber diese Methode kam doch im Mittelalter zu einer gewissen Vollendung, so etwa bei Abaelard (1079–1142). In seinem Hauptwerk („Dialectica"; aber auch in der Schrift „Sic et non") entwickelt Abaelard (unter Berufung auf Boëthius, Porphyrius und Aristoteles) die Grundlagen einer sich als Lehrwerk zur Unterscheidung wahrer und falscher Argumente verstehenden Dialektik. Im Buch von Meyer steht naturgemäß Gratian (und seine Distinktionstechnik) im Mittelpunkt. Gratian wurde gegen Ende des 11. Jhdts. geboren. Er war vermutlich Mönch (Kamaldulenser?) und unterrichtete in Bologna. Im Jahr 1143 nahm er als einer von drei juristischen Beratern *(prudentes)* an einem Prozeß in Venedig teil. Bald danach dürfte er gestorben sein. Gratian gilt als der Kompilator der wichtigsten Sammlung des mittelalterlichen Kirchenrechts, des sog. „Decretum Gratiani", das auch den Namen „Concordia discordantium canonum" bekam. Das Gratianische Dekret hat drei Teile. Der erste Teil des Dekrets ist in 101 Distinktionen aufgegliedert. Diese Distinktionen behandeln jeweils allgemeine Rechtsfragen. Der zweite Teil des Werkes gliedert den Stoff in 36 fiktive Rechtsfälle *(causae)*. Hier behandelt Gratian u. a. das Prozeßrecht, die Simonie, das Klerikerrecht, das Eherecht und das Bußrecht. Ein relativ kurzer dritter Teil (De consecratione) behandelt in fünf Distinktionen andere Sakramente, die Sakramentalien und Kultusfragen. Meyer widmet in seiner Untersuchung vor allem den „dicta Gratiani" viel Aufmerksamkeit. Denn diese „dicta" (in denen Gratian zwischen den Bibelzitaten, den Konzilskanones, den päpstlichen Dekretalen und den patristischen Texten vermitteln will), stellen den eigentlichen Ort der neuen „dialektischen" Konkordanz zwischen den widersprüchlichen Autoritäten dar.

Gratian „umspann die zuvor isolierten ‚auctoritates' mit einem teils engeren, teils weiteren Netz aus ‚dicta', welche den Normenbestand seiner Sammlung weitgehend abschlossen, wenn man von der vergleichsweise geringen Anzahl späterer Zusätze, den ‚paleae', einmal absieht. Der Stoff, aus dem dieses Netz gewirkt war, entstammte dem artistisch geschulten Genie Gratians und bestand großenteils aus Distinktionen, die in den ‚dicta' als die eigentlichen Wegbereiter zur ‚Concordia discordantium canonum' dienen" (269). Diese mehr formalen Fragen der vorliegenden Abhandlung sind natürlich kein Selbstzweck (keine l'art pour l'art), sondern sie implizieren Auseinandersetzungen um stoffliche und inhaltliche Probleme. Dies hat Meyer nicht mehr ausführlich behandeln können und wollen; er hat aber darauf hingewiesen (vgl. 1 f., 273 f.). Ich will diese Entsprechung zwischen Form und Inhalt an zwei Beispielen erläutern. Rudolph Sohm (1841–1917) war der (heute nicht mehr haltbaren) Auffassung, der Aufbau des „Decretum Gratiani" orientiere sich an der Einteilung der Sakramente und Gratian habe (anders als die spätere Kanonistik) das kanonische Recht als Sakramentenrecht aufgefaßt, was an der Gliederung des „Decretum" ablesbar sei. Wegen dieser Gliederung des Dekrets erscheint Gratian (in Sohms Deutung) als letzter Vertreter eines theologisch geprägten „altkatholischen" (also geistlichen) Rechts, das durch die späteren Kanonisten zu einem „neukatholischen" (also körperschaftlichen) Recht umgestaltet (und pervertiert) wurde. Das zweite Beispiel: In seinem 1983 erschienenen Buch „Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition" hat Harold J. Berman (von 1948 bis 1985 Professor an der Harvard Universität) den Investiturstreit (im wesentlichen zwischen Gregor VII. und Heinrich IV.) als „päpstliche Revolution" gedeutet, die den Aufschwung des kanonischen Rechts einleitete. Dieses Recht wurde freilich jetzt ein rein päpstliches Recht, das sich im wesentlichen auf kuriale Bestimmungen (Dekretalen) stützte. Mit den Worten von Meyer: „Die positive Entscheidung qua Dekretale gewann nicht nur im Recht an Bedeutung. Auch strittige Fragen der Auslegung ließen sich mit ihr lösen. Das Papsttum brauchte nicht einmal sein Interpretationsmonopol, das ihm nach antiker Vorstellung als Gesetzgeber zustand, zu bemühen. Anstatt zu interpretieren mußte es nur dekretieren" (270). Ob die These von Berman, der Meyer einstweilen nicht widerspricht (vgl. 1), zutrifft, wird man vermutlich nicht entscheiden können, ohne auch formale Fragen der Distinktion und der Einteilung im „Decretum Gratiani" zu berücksichtigen. – Das vorliegende (ganz hervorragende) Buch wird abgeschlossen durch ein Literaturverzeichnis (275–353) und ein Register (354–363). R. Sebott S. J.

Weiss, Bardo, *Ekstase und Liebe.* Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2000. 987 S., ISBN 3-506-79722-0.

Das Feld der Entwicklung moderner Spiritualitäten ist unübersehbar geworden. Auch auf diesem Gebiet geraten die Dinge in Verwirrung – Wertewandel im Umfeld der Bestimmung von Höchstwerten! Diese werden in mystischen Erfahrungen gesucht – in und über allen Religionen; oftmals werden dabei die Eigenarten der verschiedenen religiösen Vorstellungswelten miteinander vermengt. Verantwortete Kriterien zur Beurteilung sind Mangelware. Dies dürfte u. a. auch dadurch bedingt sein, daß die großen Traditionen christlicher Mystik zu wenig bekannt sind. In ihnen sind Ressourcen aufzuspüren, die einen breiten Hintergrund für die Beurteilung auch neuerer spiritueller Entwicklungen bilden können. Seit einigen Jahren bemüht man sich verstärkt um die Hebung der in der mystischen Tradition verborgenen Schätze. Insbesondere hat sich das auf dem Gebiet der mittelalterlichen Frauenmystik gezeigt. Hier kann die vorliegende Arbeit vertiefend ansetzen.

Es handelt sich bei dem umfänglichen Werk von Bardo Weiß (= W.) um den ersten, ‚positiven' Teil einer Studie zur Frage der Erfahrung in der deutschen Frauenmystik des Mittelalters, in dem das vorhandene Material in systematischer Ordnung vorgestellt wird; die Einordnung der von den Frauen beschriebenen Erfahrungen in einen theologischen Gesamtrahmen steht noch aus und wird vorbereitet (972). Im vorliegenden Bd. geht es um eine umfassende Bestandsaufnahme der Äußerungen mystisch begabter Frauen des Mittelalters, die ihre Erfahrungen von Ekstase und Liebe in Selbstzeugnissen

beschrieben haben. Die Eingrenzung der Untersuchung auf einen bestimmten Zeitraum ist plausibel. Fraglos liegt zwischen Hildegard von Bingen mit ihren großen kosmischen und heilsgeschichtlichen Visionen und dem, was die etwas später lebenden und schreibenden Mystikerinnen über ihre individuelle Erfahrung der Liebe schreiben, ein deutlicher Unterschied, der hier die Grenzziehung zum früheren Mittelalter rechtfertigt – abgesehen davon, daß es auch kaum auswertbare Zeugnisse aus der früheren Zeit gibt. W. markiert in Übereinstimmung mit der Fachwelt die hier gemeinte Wende um die Mitte des zwölften Jhdts. Das Ende des untersuchten Zeitraumes beginnt dort, wo sich, an der Schwelle zum vierzehnten Jhdt., das Ausbildungsparadigma für Ordensfrauen wandelte: Die bis dahin in Klöstern maßgebliche Mönchstheologie wurde durch den stärker werdenden Einfluß der Hochscholastik ersetzt.

Die räumliche Ausdehnung des Forschungsgebietes auf die flämisch-niederländischen Gebiete wird durch die Arbeit selber bestätigt und belohnt. Hadewijch zum Beispiel erweist sich als Fundgrube für originale Formen mystischer Erfahrung und deren Wiedergabe. Die Reaktion von der anderen Seite der Grenze allerdings wird zeigen, ob man die flämisch oder mittelniederländisch schreibenden Frauen so ohne weiteres als deutsche Mystikerinnen bezeichnet sehen möchte.

Im ersten Kap. seiner Arbeit wendet sich W. den textkritischen Grundlagen seiner Arbeit zu; es gilt, das *genus litterarum* der vorliegenden Texte zu bestimmen. Er schließt sich der Meinung von Dinzelbacher an, daß es sich hier um „Erlebnisberichte" handelt, „die mystagogisch abgezweckt wurden" (39). Sie haben also eine praktisch orientierte Zwecksetzung. Die sich offenbarenden Mystikerinnen waren höchst unterschiedlich gebildet, was sich auch in ihren Äußerungen widerspiegelt. Sie alle haben innere und äußere Widerstände bei dem Versuch erfahren, zu sagen, was eigentlich unsagbar bleiben muß und daher auch nie vollständig von Menschen verstanden werden kann, die nicht entsprechende Erfahrungen gemacht haben. Mit Anfeindungen aus der Umgebung war zu rechnen, sie haben sich in vielen Fällen gezeigt, vermutlich auch deswegen, weil sich viele von der Kritik betroffen fühlen mußten, die hier geäußert wurde. W. resümiert hier den Forschungsstand.

Im folgenden wendet er sich dem Offenbarungsverständnis der mystisch begabten Frauen zu. Sie waren überzeugt, von Gott Offenbarungen empfangen zu haben. Gegen manche Infragestellungen, die psychische Störungen bei den Frauen vermuten und Abhängigkeiten von zeitgenössischen Vorstellungsmustern feststellen, hält W. an einer Linie fest, die es erlaubt, visionäre Erfahrungen auch dann als authentisch, als Ausdruck echten religiösen Erlebens anzusehen, wenn die Inhalte zeitbedingt sind. Er beruft sich dabei auf Studien, die Karl Rahner zu dieser Frage vorgelegt hat (81, Anm. 3). Damit ist der Boden bereitet, die vorliegenden Textzeugnisse auf ihre Aussagen zu Ekstase und Liebe hin zu untersuchen.

Im ersten Hauptteil geht es um den Erfahrungsgehalt der Ekstase. W. geht sein Thema in Form einer Analyse der Begriffe und Bilder an, die von den Mystikerinnen für die Wiedergabe ihrer inneren Erfahrungen verwendet werden: Raptus, Ekstasis, Excessus, Jubilus stehen für ekstatische Erlebnisse. Das Vorkommen der Begriffe bei den einzelnen Autorinnen wird akribisch festgehalten, nachdem die jeweilige Herkunft aus Antike und Patristik vorgestellt wurde. Ihr spezifischer Gehalt wird in einzelnen Schritten herausgearbeitet. Den nominalen Ausdrucksformen folgen die verbalen; sie deuten noch stärker die erlebte Dynamik an, der die mystische Erfahrung unterliegt. Die Methode des Autors hält sich durch, die Texte beim Wort zu nehmen, das heißt, sich an die Terminologie zu halten, die für die Darstellung mystischer Erfahrungen benutzt wird. Auch die theologischen Aspekte werden auf diese Weise herausgestellt. Gott „besucht", „offenbart sich", „grüßt" (vgl. 140–147).

Der Darstellung der Begriffssprache, die für das innere Erleben verwandt wird, folgt die „Phänomenbeschreibung der Ekstase" (Abschnittüberschrift, 149). Sie geht der Sprache der Mystikerinnen nach, in der die Plötzlichkeit des Erlebens, die leibhaften Reaktionen darauf und der Ausgang desselben in der oft schmerzvoll erfahrenen Rückkehr in den Alltag geschildert werden. Zur Verdeutlichung seiner Ergebnisse greift W. zuweilen aus und zieht Vergleiche mit bedeutenden und wahrscheinlich bekannteren Darstellungen mystischer Erfahrungen. En passant setzt er sich dann auch kritisch mit moder-

nen Deutungen auseinander, wie sie etwa Ignatius von Loyola bei Karl Rahner gefunden hat (vgl. 152–156). Hier zeigt er, daß er bei aller Konzentration auf sein historisches Thema doch die Gegenwart und ihre Probleme nicht aus dem Auge verliert. Er faßt zusammen: „Das Ergebnis dieses Abschnitts kann man folgendermaßen wiedergeben: Alle von Außen wahrnehmbaren Phänomene der Ekstase, wie ihr Plötzlichkeit, ihre längere Dauer und ihre vermehrte Häufigkeit erregen Aufsehen. Auch das Verhalten des Leibes während einer Ekstase fällt aus dem Rahmen des Gewohnten. Zudem zeigen solche Erlebnisse lange Folgen. Nur langsam kehren die Frauen zu ihrem gewohnten Verhalten zurück. So kann man verstehen, daß man die Ekstatikerinnen mit Betrunkenen und Wahnsinnigen vergleicht. Um so wichtiger wird es festzustellen, was im Inneren dieser Frauen vorgeht, wenn dieses Geschehen solch auffälliges Verhalten im äußeren Bereich hervorruft" (253).

Kernstück des Ganzen und bei weitem gewichtiger ist der zweite Teil der Arbeit über „Ekstase und Liebe" (Überschrift, 255). W. geht in drei Schritten vor: Er schreibt über die „innere Bewegung der Ekstase" (257), die „Abnahme des Menschen" (294) und die „Vereinigung mit Gott" (395). Methodisch geht er vor wie bisher; Leitlinie für die Erfassung der Inhalte ist die Analyse der Begriffssprache der einzelnen Autorinnen. Deutlicher tritt dabei deren individuelles Profil hervor.

Der erste Abschnitt wirkt wie eine Vorwegnahme des Ganzen aus der Perspektive der inneren Bewegtheit des Menschen in der mystischen Erfahrung. Er geht von sich weg, wird über sich hinaus- und gerade dadurch in das Innerste seiner selbst geführt (vgl. die Zusammenfassung 293).

Der zweite Abschnitt greift ein in aller Mystik bekanntes Thema auf. Wer sein Leben gewinnen will, muß es verlieren, sagt Jesus im Neuen Testament. Diese Gesetzmäßigkeit haben die Mystikerinnen gekannt und sie in vielfältiger Form nicht nur beschrieben, sondern auch praktiziert. Wir bewegen uns mit W. wieder auf der Spur der bei der Beschreibung dieser Vorgänge verwandten Wörter und Begriffe. Der Boden ist, wie angedeutet, im Neuen Testament bereitet. In vielfältiger Weise ist das Thema bei den Kirchenvätern präsent, was in wenigen Grundzügen beschrieben wird. Dabei sind die unmittelbaren Vorgänger für die Mystikerinnen in der Theologie des frühen Mittelalters auszumachen. Immer wieder, so auch hier, zeigt sich Bernhard von Clairvaux als wichtiger Anreger. Die Abnahme seiner selbst in Selbstentfremdung und Selbstvergessenheit sind dabei nicht so sehr Ergebnisse asketischer Bemühung als vielmehr eine Erfahrung, in der man sich selbst genommen wird.

Auch das Sterben ist in der Ekstase eine Form der Liebeserfahrung. Die Mystikerinnen wirken wie todesstarr; vitale Funktionen können aufs äußerste reduziert sein. Insbesondere stirbt das Herz in der Hingabe der Liebe. W. benennt körperliche Symptome, die diesem Erleben entsprechen. Das Erleben des Sterbens in der Liebe hinterläßt oft eine Todessehnsucht in den Mystikerinnen. Sie haben „sterbend" die Liebeseinigung erfahren und können sich nur noch nach ihr sehnen. Facettenreich wird dieses Thema insbesondere bei Mechthild von Magdeburg entfaltet (313–323). Bei seiner geduldigen Suche macht W. hier bei den Mystikerinnen unterschiedliche Aspekte sichtbar, die sich auf das Sterben beziehen. Es wird am Ende mit der Liebe selber identisch. In unseren Texten „gehen ... Sterben, Liebe und Ekstase eine enge Verbindung ein. Das sie verbindende Moment ist die Abnahme des eigenen Ichs", schreibt er (348).

Gewissermaßen potenziertes Sterben ist das „Zunichtewerden" (Abschnittüberschrift, ebd.), dem sich der Autor im folgenden zuwendet. Man könnte an Bernhards bekanntes Gebet: „Nihil sum, sed tuus sum" denken, wenn man diese Ausführungen liest. Die Haltung radikaler Demut ist in den Erfahrungen wie selbstverständlich gegeben. Je näher man dem ganz Großen kommt, um so kleiner wird man. Das geht bis zur „Selbstverachtung" (358), die W. auch mit der Passionsmystik in Verbindung bringt, die um die Zeit der Kreuzzüge verstärkt zur Geltung kommt. Wer mit dem von Menschen Verachteten gleichgestaltet werden will, wird selbst mit Verachtung rechnen müssen. Was Ignatius später die dritte Stufe der Demut nennen wird, ist hier in etwa gegeben (vgl. die Äußerungen Hadewijchs und Mechthilds: 262f.). Hier lägen Querverbindungen zu der monographischen Studie von Alois Haas nahe, die er über die Selbsterkenntnis bei den Mystikerinnen geschrieben hat.

Wer demütig ist, kann das nur in rechter Weise sein, wenn er gleichzeitig gelassen ist (vgl. 371). Besonders kommt hier bei W. Hadewijch zu Wort, von der er schreibt: „Diese Gelassenheit (die aus der Liebeseinigung mit Gott erwächst; BF) ist bei Hadewijch sowohl Voraussetzung als auch Folge der Minne. Gerade in der Nähe zur Minne liegt der Unterschied zu einer stoischen Ataraxia" (383). Es folgen entsprechende Darstellungen bei weiteren Mystikerinnen. Bei Margareta von Magdeburg macht W. die Gefährdung durch einen allzu einseitigen Dolorismus aus, in der sie sich nach immer größerer Pein sehnt (392); wirkliche Gelassenheit findet sie erst am Ende ihres Lebens.

Schwerpunkt des zweiten Teils der Arbeit ist die Darstellung der „Vereinigung mit Gott", die weit über die Hälfte des Buches in Anspruch nimmt. W. setzt in schon bewährter Weise mit der Analyse der Terminologie ein; da alle Autoren und Autorinnen sich mit dem Phänomen der Einheit befassen, ist der wortstatistische Befund, der hier aufgewiesen werden kann, beachtlich, was sich gleich am Anfang zeigt. Bald werden auch die ersten bildhaften Gehalte der Einigungsterminologie benannt, die Akzente in der Erlebensweise der Einheit erkennen lassen: Bund, Pakt, *convivium, congregatio, communicatio, iunctio, participatio*, in Verbform *attrahere*, anhängen, kleben, binden, minnen, saugen werden in ihren je zu differenzierenden Anwendungsformen bei den Mystikerinnen beschrieben. Gegenseitiges Durchdringen (vgl. 425) wird ausgedrückt in Worten wie *transire, transfere, intrahere*, (wechselseitiges) *includere, incorporare*, im Flämischen in Zusammensetzungen mit dore ..., etwa in dorevloyen, dorevaren; biblische Immanenzformeln werden in gleichen Zusammenhängen aufgegriffen, ebenso Possessivformeln. Verschmelzungsprozesse sind der bildhafte Hintergrund einer Reihe von Formulierungen, die das Ineinander der Partner beschreiben, in der der eine vom andern „verschlungen" wird. An 1 Kor 6,17 rückgebunden sind die Äußerungen, in denen die Einheit in und durch den Geist dargestellt wird (vgl. 444–452).

Im übrigen dienen bildhafte Vergleiche der Vermittlung mystischen Erlebens: Unter den Bildern für die Einheit finden sich biblisch verankerte, der Tau sowie das Kleid und die Umkleidung, die eine umfassende Nähe zum Geliebten zum Ausdruck bringen; gegenläufig sprechen einige vom Nacktsein der Seele vor Gott: „Nacktsein meint bei Mechthild also das Losgelöstsein von allem, was nicht Gott ist. Dies ist Voraussetzung für die letzte Liebesvereinigung mit Gott. In dem Nacktsein verwirklicht sich aber auch ebendiese ‚unio mystica', in der nichts mehr, selbst kein Kleid der Tugend, zwischen dem Menschen und Gott steht" (461). Verbreitet ist das Zeichen des Ringes, um eine dauernde Verbindung anzudeuten. Wir befinden uns hier im Bedeutungsfeld der Brautmetaphorik, die in der Mystik seit Bernhard eine besondere Rolle spielt. Die innere Einheit und deren Dynamik und Intensität kommt in Bildern vom Feuer, vom Brennen, Entzünden zum Ausdruck. Auch hier werden eine Reihe biblischer Anknüpfungspunkte genannt. Hier wird genauestens differenziert und statistisch das Vorkommen der stammverwandten Worte vorgestellt (497–501). Der Bildgehalt der mit Feuer zusammenhängenden Ausdrücke hat schon immer auch in der Profanliteratur dazu gedient, erotische Leidenschaft zu beschreiben. Im Feuer der Minne sah man menschliche Paare miteinander verbunden. Die Sprache der Mystik kennt das Feuer der Liebe zu Gott. Hierfür kann W. eine ganze Reihe von Zeuginnen anführen.

Weitere Bilder in den Phänomenologien mystischen Erlebens gehen von bestimmten Vorgängen aus: das Schmelzen, das Einprägen des Siegels im Wachs, das Fließen und Gießen. In unterschiedlicher Weise kann hier an den Sprachgebrauch der Bibel angeknüpft werden, worauf W. jeweils hinweist, bevor er die Verwendung bei den Mystikerinnen untersucht. Bilder des Lebendigen ergänzen den Befund; das Atmen als unmittelbarer Ausdruck des geschenkten Lebens, dann die Gottesgeburt, die als Bild bei den Mystikerinnen noch nicht die Bedeutung erlangt wie bei Meister Eckhart. Den Frauen mag die Verehrung des Jesuskindes sehr nahegelegen haben, wobei die Nähe zum Peinlichen nicht immer vermieden wurde, die deswegen einigen Mystikerinnen zu kritischer Distanz Anlaß gab (vgl. 589–593). Ähnliches gilt vom Erleben mystischer Schwangerschaft (593).

Der Abschnitt über das „Wesen der Einheit" (596) bedeutet einen systematischen Neuansatz in der Arbeit. „Es gilt jetzt, durch die gebrauchten Bilder hindurch auf das zu schauen, was unsere Texte genauer unter der Einheit von Gott und Mensch verstehen" (ebd.).

Es ist verständlich, wenn W. bei diesem wichtigen Abschnitt erneut auf die mittelalterlichen Quellen zurückgreift, von denen die Vorstellungen der Mystikerinnen gespeist werden. Die personale Einheit wird im Willen vollzogen. Zu ihrer Beschreibung werden wiederum unterschiedliche Elemente gebraucht, zunächst das gewichtige Bild vom (personalen Aus-)Tausch, dann die Vorstellung von der „Gegenwart des Geliebten" (654), der „Freundschaft" (678, mit einem Exkurs über die „Geschichte des Begriffs der ‚Gottesfreunde', ebd.), dem „Sich-gegenseitig-Schenken" (705), „mit der Liebe Gottes lieben" (723) und schließlich der „Vergöttlichung" (734). Hier gelingen dem Autor manchmal fast monographisch vollständige Darstellungen der gemeinten Sache bei den Mystikerinnen, besonders bei Hadewijch und Mechthild von Magdeburg.

Als Folgen der mystischen Einigung gelten dem Autor das Frui – Genießen (761), die Ruhe, der Frieden, die Stille sowie schließlich die Freude und die Wonne (870). Mit gleicher Gründlichkeit geht W. den Bedeutungsnuancen nach, die die Wortverwendung bei den Befragten gefunden haben. Es entsteht ein umfassendes Bild von der Erfüllung, die die Mystikerinnen in der Begegnung mit Gott gefunden haben.

Das Werk schließt mit einem Nachwort, in dem Wichtiges zum Verständnis mittelalterlicher Mystik zusammengefaßt wird. Eine Schwierigkeit bleibt: Keine der untersuchten Frauen hätte Rahners Satz unterschrieben, daß der Christ ein Mystiker oder nicht mehr sei. Sie waren der Auffassung, daß die Mystik von ekstatischen Erlebnissen her zu bestimmen sei. Und dies kann man nicht von allen Gläubigen sagen. W. vermittelt hier, indem er die für jeden gegebene Begabung mit einem Charisma aufgreift und die Notwendigkeit herausstellt, die Wirkung dieser Charismen in der Gemeinschaft der Glaubenden füreinander durchlässig zu machen. Die Basis für alle ist die gegenseitige Auferbauung im Glauben, in dem sich den Mystikern und Mystikerinnen und anderen unverzichtbare von einzelnen wahrzunehmende Aufgaben für das Ganze stellen.

Einige bewertende und auch kritische Bemerkungen wurden bereits in die Darstellung des Inhaltes eingeflochten. Darüber hinaus kann zur Beurteilung folgendes gesagt werden. Das *genus* dieses Buches bewirkt, daß es sich nicht immer leicht liest; Wiederholungen lassen sich bei dem Bemühen, die Bedeutungen eines Ausdrucks bei verschiedenen Frauen zu erarbeiten, nicht ganz vermeiden, ebensowenig lange Aufzählungen bei den präzise gefertigten Stellenangaben. Eine Erleichterung für die Lektüre sind die Zusammenfassungen, die der Autor jeweils am Schluß wichtiger Abschnitte bietet. Dort wird sichtbar, daß das Buch große Reichtümer birgt. Es wirkt aber auf weite Strecken eher wie ein Nachschlagewerk, fast wie ein Begriffslexikon, denn wie eine Erschließung der Gesamtschau des Gehaltes der untersuchten Texte. Würde man das Werk durch ein Wortregister ergänzen, was höchst wünschenswert wäre, entstünde ein profund erarbeitetes Wörterbuch mittelalterlicher Frauenmystik. Das hängt mit der durchgängigen Methode zusammen, in der vom Vokabular her der gesamte Inhalt erarbeitet wird im Bemühen um eine möglichst vollständige Erfassung der Bedeutungsnuancen, die die Wortverwendung bei den einzelnen Mystikern und Mystikerinnen gefunden haben. In diesem Punkt ist das Werk geradezu eine Fundgrube (so etwas wie ein Kittel für Mystikforscher, könnte man sagen). Oft finden sich in Einzeldarstellungen der Begriffsverwendungen bestimmter Zentralbegriffe bei den großen Mystikerinnen geradezu monographische Charakterisierungen, die ein realistisches Bild von deren Mystik unter dem Aspekt dieser Begrifflichkeit geben. Vieles wird zusammengetragen, was noch einer Synthese harrt, die in Aussicht gestellt ist. W. arbeitet hier weithin mit den originalen Texten (für die er jeweils auch eine Übersetzung bietet), ohne sich allzuviel um unterschiedliche Interpretationen derselben in der Sekundärliteratur zu kümmern. Letzteres geht im wesentlichen nicht über einige Rückgriffe auf Nachschlagewerke hinaus. Auch aus dieser Perspektive ruft das Ganze nach systematischer Analyse, Synthese und Stellungnahme im Konzert der Meinungen.

Systematischen Überlegungen kommt W. in seinem Kapitel über die „Einheit der Willen" (596) am nächsten; in dieser Einheit sieht er das Entscheidende in der von den Frauen beschriebenen mystischen Einheit (ebd.). Er geht von einer Alternative aus, die man hinterfragen könnte. Entweder ist hier eine metaphysische Einheit gemeint, die notwendig zum Pantheismus führen würde, oder eine Einheit der Willen; geht es um eine seinsmäßige oder um eine moralische Einheit? Die Frage ist: Gibt es nur diese Al-

ternative? Gäbe es nicht die Vorstellung einer Einheit des Wesens mit Gott, daß dieses Identität bedeuten und somit in den Pantheismus münden müßte? Sind – anders gefragt – in der Begegnung von zwei Personen nicht diese ganz im Spiel, nicht nur ihr jeweiliger Wille? Jede Einigung hat Phasen und ist jeweils durch eine innere Dialektik charakterisiert; Nähe (Verschmelzung etc.) und Distanz sind zwei Pole, die sich die Waage halten, im konkreten Erleben aber auch phasenhaft mehr oder weniger hervortreten können. Mein Eindruck ist, daß es selbstverständlich ist, daß die Einheit zwar im gemeinsamen Wollen gesucht werden muß, aber darin allein auch nicht aufgeht – man braucht nur an die entfaltete Bildhaftigkeit der Beschreibungen mystischer Erfahrung zu denken. Sicher ist der Wille das vorrangige Organ für den Vollzug der Einheit – diese selbst aber impliziert für meinen Eindruck bei den Mystikern und Mystikerinnen mehr. Hier wäre systematisch vermutlich genauer der Seinsbegriff einerseits zu analysieren und auf der anderen Seite die Stellung des Willens in der anthropologischen Grundvorstellung, die der mystischen Erfahrung und ihrer Explikation jeweils zugrunde liegt. Vielleicht gibt sich in der Fortsetzung dieser Arbeit die Möglichkeit, auf diese Frage noch genauer einzugehen.

Es erübrigt sich, ein ausführliches Fazit zu ziehen. Die Arbeit erlaubt einen tiefen Einblick in die Frauenmystik des Mittelalters und ist ein Instrument zu deren weiterer Erforschung geworden, auf das man ungern verzichten möchte. Es dient einer umfassenden Information über die Tradition der eigenen christlichen Mystik, die für die aktuelle Auseinandersetzung mit heutigen Formen der Mystik weltweit unentbehrliches Rüstzeug bietet. Dem Autor ist für seine geradezu stupende Gründlichkeit der Texterfassung zu danken, die einen enormen Beitrag auch zur künftigen Mystikforschung liefert.

B. Fraling

Angenendt, Arnold, *Liturgik und Historik*. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (Quaestiones disputatae; 189). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2001. 251 S., ISBN 3-451-02189-7.

Das übliche Bild der Liturgiegeschichte, welches weithin die liturgische Reformbewegung des 20. Jhdts. getragen hat und ganz besonders in Maria Laach propagiert wurde, sieht folgendermaßen aus: Bis zur Romanik, d. h. bis zum Hochmittelalter einschließlich, steht die Liturgie unter dem Vorzeichen der Entfaltung der „objektiven" Form. Speziell das Spätmittelalter findet sehr wenig Gnade. Es gilt insbesondere für die Liturgie als eine Zeit des Verfalls und der „subjektivistischen" Auflösung, der – so in der Liturgiegeschichte von Klauser – „Wucherungen, Um- und Mißdeutungen". Nur Jungmann hat demgegenüber viel stärker auf den entscheidenden Bruch des Frühmittelalters hingewiesen. Und die liturgische Bewegung verstand sich weithin als Wiederherstellung der ursprünglichen „objektiven" Form. Dies paßt wiederum zu einer generell abwertenden Sicht des Spätmittelalters als Periode der „Auflösung", die insbesondere bei Lortz ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, heute aber in der Kirchengeschichtsschreibung längst überwunden ist.

Mit einer solchen Geschichtssicht rechnet Angenendt ab. In den z. T. etwas heterogen unter dem Gesamttitel „Die Geschichte eines Problems" aneinandergereihten Einleitungskap. (17–106) bietet er von verschiedenen Perspektiven aus Einblicke in die Historie des Geschichts- und Mittelalterbildes. Der wesentliche Ertrag ist jedenfalls der enge Zusammenhang von Liturgie, bzw. Ideal der liturgischen Erneuerung, mit dem jeweiligen Geschichtsbild.

Der zweite Teil „Ritus und Liturgie in historischer Perspektive" (107–203) enthält praktisch eine Darstellung der Veränderungen, die Ritus und Liturgie, weniger in ihrer äußeren Gestalt als vielmehr in gesellschaftlich-religiöser Funktion und mentaler Einordnung, seit dem Frühmittelalter durchmachen. In dieser Sicht stellt sich gerade das Frühmittelalter als der entscheidende Bruch dar, und zwar – so in den „Liturgiereformen" der Karolingerzeit – im Zeichen einer von „archaischer" Religiosität bestimmten „selbstwirkenden Ritualität", bei der es nur noch auf den „richtigen" Vollzug ankommt. Bezeichnend ist, daß die augustinische Theologie der Wirksamkeit des Sakraments, die dieses von der Würdigkeit des Spenders löst, keineswegs jedoch von der Dis-

position des Empfängers, schließlich geradezu umgekehrt wird: Der Akzent liegt mehr und mehr auf der „Würdigkeit" (d.h. vor allem der kultischen Reinheit) des Spenders, kaum mehr jedoch der des Empfängers. So leitet sich „die angebliche Objektivität der frühmittelalterlichen Liturgie ... gutenteils aus dem religionsgeschichtlichen Phänomen des selbstwirksamen Ritus her" (136). – Die Theologie der Hochscholastik erbringt nun eine gewisse Zurückdrängung des Archaischen, nicht jedoch (was dann gerade in der Reformationszeit die schwerwiegende, im Grunde erst im 2. Vatikanum überwundene Hypothek sein wird) im quantitativen Meßverständnis (143–145). Daß dabei eine „Liturgiereform" ausblieb, ist angesichts des Unverständnisses der Hochscholastik für die Sprache der Symbole nicht unbedingt als Unglück zu werten (146f.). Jedenfalls lautet das Fazit: „Die vermeintliche Objektivität der vorgotischen Liturgie war oft weit, allzu weit von der neutestamentlich gebotenen und patristisch realisierten Subjektivität entfernt, und selbst die Scholastik vermochte diese Devianz nicht eigentlich zu beheben" (148f.). – Die heute generell, nur noch nicht in der Liturgieforschung, positiver bewertete spätmittelalterliche Frömmigkeit, ist einerseits charakterisiert durch Fortsetzung und Systematisierung der mental im Frühmittelalter grundgelegten Quantifizierungstendenzen bis zur „Heilsarithmetik" hin (152–154), anderseits vor allem durch Verinnerlichung, was sich in den „Meßandachten" und vor allem in der Passionsfrömmigkeit ausprägt – eine primär positiv zu sehende „Subjektivierung", die die Vertreter einer „objektiven" Liturgie nicht zu würdigen wußten (170f.). – Nur kurz streift der Verfasser tridentinische Reform und Reformation. Es folgt das Kap. über die „größte Liturgiereform", die des 2. Vatikanums (176–195), die geschichtlich „bisher ohne Vergleich" da steht (179). Die möglichen Einwände gegen sie liegen nicht eigentlich im Theologischen. Sie liegen in der Unterschätzung der religionssoziologischen und psychologischen Dimension des Verläßlichen und Dauerhaften (186–190) – einer Dimension freilich, die die alte Kirche, die bis zum 4. Jhdt. keine rubrizierte Liturgie kannte, prinzipiell mißachtete (188).

Am Ende stellt der Verf. die Frage: „Was ist organische Liturgieentwicklung?" (196–203). Die Geschichte der Liturgie enthüllt sich als eine wechselvolle, diskontinuierliche Geschichte. Sie ist nicht bis zu einem bestimmten Zeitpunkt „organische Entfaltung" und dann „Auflösung" und „Verfall". Dabei ist die Diskontinuität zu sehen. Vieles Spätere ist von einem früheren Standpunkt aus schlechthin illegitim (200). Die Antwort kann weder einfach Legitimation des angeblich „organisch" Gewordenen noch „archaischer" Rückgriff auf das Frühere sein, sondern das Bemühen, immer neu auf „Gewinn" und „Verlust" hin abzuwiegen. Insgesamt plädiert der Verf. für den Mut zur Verheutigung, aber auch für das Eigenrecht der „longue durée" (201f.). Die Zukunft der Liturgie ist eine offene, offen für Überraschungen (202f.).

Es ist ein sehr anregendes, perspektivenreiches und angesichts der Bemühungen zur Revision oder Fortführung der Liturgiereform auch aktuelles Bändchen. Wertvoll ist vor allem, daß der Verf. nicht bei der Entwicklung der liturgischen Form als solcher stehenbleibt, sondern ihre Einbettung in Mentalität und Religionsverständnis hervorhebt. So stellt sich als entscheidender Ertrag heraus, daß die vielgepriesene „Objektivität" der Liturgie im Frühmittelalter in den bedenklichen Bann eines religionsgeschichtlich archaischen „selbstwirksamen Ritus" geriet, während der „Subjektivismus" des Spätmittelalters eine Neuentdeckung der in der alten Kirche immer anerkannten Rolle des religiösen Subjekts darstellt. Allenfalls könnte man kritisch anfragen, ob der Autor hier und in seinem ständigen Gegenüber zu Maria Laach nicht allzusehr einer Polarisierung und Fragestellung („objektive" oder „subjektive" Frömmigkeit) verhaftet ist, die die der Jahre 1920–1940 war und heute kaum mehr verstanden wird. Eine Begrenzung ist sicher auch die Beschränkung auf das Mittelalter. Für die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität wären auch die Brüche innerhalb des Altertums von nicht geringerer Bedeutung, insbesondere die des 2. Jhdts. (vom „Abendmahl" zur „Eucharistiefeier") und des 4./5. Jhdts. (Übergang zu festen und vor allem eigentlich „sakralen" Formen). – Störend wirken die vielen Druckfehler.

Kl. Schatz S. J.

Cross, Richard, *Duns Scotus* (Great medieval thinkers; Band I). Oxford: Oxford University Press 1999. XXI/250 S., ISBN 0-19-512552-5.

Zweifellos gehört Johannes Duns Scotus (1265–1308) zu jener Klasse von philosophischen Theologen, aus deren Geist die analytische Religionsphilosophie zahlreiche Anregungen erhalten hat und immer noch erhalten kann. Dies gilt zumindest dann, wenn sie nicht naturalistischen Selbstbeschränkungen unterliegt. Mithin bieten seine Schriften nicht nur interessantes Übungsmaterial für die logische Propädeutik, sondern auch zahlreiche systematische Eckdaten für die Erschließung einer theologischen Sprache und wesentliche Anregungen für den Aufbau einer philosophischen Theologie im strengen Sinne. Der angedeutete Weg schützt nicht nur vor der leider allzu üblichen paraphrasierenden Repristination, sondern auch vor vordergründiger logizistischer Formalisierungswut und der nicht selten damit einhergehenden Fixierung auf monokategoriale Sprachen. So fordert insbesondere eine zeitgemäße Rekonstruktion der Lehre von den formalen Unterscheidungen dem modernen Sprachaufbau eine Ausdrucksstärke ab, die von solchen Sprachen erster Stufe kaum oder nur mit Mühe und dann meist entsprechend trickreich erfüllt werden kann. Im Sinne der hier einschlägigen hermeneutischen Ebenbürtigkeitsmaxime, die auf eine wenigstens gleichgroße Ausdrucksstärke der Interpretationssprache abhebt, wird eine zufriedenstellende Interpretation der Distinctio formalis a parte rei mindestens eine bikategoriale Interpretationssprache mit einem außerordentlichen ontologischen Differenzierungspotential in Anspruch nehmen müssen. Geht man ferner davon aus, dass eine Unterscheidung zwischen Sokrates und seiner menschlichen Natur anthropologisch relevant und die Unterscheidung zwischen dem göttlichen Wesen und den sich lediglich formal, nicht real, unterscheidbaren göttlichen Eigenschaften einerseits und dem Gottvatersein und dem Gottsein andererseits theologisch höchst bedeutsam ist, dann liegt hier ein Problemkomplex vor, an dessen Klärung sowohl Philosophie als auch Theologie nachhaltig interessiert sein müssen. Damit sind – wenigstens in nuce – die Besprechungskriterien für die anstehende Rezension genannt.

Das zu besprechende Buch ist der erste Band der von Brian Davis herausgegebenen Reihe *Great Medieval Thinkers* und Richard Cross' (= C.) dritte Monographie über Scotus' Philosophie bzw. Theologie (1. *The Doctrine of the Hypostatic Union in the Thought of Duns Scotus*, Oxford 1991; und 2. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*, Oxford 1998). Dabei soll es sich um eine qualifizierte Einführung in die Philosophie und Theologie des Duns Scotus handeln, d. h., nicht um eine Einführung für einen Studienanfänger. Sie enthält ein konzeptionelles Vorwort zur neugegründeten Reihe von Davies. Demnach verfolgt der Hg. dieser Reihe das Ziel, einen soliden Überblick über das Leben und die wissenschaftlichen Leistungen herausragender Philosophen des Mittelalters bereitzustellen und so eine bestehende Lücke zu schließen. Das Buch enthält ferner eine strategische Vorbemerkung des Autors, in der die intellektuelle Herausforderung, vor welcher der Interpret der Schriften des Doctor subtilis steht, unterstrichen wird. Der Inhalt besteht aus elf Kap. und einem Anhang. Ausführlichste Anmerkungen (60 Seiten), Bibliographie, Index Locorum und ein allgemeines Namen- und Sachregister nehmen einen breiten Raum (fast 100 von 250 Seiten) ein.

Inhaltsüberblick: Im ersten der elf Kap. (3–13) diskutiert C. die wenigen sicheren biographischen Daten, das Werk, und Scotus' Konzept einer philosophischen und theologischen Theologie als letztendlich praktische Wissenschaft. Bereits hier wird klar, daß Scotus seine Lehren oft in Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent entwickelt. Kritische Fragen, wie sie z. B. Vladimir Richter an Editionsprinzipien der Vatikan-Ausgabe stellt, werden nicht angesprochen. Im zweiten Kap. (15–30) präsentiert der Autor Scotus' Beweisvorschläge für die Existenz, die Einzig(artig)keit und Einfachheit Gottes. Hier wird deutlich, daß insbesondere die Ausführung der Existenzbeweise durch sein Konzept der drei Ordnungen *(ordo causae efficientis vel finalis vel eminentiae)* geprägt ist. Das dritte Kap. (31–45) handelt von Scotus' Gottesbegriff und den damit verbundenen sprachphilosophischen und ontologischen Problemen. Die Abhängigkeit von Anselms Vollkommenheitstheologie wird kurz (32) behandelt. Scotus' Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent um die Univozität von theologischen Begriffen wird ausführlich (33–39) diskutiert. Die Schlüsselbegriffe der scotistischen Theologie, die der intensiven

und extensiven unendlichen Vollkommenheit (41), die göttliche Einfachheit, die Unterscheidung zwischen einem Attribut und einem inneren Modus, die formale Unterscheidung der göttlichen Attribute und die formale Unterscheidung zwischen der göttlichen Substanz und den göttlichen Attributen, werden dagegen nur auf etwa sechs Seiten (40–45) abgehandelt. Im vierten Kap. (47–60) behandelt C. den Begriff des göttlichen Wissens und des göttlichen Handelns. Gleich zu Beginn (47) des sehr kritisch geschriebenen Kap. vertritt er die These, Scotus glaube nicht, daß es sich beim göttlichen Intellekt und göttlichen Willen um *perfectiones simpliciter* handle. Vier Seiten weiter (51) schreibt er dann überraschenderweise, daß Scotus das Wissen um die willentliche Erzeugung intelligibler Objekte als Vorzug konstruiert. Die hierfür relevante Studie von Walter Hoeres (*Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Salzburg 1962) scheint er nicht zu kennen. Das Kapitel endet unter Berufung auf Simo Knuuttila mit dem Hinweis, daß der in der analytischen Philosophie Leibniz zugeschriebene Begriff der möglichen Welt im Sinne einer maximalkonsistenten Menge von Sachverhalten bereits bei Scotus zu finden ist. Das 5. Kap. (61–71) behandelt Scotus' Trinitätskonzeption. In den Kap. 6 bis 8 (73–111) werden im Sinne einer theologischen Anthropologie Themen wie das Leib-Seele-Problem, die Unsterblichkeit der Seele, Freiheit, Ethik, Sünde, Gnade und Verdienst und schließlich das Problem der Prädestination dargestellt und diskutiert. Die Kap. 9 (113–126) und 10 (127–133) behandeln christologische Fragen und am Schluß (132–133) ganz kurz die Mariologie. Kap. 11 (135–145) ist Scotus' Sakramentenlehre gewidmet. Der Appendix (147–151) bringt in aller Kürze das Konzept einer Lehre vom *ens inquantum ens*, die Lehre von den formalen Unterscheidungen und dem Begriff der *visio beatifica* zur Sprache.

Ausgewählte Fragen: (i) Geht man mit C. (45) in Anschluß an Scotus davon aus, daß eine wie auch immer zu gestaltende univoke religiöse Sprache eine *conditio sine qua non* für eine philosophische Theologie ist, dann kann das eingangs angedeutete nachhaltige Interesse an der Erschließung einer theologischen Sprache und am Aufbau einer philosophischen Theologie als genuine Fortsetzung der scotischen Intentionen gelten. Es stellt sich dann einerseits sofort die hermeneutische Frage, wie eine solche angemessene Erschließungssprache aussehen müßte. Andererseits wäre hierfür vorweg zu fragen, welches sprachphilosophische Rahmenkonzept dazu zu veranschlagen wäre. C.s Bezug auf Alstons kritische Untersuchung zum Problem der theologischen Prädikation bei Thomas von Aquin weist zwar in die richtige Richtung, entbindet aber nicht von der Pflicht, die verwendeten Interpretationsmittel klarzulegen. Eine mit gewissen Mitteln der analytischen Philosophie angereicherte Umgangssprache mag zwar im Hinblick auf manche französisch- und deutschsprachige Scotus-Interpretationen als Fortschritt gelten, sie ist aber gemessen an Scotus' Programm und den gegenwärtigen hermeneutischen Möglichkeiten nicht ausreichend. Sie ist es deshalb nicht, weil sie aufgrund der verwendeten Umgangssprache einen Mangel an Klarheit, sprich Univozität, aufweist. Auf diese Weise kann man den ontologischen Subtilitäten des Gottesbegriffs nicht gerecht werden. Somit stiftet man früher oder später mehr Verwirrung als Klarheit. Will man eine breitestmögliche Verständlichkeit ohne Klarheitsverlust erreichen, dann scheint im Sinne der hermeneutischen Zweigleisigkeitsmaxime eine Kombination von Explizitheit und umgangssprachlicher Paraphrase zielführend und deshalb empfehlendwert.

(ii) Bereits im zweiten Kap. (26) weist C. auf die zentrale Bedeutung des Unendlichkeitsbegriffs für Scotus' Gottescharakterisierung hin. Dieses Thema wird dann im dritten Kap. (39–41) im Anschluß an die Darstellung des Disputs zwischen Scotus und Heinrich von Gent um die Univozität theologischer Begriffe vertieft. Dort (39) wird zunächst festgehalten, daß Scotus seinen Begriff der unendlichen Vollkommenheit auf dem Hintergrund und im kritischen Gegenüber zu Thomas' Vorschlag entwickelt. C. macht diesbezüglich zwei Vorschläge aus: einen frühen und einen späteren, reifen. Der frühe Einführungsvorschlag findet sich in Scotus' Metaphysikkommentar (Wadding, 4:563a), der reife zuerst in der „Lectura" (Vatikan, 17:35–36) und dann in der „Ordinatio" (Vatikan, 2:212). An der letztgenannten Stelle dichotomisiert Scotus den zu betrachtenden Bereich (das Universum) axiologisch in einen endlichen und einen unendlichen und beschreibt den ontologischen Status solcher Aussagen mit dem Hinweis, daß es sich dabei um einen Aspekt handle, der jedem Wesen innerlich sei. Im Unterschied zu Thomas rei-

che nach Scotus die göttliche Einfachheit nicht aus, um daraus die unendliche Vollkommenheit Gottes abzuleiten. Kommentar: Natürlich wäre es überaus interessant, auf nachvollziehbare und weiterführende Weise zu erfahren, ob Scotus' Behauptung beweisbar ist. Hierzu müßte man allerdings die einschlägigen Begriffe ordentlich unter Verwendung einer brauchbaren Mereologie explizieren. Sodann stellt C. die Was-Frage für den Begriff der Unendlichkeit. Zu ihrer Beantwortung zieht er Scotus' Ausführungen aus den „Quodlibetalia" an. Wer nun eine entsprechende Explikation der fraglichen Begriffe der ex- und intensiven Unendlichkeit erwartet, wird enttäuscht. Dies gilt ebenso für die Frage, ob die Begriffe des *ens infinitum* und des Inhabers aller *perfectiones simpliciter* dasselbe Wesen charakterisieren. Was C. dann in Anlehnung an William Frank und Allan Wolter darstellt (40f.), ist die Genese, der Weg, auf dem Scotus im Anschluß an Aristoteles zu seinem Unendlichkeitsbegriff gelangt. Für eine Beantwortung dieser Fragen muß immer noch auf die ausgezeichnete Untersuchung von R. O. Messner (FS 50 (1968) 112–143) verwiesen werden. Im nächsten Schritt (42–45) diskutiert C. die Unterscheidung zwischen einem göttlichen Attribut und dem *modus intrinsicus infinitatis*. Intrinsische Modi sind demnach immer Modi eines Attributs. Modus und Attribut sind zwar – *cum grano salis* (cf.170f. Anm. 52 u. 53) – formal, nicht aber real verschieden. Modern gesprochen, handelt es sich bei einem *modus intrinsicus* um ein Strukturprädikat, d.h., um ein Prädikat zweiter Stufe, wobei für jedes göttliche Attribut gefordert wird, daß es diese Strukur erfüllt. Als weitere Adäquatheitsbedingung für eine explikative Einführung kommt hinzu, daß die fragliche Entität eine nicht-aristotelische Substanz (44) sein muß.

(iii) Stärker und sorgfältiger ausgearbeitet als die philosophischen Teile scheinen mir die theologischen Kap. (61–145). Positiv zu verbuchen sind auch die zahlreichen Hinweise auf aktuelle Diskussionen (Adams, Plantinga, Mann, Morris etc.), zeigen sie doch, daß ein Studium einschlägiger scotischer Texte nicht nur aufgrund historischer Interessen empfehlenswert ist. Besonders anspruchsvoll und interessant sind die Ausführungen über Scotus' Begriff der hypostatischen Union. Bei der Behandlung der Idiomenkommunikation hingegen beläßt es C. bei einigen Hinweisen auf die damit verbundenen logischen Probleme. Erfreulich ist hier der durchaus hilfreiche Hinweis auf Thomas Morris' *The Logic of God Incarnate*, Ithaca 1986.

(iv) Ein Manko ist das Fehlen der jeweiligen Originaltexte mit Übersetzung. Damit ist die Maxime der Primärtextinterpretation und der direkten Kontrollierbarkeit verletzt. Der Leser ist somit entweder – sofern überhaupt vorhanden – der Übersetzung ausgeliefert oder, wenn er, was normalerweise der Fall sein wird, nicht im Besitz der jeweils einschlägigen Scotus-Ausgabe ist, zur Konsultation einer entsprechenden Bibliothek gezwungen. Unpraktisch ist auch die Konzentration der Anmerkungen im Anschluß an den Text, weil sie für die Überprüfung zum Hin- und Herblättern zwingt.

(v) Summa summarum bietet dieses Buch trotz der vermerkten Defizite, aus denen vor allem eine nicht ausreichende Explikation von Scotus' Gottesbegriff anzumahnen ist, einen breit angelegten, brauchbaren Querschnitt zu Scotus' Philosophie und Theologie. Damit wird nicht nur eine bestehende Lücke geschlossen. Das Buch führt zudem in vielen Punkten an den Forschungsstand heran und spricht darüber hinaus oft weiterführende Fragen an. J. L. Scherb

Otto, Werner, *Verborgene Gerechtigkeit*: Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift „*De servo arbitrio*" als Antwort auf die Theodizeefrage (Regensburger Studien zur Theologie; Band 54). Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang 1998. 292 S., graph. Darst., ISBN 3-631-33994-1.

„Der Skandal des Leidens ist der einzig wirklich ernst zu nehmende Einwand gegen Gott", schreibt der Fribourger Dogmatiker J. B. Brantschen OP (in: „Warum läßt der gute Gott uns leiden?", 1986, 18). Dieser Frage und ihren Fundamenten geht die vorliegende Arbeit von W. Otto [= O.] nach, die als Dissertation beim Frankfurter Fundamentaltheologen P. Knauer SJ entstanden ist.

(1) Zunächst stellt der Autor die fundamentalen Denklösungen dar, die traditionelles Nachdenken in dieser Frage gefunden hat – philosophisch wie theologisch (17–64).

(2) Danach greift Otto einen zentralen theologischen Disput auf: die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus um *de servo* – bzw. *de libero* – arbitrio. In diesem Disput um Gottes Gnade geht es auf der Rückseite immer auch um Gottes Gerechtigkeit – die gerade vom Leiden in Frage gestellt wird (65–136).

(3) Wie das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung aussieht, klärt dann auch das Verhältnis Gottes zu den Leiden in der Welt (137–192).

(4) Als wer Gott selbst in dieser Problematik erscheint und welche Antwort der sich offenbarende Gott auf die Verborgenheit seiner Gerechtigkeit im Leiden gibt, stellt der letzte Teil des Buches dar (193–265).

(1) Philosophie und Theologie versuchen, die Existenz des Übels zu erklären und dabei sowohl ein dualistisches Weltbild zu vermeiden als auch Gott von der Verantwortung für das Übel zu entlasten. Summarisch dargestellt werden von O. die Lösungsversuche der Stoiker und des Plotinismus sowie von den christlichen Autoren Origenes, Augustinus und Thomas von Aquin. In einer zusammenfassenden Kritik dieser Antwortversuche weist O. auf die gedankliche Nähe zwischen antiker Philosophie und patristisch-mittelalterlicher Theologie in dieser Frage hin und meint: „Dies sollte eigentlich verwundern, meint doch der Glaube an den Schöpfer der Welt, wie er sich nach dem Buch Genesis darstellt, etwas völlig anderes als der stoische Pantheismus oder die neuplatonische Vorstellung einer aus dem Einen fließenden Seinsordnung" (54). Ein Hinweis O.s auf den komplexen Prozeß, wie antike Denkformen aufgenommen und zugleich in ihrer Bedeutung christlich um-gebrochen werden, schiene (mir) hier angebracht.

O. hebt drei wichtige Grundlinien hervor, die traditionelle (christliche) Lösungsmodelle bestimmen:

- Das moralische Übel wird zurückgeführt auf die freie Abkehr des Sünders von Gott. Diese Sünde wird von Gott nicht gewollt, aber zugelassen. Doch auch mit diesem Not-Begriff wird Gottes Verantwortung für das Böse nur scheinbar abgeschwächt, bleibt aber letztlich erhalten.
- Das physische Übel wird zurückgeführt auf das moralische Übel der Abkehr von Gott. In diesem Kontext kann Leid dann auch als Strafe für begangene Schuld oder pädagogisch läuternd verstanden werden. O. hebt hervor, daß der populäre Gedanke, Leiden sei eine Strafe für begangene Sünden, schon früh als Widerspruch zum Glauben an einen barmherzigen Gott erkannt wurde.
- Schließlich erfährt das Übel als *privatio boni* eine „ontologische Depotenzierung". Diese Vorstellung erklärt die Ungleichwertigkeit von Gutem und Schlechtem und definiert das physische Übel zutreffend als Mangelerscheinung. „Was der Begriff nicht zu leisten vermag, ist die Auflösung des Zusammenhangs zwischen Gott und dem Übel" (62).

Für O. zeigt sich, daß gerade das Festhalten an Gott als dem (einzigen) Schöpfer die Theodizeefrage verschärft. Er zieht das Fazit: „Während der Glaube an Gott nach Meinung der Väter durch das Theodizeeproblem nicht infrage gestellt wird, bleibt die selbstgestellte [sic! czw] Aufgabe einer Rechtfertigung Gottes allerdings ohne Lösung" (63). In der Formulierung läßt O. schon erkennen, daß er diese selbstgestellte Frage nach der Rechtfertigung Gottes für nicht zutreffend gestellt hält.

(2) Der Hauptteil der Arbeit stellt Luthers (= L.s) Theologie nach seiner Schrift De servo arbitrio dar. Diese Schrift ist eine Antwort auf De libero arbitrio von Erasmus von Rotterdam (= E.). Der Text des E. wird aber in dieser Arbeit immer nur beiläufig behandelt, taucht aber doch so häufig auf, daß dadurch der Fluß der Darstellung etwas leidet. O. hebt die Tatsache hervor, „daß Erasmus und Luther im Ergebnis ihrer Diskussion über die Gnadenlehre weitgehend übereinstimmen", allerdings bestünden „doch erhebliche Differenzen in den theologischen Ansätzen" (133). Mit der Gnadenlehre verbindet die Theodizeefrage, so O., daß auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung um Gnade und Freiheit „der Glaube an den gnädigen und barmherzigen Gott auf den Prüfstand gerät" (65).

Der Autor fußt sehr stark auf Literatur, die zwischen 1958 und 1978 erschienen ist – anscheinend ist später nicht mehr viel dazu geschrieben worden. Bei seiner Darstellung hebt O. hervor, daß es sich für L. bei der Frage nach dem freien Willen des Menschen ge-

genüber der göttlichen Gnade um eine Glaubensfrage handelt. Entscheidet sich doch hier das Verhältnis von Gott und Mensch, wenn es um die Unterscheidung geht zwischen der Kraft Gottes und der menschlichen Kraft (82).

Bei E. ist die Freiheit des Menschen bestimmt als Freiheit, sich dem Heil zuzuwenden – wobei die Gnade notwendig helfen muß. Der Grund für diese Festlegung ist für E., daß der Mensch die Fähigkeit haben muß, das Gesetz zu erfüllen – sonst könnte von ihm keine Gesetzerfüllung gefordert werden. Es gibt „für Erasmus ein Zusammenwirken von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade" (92), wobei der Beitrag der menschlichen Freiheit in der Zustimmung zum Wirken der Gnade besteht (93).

L. verwehrt sich nun dagegen, den Beitrag der menschlichen Freiheit so zu verstehen, als ob sie sich aus eigener Kraft dem Heil zuwenden kann. Sonst drohte, daß die Gnade nicht notwendig zum Heil ist. O. weist darauf hin, daß hier Luther das erasmische *„seipsum*/sich selbst dem Heil zuwenden" interpretiert als *„suapte*/aus eigener Kraft sich dem Heil zuwenden"! Und O. fragt an dieser Stelle, ob das berechtigt ist (98).

In der Folge muß L. ein deterministisches Menschenbild bekämpfen. E. begegnet dieser Gefahr durch die Betonung der menschlichen Zustimmungs-Freiheit. L. unterscheidet bei der Freiheit zwei unterschiedliche Bezugspunkte: Im Hinblick auf das, was höher ist, auf die Gnade, ist der menschliche Wille nicht frei, sondern nur im Hinblick auf das, was niedriger ist als er (Seelenkräfte, Besitz, 103).

Es geht „um die Bestreitung der Behauptung, Gottes Gnade sei vom Willen des Menschen abhängig" (103). O. interpretiert diese Unterscheidung L.s nun wie die Unterscheidung von Natur und Gnade. Den natürlichen Dingen gegenüber ist der Mensch frei, nicht aber gegenüber dem Geschehen der Gnade (106). Hier argumentiert der Autor systematisch-theologisch, durchaus schlüssig und unter Bezug auf G. Ebelings Darstellung von L. relationalem Denken. Hier wünschte ich mir ausführlichere Belege, ob O.s Fortsetzung des Gedankengangs auch bei L. selbst so weitergeführt wird (104–107). O. selbst kommt am Ende dahin, daß er die von L. behauptete passive Tauglichkeit des Menschen für die Gnade, die *aptitudo passiva*, interpretiert als „identisch mit dem traditionellen [[katholischen!, czw]] Begriff der ‚natürlichen Gehorsamsfähigkeit' [*potentia oboedientialis naturalis*]" (107).

Aus dieser Interpretation L.s ergibt sich eine wichtige hermeneutische Grundlage des weiteren Buches. Wenn L. die Vorstellung ablehnt, „der Mensch befinde sich vorgängig zum Gnadenempfang an einem neutralen Ort", befindet sich der Mensch „nie […] in einem neutralen Gegenüber zu seinem Schöpfer" (134). Dies läßt fraglich erscheinen, ob es menschenmöglich ist, „voraussetzungslos und neutral über die Frage nach Gottes Gerechtigkeit zu reflektieren" (135). Zugleich ist nach dem Blick auf diese Auseinandersetzung um die Gnadenlehre „das unterscheidende Kriterium für die Brauchbarkeit einer […] Antwort auf die Theodizeefrage, ob man sich auf sie mit Gewißheit verlassen kann" (136).

(3) Nachdem zunächst in einem gnadentheologischen Zusammenhang über den Menschen und seine Freiheit nachgedacht wurde, folgt ein weiterer Aspekt einer theologischen Anthropologie, wenn O. die Schöpfungsvorstellung L.s (in Absetzung von derjenigen des Erasmus) darstellt. L.s Schöpfungsbegriff ist dem Autor zufolge nicht nach dem Ursache-Wirkungs-Schema („substanzontologisch") zu verstehen, sondern „relational", als Beziehungsgeschehen (137). Danach wird jedoch die Unterscheidung, ob Gott das Böse will oder „nur" zuläßt – wie bei E. –, falsch. Der Gedanke an ein göttliches „Zulassen" läuft letztlich auf die Aussage hinaus, „daß Gott im Bösen weniger mächtig sei als im Guten […]. Diese Vorstellung bedeutet nach L. eine Einschränkung der Allmacht Gottes (140). Für L. dagegen ist alles, auch das Böse, in gleichem Maße – völlig – abhängig von Gott (148). In diesem Zusammenhang bringt der Autor einige schöne Gedanken, wie das Phänomen des Satans theologisch zu verstehen ist „als Maske der Abwesenheit Gottes" (G. Ebeling, zitiert 149).

In seiner Schöpfungstheologie versucht Luther, „die Notwendigkeit des Schöpferwillens in einer Weise zu behaupten, welche die Freiheit des Menschen dem Weltlichen gegenüber nicht aufhebt (163). Wird wie bei E. Gottes Wirken und menschliche Freiheit, die mit Gott zusammenwirkt, additiv verstanden, folgt daraus die Vorstellung einer Konkurrenz von Schöpfer und Geschöpf (166). Dagegen versteht L. die Allmacht des

Schöpfers nicht als Kausalzusammenhang, sondern als Beziehungsbegriff. Gott wirkt alles allein, auch das Böse ist von ihm als Schöpfer abhängig (171).

O. interpretiert diesen relationalen Schöpfungsbegriff mit Hilfe der Begrifflichkeit seines Doktorvaters P. Knauer, der Geschöpflichkeit beschreibt als „restlos bezogen auf ... / restlos verschieden von ..." (174). Mit Hilfe dieser Begrifflichkeit gelingt es O., eine Schwierigkeit in L. ebenfalls relationalem Schöpfungsbegriff zu formulieren: Luther „verschweigt, ob es sich um eine einseitige oder um eine wechselseitige Beziehung handelt" (177).

Wird L.s Schöpfungslehre so verstanden, daß sie die Einseitigkeit der Relation Geschöpf-Schöpfer festhält, dann sind göttliches und menschliches Wollen und Wirken nicht miteinander konkurrierend (177). Ein relationaler Schöpfungsbegriff verbindet beide wichtigen Anliegen von E. und L.: „Der Mensch ist frei –, aber alles Gute verdankt er Gott allein. Der Mensch allein ist verantwortlich für das Böse –, aber auch das Böse ist nicht von Gottes Allmacht ausgeschlossen" (187).

Einen wichtigen Unterschied im Schöpfungsbegriff sieht O. darin, wie Gottes Allmacht verstanden wird. E. versteht sie so – wie es für viele gewohnt ist – als „potentielle Allmacht" (was Gott alles tun könnte). Dagegen findet sich bei L. ein „aktualer Allmachtsbegriff" (statt, was Gott alles tun könnte, das, was er tatsächlich tut, 187). Aus einem solchen Verständnis von Gottes Allmacht ergibt sich, betont O., eine „ungemeine Verschärfung des Theodizeeproblems [... Wenn] Gottes Allmacht Gutes wie Böses [...] in gleicher Weise umfaßt [...] wird die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes mit besonderem Nachdruck laut" (192).

(4) Dabei wird für L. diese Frage weniger angesichts des Leidens als vielmehr anläßlich der Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre eine Herausforderung: Wenn Gnade immer geschenkt und von jedem Menschen unverdient ist, warum rettet und erbarmt sich Gott dann nicht aller? (211) In diesem Zusammenhang wird von O. die Lehre L.s vom verborgenen Gott und offenbaren Gott dargestellt.

In einem ersten Aspekt zeigt O., wie diese Lehre L.s eine Kritik der Vernunfterkenntnis beinhaltet. Wird die Verschiedenheit der Welt vom Schöpfer ernst genommen, gibt es „keine Argumentation, die von einem fiktiven Ort über Gott herkommt" (214), um von dort aus über ihn und seine Gerechtigkeit zu urteilen. Natürliche Vernunft reicht nur dazu aus, Gott zu erkennen. „Um [...] Gottes Beziehung zur Welt erkennen zu können, ist man auf seine übernatürliche Offenbarung in Jesus Christus angewiesen" (217). Jenseits der Offenbarung begegnet Gott nur als der Abwesende. Dementsprechend ist jeder „Versuch, Gott für etwas in seiner Schöpfung, das nach menschlichem Urteil nicht sein darf, zu entschuldigen, [...] eine Lästerung des Schöpfers [... Die Lästerung] besteht darin, daß die Schöpfung dem Urteil der Vernunft unterworfen wird, anstatt dem Wort des Schöpfers zu vertrauen, daß alles gut sei (Gen 1,31)" (216). Es ergibt sich aus dieser Lehre eine Differenzierung im Gottesbild. „Anders ist über Gott oder Gottes Willen zu disputieren, der uns gepredigt, offenbart und angeboten wird, und anders über Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart und nicht verehrt wird" (L., zit. 222).

Das Verhältnis vom verborgenen und offenbaren Gott ist nach O. nicht quasi dualistisch zu interpretieren. Er hält es für eine Fehlinterpretation, „daß der verborgene Gott entweder hinter bzw. über oder – in dualistischer Manier – neben dem offenbarten Gott verortet wird" (232). Dagegen gilt für ihn: „Der offenbarte Gott umgreift den verborgenen. Gottes Verborgenheit wird durch die Offenbarung zwar nicht aufgehoben, aber sie ist von dieser umfaßt, in sie eingeschlossen [...] Außerhalb des Glaubens begegnet Gott nur in der Weise der Verborgenheit und Abwesenheit. [...] Auch im Glauben bleibt uns Gottes Ratschluß verborgen. Jedoch erscheint seine Verborgenheit vom Wort des Glaubens her in einem anderen Licht. [...] Im Glauben wird der Mensch mit dem verborgenen Gott versöhnt" (235f.).

Von L.s Gottesbegriff aus formuliert der Autor eine Antwort auf die Theodizeefrage. Wird Gottes Unbegreiflichkeit ernst genommen, muß die Frage „Warum läßt Gott das Leiden zu?", neu formuliert werden. Abgesehen vom problematischen „Zulassen" weiß Theologie, daß „es [...] keine transzendente Regel [... gibt], der Gottes Wille zu gehorchen hätte" (250).

Für O. steckt in der Theodizeefrage „keine abstrakte Frage nach dem Woher des Übels, sondern eine Frage nach seinem Woraufhin. Es geht in der christlichen Theodizee nicht um die Rechtfertigung des Zustands der Welt, sondern um ganz konkrete Hoffnung und Tröstung angesichts persönlicher Erfahrung von Schmerz und Schuld. [...] Als Kurzformel für eine christliche Theodizeefrage könnte darum gelten: Wie kann man im Glauben mit dem Leid umgehen?" (252).

Die Antwort auf diese Frage hat mit einer doppelten Verborgenheit Gottes außerhalb und innerhalb der Offenbarung zu tun: Der Inhalt des Glaubens ist nicht verborgen, braucht aber das Wort, um erkannt zu werden. Und innerhalb des Glaubens bleibt Gottes Allmacht menschlichem Begreifen entzogen (257).

O. wehrt sich gegen den Verdacht, seine dargestellte Antwort bedeute einen willkürlichen Frageabbruch: „In Wirklichkeit wird [...] nicht der Frager vertröstet, vielmehr wird das eigentliche Anliegen seiner Frage ans Licht gebracht und ernst genommen" (262). Dieser so gestellten Frage begegnet die Antwort des Glaubens, „daß wir im Leiden nicht allein sind, [...] daß Gottes Liebe, Leid und Tod endgültig überwindet" (268). Ein solcher Glaube befähigt zur Solidarität mit leidenden Anderen und hilft, den eigenen Zweifel als Bewährungsprobe des Vertrauens auf Gott verborgene Gerechtigkeit zuzulassen.

So steht am Ende hinter der Frage nach Gottes Gerechtigkeit die Frage, ob Gott uns Menschen gnädig ist. Und die Aufgabe der hier dargestellten Theologie ist es, durch alle scheinbaren Lösungen hindurch an der Frage so festzuhalten, daß weder Gottes Allmacht lächerlich ist, noch menschliches Fragen von einer – nur scheinbar – allwissenden Position aus geschieht. Genau das leistet diese vorzustellende Arbeit – trotz mancher verwirrenden Entwicklung der Theodizeefrage – gründlich. Ch. Zimmermann-Wolf

Gillner, Matthias, *Bartolomé de las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents*. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten (Theologie und Frieden; 12). Stuttgart: Kohlhammer 1997. 298 S., ISBN 3-17-013930-4.

Die Veröffentlichung der von Paulino Castañeda Delgado herausgegebenen kritischen Edition der *Obras completas* von Bartolomé de Las Casas (Madrid 1988 ff.) hat für die Erforschung dieser großen frühneuzeitlichen Gestalt eine neue Grundlage gelegt, wie auch die von Mariano Delgado herausgegebene vierbändige deutsche Werkauswahl (Paderborn 1994–1997) die Grundlage für eine Rezeption und Auseinandersetzung im deutschen Sprachraum legt. Insofern ist es zu begrüßen, daß sich die vorliegende Arbeit systematisch mit diesem Werk befaßt und als zentralen Aspekt den Beitrag des Las Casas zur Diskussion um die Legitimität der spanischen Conquista und der Herrschaftstitel herausgreift. Methodisch geht der Verf. so voran, daß er die Auffassungen des Las Casas und die seiner Kontrahenten, insbesondere des Humanisten Juan Ginés de Sepúlveda, quellenbezogen analysiert und systematisch rekonstruiert, wobei er sowohl aus den argumentativen Traktaten als auch den mehr narrativen Werken schöpft.

Die Arbeit, eine moralthologische Dissertation an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, ist in drei ungleich große Teile gegliedert, von denen der erste (21–63) die biographische Situierung der Themenstellung vornimmt und der dritte Teil (258–273) den lascasianischen Ansatz von Mission und advokatorischer Ethik resümiert. Das Hauptgewicht der Arbeit liegt eindeutig auf dem zweiten, bei weitem umfangreichsten Teil (67–254), der die drei wichtigsten Legitimationsfiguren der Conquista und ihre Kritik durch Las Casas darstellt. Im einzelnen beschreibt der Verf. im ersten Teil die verschiedenen Phasen des Lebens von Las Casas, in dem das Bekehrungserlebnis von 1514 einen zentralen Platz einnimmt. Den einzelnen, auf dieses biographisch einschneidende Ereignis folgenden Phasen werden die wichtigsten Werke zugeordnet, mit denen immer auch politischen Absichten verbunden waren. Im zweiten Teil geht es um die drei Rechtstitel, die zur Legitimation der Eroberung herangezogen wurden. Hier erhebt der Verf. zunächst den jeweils ins Feld geführten Rechtstitel und seine Begründung aus den Schriften seiner Vertreter, nicht ohne die historischen Wurzeln und den zeitgenössischen Referenzrahmen zu umschreiben. Sodann erörtert er die Kritik, die Las Casas an diesen

Rechtstiteln vorgetragen hat. Der erste dieser Rechtstitel, die „päpstliche Schenkung", bezog sich auf die umstrittene Bulle *Inter cetera* (1493) Papst Alexander VI. Hier zeichnet der Verf. sorgfältig die verschiedenen Begründungslinien nach, die hierokratische Linie (Palacios Rubios, Matías de Paz) und die naturrechtlich argumentierende Linie bei Sepúlveda. In Auseinandersetzung damit begründet Las Casas seine davon abweichende Linie, die Legitimität der Herrschaft von politischem Konsens und rechtsförmigen Verträgen abhängig macht sowie Zwang und Gewalt grundsätzlich ausschließt. Der zweite Rechtstitel für die spanische Landnahme war die „indianische Inferiorität", die Sepúlveda mit dem modifizierten aristotelischen Argument, daß es „physei" Sklaven gebe, begründete. Dieses Argument wies Las Casas vor allem durch seine Differenzierung des Barbarenbegriffs zurück. Der dritte Rechtstitel schließlich war das Argument des „gerechten Kriegs" *(bellum iustum)*, das in seinen wesentlichen Stücken *(ultima ratio, auctoritas legitima, intentio recta, causae iustae, debitus modus)* und in seiner zeitgenössischen Anwendung auf die Indianer vorgeführt wird. Dagegen brachte Las Casas das Fehlen der genannten Bedingungen vor und seine Folgerung, daß alle conquistas ungerecht und tyrannisch gewesen seien, wohingegen umgekehrt die Indianer sehr wohl ein *bellum iustum* für sich beanspruchen könnten. Im dritten Teil erläutert der Verf. das praktische Interesse des Las Casas an der Missionierung der indianischen Völker und die Motivation der „Rettung der Seelen", die zu einer „advokatorischen Ethik" führe, deren Kern die „Christophanie im Antlitz der gequälten Opfer" (270) sei.

Die Stärke der Arbeit besteht darin, daß sie in geduldiger Analyse der Quellen die Argumentationsfiguren herausarbeitet, welche zur Begründung der spanischen Eroberung und Herrschaft vorgebracht wurden, und mit derselben Präzision die Begründungsmuster der lascasianischen Kritik rekonstruiert. Der sorgfältige Umgang mit diesen Quellen kommt auch darin zum Ausdruck, daß die zentralen Texte in den Anmerkungen auch im Wortlaut der Originalsprachen Spanisch oder Latein wiedergegeben werden. Ein weiterer Vorzug der Arbeit besteht darin, daß es dem Verf. auf eine plausible Weise gelingt, die zentralen Fragestellungen der kolonialethischen Debatte herauszuarbeiten und so zu synthetisieren, daß die großen Linien dieses ethisch-juridisch-theologischen Diskurses aufscheinen, ohne daß die einzelnen Sachargumente nebensächlich würden. Dabei gelingt es dem Verf. einerseits, die Argumente in ihrer systematischen Bedeutung für den (friedens-)ethischen Diskurs herauszuarbeiten, und andererseits, sie in ihrem zeitgenössischen Kontext und ihren historischen Entstehungsbedingungen verständlich zu machen. Dabei wird auch die Einmaligkeit des hier geführten Disputs deutlich, denn keine andere Kolonialmacht hat je in ähnlicher Schärfe einen solchen Disput auf höchster Ebene zugelassen. Wie sorgfältig der Verf. vorangeht, zeigen auch seine Erläuterungen der zugrundeliegenden Theoreme der politischen Theorie des Mittelalters, der Sklaven-Problematik bei Aristoteles und der *bellum-iustum*-Tradition. Da das bisherige deutschsprachige Standardwerk über die spanische Kolonialethik von J. Höffner aufgrund der dürftigen Quellenlage überholt ist, wenngleich seine Konsultation noch immer lohnt, ist die hier vorliegende Aufarbeitung einerseits von historischem Interesse, aber auch von systematischer und praktischer Bedeutung, weil die Fragen um Krieg und Frieden neue Aktualität erlangt haben und auch heute Debatten erfordern, denen ein ähnliches theoretisches Niveau zu wünschen wäre. M. Sievernich S. J.

Delgado, Mariano, *Die Metamorphosen des iberischen Messianismus in den iberischen Kulturen.* Eine religionsgeschichtliche Studie (NZM-Schriftenreihe; 34), Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1994. 133 S., ISBN 3-85824-075-3.

Als der Franziskanermissionar Toribio de Benavente, genannt Motolinía, Kaiser Karl V. in einem Brief vom 2. Januar 1555 aus Mexiko anflehte, als Anführer (caudillo) das „fünfte Reich Jesu Christi" (quinto reyno) in Amerika auszuweiten und zu vollenden, wandte er den Topos der *translatio imperii* an, mit dem das Mittelalter im Rückgriff auf das alttestamentliche Danielbuch die Westwanderung der Herrschaft, Wissenschaft und Religion begründet hatte, und bezog ihn auf die neuerliche Westwanderung, diesfalls nach Mexiko. Dieser Brief ist nur ein Beispiel für den „quintomonarchistischen Messianismus", der in den iberischen Ländern Spanien und Portugal sowie in ihren kolonialen

Gebieten in Amerika auf fruchtbaren Boden fiel und eine Wirkungsgeschichte entfaltete, deren Spuren bis heute zu verfolgen sind. Der Verf. geht in seiner religionsgeschichtlichen Studie, die als Dissertation unter Leitung von Carsten Colpe an der Freien Universität Berlin entstanden ist, den verschlungenen Wegen des iberischen Messianismus nach und vertritt dabei die zentrale These, daß der iberische Messianismus dem Danielbuch seine wesentliche Prägung verdanke und daher weniger eine Variante der joachimitischen Dreizeitenlehre sei, „sondern eher als eine äußerst fruchtbare Form des *Quintomonarchismus* bezeichnet werden sollte" (30). Der Verf. geht nun dessen Metamorphosen in den iberischen Kulturen nach und behandelt im einzelnen zunächst die „Hispanisierung" des geschichtsmächtigen Motivs im Verlauf der Conquista Amerikas, die bei dem genannten Motolinía, aber auch in der Missionstheologie des Jesuiten José de Acosta zu finden ist. Zum Nachweis der „Lusitanisierung" bezieht sich der Verf. vor allem auf den portugiesischen „Sebastianismus" und seine Verfechter, wie den wortgewaltigen Antonio Vieira. Sodann folgen Beispiele für die „Kreolisierung" etwa bei Francisco de la Cruz, Servando Teresa de Mier oder dem chilenischen Jesuiten M. Lacunza im 18. Jhdt. Eine „Indigenisierung" bzw. „Andinisierung" sieht der Verf. vor allem bei Autoren des 19. und 20. Jhdts. am Werk, z. B. beim peruanischen Schriftsteller J. M. Arguedas. Schließlich entdeckt er noch eine „Mestizisierung", wie zum Beispiel bei dem mexikanischen Schriftsteller J. Vasconcelos und seiner Idee einer fünften „raza cósmica". Restbestände dieses Messianismus seien auch noch im „messianischen Überschuß" (113) der Befreiungstheologie zu finden. Der Verf. hat eine sehr kenntnisreiche und anregende Studie zum iberischen Messianismus vorgelegt, der als Horizont bis heute Mentalitäten prägt. Der schnelle und konzise Durchgang durch fünf Jhdte. und die Aufrufung so vieler unterschiedlicher Protagonisten regt dazu an, bei verschiedenen Autoren die Frage weiter zu erforschen und auch andere Phänomene in diesem Zusammenhang zu studieren, wie z. B. die sozial-religiöse Bewegung des Antonio Maciel, genannt Conselheiro, die am Ende des 19. Jhdts. im brasilianischen Sertão das messianische Projekt Canudos begründete. Überdies regt die Studie an, die konkurrierenden Messianismen Lateinamerikas und Nordamerikas zu vergleichen und als ein Bodensatz zu begreifen, ohne den politische und kulturelle Entwicklungen kaum verständlich sind. Sicher wird man dem Verf. bei der grundlegenden Unterscheidung von gerechtfertigter „messianischer Sehnsucht" und problematischem „politischem Messianismus" (120f.) zustimmen und ihre Vermischung beklagen. Neben der stark quellenbezogenen und informativen Darstellung des Themas gehört es auch zum Verdienst dieses Buches, zu einer Unterscheidung der Geister beigetragen zu haben, die nicht nur von historischen Interesse ist.

M. Sievernich S. J.

Kasper, Katharina, *Schriften Band 1*: Erste Regeln und eigenhändige Briefe; kritisch ediert und kommentiert von *Gottfriedis Amend* ADJC. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001. 822 S., ISBN 3-7666-0323-X.

Über die selige Katharina Kasper, die Gründerin der Kongregation der Armen Dienstmägde Jesu Christi (= ADJC), die nach ihrem Gründungsort Dernbach (im Westerwald) meist einfach „Dernbacher Schwestern" genannt werden, gibt es eine Reihe von Biographien (Amoroso, Eiffler, Kadenbach, Meyer, Nigg, Quardt), die aber wohl kaum wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Aus diesem Grund ist es sehr zu begrüßen, daß Schwester Gottfriedis Amend ADJC eine kritische Edition der Briefe (die Regeln darf man hier vernachlässigen, denn sie umfassen nur zwei Seiten) der Stifterin vorgelegt hat, eine Edition, die (das darf schon hier gesagt werden) mustergültig ist. Das vorliegende Buch hat die folgenden fünf (naturgemäß nicht gleich langen) Teile: Einleitung (11–34), Bibliographie (35–41), Schriften der Katharina Kasper (45–710), Anhang (713–813), Register (815–822). In der Einleitung wird zunächst eine biographische Skizze von Katharina Kasper gegeben. Sie wurde am 26. Mai 1820 in Dernbach (damals Diözese Trier, heute Limburg) als siebtes Kind des Kleinbauern Heinrich Caspar und seiner Ehefrau Catharina geboren. (Der Familienname schwankt in den Kirchenbüchern zwischen „Caspar", „Kaspar" und „Kasper"; Katharina unterschrieb aber stets in der Schreibweise „Kasper".) In ihrem Heimatdorf Dernbach bei Montabaur

lernte Katharina schon früh die Not der armen Landbevölkerung kennen. In dieser Lage entdeckte Katharina rasch als ihr persönliches Lebensziel, die körperliche und seelische Not der Menschen in ihrer Umgebung durch tatkräftige Hilfe zu lindern. Neben ihrem persönlichen Einsatz sah sie die Gründung eines Vereins Gleichgesinnter als einen Weg an, dieses Ziel zu erreichen. Den Mitgliedern dieses Vereins, der sich zunächst als lockerer Zusammenschluß gleichgesinnter junger Frauen verstand, gab Bischof Peter Joseph Blum von Limburg am 21. Januar 1850 Lebensregeln bzw. ein Statut. Am 15. August 1851 verlieh der Bischof Katharina und ihren vier Gefährtinnen in der Pfarrkirche in Wirges das Ordenskleid. Am gleichen Tag legten sie im Pfarrhaus zu Wirges vor dem Bischof ihre Gelübde ab. Von der Gründung der Gemeinschaft bis zu ihrem Tod (am 2. Februar 1898) blieb Katharina Kasper Generaloberin. Am 1. Juni 1870 wurde die Kongregation in Rom bestätigt und war damit eine Kongregation päpstlichen Rechts. Als Katharina Kasper starb, gehörten 1725 Schwestern zur Kongregation der Armen Dienstmägde Jesu Christi, die in 193 Niederlassungen wirkten, und zwar in Deutschland, USA, Niederlande, England und Böhmen. 1933 erreichte der Orden mit 4346 Schwestern seinen personellen Höchststand. Im „Annuario Pontificio" von 1999 werden 961 Schwestern gezählt. In der Einleitung gibt Sr. Gottfriedis auch Auskunft über die Briefe und deren Überlieferung. Nach 1851 richtete Mutter Katharina als Generaloberin an die von ihr gegründete Gemeinschaft zahlreiche Briefe, von denen uns 476 erhalten blieben. „Die genaue Untersuchung der verschiedenen Schriftstücke hat ergeben, daß 281 Briefe von Mutter Maria Katharina persönlich stammen. Die restlichen Briefe und sonstigen Schreiben wurden von Sekretärinnen angefertigt und von Maria Katharina Kasper durch ihre Unterschrift autorisiert" (18). Sr. Gottfriedis verschweigt an dieser Stelle (aus Höflichkeit), daß man beim Seligsprechungsprozeß von Katharina Kasper, der 1978 an ein glückliches Ende kam, in Limburg und Rom nicht zwischen den „echten" und „unechten" Briefen unterschied. Ähnliches gilt für die „unechten Schriften" (vgl. 26f.). Welche Mühe die „genaue Untersuchung der verschiedenen Schriftstücke" der Herausgeberin gemacht hat, kann man nur erahnen. Zur Einleitung gehört auch ein Hinweis auf die Quellen, die zur Überprüfung der Angaben zu Personen und Geschehnissen zur Verfügung standen. Es sind dies: die Chroniken des Mutterhauses, die Filialchroniken, die Profeßbücher, das Filialverzeichnis der Kongregation und das Totenbuch. In der Bibliographie werden die Dokumente aus den verschiedenen Archiven, die Abhandlungen und Handbücher aufgelistet. Im Zentrum der vorliegenden Edition stehen die 281 Briefe der Katharina Kasper. Der Inhalt dieser Briefe läßt sich kaum referieren. Man muß sie selbst durcharbeiten. Katharina Kaspers Briefe lassen sich in vier Gruppen gliedern. Einen Teil der Schriftstücke schrieb Mutter Katharina während ihrer Visitationsreisen an ihre Assistentinnen im Mutterhaus in Dernbach. Eine weitere Gruppe ging an bestimmte Schwestern. Eine dritte Gruppe von Briefen schickte sie an einzelne Konvente. Eine letzte Gruppe schließlich besteht aus „Rundbriefen" an die gesamte Kongregation. Jedem der 281 Briefe von Katharina Kasper wurde durch die Herausgeberin eine Einführung bzw. eine Kommentierung vorangestellt. Diese behandelt Fragen, welche den Adressaten (bzw. die Adressatin) der Briefe, deren Inhalt, deren Datierung usw. betreffen. Diese Einleitungen enthalten (soweit möglich) alle Informationen, die erforderlich sind, um die von der Generaloberin erwähnten Einzelheiten verstehen zu können. Gleichzeitig weisen sie nach, daß alle Angaben zu Personen und Geschehnissen mit den sonstigen historischen Ereignissen übereinstimmen. Jedem Brief ist dann auch noch ein textkritischer Apparat beigefügt, der Aufschluß gibt über alle Veränderungen des originalen Textes. Daß all dies Akribie, Zeit und Geduld erforderte, versteht sich von selbst. Die Edition wird abgeschlossen mit einem Anhang, der Kurzbiographien (713–750) und sprachliche Besonderheiten in den Schriften der Katharina Kasper (751–813) enthält, und einem Register der Namen (815–819) und der Orte (820–822). Die vorliegende Edition ist eine Meisterleistung, die ich nur bewundern kann. Ich möchte Sr. Gottfriedis Amend wünschen, daß sie bald auch den weiteren Band (mit den Sekretärinnenbriefen) herausgeben kann. Erst dann wird man eine (wissenschaftlichen Ansprüchen genügende) Biographie der seligen Katharina Kasper schreiben können, die leider bisher noch fehlt.

R. Sebott S. J.

Franz, Norbert/Hagemeister, Michael/Haney, Frank (Hg.): *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne.* Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5.–9. April 2000. Frankfurt am Main: Peter Lang 2001. 495 S., ISBN 3-631-37537-9.

Haney, Frank: *Zwischen exakter Wissenschaft und Orthodoxie.* Zur Rationalitätsauffassung Priester Pavel Florenskijs. Frankfurt am Main: Peter Lang 2001. 310 S., ISBN 3-631-37842-4.

Appendix 1. Materialien zu Pavel Florenskij, herausgegeben von *Michael Hagemeister* und *Thorsten Metelka.* Berlin und Zepernick: Kontext 1999. 216 S., ISBN 3-931337-31-6.

Appendix 2. Materialien zu Pavel Florenskij, herausgegeben von *Michael Hagemeister* und *Thorsten Metelka.* Berlin und Zepernick: Kontext 2001. 215 S., ISBN 3-931337-35-9.

Pawel Florenski (= F.) – Mathematiker, Naturwissenschaftler, Spezialist für elektrotechnische Werkstoffkunde, Philosoph, Theologe und orthodoxer Priester – geboren 1882 im Transkaukasus, erschossen 1937 im Konzentrationslager auf den Solowki-Inseln im Weißen Meer – ist eine der bemerkenswertesten Gestalten des russischen geistigen Lebens im 20. Jhdt. Die Universität Potsdam hat im April 2000 ein Symposium mit internationaler Beteiligung zum Werk und zur Person dieses Mannes durchgeführt. Jetzt erfolgte die Veröffentlichung der in Potsdam gehaltenen Vorträge in deutscher, englischer und russischer Sprache. Zusammen mit der Monographie von F. Haney und den „Materialien" des Kontext-Verlags bildet sie einen Meilenstein in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit F. Der Kontext-Verlag plant eine deutsche Ausgabe von F.s Werken in zehn „Lieferungen"; drei sind davon bisher erschienen. F.s Hauptwerk „Die Säule und das Fundament der Wahrheit" (nach 1 Tim 3:15), 1914, ist inzwischen ins Italienische, Französische und Englische übersetzt; eine deutsche Teilübersetzung gibt es seit 1925.

An F. beeindruckt der Inhaltsreichtum des Denkens. Oft werden alle Aspekte seines Interesses in jeder seiner Schriften angesprochen – Grundfragen der Metaphysik, Probleme der Erkenntnistheorie, Fragen der Sprach- und Symbolphilosophie, Probleme der Anthropologie, der Kunst- und Kulturtheorie, detaillierte naturwissenschaftliche Untersuchungen und nicht zuletzt Fragen der christlichen Fundamentaltheologie und Dogmatik. Die Herausgeber sprechen von F.s „Synkretismus". Dieser erschwert den Zugang zu F.s Werk, verleiht ihm aber auch einen besonderen Reiz. In unserer Gegenwart, die durch den Zerfall sinnstiftender Ganzheiten charakterisiert ist, kann dieses Werk, das die Natur- und Kulturphänomene im christlichen Glauben verankert, wie ein Haltepunkt im Strudel des beliebig Vielen erscheinen. Zur Originalität, mit der F. sein enzyklopädisches Wissen mit seinem Glauben zu einem Weltbild zusammenfügt, gehört auch das mitunter Bizarre seiner Denkweise. Die Charakterisierung von F.s Person und Werk als „umstritten" ist daher keine nichtssagende Floskel.

Die meisten der 24 Autoren des Potsdamer Symposiums haben sich kurz gefaßt; die Durchschnittslänge der Beiträge liegt unter 18 Seiten (weiter umfaßt der Bd. etwa 70 Seiten Archivmaterialien und Bibliographien). Stichwortartig sollen die Themen einiger Beiträge genannt werden; so wird auch der weite Horizont von F.s Werk sichtbar. *N. Franz* (Potsdam) untersucht das Gewicht der Tradition in F.s Denken und zeigt, wie F. sie in einer absoluten Gegenwart aufgehoben sein läßt. *R. Bird* (Carlisle) beleuchtet F.s Geschichtsverständnis, indem er Gadamers Hermeneutik heranzieht; eine wichtige Rolle spielt hier der Begriff der „Erinnerung", den Bird anhand des von F. häufig verwendeten geologischen Schichtenmodells erläutert. *L. Wenzler* (Freiburg) weist auf, wie F. Gewißheit als ein Geschehen begreift, in welchem der personale Vollzug das wesentliche Moment ist. Die Wahrheit selbst muß als personales Subjekt begriffen werden. *F. Haneys* (Jena) Beitrag, ebenso wie seine Monographie (s.u.), machen deutlich, wie die Frage nach der Vernünftigkeit der Vernunft als „Motto" über F.s gesamtes denkerisches Bemühen gesetzt werden kann. *St. Cassedy* (San Diego) geht in seiner sprachphilosophischen Untersuchung „Dual Essentialism" von F.s Überlegungen zum Eigennamen aus und stellt sie in

Beziehung zu Platons „Idee" und zu Goethes „Urphänomen". Wie sehr F.s Symbolverständnis durch Goethe beeinflußt ist, zeigt auch *N. Boneckaja* (Moskau). Noch in einem Brief aus dem Arbeitslager an die Familie unterstreicht F., wie maßgeblich für ihn Goethes Naturverständnis ist. Interessant ist die Parallele zwischen Goethes Symbol-Metaphysik des Farberlebens und F.s Sophiologie. F. verläßt „den Kreis der Intuitionen und Vorstellungen Goethes nicht, sondern steigert sie sozusagen nur ontologisch". Auch *L. Žák* (Rom) untersucht die Bedeutung des Symbols in F.s Denken und macht auf seinen Ursprung in der Liturgie und im Bemühen um die Verlebendigung der Dogmatik aufmerksam. *R. Slesinski* (Bethlehem/Pennsylvania) betrachtet F.s Prinzip der „dynamischen Identität" als den Schlüsselbegriff, mit dem sich der Gehalt von F.s Hauptwerk erschließen läßt. Eine das Verständnis F.s vertiefende Perspektive wird durch Bezugnahme auf Heideggers Vortrag über den „Satz der Identität" und durch einen kritischen Vergleich von F.s und Heideggers Platoninterpretation erreicht. Unübersehbar ist Slesinskis Skepsis gegenüber F.: „It can be asked whether Florenskii, in spite of his encyclopedic knowledge and daring ventures into many areas of human endeavor and thought, has actually made any entirely new and lasting contribution to thought" (161). *B. G. Rosenthal* (New York) deckt die gebrochene Beziehung F.s zu Nietzsche auf (Dionysos, Mythos-Kult, mystisch-ekstatische Erfahrung, Perspektivismus). Bemerkenswert in bezug auf F.s ganzheitlich-totales Denken: „For F., as for Bogdanov and Lenin, there are no neutral zones". *G. Minenkov* (Minsk) greift sprachphilosophisch die Bedeutung des Benennens für die Konstitution sozialer Wirklichkeit auf; *L. Heller* (Lausanne) untersucht F.s Versuch, das Werkzeug als menschliches Organ zu begreifen. *M. Meerson* (Bethesda/Maryland) erörtert in seinem Beitrag, wie der Computer als Mittel, Probleme zu lösen, sich zum menschlichen Intellekt verhält; er zieht dazu Gedanken heran, die F. im Anschluß an Bergson und an die „Grundlinien einer Philosophie der Technik" von *E. Kapp* (1877) zum Verhältnis von organischem Leben und technischer Instrumentalität, von natürlicher und künstlicher Sprache entwickelt hat. *E.v.d. Zweerde* (Nijmegen) zeigt, welche Konsequenzen ein mathematisch konstruierendes Denken für die politische Programmatik haben kann, wenn es voraussetzt, daß die irdische von der vollendet idealen Welt radikal geschieden ist. Wir haben es in F.s politischer Philosophie „mit einem konsequent durchgeführten Schwarz-Weiß-Denken zu tun, das zwar auf der Ebene der Vernunft zu einem Schwarz *und* Weiß führt und auf ein endgültiges Weiß hinweist, nicht aber irgendein Grau des Diesseits zuläßt". Das führt zu „einer gleichen Rechtfertigung des Guten und des Bösen in dieser, unserer Welt". *S. Polovinkin* (Moskau) bringt Beispiele für die enge Beziehung zwischen F. und S. Bulgakow; *K. Isupov* (St. Petersburg) gibt eine Charakteristik der Persönlichkeit F.s anhand eines inneren „Narrentums in Christo" und der Romanfigur des Stawrogin bei Dostojewski. *S. Choružij* (Moskau) berichtet von den Moskauer Diskussionen vor dem Ersten Weltkrieg um die Verehrung des Namens Jesu (Onomatodoxia); interessant ist sein Hinweis auf die Bedeutung des Humboldtschen Sprachbegriffs („Sprache ist energeia, nicht ergon"). *H. Meyer* (Erfurt) und *T. Senkevitch* (Michigan) schließlich setzen sich mit der F.s gesamtes Werk durchdringenden Ästhetik auseinander, insbes. mit seiner provozierenden Schrift „Die umgekehrte Perspektive".

Sind die mathematischen Denkmuster, die F. zur Erläuterung und, wie es scheint, mitunter sogar zur Begründung theologischer Grundsätze heranzieht, diesen überhaupt angemessen? *B. Jakim* (Port Washington), der von „Sprüngen" oder „Hüpfern" (leaps) zwischen Theologie und Wissenschaften in F.s Hauptwerk spricht, deutet eine kritische Reserve an, die es verdiente, genauer ausgeführt zu werden: „he is like a circus magician, pulling visions of eternity (like doves) from the hat of science".

Unentbehrlich, um Persönlichkeit und Charakter F.s einigermaßen verstehen zu können, sind die Beiträge von *M. Hagemeister* (Marburg) und *R. Goldt* (Mainz). Goldt analysiert die Briefe, die F. in seinen vier letzten Lebensjahren aus dem Arbeitslager an seine Familie schreiben konnte. Hagemeister macht auf außerordentliche befremdliche Verhaltensweisen und Urteile F.s aufmerksam: So hatte F. 1913 an dem berüchtigten Buch „Die Geruchs- und Tastbeziehung der Juden zum Blut" anläßlich eines angeblichen jüdischen Ritualmords an einem Knaben anonym mitgearbeitet (dazu auch insbesondere der Beitrag Hagemeisters im „*Appendix 2. Materialien zu Pavel Florenskij*"); befremdend sind auch die maßlosen Invektiven F.s gegen Künstler der Renaissance und gegen Kant.

Zusammen mit dem Potsdamer Symposium bildet F. Haneys (= H.) Arbeit einen Eckpunkt der gegenwärtigen F.-Forschung. Da F. selbst in seinen einzelnen Werken weit auseinanderliegende Themen und Gesichtspunkte behandelt, war es angemessen, daß Haney weder chronologisch die Entwicklung von F.s Denken verfolgt, noch eine systematische Analyse seines Hauptwerks unternimmt, sondern versucht, das Gesamtwerk F.s unter der Rücksicht seiner Rationalitätsauffassung zu werten, es in den Zusammenhang des Philosophierens in Rußland seit Solowjow zu stellen und seine Bezüge zur außerrussischen Philosophie sichtbar zu machen. Nach einem einleitenden Kap. zu Prinzipien der Darstellung russischer Philosophiegeschichte schildert das erste Hauptkapitel den Lebensweg F.s, hebt einige Motive seines Denkens hervor und faßt die Themen seines Philosophierens zusammen. Unter der Kap.-Überschrift „Kristallisationspunkte und Denkhorizonte" geht es dann um F.s Platon- und Kantinterpretation, um Goethe und Faraday, um Georg Cantors Mengenlehre, um einige Bezugslinien zu Solowjow. Die nächste Kap.-Überschrift „Im Spiegel der Kritik" vereint die Kritik an F.s theologisch-philosophischem Hauptwerk durch Zeitgenossen sowie gegenwärtige kritische Stellungnahmen. Das letzte Kap. „Theorie der Rationalität" behandelt F.s Rezeption der Relativitätstheorie und der Thermodynamik, zweitens die „Antinomie als fundamentale Struktur des Seins", drittens „Prinzipien und Standards für eine postklassische Rationalität", viertens die Beziehung von „Mensch und Technik" und unternimmt abschließend den „Versuch einer Einordnung" F.s in „die Moderne". Angefügt ist ein „Anhang" mit neu übersetzten Texten von F. und von Zeitgenossen über ihn. Hilfreich zum Verständnis F.s sind die Ausführungen zu Goethe, insbesondere zum Begriff des Urphänomens und Symbols.

H.s Arbeit beschränkt sich nicht darauf, historische Bezüge zu durchleuchten, sondern nimmt auch die Grundlagen von F.s Denkens in den Blick. Ihm kommt dabei die eigene Ausbildung in Mathematik und Physik zustatten, die es ihm erlaubt, dem Einfluß des Begründers der mathematischen Mengenlehre, Georg Cantor, auf F. nachzugehen. Wie H. feststellt, war F. der Auffassung, daß die neue mathematische Denkweise, die Cantor repräsentiert, mit einem Paradigmenwechsel verbunden ist, der über Mathematik und Naturwissenschaft hinaus „grundsätzliche philosophische Bedeutung" habe. Man wird H.s Verdienst darin sehen können, die mathematisch-physikalischen Denkmuster in F.s theologischen und philosophischen Entwürfen aufgedeckt zu haben. In dieser Hinsicht ist seine Arbeit eine Pionierleistung.

Insbesondere geht es um Cantors Begriff des „Transfiniten", das (vom transzendenten Absoluten strikt unterschieden) als mathematisch determiniertes Aktual-Unendliches unbegrenzt erweitert werden kann. Die für die transfiniten Mengen geltenden Gesetze lassen sich nicht auf die endlicher Mengen zurückführen. Das Transfinite ist einerseits ein unendliches Endliches, andererseits ein endliches Unendliches. Verständlich wird so, daß Cantors Sicht der transfiniten Zahlen als Symbole des Unendlichen für F.s Symbolauffassung bedeutsam werden konnte. Von Cantor angeregt ist die Einsicht F.s, daß jeder unendliche Progreß die Existenz eines unendlichen Ziels des Progresses voraussetzt. H. nennt es ein „seiendes Unendliches". Gleichfalls von Cantor beeinflußt ist F.s Annahme, daß Diskontinuität fundamentaler sei als Kontinuität.

In der Rezension ist die mitunter sich aufdrängende Kritik an F. selbstverständlich von kritischen Anmerkungen zu H.s Untersuchung abzugrenzen. F.s Unklarheit bei der Verwendung grundlegender Begriffe ist nicht H. anzulasten; doch an vielen Stellen hätte der Rez. sich ein vertieftes Eindringen in die philosophische Problematik gewünscht und dabei auch eine kritische Analyse dieser Unklarheit. So bleibt der grundlegende Begriff „ontologisch" so unbestimmt, wie er es schon bei F. ist; nicht minder gilt das von „Ontologisierung" und vom Begriff „All-Einheit". Das hängt damit zusammen, daß H. F.s Sprachauffassung ebenso die Begriffe „All-Einheit und Sophia", die für F.s „Rationalität" von Bedeutung sind, nur knapp unter der Überschrift „Themen der Philosophie" vorstellt. Aber auch an späterer Stelle beim Vergleich F.s mit Solowjow gewinnt der Begriff „All-Einheit" keine klareren Konturen. H. spricht hier von einem „synkretistischen Konzept der All-Einheit" oder charakterisiert Solowjows All-Einheit als „ausgedehntes Kontinuum" (130f.). Das „Streben nach All-Einheit" führe in der „russischen Philosophie", so Haney weiter, zu zwei „Konsequenzen", und zwar zur „*Onto-*

logisierung des Transzendenten, wie sie in der Sophia-Lehre stattfindet" (60), und zur „*Transzendierung des Leibes*, der Schöpfung" als deren „Gegenstück" (63). Was ist unter „Ontologisierung des Transzendenten" zu verstehen? Ist die Formulierung kritisch gemeint? Ebenso ratlos steht der Rez. vor der „Transzendierung des Leibes", verstanden als „Gegenstück zur Ontologisierung des Transzendenten". Was bedeuten F.s merkwürdige dunkle mythische Seiten, die selbstverständlich auch H. bekannt sind (von denen ausführlich auch im *Appendix 2, Materialien*, die Rede ist), für F.s Rationalilät? Ist die Unfähigkeit zum Dialog, die, wie H. feststellt, sich bei F. in der mitunter gewaltsamen Interpretation von Quellen und im Ignorieren von Einwänden zeigt, nur eine persönliche Eigenart, die mit dem Anspruch, eine personalistische und ganzheitliche Philosophie zu schaffen, nichts zu tun hat? Oder hängt sie mit der von F. betonten Priorität von Antinomie und Diskontinuität zusammen?

Der Abschnitt „Die Antinomie als fundamentale Struktur des Seins" ist wohl der wichtigste in H.s Explikation. In der Lehre von der Seinsantinomie zeigt sich der „Kern" von F.s Rationalitätsauffassung. „Die im Denken entstehenden Antinomien sind Konsequenz der Beschaffenheit jeglicher Realität." „Die Vernunft ist in ihrer Feinstruktur bis in die tiefsten Schichten antinomisch." „Das gilt auch für die letzte und höchste Vernunft, was sich z. B. am Wechselverhältnis von deren Projektionen in die Wirklichkeit, den Hypostasen des göttlichen Wesens zeigt" (195 f.). An diese Explikation von F.s „Antinomie"-Auffassung schließen sich Fragen über Fragen an. Was ist eine „antinomische Wahrheit"? Liegen die Antinomien unauflösbar im Seienden *selbst*, so daß in deren Folge auch die von der Vernunft erkannte Wahrheit antinomisch ist? Was besagt das für das *All-eine-Sein*, was für das Wesen Gottes? Offensichtlich bedeutet „antinomisch", F. zufolge, mehr als nur, daß die menschliche Erkenntnis immer begrenzt und deshalb überholbar ist. H. zeigt, daß nach F. das Unendliche im Endlichen anwesend sein muß, soll es vom Menschen erkannt werden können, ferner, daß jede endliche Erkenntnis begrenzt ist und zugleich unendlich ergänzt und vertieft werden kann (198); das rechtfertigt es aber m. E. nicht, die Erkenntnis der Wahrheit „antinomisch" zu nennen. Ebensowenig ist die göttliche „Wahrheit" deshalb antinomisch, weil sie sich dem menschlichen Begreifen grundsätzlich entzieht.

Die auch von H. hervorgehobene Unklarheit F.s in der Unterscheidung von Vernunft und Verstand schlägt hier voll durch. Die Frage, wie beide Erkenntnisweisen sich zueinander verhalten, hat F. nicht gelöst; die Bezeichnung dieses Verhältnisses als „komplementär" macht das nur zusätzlich deutlich. Zwar läßt F.s These, für den Verstand sei die Wahrheit ein Widerspruch (aus seinem „Brief" über den „Widerspruch"), die Annahme zu, er sei sich bewußt gewesen, daß die göttliche Wahrheit nicht mehr in Urteilen, die dem Satz vom Nichtwiderspruch gehorchen, aussagbar ist. Tatsächlich aber, nimmt man F.s Aussagen wörtlich, ist auch das antinomische Denken ein Denken, das jeweils das Gesetz der Identität oder das Gesetz des zureichenden Grundes beachtet (vgl. 198). Daß sowohl die „diskursive Intuition" als auch die „intuitive Diskursion" auf logischen Operationen beruhen, macht auch der von H. zitierte Absatz deutlich (199; vgl. Stolp, 148). Die Unklarheit wird eher vergrößert statt beseitigt, wenn es vom Akt des Glaubens heißt, er sei eine „heilige Tat des Verstandes", die in der Anerkennung der Antinomie besteht (Stolp, 147). Daß der Glauben doch nach dem Muster logischer Schlußfolgerung verstanden ist, legt auch F.s Bemerkung nahe, daß sowohl der Glaube wie die Wissenschaft mit einem „Risiko" behaftet seien, aber die Andersartigkeit des Glaubenswagnisses nicht unterschieden wird (Stolp, 550).

Die Übernahme der cusanischen Formel der *coincidentia oppositorum* und die ausdrückliche positive Erwähnung der mathematischen Schriften des Nikolaus von Kues durch F. läßt nicht erkennen, daß F. auch die Einsicht in die Überbegrifflichkeit des Seins (oder göttlichen Wahrheit) erreicht hätte (das Zusammenfallen der Gegensätze geschieht, wie Nikolaus schon in „De coniecturis" präzisiert, im menschlichen Intellekt; denn dieser scheitert, sobald er der Logik folgend Urteile über die göttliche Wirklichkeit abgeben will. Er kann Gott nur erreichen, indem er das rationale logische Urteilen hinter sich läßt. Gott selbst befindet sich jenseits der Gegensätze. Nikolaus ist kein Kronzeuge für die Antinomie des „Seins"; dieses wird, ihm zufolge, von der „Andersheit" nicht mehr berührt). Auffallend ist, daß F.s Begriff des „Einfaltens", „Einrollens" (204)

zugleich ein zentraler cusanischer Terminus ist (*complicatio*–Einfaltung; *explicatio*–Ausfaltung). Hier wäre weiteres Nachforschen angezeigt.

Einen eigenen Abschnitt widmet H. der Beziehung F.s zu S. L. Frank (204 f.). Haneys Frage in bezug auf Frank, wie das Unergründliche „denkbar" sein könne, wenn es doch nicht „begreifbar" sei, ist nicht im Sinne Franks. Das All-eine-Sein als solches ist Frank zufolge nicht zu „denken"; wohl aber ist es im Endlichen anwesend und erfahrbar. Frank unterscheidet das „verstehende Erfahren" (oder „lebendige Wissen") vom Denken, das in Urteilen geschieht, die der Logik gehorchen. Weil das „verstehende Erfahren" nicht auf das denkende Erkennen zurückgeführt werden kann und dieses jenem immer nur nachfolgt, können die logische Erkenntnisweise und die metalogische Erfahrung bei Frank nicht sinnvoll „komplementär" oder „Synthese" genannt werden. Für Frank ist jede Urteilsbildung, die selbstverständlich möglich ist, der Erfahrung immer nur mehr oder weniger adäquat. (S. 205 zitiert H. die im entscheidenden Punkt sinnwidrige deutsche Übersetzung Franks. Es muß heißen: „... zwischen und über diesen beiden logisch *un*verbundenen und nicht verbindbaren Urteilen", und nicht: „... zwischen und über diesen beiden logisch verbundenen und nicht verbindbaren Urteilen"). Leider beschränkt H. sich beim Vergleich F.s mit Frank auf dessen Religionsphilosophie und geht nicht auf seine Erkenntnislehre (1915) ein, in der mehrmals auch G. Cantor erwähnt wird; das hätte dem Vergleich beider Denker noch mehr Profil verliehen.

H. steht dem Werk F.s keineswegs in blinder Verehrung gegenüber. Er kennt die Einwände, die schon von F.s Zeitgenossen und von heutigen Lesern vorgebracht werden. Daß er mit seiner Darstellung auch um Verständnis für F.s Denkbewegungen wirbt, macht sie sympathisch. In wichtigen Abschnitten aber hätte sich der Rez. doch mehr kritischen Biß gewünscht. Dafür bietet F.s Denken mehr als in einem Punkt Anlaß. So in seiner Auffassung von der Seins- und Wesenserkenntnis, in seiner Auffassung, daß Wahrheit „widersprüchlich" sei. Eine kritische Erörterung, wie die „Komplementarität" (228) sich zum Primat der Diskontinuität und Antinomie verhält, wäre interessant gewesen. H. selbst macht auf „naturalistische" Momente in F.s Anthropologie und weiter auf das Fehlen einer Freiheitsbegründung aufmerksam („Willensfreiheit im eigentlichen Sinne gibt es nicht", 249 f.). Auch kennt F., wie H. im Zusammenhang mit F.s Ablehnung der Renaissancekultur feststellt, nicht „das wirkliche Subjekt trotz allem Nachdenken über die tätige Partizipation" (254). Das aber reicht ins Mark eines Denkens, das personalistisch sein will und bestrebt ist, „Religion" zu erneuern! Schließlich drängt der von H. eindrucksvoll erbrachte Nachweis der starken Rolle der mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkmuster bei F. die Frage auf, ob Philosophie und Theologie durch diese Rezeption tatsächlich etwas gewonnen haben.

Ausdrücklich hingewiesen werden soll noch auf die beiden Bde. mit den *„Materialien zu Pavel Florenskij"*. Der erste davon, *Appendix 1*, enthält Beiträge zum Denken F.s (W. Ullmann, R. Goldt, T. Gut, F. Haney) und Einschätzungen seiner Person (V. Fedorov; J. Schelhas, P. V. Florenskij). Der *Appendix 2* enthält im wesentlichen Materialien und Kommentare zu F.s Stellung zu den Juden auf dem Hintergrund des Gerichtsverfahrens über den angeblichen Ritualmord durch einen Kiewer Juden (R. Grübel, M. Hagemeister, V. Rozanov, W. Ullmann, H. Kuße), ferner einen Beitrag über F.s Beziehung zu Goethe (B. Heithecker).

P. Ehlen S. J.

Ich bin was ich bin. Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von *Esther Röhr* (Gütersloher Taschenbücher; 549). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 272 S., ISBN 3-579-00549-9.

Diese Taschenbuch-Ausgabe enthält acht Porträts von Frauengestalten und damit eine Auswahl aus den zwölf, die die gleichnamige Ausgabe von 1997 vorgestellt hatte. Es sind Frauen, die Jahre oder Jahrzehnte „neben" den folgenden evangelischen Theologen lebten: die Ehefrau Julia von Fritz von Bodelschwingh, Albert Schweitzers Ehefrau Helene, Paul Tillichs Ehefrauen Greti und Hannah, Friedrich Heilers Frau Anne Marie und Dietrich Bonhoeffers Verlobte Maria von Wedemeyer, sowie Paula Buber, Ehefrau des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber, und die „Meisterschülerin" (11) des Alttestamentlers Hermann Gunkels Hedwig Jahnow. In der Taschenbuchausgabe fehlen

die Porträts von Clara Ragaz (Ehefrau von Leonhard Ragaz), Nelly Barth und Charlotte von Kirschbaum, die Ehefrau bzw. Mitarbeiterin Karl Barths, und Doreen Potter, Philipp Potters Ehefrau. Den Reiz des Buches macht es aus, durch die Porträts (im Umfang von 22–39 Seiten) Frauen „im Schatten" dieser Männer zu beleuchten und damit gleichzeitig berühmte Theologen oder Religionsphilosophen durch sie von einer weitgehend unbekannten Seite kennenzulernen. Hier zeigt sich der Gewinn, den historische Frauenforschung auch sonst bieten kann: Läßt man sich auf die Perspektive der Frau ein, so treten auch neue Einsichten über die Geschichte, über die beteiligten Männer zutage, und man erhält ein breiteres Bild. – Jedes Porträt wird abgeschlossen durch eine (hilfreiche) Zeittafel für die jeweilige Gestalt. Unpubliziertes Quellenmaterial konnte verwendet werden für das Porträt von Hedwig Jahnow, Greti und Hannah Tillich, von Anne Marie Heiler und Maria von Wedemeyer.

Der Titel „Ich bin was ich bin" deutet auf eine Spannung: Wie hält sich die Eigenart der jeweiligen Frau im Gegenüber zu ihrem berühmten Mann durch, wie weit kommt sie zur Erfüllung, wieviel verdankt der Mann der Frau und umgekehrt. Im Vorwort heißt es: „Der Dissens aber ist das leitende Eingeständnis dieses Buches" (12). Die einzelnen Porträts sind eine spannende, aber auch bewegende Lektüre. Es berührt an so manchen Stellen schmerzhaft, wenn man sieht, wie die Spannungen zwischen einer eigentlich immer sehr eigenständigen Frau und einem berühmten Mann zu Brüchen führten (Tillich, Schweitzer). Manches ist bedrückend zu lesen – vielleicht liegt es an der Auswahl. Auffallend viele Frauen hatten ein distanziertes Verhältnis zur Religion (besonders Hannah Tillich, die nach ihrer Konfirmation nie mehr zur Kirche ging). Auffallend auch, daß Tillich ohne weiteres eine Dreiecksehe hinnehmen konnte (bei seinen beiden Ehe-Frauen), Ähnliches gilt für die Dreiecksbeziehung, in der Karl Barth mehr als 30 Jahre lebte. Geglückt scheint die Partnerschaft am stärksten wohl bei den Familien Heiler und Buber. Bei beiden wird deutlich, wieviel die Eheleute auch inhaltlich zusammenarbeiteten. Das soll nun nicht heißen, daß in den anderen Fällen keine gegenseitige Wirkung aufscheint; im Gegenteil, gerade der Anteil der Frauen am Durchbruch oder Wirken ihrer jeweiligen Männer läßt sich nun besser erahnen. Aber Paula Buber etwa konnte beides verbinden: eine echte Mitarbeiterin am Werk ihres Mannes zu sein (die berühmten chassidischen Erzählungen sind ein Gemeinschaftswerk) und dabei eine Frau, die selbst ein eigenständiges literarisches Werk hinterlassen hat (unter dem männlichen Pseudonym Georg Munk). Erkennbar wird auch ihr Anteil am Werk Bubers. Aber sie, „unbeirrbar im Grunde ihres Wesens" (69), die ein „leidenschaftliches Leben" (56) führte, ist als Katholikin sehr früh Jüdin geworden, d. h. Philozionistin, wie sie sich selbst nennt, und die Emigration mit ihrem Mann führt nach Israel, wo ihr jedoch die Sprache immer fremd geblieben ist.

Mit diesen Porträts wird eine erste Annäherung an die betreffende Persönlichkeit geboten, die öfter den „Hunger nach mehr" bzw. überhaupt das Interesse erst weckte. Offene Fragen blieben, z. T. bedingt dadurch, daß nur bestimmte Zeitspannen im Leben der betreffenden Frauen ausgeleuchtet wurden (was machte etwa Julia von Bodelschwingh nach dem Tode ihres Mannes, oder Helene Schweitzer in all den Jahren der Trennung von ihrem Mann) oder neu sich ergebende Aspekte einer Untersuchung bedürften; möglicherweise ließ der begrenzte Umfang mehr nicht zu (zufriedenstellend, abgerundeter in dieser Hinsicht wirkt am ehesten das Porträt Wedemeyer). – Einige Fragen an die Formulierung: Ist es angemessen, die Gemeinschaft in Finkenwalde unter Bonhoeffers Führung als „männerbündische Gesellschaft" (233) zu bezeichnen? „Theologie ist immer totalitär" (9)? „Gottesmänner" (12) – das mutet als journalistischer Stil an, nicht aus der Innenperspektive formuliert. T. Hainthaler

Storia del Concilio Vaticano II. Vol. IV: La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964 – settembre 1965. Diretta da *Giuseppe Alberigo*. Bologna: Il Mulino 1999. 706 S., ISBN 88-15-07285-3.

Die dritte Periode des 2. Vatikanums sollte die stürmischste von allen werden. Einerseits erbrachte sie die Verabschiedung der Kirchenkonstitution „Lumen gentium", des Ökumenismus-Dekrets „Unitatis Redintegratio" sowie des Dekrets über die Ostkirchen, anderseits eine weitere Zuspitzung der Gegensätze und am Schluß die schwer-

ste Krise des Konzils: die „Novemberkrise" 1964. Schon von da aus liest man diesen Bd., der diese Periode und die folgende Intersession behandelt, mit gesteigertem Interesse.

Das erste Kap. von *Joseph A. Komonchak* „L'ecclesiologia di comunione" (19–118) behandelt nicht nur, wie der Titel vermuten läßt, die Diskussion des Kirchenschemas, sondern auch, was eigentlich in ein eigenes Kap. gehörte, eine Reihe von Feststellungen zur Konzilsstruktur dieser Session wie Teilnehmer, Leitung, Beobachter, Auditores (unter denen sich jetzt auch einige Frauen befinden) und veränderte Geschäftsordnungs-Regeln, schließlich auch die Diskussion des Bischofsschemas. Als die meistumkämpfte Stellung erwies sich nach wie vor die Kollegialität. Beachtlich ist dabei die Feststellung, daß die Diskussion sich beiderseitig auf einen universalistischen Kirchenbegriff fixierte, in welchem Kirche nicht primär als Communio von Kirchen gesehen wurde (87). Es war der konservative Bischof Carli, der demgegenüber bei der Diskussion des Bischofsschemas die primäre Relation des Bischofs zu seiner Einzelkirche betonte (114). In der Frage der Kollegialität wurde nun vor allem Paul VI. Adressat von Demarchen der konservativen Seite, so eines Schreibens von 25 Kardinälen und 13 Ordensobern (der „Nota reservata"), das in Inhalt und geforderten autoritativen päpstlichen Eingriffen weit über das hinausgeht, was in der „Nota explicativa praevia" tatsächlich erfolgte (90–93).

Giovanni Miccoli behandelt dann auf 100 Seiten (119–219) die Diskussion über die beiden vom Ökumenismus-Schema abgezweigten, aber beide noch in der Verantwortung des Einheitssekretariates stehenden Texte zur Religionsfreiheit und den Juden, beides vor allem deshalb neuralgische Themen, weil es sich um Revision früherer Positionen handelte. Damit stellte sich aber, wie der Verf. zu Recht bemerkt (123), auch das Problem der Kontinuität in der Lehre, ein Problem, das von seiten der Befürworter der Religionsfreiheit eher elegant oder durch „historische Interpretation" umgangen (so de Smedt: 125f., 129f.; Garrone: 153f.; anders Congar: 152), von den Gegnern jedoch scharf gesehen wurde (139–141). Bei der Gegnerschaft zur Judenerklärung verbinden sich mit den politischen Opportunitätsgründen auch traditionelle anti-judaistische Optionen, deren Verlassen als Verrat an der Tradition erschien (175f.) und die der Verf. in ihrer Motivationskraft generell höher gewichtet, während die politischen Gründe, auch für viele Orientalen, stärker vorgeschoben seien (176, 189, 190f.). Insgesamt erbrachte aber die Diskussion des Judenschemas eine Verstärkung und Ermutigung der Linie Beas und des Einheitssekretariats gegen die Abschwächungsversuche insbesondere der Koordinierungskommission und Cicognanis (191f.). – Dann kam die „Oktoberkrise" vom 9.10., die beide Erklärungen zu begraben drohte. Ähnlich wie die „Novemberkrise", als deren Vorspiel sie sich präsentiert, ist sie in ihren Hintergründen noch nicht restlos aufzuklären, da vor allem das persönliche Archiv Pauls VI. noch nicht zugänglich ist. Ist hier ein Faktor sicher die Tatsache, daß Paul VI., da unbedingt um Konsens bemüht, sich empfänglich für Einwände der Minorität erwies (195–197), so wurde die Krise doch vor allem durch die Eigenmächtigkeit von Konzilssekretär Felici verursacht (199f., 207), daneben für die Judenerklärung auch durch den Druck von Patriarch Maximos und den diplomatischen Druck von arabischer Seite. Energische Demarchen der Führer der Konzilsmehrheit beim Papst behoben die Krise und bewirkten, daß diesmal das Einheitssekretariat Sieger blieb.

Im ganzen weniger befriedigend sind die Kap. von *Hanjo Sauer* über die Diskussionen des Offenbarungsschemas („I problemi della dottrina sono i problemi della pastorale", 221–258) und des Schemas über das Laienapostolat („Il concilio alla scoperta dei laici", 259–291). Im Unterschied zu den anderen Beiträgen bieten sie keine synthetische Zusammenstellung der in der Diskussion zur Sprache kommenden Gesichtspunkte, sondern nur ein Resümee der einzelnen Beiträge in zeitlicher Reihenfolge – was für ein Konzil, dessen Akten veröffentlicht sind, doch etwas zu wenig ist. Auch die plakativen Überschriften, in die die Kap. gegliedert sind, enthalten in Wirklichkeit – unter einem Schlagwort, das jeweils an dem Tag vorkam – nur die Auflistung der Beiträge des jeweiligen Tages.

Es folgt dann *Norman Tanner* über die Diskussion des „Schemas 13" über die Kirche in der Welt von heute (293–415); darin mitbehandelt sind auch die zeitlich eingeschachtelten Diskussionen über das Missionsschema (358–372), Priesterschema (372–384), Schema zur Priesterausbildung (384–393) und über die Religiosen (394–397). Interessant und beachtlich sind im Rahmen der Diskussion des „Schemas 13" u.a. zwei bisher un-

edierte kritische Stellungnahmen der reformatorischen Beobachter Lukas Vischer und Vajta zum Begriff der „Zeichen der Zeit" bzw. dem Versuch, in geschichtlichen Phänomenen die Stimme Gottes zu sehen, was in der Vergangenheit zu den gefährlichsten Mißverständnissen geführt habe (297f.). Im übrigen fällt bei der Diskussion sowohl die Wahrnehmung von Weltproblemen auf, an deren Aktualität sich nach fast vier Jahrzehnten nichts geändert hat, wie auch (vor allem bei der Armutsproblematik) die (damals nicht nur kirchliche) Naivität des Glaubens an ihre Lösbarkeit. Die eigentliche Bedeutung der meisten Diskussionsbeiträge liegt dabei weniger in ihrem unmittelbaren Beitrag für den Text von „Gaudium et Spes" als in der innerkirchlichen Bewußtseinsentwicklung und im „Konzil als Ereignis" (353f.). Im Zusammenhang dieser Diskussion zeichnete sich auch das Scheitern des „Döpfner-Planes" (der zwischen den größeren und kleineren Schemata unterschied und meinte, letztere als kürzere „Declarationes" schnell durchbringen zu können) und die Notwendigkeit einer 4. Konzilssession ab. Denn einerseits zeigte sich, daß auch die kleineren Schemata einer intensiveren Diskussion und Umarbeitung bedurften (383). Anderseits wurde klar, daß das Schema über die Kirche in der Welt von heute einer intensiven Diskussion bedurfte, die unmöglich mit dieser Session abgeschlossen werden konnte. Letzteres war der entscheidende kritische Punkt; die Konservativen, auch Felici, wollten es daher opfern, während seine Befürworter deshalb eine 4. Session verlangten (398–401). Die lebhafte Diskussion des Schemas 13, die seine Wichtigkeit unterstrich, sowie das ausdrückliche Plädoyer von Lercaro und Döpfner erreichten dann, daß Felici am 23.10. die Konzilsväter vom Willen des Papstes informierte, eine 4. Session anzuschließen.

Die „Novemberkrise", bzw. „settimana nera" des Konzils behandelt *Luis Antonio G. Tagle* (417–482). Vieles muß nach wie vor ungeklärt und im dunkeln bleiben, da ein Großteil der Quellen noch nicht zur Verfügung steht. Aus dem bisher Bekannten geht jedoch noch stärker hervor, was auch bisher schon Konsens war: Die eigentlichen zentralen Forderungen der konservativen Minorität hat Paul VI. in ihrem Kern zurückgewiesen bzw. unerfüllt gelassen. Aber er war unbedingt um Konsens und moralische Unanimität bemüht, um der Autorität und inneren Akzeptanz der Konzilsdekrete und ihrer zentralen, auch neuen Aussagen willen. Es sind im wesentlichen drei Momente, welche in ihrem Zusammentreffen und ihrer gegenseitigen emotionialen Verstärkung die „Novemberkrise" ausmachen: die Vertagung der Abstimmung über die Religionsfreiheit, die Modifikationen des Ökumenismus-Dekrets und die Einfügung der „Nota explicativa praevia" (= NEP) ins Kirchenschema, außerdem noch der von Paul VI. propagierte marianische Titel „Mutter der Kirche". Bei der Vertagung der Religionsfreiheit liegen die Hintergründe in einem Ineinander von prozeduralen Unklarheiten infolge inhaltlich verschiedener Vorlagen (die dann je nachdem neue intensive Begutachtung erfordern), strukturellen Zuständigkeitsproblemen (Einheitssekretariat oder auch Mitsprache der Dogmatischen Kommission?) und dem dezidierten Willen („Komplott" nach dem Autor) einer Minderheit, das Schema auf diese Weise zumindest in der vorliegenden Fassung zu Fall zu bringen. Paul VI. – von dem hier die Initiative nicht ausging – ging es in jedem Fall darum, die Declaratio durch ihre Vertagung zu retten (434). Letztlich erwies sich im nachhinein diese Vertagung, wie fast alle Autoren nach dem Konzil urteilen, für die Erklärung über die Religionsfreiheit als providentiell (435f.). – Eine Verschiebung wünschte Paul VI. zunächst auch beim Ökumenismusdekret, was jedoch im Einheitssekretariat (= ES) für katastrophal erachtet wurde (437f.). Es kam dann zur Vorlage der 40 oder 43 Modi (die selbst bisher noch nicht bekannt sind), von denen Bea mit seinen engsten Mitarbeitern 19 auswählte, wobei Paul VI. noch im letzten Moment *inveniunt* (die getrennten Christen finden Gott in Christus in der Hl. Schrift) durch *inquirunt* ersetzte (440). Entscheidende Hintergründe des päpstlichen Eingriffes sind einmal ein Versäumnis des ES, das den Papst nicht zeitig über den Text informierte, so daß dieser ihn erst zusammen mit allen Konzilsvätern bekam, seitens des Papstes wiederum das Motiv, die Unanimität zu retten, zugleich mit dem Bemühen um doktrinäre Genauigkeit, aber auch dem Fehlen einer ausgebildeten ökumenischen Theologie (442–444). – Auch bei der NEP ist entscheidender Hintergrund das Bemühen Pauls VI. um Unanimität (449, 455, 457, 474, 481). Die theologische Position der Minorität, welche die Kollegialität ganz von der primatialen Gewalt ableiten wollte,

teilte er nicht (461, 462). Gegenüber den wesentlich radikaleren Forderungen der Minorität wollte er lediglich eine „Erklärung" der Kommission, um die Bedenken der Minorität zu beschwichtigen, wobei ihm die Erklärungen von Zinelli und Gasser zu Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit im 1. Vatikanum vorschwebten (464f.). Hauptautor der NEP ist Philips, nicht (wie manchmal vermutet) Bertrams (465). – Insgesamt ist das Urteil des Autors über die *settimana nera* (bei der auch bei Paul VI. zwei Papstkonzeptionen miteinander ringen und das innere Drama einer Kollegialität, die noch nicht ihr Gleichgewicht gefunden hat, sich in seiner Person spiegelt: 481f.) überraschend positiv: Er sieht in ihr einen Reifeprozeß des Konzils, ohne den es nicht zu dem geworden wäre, was es gewesen ist (482).

In gewisser Hinsicht stimmt das sicher. Und doch ist die Wirkung sehr vielschichtig. Unmittelbar hat die Novemberkrise nicht nur viel Pessimismus und Enttäuschung bewirkt, wie auch im folgenden Kap. über die Intersession deutlich wird (486–488, 490–493), sondern vor allem, und dies auf lange Sicht, generell die innerkirchliche Konfliktgeladenheit verstärkt. – Dieses Kap. über die Intersession ist von zwei Autoren, *Riccardo Burigana* und *Giovanni Turbanti*, geschrieben (483–648). Charakteristisch für diese Periode ist die größere Einflußnahme Pauls VI. auf die Konzilsarbeiten, gerade nach dem Präzedenzfall des ihm zu spät übermittelten Ökumenismusschemas (533–535, 543, 570f., 572f., 584f.). Am meisten umkämpft waren nach wie vor Offenbarungsschema, „Schema 13", Religionsfreiheit und Judenerklärung. Beim „Schema 13" standen interessanterweise bei dem Treffen in Ariccia vom 1.–6.2.1965 der optimistische Ansatz von Haubtmann einerseits, der polnische von Wojtyła anderseits, der mehr mit der negativen Realität rechnete, gegenüber, wobei der erste sich durchsetzte, jedoch etwas durch letzten modifiziert wurde (556f.). Hier gab es mehrere kontroverse Punkte; die Gegnerschaft kam nicht nur von der üblichen konservativen Minderheit, sondern auch von Vätern unter kommunistischer Herrschaft, deutschen Bischöfen und nicht zuletzt von reformatorischer Seite (561f.). – Bei der Religionsfreiheit standen sich der mehr rational-naturrechtliche Ansatz, wie er von dem amerikanischen Jesuiten Murray vertreten wurde (zu der zentralen Rolle seiner Argumentation auch Miccoli 143–145, 159), und der theologisch-biblisch-heilsgeschichtliche Ansatz der Franzosen, vor allem Congars, gegenüber (567f.). Daß sich effektiv der Ansatz von Murray durchsetzte, dazu trug nicht zuletzt Paul VI. durch sein Bestreben bei, die Erklärung auf den politischen Sektor des Verhältnisses zum Staat zu beschränken (572–576). – Am stärksten umkämpft und in ihrer Existenz bedroht war die Judenerklärung. Die massiven arabischen Widerstände ließen sogar Willebrands erwägen, sie von der Agenda des Konzils zu nehmen und statt dessen in Verantwortung des ES herauszugeben, während Patriarch Maximos damit drohte, das Konzil zu verlassen, und Paul VI. erklärte, in einem solchen Fall die Diskussion abbrechen zu müssen und die Erklärung nicht zu approbieren (584). Es setzte sich jedoch dann, von Bea unterstützt, die päpstliche Lösung der Modifikation des Textes durch, die vom ES am 12.5. angenommen wurde (588f.).

Es ist zu begrüßen, daß man auf ein eigenes Kap. über die Resonanz des Konzils in den einzelnen Ländern diesmal verzichtet hat. So sehr auch dieser Aspekt zur Geschichte des Konzils hinzugehört: Die ungeheure Komplexität und regional-nationale Differenziertheit legt diese Beschränkung auf. Zum Schluß bringt *Alberigo* („Grandi risultati – ombre di incertezza", 649–671) einen Überblick über die Ergebnisse wie auch bleibenden Probleme. – Jedenfalls bereichert dieser Bd. unsere Kenntnis des Konzils und gerade seiner dramatischsten Phasen in hohem Maße, nicht unbedingt immer durch erstmaliges Zutage-Fördern bisher völlig unbekannter Texte oder Zusammenhänge, vielmehr oft einfach dadurch, daß er zusammenfassend die kaum allgemein bekannten Resultate vieler Einzelforschungen zugänglich macht. Kl. Schatz S. J.

Wassilowsky, Günther, *Universales Heilssakrament Kirche*. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker Theologische Studien; 59). Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verlag 2001. 480 S., ISBN 3-7022-2414-9.

Um es gleich zu sagen: Diese Arbeit dürfte eine der fundiertesten und wichtigsten Einzelstudien zur Theologiegeschichte des 2. Vatikanums sein. Und eine zweite Vorbe-

merkung: Die Fokussierung auf Karl Rahner und seinen persönlichen Anteil hat natürlich ihre Probleme, die auch vom Autor deutlich artikuliert werden. Mehr als auf Rahner (= R.) allein stößt der Forscher auf die „Textwerkstatt" einer ganzen Gruppe deutscher Konzilstheologen (außer Rahner seine beiden Mitbrüder Semmelroth und Grillmeier, dann Volk, schließlich Ratzinger) „in kollektiver Wahrheitsfindung" (99–103). „Ich bin in den Archiven auf keinen einzigen Rahner-Text gestoßen, von dem ich behaupten würde, daß Rahner ihn *alleine* verfaßt hat" (103). Es handelt sich faktisch immer um gemeinsame Texte, bei denen eine säuberliche Abgrenzung des Beitrages Einzelner sehr schwer, wenn nicht unmöglich ist. So ist daher mehr als nach dem Beitrag eines Einzelnen nach der Kommunikation innerhalb der Gruppe zu fragen (103).

Die sehr sorgfältige und hermeneutisch behutsame Studie von Wassilowsky stützt sich auf bisher weitgehend unbekannte Dokumente aus der „Textwerkstatt" jener Theologen, vor allem aus den beiden Rahner-Archiven in Innsbruck und Würzburg, dem St. Georgener Archiv und dem Konzilstagebuch Semmelroth. Und sie will selbstverständlich nicht den ganzen Einfluß Rahners auf das 2. Vatikanum erforschen, auch nicht seine ganze Wirkung auf „Lumen gentium", sondern nur auf das Verständnis der Kirche als „Sakrament" des Heiles Aller. Sie beginnt mit verschiedenen Prolegomena, die zusammen allein 150 Seiten umfassen, jedoch als Problemeinstieg keineswegs entbehrlich, vielmehr äußerst wertvoll sind, sowohl zum Verständnis Rahners wie zur Hermeneutik des Konzils selbst. Dazu gehören zunächst (15–37) sehr treffende Ausführungen zur Hermeneutik des 2. Vatikanums und ihren verschiedenen Ansätzen (vor allem der „Modernisierungskategorie"). Was ist ein Konzil zu leisten imstande, welche Erwartungen sind überzogen und unrealistisch? Diese Frage wird vertieft durch einen Blick auf die R.schen Konzilserwartungen 1959–1965 (38–72). Äußert R. 1959 eine sehr große Konzilsskepsis, vor allem hinsichtlich seiner technischen Durchführbarkeit, so verbindet er 1962 den Druck auf Höchstmögliches hinter den Kulissen mit Dämpfung der Erwartungen in der Öffentlichkeit, um Enttäuschungen vorzubeugen (54f.); denn überdimensionale, zwangsläufig in Enttäuschungen endende Erwartungen an das Konzil sind für ihn Konsequenzen einer Vermischung des Institutionellen mit dem Charismatischen (57f.). Freilich unterschätzt hier R., die vor-konziliaren Voraussetzungen betonend, die mögliche innerkonziliare Dynamik (61f.). Letzteres (der „Konsens in Freiheit", damit doch noch ein Element des Charismatischen) ist dann für ihn 1965 das eigentlich Erstaunliche; freilich betrachtet er das Konzil als einen Anfang, für den noch fast alles zu tun sei. Von diesen Erwägungen aus gewinnt auch der Verf. jeweils wichtige Erkenntnisse zur Hermeneutik des Konzils, insbesondere sein Zusammenspiel von Flexibilität und Beharrung, Dynamik und Statik (58, 72). Es geht dann nicht um einen Rekurs auf einen „Geist" des Konzils gegen dessen „Buchstaben", aber auch nicht um ein ungeschichtliches Rekurrieren auf den Endtext, sondern um die Richtung der Textgeschichte: Der Gang ins Archiv ersetzt den von zukünftigen Generationen nicht mehr erlebten „Geist" (73f.). – Ein weiteres Prolegomenon („Problemskizze zur Ekklesiologie am deutschen Vorabend des Konzils") enthält als sein Herzstück ein zentrales R.sches Grundproblem und Paradigma, das zuerst in R.s Aufsatz von 1934 zum Sinn der Andachtsbeichte hervortritt und das letzten Endes hinter dem Begriff der Kirche als „Sakrament" steht bzw. diesen hervorbringt. Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Gottunmittelbarkeit und kirchlich-sakramentaler Vermittlung bzw. nach der Relation von dem, was „außerhalb" von Christus, Kirche, Sakrament geschieht, zu dem, was „darin" geschieht (136). Zentrales Axiom R.s, ohne das die Kirche als „universales Heilssakrament" nicht verstanden werden kann, ist dann die innere Teleologie der Gnadenerfahrung auf Geschichte hin. Das Sichtbare am (weiter verstandenen) „Volk Gottes" ist (als die „Spitze des Eisbergs") der „Leib Christi", der (hier noch der Sprachregelung von „Mystici Corporis" gehorchend) die verfaßte Kirche ist (153).

Das erste Hauptkap. lautet dann „Kritik: Kampf um eine dogmatische Konstitution De Ecclesia" (165–276). Es stellt den Kampf dieser Theologengruppe gegen die ersten Konzilsvorlagen und vor allem gegen das von Tromp verfaßte erste Kirchenschema dar. Eine wesentliche Rolle spielten hier die „Mainzer Treffen" von Juli und September 1962, an denen Rahner, Semmelroth, Ratzinger, Volk und dann auch andere teilnahmen. Sie hatten auch auf R. verstärkende Wirkung (172f.) und führten generell zur gegenseitigen

Bestärkung im Sinne radikaler Ablehnung der vorbereiteten Schemata, vor allem des Offenbarungs-Schemas „De deposito fidei". Diese Mainzer Treffen waren wiederum von Einfluß auf die Stellungnahmen einer Reihe deutscher Bischöfe (175f.). Auf dem Konzil setzte am 19.10.1962 mit der Besprechung in „Mater Dei" mit französischen Theologen und Bischöfen die Phase der internationalen Zusammenarbeit ein, wobei sich hier bereits zeigte, daß die Franzosen im Unterschied zu den Deutschen nicht für radikale Verwerfung, sondern für Überarbeitung der vorliegenden Texte waren (184f.). Die entscheidende Artikulation des Widerspruchs gegen das vorliegende Kirchenschema, das ungebrochen die Linie von „Mystici Corporis" fortsetzte, sind dann die von R. und Semmelroth verfaßten (195f.) „Animadversiones de Schemate de Ecclesia" (inhaltlich dazu 198–264, als Reprint im Anhang 410–423). Sie wenden sich vor allem dagegen, daß auf rein deduktivem Wege alles Mögliche aus dem Leib-Christi-Bild abgeleitet und dieses letzten Endes für ein integralistisches Kirchenverständnis instrumentalisiert wird. Auch enthalten sie schon den Gedanken der Kirche als Sakrament des Heiles der Welt und wenden sich gegen eine rein fordernde und defensive Oppositionshaltung gegenüber der Welt. Ein direkter Einfluß dieser „Animadversiones" ist in den Konzilsreden von König, Döpfner und Volk (hier am stärksten, da Semmelroth die Rede mit ihm ausarbeitete, vgl. die Synopse 268f.) nachweisbar (264–274).

Im zweiten Teil geht es um die „Alternative": „Universales Heilssakrament Kirche im Deutschen Schema De Ecclesia" (277–356). Hier erfährt man zunächst Genaueres aus dem Tagebuch Semmelroth und der Briefkorrespondenz von Grillmeier zur Genese des (bereits bekannten) deutschen Alternativschemas zur Kirche, das von Dezember 1962 bis Februar 1963 entworfen wurde (280–303). Vor allem spiegelt sich in ihr die internationale Verbreiterung des mitarbeitenden Theologenkreises wider. Im Februar 1963 wurde es in München trotz des Widerstandes von Schauf, der unter den deutschen Theologen die Ottaviani-Tromp-Linie vertrat, approbiert. – Es folgt die inhaltliche Analyse (304–356). Das Prooemium verwendet bereits den Sakramentsbegriff im Horizont der Globalisierung (306–311). Es folgt der bibeltheologische Teil, der die einzelnen biblischen Bilder zur Kirche darstellt und für den außer den Autoren des Schemas selbst vor allem Schnackenburg durch sein Buch „Die Kirche im Neuen Testament" bedeutsam war (315f., 354). Diese Bildervielfalt wird dann im systematischen Teil des Schemas reflektiert und zusammengefaßt im Begriff der Kirche als Sakrament des Heiles der Welt. R. führt dies in seinem Kommentar weiter aus (326–328) und präzisiert es im Sinne des umfassenderen und älteren Begriffs von μυστήριον, im Unterschied zu dem eingeengten Sakramentsbegriff seit dem 12. Jhdt. (329–335). Von diesem Sakramentsbegriff aus eröffnen sich vor allem Wege, weniger künstlich als in der alten Theologie die Heilsbedeutsamkeit der Kirche mit ihrer Selbstrelativierung (Heil auch außerhalb der sichtbaren Kirche) nicht nur zu vereinbaren, sondern auch in eins zu sehen; die Kirchengliedschaft der Nichtkatholiken, aber auch innerhalb der Kirche Amt und Rätestand (als „Repräsentation") werden so in neuer Perspektive gesehen.

Was wurde nun davon im Konzil und seiner Kirchenkonstitution „Lumen gentium" rezipiert? Dies behandelt das 3. Kap. „Rezeption: Das Deutsche Schema De Ecclesia auf dem Weg zu Lumen gentium". Bekanntlich hat die Commissio Theologica (= CT) nicht das deutsche Kirchenschema, sondern das Philips-Schema „Concilium duce Spiritu" zur Grundlage genommen. Jedoch hat Philips in den verschiedenen Fassungen seines Schemas Elemente des deutschen Schemas eingebaut (365–377), so das Prooemium mit den Anfangsworten „Lumen gentium" (jetzt freilich auf Christus, nicht mehr auf die Kirche bezogen), vor allem jedoch die Bezeichnung von Kirche als „Sakrament" (wenngleich nun abgeschwächt durch ein „veluti") gleich im Prolog. Vergeblich verteidigte R. den vollen Begriff von Kirche als Sakrament in der CT (371f.), forderte die Fuldaer Konferenz der deutschsprachigen Bischöfe Ende August 1963 unter seinem Einfluß eine stärkere Berücksichtigung des Sakramentsbegriffs, ebenso dann Frings in einer Konzilsrede. LG hat den theologischen Begriff der Kirche als universales Heilssakrament gleich zu Beginn an zentraler Stelle rezipiert, aber doch als einen Begriff unter anderen, nicht, wie im deutschen Schema, als das umfassende Interpretament.

Das Schlußkap. „Resümee und Ausblick" (400–408) enthält beachtliche Gedanken zum konziliaren Prozeß überhaupt. Zunächst einmal ist es im Sinne realistischer Kon-

zilserwartung nicht sinnvoll, von konziliaren Endtexten eine homogen sich durchhaltende Leitidee zu verlangen (401). Von da aus ist es nicht als Mangel zu sehen, daß das in sich konsequentere deutsche Schema in seiner Grundkonzeption nicht übernommen wurde. Was das Kommunikationsgeschehen unter den Periti dieser Gruppe betrifft, so war es nicht zuletzt durch die gemeinsame Verwurzelung in der Neuscholastik (einschließlich Erkenntnis ihrer Defizienzen) ermöglicht (403). Dabei war personelle Verflechtung immer Merkmal von Konzilien; daß sie jedoch im Vaticanum II so komplex war wie nie zuvor, hängt wiederum mit der Programmatik dieses Konzils zusammen: nicht Entscheidung von partikulären Streitfragen, sondern in Auseinandersetzung mit den globalen Transformationsprozessen der Moderne umfassend von Kirche zu erzählen (406 f.).

Die Arbeit vereint in glücklicher Weise historische Akribie mit theologischer Synthese. Dies qualifiziert den Autor zur Edition eines wichtigen Konzilsdokuments, die er zur Zeit vorbereitet: des Konzilstagebuchs Semmelroths. Kl. Schatz S. J.

Heinen, Guido, *„Mit Christus und der Revolution"*. Geschichte und Wirken der „iglesia popular" im sandinistischen Nicaragua (1979–1990) (Münchener kirchenhistorische Studien; Band 7). Stuttgart: Kohlhammer 1995. 344 S., ISBN 3-17-013778-6.

Zu den politisch und kirchlich höchst umstrittenen Entwicklungen in Lateinamerika zählte die in Nikaragua entstandene Gruppierung, die sich „iglesia popular" (= IP) nannte und während der sandinistischen Herrschaft in diesem Land eine nicht unerhebliche, aber doch aufgebauschte Rolle spielte. Auch die erste Instruktion zur Befreiungstheologie *Libertatis nuntius* (1984) wandte sich im Jahr des spannungsreichen Papstbesuchs in Nikaragua gegen die als „Klassenkirche" bezeichnete IP (IX, 12). Zwar liegt diese Epoche, die kurz nach dem Zusammenbruch des Kommunismus endete, nun mehr als ein Jahrzehnt zurück, doch lohnt es sich noch, diese bewegte Zeit aus der Rückschau zu betrachten und als politisches, kirchliches und theologisches Lehrstück zu studieren. Dieser Aufgabe hat sich der Verf. in seiner an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Würzburg entstandenen Arbeit unterzogen, wobei er außer den gedruckten Quellen, darunter auch „graue Literatur", viele ungedruckte Quellen einbezieht, wovon nicht wenige aus den Archiven der alten DDR und ihres ehemaligen „Ministeriums für Staatssicherheit" stammen. Diese vorher nicht zugänglichen Quellen erlauben eine Rekonstruktion der engen Zusammenarbeit, die das sandinistische Nikaragua mit sozialistischen Staaten pflegte. Der Verf. legt einerseits eine Gesamtschau der politischen und kirchlichen Entwicklung Nikaraguas dieser Zeit vor und analysiert andererseits die theologischen und ideologischen Grundlagen dieses Versuchs, „die Revolution buchstäblich zu heiligen" (23). Im einzelnen stellt er stark quellenbezogen zunächst die Entwicklung der katholischen Kirche und der IP in Nikaragua dar, indem er den historischen Hintergrund, die Wurzeln der IP, unter anderen die Bewegung „Christen für den Sozialismus", das Verhältnis von Religion und Staat im Sandinismus, die Organisation und die Verbreitung der IP darstellt. Sodann analysiert er die „Theologie der nicaraguanischen IP", die sich aufgrund der Quellen als eine religiöse Rechtfertigung des sandinistischen Regimes und seiner Revolution erweist. Diesen Vorgang würde man allerdings besser nicht als „Theologie" bezeichnen, auch wenn Versatzstücke der Befreiungstheologie gebraucht wurden. Schließlich erörtert der Verf. die Konflikte mit dem Lehramt, welche diese Gruppierung und ihre Protagonisten, aber auch die vier sandinistischen Priesterminister hervorgerufen haben, darunter der weltberühmte Dichter Ernesto Cardenal, der als „Kulturminister" amtierte. Nach Auffassung des Verfs. war die IP „eine aus der akademischen Mittelschicht kommende und die Theologie der Befreiung radikal interpretierende Strömung, die Teile der christlich-sandinistischen Volksbewegung im Dienst der sandinistischen Regierung mobilisieren konnte" (140).

Die Arbeit zeichnet sich dadurch aus, daß sie schwer zugängliche Quellen zusammenträgt und sprechen läßt. Daraus ergibt sich ein facettenreiches Bild der historischen Abläufe und Hintergründe, das unter verschiedener Rücksicht lehrreich ist: Es zeigt, wie leicht sich Kirche und Theologie politisch instrumentalisieren lassen, wenn etwa politische Machtverhältnisse religiös überhöht und unterschiedliche Sprachwelten vermischt werden (Kommunismus als Reich Gottes). Das Bild zeigt auch einen Teil der Marxis-

musrezeption der 60er und 70er Jahre sowie die damalige Attitüde, die realsozialistischen Länder, einschließlich DDR und Kuba, als leuchtende Vorbilder der Entwicklung und Freiheit zu preisen. Es zeigt auch, wie leicht das gesunde Urteil und die theologische Differenzierung angesichts enthusiasmierter Vorstellungen auf der Strecke bleiben. Schließlich zeigt es, wie schwer die Unterscheidung zwischen der auch von den Bischöfen geforderten „vorrangigen Option für die Armen" und jener „Option für die Revolution" durchzuhalten ist, die von sich behauptete, auf politischem Wege christliche Ideen durchzusetzen. Insgesamt hätte man sich bisweilen eine straffere Darstellung gewünscht, welche die Entwicklungen schärfer auf den Punkt gebracht und eine stärkere Gesamteinordnung des Phänomens in Entwicklungen auf dem Subkontinent vorgenommen hätte. Dann wäre auch deutlicher geworden, daß nicht der gesamte kirchliche und theologische Aufbruch Lateinamerikas diesen Irrweg genommen hat und daß nicht alle Strömungen der Theologie der Befreiung im ideologischen Staatsdienst standen. Angesichts der lauernden Fundamentalismen ist die materialreiche Arbeit nicht nur von historischem Interesse. M. Sievernich S. J.

3. Systematische Theologie

Hasenhüttl, Gotthold, *Glaube ohne Mythos* (Schriften der Internationalen Paulusgesellschaft). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2001. Bd. 1: Offenbarung, Jesus Christus, Gott. 802 S., ISBN 3-7867-2310-9. Bd. 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft. 808 S./Ill., ISBN 3-7867-2311-7.

Das Werk „Glaube ohne Mythos" bietet eine außerordentlich breite Darlegung aller großen Themen der christlichen Theologie. Es handelt sich um das anspruchsvolle Projekt eines neuen Gesamtentwurfs einer christlichen Theologie. Er entfaltet sich in sieben umfangreichen Teilen – Teil 1: Offenbarung; Teil 2: Jesus Christus; Teil 3: Gott; Teil 4: Mensch; Teil 5: Glaubensgemeinschaft; Teil 6: Symbolhandlungen; Teil 7: Zukunft. Der 1. Teil bietet die Stoffe, die gewöhnlich in der Fundamentaltheologie behandelt werden. Der 5. Teil handelt über die Ekklesiologie. Im 6. Teil geht es um die Sakramententheologie, im 7. Teil um die Eschatologie. Das heißt: Der Aufbau und die Themen dieses Werkes entsprechen im wesentlichen dem, was in einer Gesamtdarstellung christlicher Theologie üblich ist und erwartet werden kann. Es handelt sich darüber hinaus um ein Werk, das zwar immer wieder in den Bereich der evangelischen Theologie hinüberblicken läßt, im übrigen aber auf dem Feld der katholischen Theologie angesiedelt ist. Diese freilich wird nicht im Sinne der eingespielten Handbuch- und Lehrbuchtheologie reproduziert, sondern bezüglich der zugrundeliegenden und sich dann schlüssig entfaltenden Optionen radikal verändert. Nun ist es nicht von vornherein unerlaubt oder unpassend, das Ganze der katholischen Theologie noch einmal von Grund auf neu zu durchdenken und dabei auch ungewohnte Wege zu gehen. Das haben einige der unbestreitbar Großen der katholischen Theologie des 20. Jhdts. auch getan – z. B. Hans Urs von Balthasar mit seinem Werk „Theoästhetik – Theodramatik – Theologik". Die konkrete Art und Weise jedoch, wie G. Hasenhüttl die Grundentscheidungen fällt, rührt in einem solchen Maße an die Substanz der katholischen Glaubenslehre, daß das Ergebnis im ganzen schließlich nicht mehr als legitime Variante einer heutigen katholischen Theologie bezeichnet werden kann.

Der Verf. nimmt – wie bereits gesagt – die großen Themen der christlichen Theologie auf. Er greift sie so auf, daß sie – nach Möglichkeit und nicht ohne Sinn – als Themen erscheinen, die über den kirchlichen Rahmen hinaus, also auch menschheitlich, von Interesse sind. Er hat dann in einer durchaus beeindruckenden und ausgiebigen Weise zusammengetragen und dargestellt, was zu den Themen schon ersonnen und vertreten worden ist. Erstaunliche Mengen an religionsgeschichtlichen und philosophiegeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Informationen wurden vom Verf. verarbeitet. Diese Darlegungen brauchen im wesentlichen nicht beanstandet zu werden. Freilich finden sich in ihnen, zumal wenn es um die kirchlichen Traditionen in Theologie und Praxis geht, immer wieder und zum Teil in scharfer Sprache formuliert Ablehnungen und Aburteilungen, die schwer erträglich sind.

Durch all diese Darlegungen zieht sich wie ein roter Faden das neue und andere Konzept des Verf.s hindurch. Und immer wieder kommt es dann auch in ausdrücklicher Weise zur Sprache. Dieses Konzept in einer wünschenswerten Klarheit wiederzugeben, ist sachlich nicht einfach, soll aber doch versucht werden. Dieses Konzept hat eine doppelte Ausrichtung, man könnte sagen: eine destruktive und eine konstruktive. Destruiert wird systematisch und radikal jedweder theologische Satz oder Begriff, sofern er eine Gegenständlichkeit des darin Gemeinten einschließt. Solche Gegenständlichkeit ist – so der Verf. – das Wesen des Mythischen. Indem es als nicht mehr verständlich und nicht mehr verbindlich ausgeschieden wird, löst sich auf und geht zugrunde, was durch Objektivität oder Institutionalität oder Vorgegebenheit oder Transzendenz über die endliche Welt hinaus gekennzeichnet war und ist. Was tritt an die Stelle des Eliminierten? Worin besteht der konstruktive Anteil des Entwurfs? Man wird so formulieren können: Der Mensch ist auf ein gelingendes Leben ausgerichtet. Wenn es ihm gelingt, dann ist ihm Gott begegnet, dann hat sich ihm das Göttliche offenbart, dann hat er das Leben und den Himmel erlebt. Der Mensch, der derart auf gelingendes Leben aus ist, ist wesentlich ein Wesen, das in Beziehungen lebt. Wenn sich in diesen Beziehungen Kommunikation wirklich ereignet, dann kann vom gelingenden Leben gesprochen werden. Glaube, Offenbarung, Umkehr, ja sogar Gott erscheinen in diesem Konzept als Dimensionen des kommunikativen Ereignisses und Erlebnisses. Jesus Christus ist darum noch von Bedeutung, weil die Erinnerung an ihn eine Aufforderung enthält, sich um solches Kommunizieren zu bemühen. Auf das solcherart Destruierte und Konstruierte ist das gesamte Werk ausgerichtet. Daraus ergeben sich die Maßstäbe für die Urteile, die der Verf. immerzu und oft rückhaltlos über die überlieferte und bis heute weithin vertretene katholische Theologie und die Kirche, in der sie sich entfaltet, fällt.

Die katholische Kirche erscheint in diesem Werk als eine oder die „Religion", die die gebotene Entmythologisierung noch nicht vollzogen hat. Sie hält in ihrer Lehre und in ihrer Praxis durchgehend an einem Verständnis von Gott und Offenbarung und Glaube fest, das durch Gegenständlichkeit und Verobjektivierung gekennzeichnet ist. Und dies reflektiert sich bei ihr selbst in ihren autoritären, ja manchmal diktatorischen Strukturen und Verhaltensweisen. Der Verf. findet bisweilen außerordentlich harte Formulierungen, um dies zu brandmarken.

Beim Lesen des Werkes habe ich mich immer wieder darüber gewundert, daß der Verf. offenbar immer noch an den Themen der überlieferten katholischen Theologie interessiert ist – an der Christologie, an der Ekklesiologie, an der Sakramententheologie etc. –, obwohl er doch die verfaßte Kirche, die bislang in ihrer Lehre und in ihrer Praxis für sie einstand, so radikal verurteilt. Würde eine Kirche, die im Sinn des Verf.s nur noch eine „Glaubensgemeinschaft" wäre, eine Lehre und Praxis, wie sie der Verf. in der katholischen Kirche noch kennengelernt hat und offenbar auch weiterhin noch für so wichtig hält, daß er sie in seinem Werk bearbeitet – in den Akten der Destruktion und der Konstruktion –, wohl hervorgebracht haben? Dies halte ich für ausgeschlossen. Ich erinnere mich an ein Bild, das Adolf von Harnack in seinem Briefwechsel mit Erik Peterson (1928) benutzt hat: Er sprach im Blick auf die evangelische Kirche, in der es noch Elemente der alten katholischen Kirche gebe, von „dem Duft einer leeren Flasche". So ist es im vorliegenden theologischen Entwurf: Die Flasche, die den Wein der Glaubenslehre einst geborgen hat, ist in der Meinung des Verf.s schon leer, ja die Flasche selbst hat Risse oder ist gar zerstört. Aber der Duft ist noch da und findet das Interesse des Verf.s. Er befaßt sich mit ihm und möchte ihn offenbar retten – durch Entmythologisierung.

W. Löser S. J.

Geffré, Claude, *Croire et Interpréter.* Le tournant herméneutique de la théologie. Paris: Les Editions du Cerf 2001. 173 S., ISBN 2-204-06629-X.

This new book from the eminent French theologian Claude Geffré, previous member from 1965–94 of the committee of directors of the review Concilium, will be a welcome introduction to his work for those new to his theological writings. Those already familiar with Geffré's work while not finding much new here will find a clear, concise and easily accessible summary of his ideas on the importance of the hermeneutic turn for

theology and its relevance for the self understanding of the Church and its teaching. Geffré also applies these hermeneutical reflections to the question of the inter-religious dialogue and its importance for the future of Christianity.

In the first chapter, he sets out the framework for an understanding of theology as a hermeneutical science. That is to say, the developments in philosophy and the social sciences since the so-called linguistic turn have helped to shift the paradigm of theological reason from the Aristotelian-Thomist theoretical or speculative knowledge associated with the traditional understanding of metaphysics, towards the self understanding of theology as not simply discourse about God, but rather discourse about the historically conditioned language of God. This epistemological rupture of the modern times, exemplified in the philosophy of Descartes, for example, provides Geffré's context for understanding the shift to hermeneutics in theology. Of course, Geffré does not suggest that we abandon metaphysics and ontology, but rather that we reappropriate this scholastic tradition in the light of the paradigm of the ontology of language in the second Heidegger and the second Ricoeur.

In chapter two, he goes on to develop a number of rules which can be used to better interpret dogmatic statements of the Church: the importance of understanding the initial question that gave rise to the dogmatic definition; the necessary connection between the councils and a critical reading of scripture; the importance of connecting the dogmatic definitions to contemporary Christian experience; the appropriate reformulation of dogmatic definitions in order to make their contents more accessible and faithful for today.

The third chapter deals with the question of fundamentalism in the Church. Here Geffré considers the historical origins and causes of fundamentalism in the Western world. He then goes on to consider the theological issues associated with fundamentalism and their lack of historical perspective in the rejection of hermeneutics in ecclesial life and in the interpretation of Scripture.

The fourth chapter provides a general methodological reflection on the theological significance of inter-religious dialogue which is then considered in the following three chapters. The theological question that he considers is whether religious pluralism is the result of some kind of blindness or that rather this pluralism is the wish of God. He considers the latter option to be the more theologically grounded one and uses Stanislas Breton's category of „relative unicity" to account for the singularity of Christianity and at the same time a real otherness for other religions. He finds criteria for unity between the major world religions in the categories of the ethical, that is to say, the promotion of humanity, and the mystical, that is to say, some relation to transcendence, to decentring oneself and moving towards ultimate reality.

After this methodological chapter Geffré begins with the first and perhaps most difficult question in this context of religious pluralism, namely, the nature of the mission of the Church today. He begins by situating the question of the nature of the mission within the context of Vatican II's teaching on other religions in the document *Nostra aetate* and also in Pope John Paul II's reflections on the question in his encyclical *Redemptoris missio*. He uses the understanding of Christ, originally used by Nicholas of Cusa and later developed by Paul Tillich, as the „universal particular". That is to say, through the particularity of the incarnation of Christ in Jesus the universality of salvation is shown. This universality of salvation needs to be understood in the light of the cross of Christ in order to expunge any trace of totalitarianism and rather promote a model in which the kenosis of Christ is the way through which this universality is propagated in the resurrected Christ. It is the absence of the body of Christ in the tomb, that is to say, the sense of a lack which allows for the mission of the Church to be open through the body of the Church and the scriptures to the other traditions and to be attentive to all that can be received from them in fraternal dialogue.

The final two chapters of the book consider some theological implications associated with the Christian reflection on Judaism and Islam. With respect to Judaism, he considers the special relationship that exists between the Church and Israel and how it is possible to speak of the fulfilment of the promise made to the Jews in a non-totalitarian way by leaving space for Israel in speaking of a common destiny for both in the kingdom. In the final chapter on Islam, he considers the notion of monotheism as under-

stood by Islam and how the Son-ship of Jesus can be understood in relation to this. He concludes by suggesting that a consideration of pre-chalcedonian chistologies can be helpful for us today in re-expressing the mystery of Christ.

In this work, Geffré has produced a theology which is both methodologically relevant for today and considers with clarity and intelligence some of the most pressing questions on the contemporary theological agenda. It would be churlish not to welcome this helpful synthesis of his varied and challenging work. A. J. Carroll S. J.

Bongardt, Michael, *Die Fraglichkeit der Offenbarung*. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen (Ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; Band 2). Regensburg: Pustet 2000. 348 S., ISBN 3-7917-1694-8.

Die Veröffentlichung geht auf die von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster angenommene Habilitationsschrift des Verf. zurück. Bongardt (= B.) will mit ihr Kriterien entwickeln, anhand derer die „Verantwortbarkeit" einer Religion „vor dem Forum der menschlichen Vernunft" ausgewiesen und zugleich die „Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung und Freilassung verschiedener Bekenntnisse eröffnet" werden kann (61; 214; 237 u. a.); er will so der Herausforderung durch die „pluralistische Religionstheologie" begegnen, die, wie er meint, aus der Einsicht in die „Weisheit und Tiefe" der nichtchristlichen Religionen und dem „Erschrecken angesichts der Greuel christlicher Missions- und Machtgeschichte" hervorgegangen ist (26; 266).

B.s Untersuchung ist in drei Hauptkap. gegliedert: Im ersten geht es um die Klärung des Offenbarungsbegriffs im Blick auf Anfragen der kantischen und nachkantischen Philosophie. Das zweite, weitaus umfangreichste, untersucht die „Philosophie der symbolischen Formen" E. Cassirers (= C.) auf ihre Eignung als Orientierungshilfe in einem Dialog der Religionen, in dem der Anspruch nichtchristlicher Religionen, gleichfalls einzigartige Offenbarung Gottes zu sein, nicht von vornherein relativiert wird (17; 25). Das letzte Kap. zeigt, wie die gewonnene Erkenntnis für die Diskussion mit der pluralistischen Religionstheologie (J. Hick u. a.) kritisch fruchtbar werden kann. B.s Arbeit zeichnet sich durch gute Kenntnis des Werks C.s sowie der einschlägigen philosophischen und theologischen Literatur, durch Stringenz der Argumentation aus.

Im Zentrum steht die „Grundthese [...], daß das Bekenntnis zu Jesus Christus als der Selbstoffenbarung Gottes eine symbolische Form im Sinne C.s darstellt". Indem die Jünger Jesus die Bedeutung zusprechen, er sei der Sohn Gottes, verbinden sie ein sinnliches Zeichen – die leibliche Gestalt Jesu – mit einer geistigen Bedeutung; insofern unterscheidet sich ihr Glaube „strukturell nicht von allen anderen Erkenntnis- und Verstehensakten" (71; 96). Die Grundstruktur menschlichen Verstehens ist durch die „Unmöglichkeit [...], eine Wirklichkeit außerhalb jeder Deutung zu erfassen", gekennzeichnet (122). Auch das Hören einer Offenbarung und die menschliche Antwort auf sie ist immer ein Akt der Deutung eines an sich mehrdeutigen sinnlichen Faktums (289). Mit C. folgert B.: „Die Frage, was denn der wahrgenommene Gegenstand ‚in Wirklichkeit' sei, um an dieser Wirklichkeit die vorgelegten Deutungen zu messen, ist müßig, weil keine der möglichen Antworten den Bereich der Deutungen verlassen könnte" (72). Ihren konzentrierten Ausdruck findet diese „stets vorauszusetzende Verbindung von Zeichen und Bedeutung" in C.s Begriff der „symbolischen Prägnanz". Die „Korrelation" von „Leben und Idee", nicht ihr „Gegenüber", ist das im menschlichen Bewußtsein „primär-Gewisse und primär-Gegebene". Wir haben es hier, wie C. sagt, mit einem „echten ‚Apriori'", einem „wesenmäßig Erstem" zu tun, das im „Wesen des Bewußtseins" gründet, in dem die „Grundfunktion des Bedeutens selbst schon vor der Setzung des einzelnen Zeichens vorhanden und wirksam ist".

Die Fähigkeit des menschlichen Geistes, sich eine Welt zu schaffen, sich ihrer bewußt zu sein und sich so selbst zu erfahren (142), kennzeichnet seine Subjektivität. Zu Recht stellt B. fest, daß die Bestimmung, die Hegel dem Verhältnis von Geist und Subjektivität gab, nicht die C.s ist. Eine „historisch-genetische" Erklärung aber bliebe hinter dem hier sich stellenden Problem zurück. B. bietet mit einer „transzendentalen Subjektivitätstheorie" „eine über C. hinausgehende Interpretation" an. Indem der menschliche Geist

die Welt als seine eigene Formung begreift, erkennt er sich in seiner Unbedingheit. Seine „Energie" ist die „transzendentale Bedingung der Möglichkeit zur aktiven Formung, die selbst nicht noch einmal bedingt ist". Diese Unbedingtheit aber realisiert sich und wird ihrer selbst bewußt allein in bedingter Gestalt. B. nennt es die „unauflösbare" „aporetische Grundstruktur des Geistes" (145f.). Daraus ergibt sich die im Zusammenhang von B.s Untersuchung wichtige Folgerung (in C.s Worten): „Das ‚Absolute' ist immer nur das vollständige, das durchgeführte und systematisch überschaute Relative." Was hier mit C. vom menschlichen Geist gesagt wird, gilt B. auch für die menschliche Freiheit: Sie ist „formal unbedingt" (252); ihre Akte aber sind „stets material bedingt". B.s Ausführungen zur Ethik sind von besonderem Interesse. Gerade hier stellt sich die Frage, ob B.s transzendentalphilosophische Interpretation der Symbolphilosophie deren Defizite zu überwinden vermag. Entscheidungsakte finden „in der unbedingten Freiheit nicht nur die transzendentale Bedingung ihrer Möglichkeit, sondern auch den Geltungsgrund der Kriterien, an denen sie sich zu messen haben" (147). B. sieht in der „Unbedingtheit der menschlichen Freiheit" als der Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Handelns auch „den Geltungsgrund für ihr eigenes, unbedingtes Sein-Sollen" (231; 241). Der Geist ist deshalb „verpflichtet", in seinen Formungen sich „an der Idee des Unbedingten zu orientieren und zu messen". Er ist „zur Verantwortung vor seiner eigenen Unbedingtheit [...] gefordert, weil er zu ihr fähig ist" (151; 226). Eine Formung, in welcher „der Geist sich selbst diese Unbedingtheit abspräche, stünde vor dem Problem des Selbstwiderspruchs, weil sie sich selbst dieser formenden Kraft verdankt" (146; 148).

„Der Glaube kann nicht auf die Frage verzichten, ob Gott, auf den er sich bekennend bezieht, wirklich existiert. Doch die Frage nach der Wirklichkeit jenseits der symbolischen Formungen [...] ist nicht sinnvoll, weil nicht nur sie, sondern auch jede mögliche Antwort sich selbst wieder der Formung verdankt" (154). Wohl aber ist zu prüfen, ob sich das „Verstehen" des Glaubens „bewährt". Ein derartiger Erweis geschieht in der Regel, indem eine Deutung „in den größeren Zusammenhang bisherigen Verstehens gestellt" wird. Beim christlichen Bekenntnis als einer neuartigen symbolischen Formung ist das nur sehr beschränkt möglich; zu seiner Bewährung muß es die Fähigkeit „unter Beweis stellen, [...] die Totalität möglicher sinnlicher Zeichen in einer konsistenten Weise", als ein „Sinnganzes" verstehen zu können (156; 159). Dazu gehört gerade für das christliche Bekenntnis, daß Gottes Handeln und menschliche Hoffnung als Freiheitsgeschichte verstehbar sind (159). Der Glaube an die Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung ist ein unverzichtbares Element dieser spezifischen „symbolischen Form" und ihres „Sinnganzen" (160). Nur in dieser „Form" ist es möglich, von der Wirklichkeit Gottes sinnvoll zu sprechen (163).

Unter den kulturellen Formen möglichen Weltverstehens begegnet der Mensch auch dem christlichen Glauben und kann sich frei für oder gegen ihn entscheiden. „Damit ist die Grundbestimmung des Menschen aufgedeckt, die es erlaubt, sein Gottesverhältnis als die Begegnung von Freiheiten zu denken" (212). Hier wird die Frage dringlich, ob die Annahme eines Bekenntnisses „verantwortet" werden kann. Religion ist dann verantwortbar, wenn „sie sich auf die Freiheit verpflichten läßt, der sie selbst sich verdankt" (237). Freiheit zielt auf Anerkennung durch fremde Freiheit; jedes Weltverstehen als freies Tun muß diese Freiheit im Akt ihres Formens implizit anerkennen, will es sich nicht selbst widersprechen (235; 239). Da jede individuelle Freiheitsentscheidung materialiter bedingt ist, kann keine Wahl eines Weltverstehens prinzipiell als einzig unbedingte gelten. Deshalb sieht B. sich gezwungen, nicht nur den Akt des Weltverstehens, sondern auch seinen Inhalt – hier also das religiöse Bekenntnis – als bedingt anzusehen, weil „die Weise, das Unbedingte zu erfassen, selbst von ihrer Bedingtheit so nachdrücklich geprägt bleibt, daß die Geltungsbegründung in verschiedenen Gestalten auftreten kann" (256). Es ist also „die Möglichkeit prinzipiell offenzuhalten, daß es auch andere, gleichermaßen angemessene Formen gibt, das Unbedingte zu erfassen, die göttliche Wirklichkeit als Ziel oder Gegenüber menschlichen Verstehen-, Gestalten- und Sich-Verhalten-Könnens zu bekennen" (261; 257; 258; 288). Denn „kein menschliches Weltverstehen [kann] die Bedingungen, unter denen es steht, hinter sich lassen", deswegen „ist keines berechtigt, sich selbst als unbedingt oder als umfassendes Ergreifen des Unbedingten zu behaupten" (259).

Ist unter der Annahme, ein heterodoxes Bekenntnis (nicht nur der heterodoxe personale Glaubensakt) sei eine inhaltlich möglicherweise „gleichermaßen" angemessene Offenbarung Gottes noch eine wertende Unterscheidung wahrer und unwahrer Elemente im fremden Bekenntnis möglich (vgl. 277–280)? B. meint: Christen „werden die Religionen anerkennen, indem sie sie deuten als mehr oder weniger angemessene Versuche der Menschen, auf Gott [...] zu antworten" (305). Maßgeblich für die Anerkennung ist die Wahrung der Freiheit. Ergebnis: Gottes Treue zu sich selbst „fordert notwendig nur die Eindeutigkeit, nicht jedoch die Einmaligkeit ihrer symbolischen Vermittlung. Deshalb wäre es wenigstens prinzipiell möglich, ein Ereignis, in dem sich Gott erneut als unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe zeigen würde, als eine dem Christusgeschehen gleichwertige Offenbarung zu verstehen, einem anderen sinnlichen Zeichen also die gleiche geistige Bedeutung zuzuschreiben" (289).

Anmerkungen: B. ist so sehr von C.s Symbolphilosophie beeindruckt, daß er sie nicht grundsätzlich kritisch in Frage stellt. Heideggers Feststellung, bei C. fehle die „unabweisbare ontologische Ausarbeitung", bleibt unberücksichtigt. Auch wenn diese Ausarbeitung nicht in Heideggers spezifischer Weise erfolgen müßte, so scheint mir doch gerade im Blick auf B.s Zielsetzung die Frage nach dem Sein des Seienden in der Tat unabweisbar und mit C.s These, daß wir Wirklichkeit nur in der Weise einer „Funktion" haben, keineswegs erledigt. Ansätze hierzu werden von B. nicht verfolgt. Das gilt insbesondere für die (mit der „symbolischen Prägnanz" behauptete) differente Einheit von „Faktum" und „Bedeutung". Sie findet ihre vollkommene Verwirklichung in der Liebe. „Liebe wird in ihrer inneren Wirklichkeit nur von der Liebe erkannt", schreibt B. (mit Balthasar, 161). Diese „Wirklichkeit" aber ist, wo sie erlebt wird, evident weder eine „wie immer geartete ‚Wirklichkeit' jenseits ihrer selbst" (232), noch ein „symbolischer Ausdruck" im Sinne C.s. Die primäre „Erkenntnis" dieser Wirklichkeit geschieht im Vollzug. Das Liebesbekenntnis gehört der Ebene der Reflexion an und ist nachträglich; es setzt das Sein der Liebeseinheit voraus, schafft es aber nicht (vgl. die augustinische Einsicht, daß wir Gott nur suchen können, weil er bereits in uns ist und hierzu B.s Ausführungen zur „begegnenden unbedingten Anerkennung", 175). Die Frage, wie diese Einheit zu denken ist, richtet sich nicht auf ihr ursächliches Zustandekommen, sondern auf den „reinen Bestand" (134). Das ursprüngliche Wissen dieser Liebe ist kein gegenständlich begriffliches Wissen; die entsprechende Offenbarung als Selbstmitteilung der Person ist nicht „instruktions-theoretisch" zu verstehen. – Schon die Möglichkeit „nach der Wirklichkeit Gottes jenseits der Formungen, in denen von ihm die Rede ist" überhaupt zu fragen, wie das nach B. innerhalb der christlichen „symbolischen Formung" notwendig geschieht, bedarf der Erklärung (vgl. 238; 240). Nicht zuletzt fordert der Begriff des Geistes und seiner „Energie" ontologische Aufklärung. Freilich, eine Ontologie, die das Unbedingte vergegenständlicht, würde, wie B. mit Recht warnt, unter das Fallbeil der Kritik geraten. Ist also ein Haben und somit ein Wissen des Seins, das dem reflektierenden Denken vorausliegt, und eine auf diesem Wissen aufbauende Ontologie möglich? Schon Fichte, auf den auch B. sich bezieht, hat diese Frage in seiner Spätphilosophie positiv beantwortet. Auch bei C. gibt es mit der Unterscheidung von „Wirklichkeit" und „Sichtigkeit" eine Andeutung dieser Möglichkeit. C. hat die Möglichkeit, der Wirklichkeit unvermittelt ansichtig zu werden, allerdings in die „Mystik" abgeschoben: „Nur in der reinen Intuition läßt sich der ursprüngliche Gehalt des Lebens erfassen." „Nur die Aufhebung aller bildlichen Bestimmtheit, nur die Rückkehr zu dem ‚lauteren Nichts', wie es in der Sprache der Mystik heißt, kann uns zu dem echten Ur- und Wesensgrund zurückführen." Dem formenden Denken ist „das Paradies der reinen Unmittelbarkeit verschlossen", wie C., auf Nikolaus v. Kues anspielend, bemerkt hat. Wichtig ist, daß C. von dieser „Wirklichkeit" weiß. Aber woher? Wichtig ist hier auch C.s Hinweis auf Fichtes Begriff der „reinen Sehe" in seiner Nachlaßschrift. B. greift die Möglichkeiten, sich aus der Gefangenschaft der „symbolischen Formen" zu befreien, nicht auf (bemerkenswert ist, daß B. fast nie vom „Glauben", sondern fast immer vom „Bekenntnis" spricht).

Eine Schlüsselrolle spielt in B.s Argumentation die Unbedingtheit der Freiheit, der alles bedingte Verstehen sich verdankt (271, 252). Die Freiheit ist die Freiheit des „Geistes" in C.s Verständnis. Dieser „Geist" aber ist eine „kontingente" Erscheinung der

Evolution. Er wird auch durch noch so große Anstrengungen nicht unbedingt. Die Unbedingtheit, die B. dem Geist und der Freiheit zuweist, müßte metaphysisch begründet werden, sollte sie eine unbedingte Verpflichtung begründen können. C., der Kants Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie überwinden wollte, hat sich der Möglichkeit begeben, eine Ethik mit Hilfe der Postulate der reinen praktischen Vernunft zu begründen. Hierin liegt m.E. auch der Grund, weshalb C. „Philosophie der Kultur" betreibt und nicht Ethik mit unbedingt geltender sittlicher Verpflichtung. Mitunter spricht B. von „dem Unbedingten" wie von einem transzendenten Absoluten, das für den Menschen in bedingter Form ergreifbar ist: „Die bedingte Gestalt, die sich die Freiheit gibt in jeder ihrer Handlungen [...], ist also die notwendige Vermittlungsgestalt des Unbedingten, da anders für die Freiheit nicht Wirklichkeit würde" (252). Doch dieses „Unbedingte" ist unter C.s Voraussetzungen, die auch B. hier nicht überschreitet, das Element eines bedingten menschlichen „Verstehens", das in seiner Immanenz gefangen bleibt. Die Rede vom Absoluten im Relativen ist für C. (im Anschluß an Goethe) eine Facette im unerschöpflich reichen Kosmos der „Spiegelungen" des menschlichen Geistes, der so seiner selbst bewußt wird. Daß es diesen Geist gibt und er sich in der Welt der symbolischen Formen spiegelt, ist ein wunderbares Faktum. C.s dürftige Auskunft (in Hinblick auf die symbolische Form der Sprache): „Sie ‚erscheint und ist', ohne daß es an ihr noch etwas zu erklären gäbe" (134), folgt aus seinem Verständnis der fundamentalen philosophischen Begriffe als „Funktionsbegriffe" und seiner Weigerung, das Sein des Geistes zu bedenken. So kann C. nur fragen, ob sich eine Funktion „bewährt".

Problematisch erscheint mir nicht die nachdrückliche Betonung der Bedingtheit jedes sprachlichen Bekenntnisses. Selbst im Akt des Glaubens haben wir Christus, in dem „Gott mit seiner ganzen Fülle wohnt", in „zerbrechlichen Gefäßen", K1:19; 2K4:7. Dieses Haben der „Fülle" darf aber nicht auf eine „Zuschreibung", auch wenn sie mit Nachdruck geschieht (273; 305), verkürzt werden. „Das Einzigartigkeitsbekenntnis" zu Christus, das B. mit Entschiedenheit vertritt, gelangt m.E. unter seiner philosophischen Prämisse nicht über „den Status einer christentums-immanenten existentiell-unbedingten Wahrheit" (258, mit R. Bernhardt) hinaus. Aufzuzeigen, daß die bedingte Bekenntnisaussage doch auf eine unbedingte Wirklichkeit zielt, ist auf der Basis der kantischen Erkenntnislehre nicht möglich. Die Warnung Balthasars vor dem kantischen Subjektivismus in der Theologie wird zwar von B. zitiert, aber als letztlich nicht gerechtfertigt zurückgewiesen (155; 165; 168). Wenn B. gegen Balthasar unterstreicht, daß die Einheit von Gestalt und Gehalt (Zeichen und Bedeutung) in Christus nur in einem „bestimmten symbolischen Formzusammenhang", d.h., unter bestimmten Bedingungen gedacht werden kann, hat er gewiß recht. Der Vorwurf, Balthasar „übersieht" diese Bedingtheit, geht jedoch fehl. Für Balthasar gehört sie zur „subjektiven Evidenz"; während es bei der von Balthasar für möglich gehaltenen „objektiven Evidenz" nicht um die sprachlich formulierte und bedingte Aussage geht, sondern um das Haben der ihr vorausliegenden Wirklichkeit – von der B. meint, daß sie überhaupt nur symbolisch vermittelt zugänglich sei. Balthasars Kategorie der „Hingerissenheit" ist theologisch-ontologisch, nicht psychologisch zu verstehen und deshalb nicht auf die großen Glaubenden beschränkt; sie gilt für die Struktur jedes Glaubensaktes (166). Die Anwesenheit Gottes in den menschlichen Freiheitsakten als deren Ermöglichungsgrund, ist unter C.s und B.s Voraussetzung nicht zu denken. Es bleibt deshalb undeutlich, wie die Einheit von freier menschlicher Glaubensentscheidung (164) und Gottes Ersthandeln, J 15:16, das selbstverständlich nicht als Vergewaltigung der menschlichen Freiheit gedacht werden darf (167), zu verstehen ist. Die Frage, was Freiheit bedeuten kann, wenn die Entscheidung in klarer Erkenntnis gegen den Glauben erfolgt, stellt sich in B.s Perspektive nicht. B.s Erwartung schließlich, es werde „die Achtung vor jenen anderen Formen steigen", sobald „die Bedingtheit des eigenen Glaubens und Reflektierens erkannt und anerkannt ist" (255), halte ich für ganz unbegründet.

Wenn B. die „symbolische Prägnanz" als „das ‚Bedeuten überhaupt' als transzendental vorauszusetzende Bedingung der Möglichkeit aller Deutungsakte" bezeichnet (131), stellt sich die Frage, ob sie gegen C.s Intention doch gegenüber dem „Geist" verselbständigt wird. Die symbolische Prägnanz verdankt sich dem immer neuen Weltbezug des Geistes, der überhaupt nur ist, indem er sich zur Welt hin äußert; ohne diese Prä-

gnanz wiederum wäre die Welt nicht, als was sie erscheint. Geist und „symbolische Prägnanz" können m.E. im Sinne C.s nur als zwei Pole desselben Vorgangs unterschieden werden: der Geist als aktiv sinngebendes Prinzip (vgl. 140) und das sinnliche Wahrnehmen, in dem die Sinngebung lebendig ist. „In ihrer vollen Aktualität" ist menschliche Welterfahrung, welche die Sinnlichkeit einschließt, ein „Leben ‚im' Sinn", wie C. sagt. Sie ist jeweils auf ein „charakteristisches Sinnganzes" bezogen; dieser Bezug heißt für C. „Prägnanz". Indem der Geist im Selbstbewußtsein sich als der symbolischen Formung der Welt fähig erfaßt, setzt er sich selbst. Dieser von B. bei C. beobachtete „Zirkel" ist unter den gegebenen Voraussetzungen, trotz gegenteiliger Beteuerung B.s, m.E. nicht aufzulösen (150f.).

B.s Arbeit regt durch ihre klare und umsichtige philosophische Argumentation dazu an, die Auseinandersetzung um die Bedingtheit religiöser Rede zu vertiefen.

P. Ehlen S. J.

Slaczka, Zbigniew, *Offenbarung und Heil in den nichtchristlichen Religionen?* Eine Untersuchung zu W. Pannenberg, H. R. Schlette und G. Gäde (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie; Band 718). Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang 2001. 218 S., ISBN 3-631-38013-5.

Zunächst zeigt der Autor in einer allgemeinen Einführung zur religions- und religionentheologischen Perspektive (19–60) das Ungenügen sowohl von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus auf. Der Exklusivismus widerspricht dem heilsuniversalen Anspruch des Christentums. Der Inklusivismus gradualisiert die Offenbarung und würde bedeuten, daß es auch ein nur unvollkommenes Heil geben könne. Der Pluralismus würde die übernatürliche Bedeutung des Christentums und seinen missionarischen Anspruch aufheben. Sodann behandelt der Autor das Verständnis von Religion in der Perspektive universaler Religionsgeschichte nach Pannenberg (61–100), in der Sicht christlicher Heilsgeschichte nach Schlette (101–138) und schließlich glaubenshermeneutisch nach Gäde (139–166). Daran fügt sich ein zusammenfassender Rückblick und Ausblick (167–206). Die Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen theologischen Sichtweisen besteht jeweils in einer methodologisch-hermeneutischen Hinführung, einer inhaltlichen Darstellung und schließlich in kritischen Anmerkungen. Die Studie macht es sich dabei zur Aufgabe, „nach einer adäquaten Hermeneutik und Methodologie in Hinblick auf die Frage nach Gottes Offenbarung und Heil und deren Kontext überhaupt wie auch nach einer christlich-theologisch verantworteten Lösungsrichtung in der Frage, ob und wieweit die nichtchristlichen Religionen als Offenbarungs- und Heilswege Gottes zu qualifizieren sind", zu suchen (59). Die Reihenfolge der untersuchten Autoren begründet der Verfasser damit, „dass das jeweils folgende Diskussionsmodell das vorangegangene um neue inhaltliche Aspekte im Hinblick auf die Bewertung der Religionen als Offenbarungs- und Heilswege bereichert" (ebd.). – Um Pannenbergs Sicht zu charakterisieren, möge hier dieses Zitat zu Ex 3,15 genügen: „Ein wichtiges Ereignis – empfängt Israel doch so die Möglichkeit des Verkehrs mit Jahwe! Aber Selbstoffenbarung im Sinne voller Selbsterschließung ist das nicht" (82); Pannenberg sortiert sozusagen die verschiedenen Weisen göttlicher Offenbarung, wobei man fragen könnte, von welchem Standpunkt aus dies möglich sein soll. Mit einigem Recht wendet der Autor gegen Pannenberg ein, daß die Geschichtstaten Gottes nicht die „Sprache der Tatsachen" sprechen, sondern als solche nur im Glauben erkannt werden können (85). – Für Schlette besonders bezeichnend ist die Auffassung, daß in christlicher Perspektive die Religionen als allgemeine und das Christentum als spezielle Heilsgeschichte verstanden werden können (121). Die Kirche wird so zum „außerordentlichen" Heilsweg Gottes, der bereits jetzt zeigt, wohin auch die „ordentlichen" Heilswege tatsächlich führen (130). Schlette unterscheidet ähnlich wie Pannenberg zwischen Epiphanien Gottes im Kosmos, in der Geschichte und in Christus (124). Der Bundesschluß mit Noah bedeute bereits eine Legitimation auch aller außerisraelitischen Gottesbeziehung (122). Für Schlettes Heilsverständnis mag sein Satz bezeichnend sein: „Epiphanie als das Hervortreten der göttlichen Doxa bringt nicht nur ‚das Heil', sondern weit mehr: die exzessive Glückseligkeit, die Über-Fülle, die Unendlichkeit, Gott selbst" (125). Als bestünde das

Heil nicht gerade in der Selbstmitteilung Gottes! Gegen Schlette wendet der Autor ein, daß er das Heil zu eng an die Religionen binde (138). – In bezug auf Gerhard Gäde schreibt der Autor sodann, dieser weise „zu Recht darauf hin, dass die philosophische Einsicht in die Einseitigkeit der Relation der Welt auf Gott das religions-und religionenkritische Grundkriterium schlechthin bleiben muss" (161). Alle wirkliche Gemeinschaft mit Gott, auch die Abrahams, ja der ganzen Welt ist nur in der Weise möglich, daß die Welt in die ewige Beziehung der Liebe von Gott zu Gott, des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist, hineingeschaffen ist. Gäde versteht das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen weder exklusivistisch, inklusivistisch oder pluralistisch, sondern als einen hermeneutischen Dienst daran, deren eigene unüberbietbare Wahrheit ganz an den Tag zu bringen. Es macht aber den Eindruck, daß der Autor die Tragweite des genannten Kriteriums von Gäde noch nicht genügend internalisiert hat. Es trifft nicht zu, daß Gädes Sicht die Pannenbergs und Schlettes weiterführend „bereichert"; sie stellt sie vielmehr völlig in Frage. Slaczkas Kritik an Gäde lautet, er stelle mit seiner Auffassung, daß in jeder wirklichen Religion bereits verborgen Christus gegenwärtig sei, „eine sehr gewagte Behauptung" auf: „Deshalb" [sic!] könne Gädes Sicht „nicht ganz überzeugen" (165). Slaczka will, als gäbe es jenes Kriterium doch nicht, weiterhin die Weise untersuchen, „wie der unendliche Gott in der endlichen Welt ankommt" (ebd.). Für ihn gilt problemlos weiterhin: „Die noumenale und an sich unüberbietbare Offenbarung Gottes splittert sich mithin in unzählige phänomenale und sich sogar ausschließende Erscheinungen Gottes auf" (ebd.). Er verwechselt auch Unbegreiflichkeit und Unerkennbarkeit Gottes (144) und schreibt Unsinnssätze wie: „Der Vater-Gott, welcher der Gott-über-den-Menschen ist, inkarniert sich [sic!] in seinem Sohn Jesus Christus, welcher der Gott-mit-den-Menschen ist" (147). Ein besonders schwerwiegendes Mißverständnis ist die Behauptung des Autors, daß Gäde das AT als die Heilige Schrift einer anderen Religion behandele (164), nachdem doch zuvor zutreffend wiedergegeben wurde, daß die Schrift Israels nach Gäde überhaupt erst in ihrer christlichen Interpretation zum „Alten Testament" werde und erst so in ihrem unüberbietbaren Sinn verstanden werden könne (152). Nicht das AT wird als die Heilige Schrift einer anderen Religion behandelt, sondern die Heilige Schrift einer anderen Religion wird in ihrer christlichen Neuinterpretation zum AT und damit in ihrem definitiven Sinn verstanden. – Das Ergebnis des Buches, daß man die Religionen nicht pauschal kanonisieren könne, war bereits vorher bekannt. Die Chance, sich mit einer neuen Hermeneutik zu befassen, wurde vertan, weil das übliche Vorverständnis, daß Offenbarung und Heil „in einen immer umfassenderen Kontext zu stellen" seien (206), nicht in Frage gestellt wurde. In Wirklichkeit kann nur ein solches Wort als Wort Gottes verstanden werden, das sich selbst angesichts unseres Aus-dem-Nichts-Geschaffenseins und damit der Nichtselbstverständlichkeit der Rede von „Wort Gottes" durch seinen Inhalt als das umfassende Wort über alles andere und als unsere Gemeinschaft mit Gott verständlich machen kann.

P. Knauer S. J.

Nitsche, Bernhard, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 22). Münster: Lit 2001. 558 S., ISBN 3-8258-5136-2.

Die „Unbedingtheit und Universalität des Handelns Gottes in Jesus Christus" zu vertreten steht jederzeit in Gefahr, totalitär zu werden (23); der Verzicht auf diesen Anspruch aber gäbe das christliche Urbekenntnis auf: κύριος Ἰησοῦς. Wie also das Bekenntnis so verstehen, daß es – zwar „nicht [mehr] für eine sich selbst absolut setzende Heilspolitik funktionalisierbar" würde (denn das ist unmöglich), doch – der Ideologisierung Widerstand bietet? Darum geht es in dieser so inhalts- wie (trotz Kürzung) umfangreichen Tübinger Dissertation eines philosophisch engagierten Theologen. Ihren Problemhorizont bilden vier Herausforderungen: heutige Kritik am christologischen Heilsexklusivismus, Antijudaismus und Kyriarchat wie am idealistischen Geschichtsdenken (äußerst verständnisvoll, doch ohne Anbiederung expliziert). Für eine Antwort will Nitsche (= N.) auf dem Weg transzendentaler Geschichtsreflexion das „universale

concretum" erschließen, im Blick auf vier Problemkreise: das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz, von Kontinuität und Diskontinuität in der Geschichte, von transzendentaler und individueller Personalität, von universalem Wahrheitsanspruch und konkret-fragmentarischer Wahrheitsgegenwart. Dafür nimmt N. das Gespräch mit R. Schaeffler und K. Rahner auf; so hat die Untersuchung zwei Teile.

Teil I: Geschichte im Horizont transzendentalphilosophischen Denkens. Zuerst markiert N. seine eigene transzendental-geschichtliche Position in Anknüpfung an H. Krings, H. M. Baumgartner und (hier zugleich in Widerspruch [92]) D. Henrich, um dann auf den „Grenzgänger" Schaeffler zuzugehen. – Dessen Leitperspektive, die Historizität der Wahrheit in perspektivischen Gestaltformen der Wirklichkeitsauffassung (125), entfaltet sich breit und unterschiedlich von der „Einführung in die Geschichtsphilosophie" bis zu „Fähigkeit zur Erfahrung" und vor allem „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit": § 5. Eine transzendental-geschichtliche Logik der Erfahrung, in dialogischer Transposition von Kants Philosophie. Daraus ergeben sich (§ 6) Ansätze zu einer Christologie in dreifachem Kontext: Krisis von Ich-Konstanz und Welt-Kohärenz, Ethik der Hoffnung (Kant und besonders H. Cohen, Pneumatologie), Ontologie der Repräsentation (Kult, Heideggers spätes Denken). Sie führen zu der Frage (227): Jesus Christus – dezisionistisches Idol oder legitimes ‚Ebenbild' (wobei der Rez. sich über das fraglose „Eben"bild von Unsichtbarkeit wundert): gegen Heideggers Mono- und Egologik geht es um kommunikative Dialogizität. – Den Abschluß bildet (§ 7) eine Bilanz von Chancen und Grenzen dieses „nachmetaphysischen" Ansatzes mit temporal phänomenologischer Grundoption für die Christologie. Ihre These besagt, daß die Kritik apriorischer Transzendentalität in Verzicht auf eine Erstbegründung von Freiheit und Wirklichkeitseinheit diese Probleme in der postulatorischen Hoffnungsphilosophie wiederkehren läßt und der Insistenz auf konkreter Geschichtlichkeit von Offenbarung, Vergebung und Entscheidung die Gefahr externalistischer und anti-analoger Alternativik droht (siehe auch 251 zu Mal 1, 2 – Esaus Verwerfung). Einen Fortschritt bedeutet hier die später entwickelte Pneumatologie.

Teil II: Grundlegung einer transzendentaltheologischen Reflexion der Geschichte in Anthropologie und Christologie K. Rahners (angesichts der Problematik transzendental-metaphysischer Rückgründung und der Frage nach der Differenz-Einheit von transzendentaler Subjektivität und Selbstsein). Der werkgeschichtliche Zugang setzt bei der theologischen Dissertation „E latere Christi" ein, die zwischen Symbolen erster und zweiter Ordnung unterscheidet (später: Vertretungs- und Realsymbol). Rahner (= R.) konzipiert eine transzendentale Theologie „erster Reflexionsstufe" („haute vulgarisation"). Gegen Kritiker ist zwischen philosophisch-anthropologischer *potentia oboedientialis* (für mögliche Offenbarung) und theologischer (für die Übernatur) zu unterscheiden. – Kap. II gilt nun dem Menschen vor Gott, vor dem verborgenen (§ 11): „Geist in Welt" im Vorgriff auf Sein, dessen Woraufhin das unbegreifliche Geheimnis Gottes ist (R.s Argumentation in Ableitung der Seinsmöglichkeit aus der Seinswirklichkeit übersteige die Möglichkeiten solchen Denkens und sei „eine gläubig motivierte metaphysische Spekulation" – 305), und vor dem freien (§ 12): „Hörer des Wortes" in Freiheit, die material als Liebe zu bestimmen ist, kontingenzbewußt auf Gott bezogen (wobei N.s Sicht philosophischer Möglichkeiten ihm nur kantisch/schaefflerisch ein Postulat vollkommener Freiheit erlaubt, das „für die theologische Alternative ansprechbar" macht – 326). Natürlich wird hier sorgsam die Problematik der Alterität bei R. diskutiert, nach dem Zerfall des metaphysischen Personverständnisses in transzendentale Subjektphilosophie und phänomenologische Sozialanthropologie. – Den nächstinneren Ring bildet Kap. III, das den Menschen in den Horizont von Gottes trinitarischer Selbstmitteilung stellt. In dieser sieht N. rechtens die „Herzmitte" (350) von R.s Werk. Hier geht es vor allem um die Doppelung, in der das je größere Geheimnis der Welt (in dem nicht Sein und Gott identifiziert werden) sich frei mitteilt: im Geist wie im Wort. Damit läßt sich nämlich eine Dialektik von transzendentaler und kategorialer Offenbarung entwickeln, in Vermittlung durch das Symbol, welche die Anliegen der geläufigen R.-Kritiken bzgl. des Übernatürlichen Existentials und der Bedeutung konkreter Geschichte aufnimmt. – Damit ist nun die Kern-Thematik erreicht, das „Ereignis des ‚universale concretum' als Einheit von Heilsereignis und Heilbringer" (Kap. IV): Der Gott-

Mensch. Die transzendentale Christologie wird in beiden Richtungen entfaltet, „von unten" (§ 17) und „von oben" (§ 18). Erstere stützt sich auf den Heilbringer-Anspruch Jesu und dessen Bestätigung durch die Auferstehung (in ihr durchdringen sich Theo-, Christo- und Pneumatozentrik). N.s Wortmeldung in der heutigen Osterdiskussion (Verweyen, Kessler, Essen ...) mündet in eine Erörterung der gott-menschlichen Grundvollzüge Liebe, Glaube, Hoffnung: Nächsten- als Gottesliebe, Todesbereitschaft als vertrauende Übereignung an den Vater und Hoffnung als Ekstase in dessen Transzendenz (dabei vermißt – wie schon früher und auch später [489] – der Rez. eine wirkliche Unterscheidung von Glaube [= Wissen] und Hoffnung [Gewißheit]; allerdings wäre die Anfrage bereits an den Hebräerbrief zu richten). R.s Deszendenzchristologie will verstehen, was „Menschwerdung Gottes" bedeutet, von seiner Kenosis als Werden des Menschen zur Menschwerdung des Logos. Da es für das Bekenntnis der „Veränderung des unveränderlichen Gottes im anderen seiner" „keine [sprachlich-]-logische Lösung" gibt (461), ist die Doppeltheit der Aussage[reihe]n festzuhalten. Gegen Schenks Mißverstehen stellt N. den reinen Chalkedonismus R.s heraus, mit seiner Kritik an neuchalkedonischen Christologien (v. Balthasar, Moltmann). (Genügt jedoch zu Eichers Anfrage bzgl. der Differenz zwischen Christus und uns die [„moralische"] Auskunft [467], gegenüber seiner Ganz-Hingabe „fallen die anderen Menschen ... auf sich zurück und hypostasieren in sich"? N. selbst fragt so [469], wie sich die Seligen dann noch von Christus unterscheiden, und bringt die Doppelheit der Selbstmitteilung als Lösung ins Spiel.) – Der Teil schließt mit Überlegungen zu Transzendenz und Geschichte (§ 19), im Blick auf Schöpfungs-, Religions- und Heilsgeschichte wie auf die Spannung des Christus *praesens et iterum venturus*. Hilfreich nimmt N. dazu ein Motiv Verweyens auf: das des Wartens Christi selbst, der uns (auf)richten wird.

Ein Schlußparagraph (vor Literaturverzeichnis und Namenregister) blickt auf die Gesamtuntersuchung zurück, auf die eingangs genannte vierfache Herausforderung. Er zeigt das Zusammengehören von Transzendentalität und Geschichte, und daß sich an Jesus Christus „plausibilisieren" lasse, wie das Heil „in jener kontingenten Gestalt erfüllten und befreiten Menschseins" begegnet, ‚die sich ganz und gar von der Freiheit des Anderen her vollzieht' ..." (513). So mündet er in einen Ausblick auf den Dialog der Religionen. Wahrheit wäre dafür symbolisch-antizipativ zu verstehen, semantisch-ontologisch als „Da" des Seins, syntaktisch kohärent, pragmatisch sapiental, in kontextueller und dialogischer Perspektivität (gegenüber Relativismus und Fundamentalismus): zu einem Dialog starker Identitäten, der Gemeinsamkeiten betont und Unterschiede achtet – und der nicht zuletzt den Islam stärker als bisher berücksichtigt.

Von der Fülle aufgenommener Fragen (und einbezogener Literatur) vermittelt diese Anzeige wohl kaum einen Begriff. Der eindrucksvollen Breite entspricht das Vermögen zur Strukturierung der Fülle und im einzelnen ein so behutsames wie doch entschiedenes Distinguieren in Unterscheidung der Geister. – Eine Diskussion der deutlich eingenommenen Grundposition steht hier so wenig an wie die von Einzelfragen (etwa [306], ob Maréchal nicht statt des Finalitäts- das Kontradiktionsprinzip anwende). Unter den typographischen Corrigenda (viele Fehltrennungen) fand ich sinnstörend nur (außer höchstens der „Sinnlehre" 447, Abs. 3, Z. 5) das fehlende „nicht" 463, Z. 3. (Wäre wieder der falsche Dativ in Appositionen [z. B. 77, Z. 1; 235, Z. 7;] zu notieren? 129, Z. 8 v. u.: ihrer statt seiner; ähnlich 475, Z. 6 v. u.; 289, Z. 2: Verständnis vom Menschen; Abs. 2, Z. 2 v. u.: sind bei Rahner). – Eine kraftvolle Wortmeldung in einem wahrlich nicht bloß theoretischen und alles andere als marginalen Disput. J. Splett

Polkinghorne, John, *Theologie und Naturwissenschaften.* Eine Einführung (Original: *Science and Theology.* The Society for Promoting Christian Knowledge: London 1998). Aus dem Englischen von *Gregor Etzelmüller.* Gütersloh: Chr. Kaiser 2001. 178 S., ISBN 3-579-05180-6.

Der Autor lehrt mathematische Physik in Cambridge und ist Priester der Kirche von England, vereint also die nötigen Qualifikationen in Person, um die „Theologie eines Physikers" (so der dt. Untertitel seines Buchs *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften*, ersch. 2000) zu schreiben. Hier hat er sie als Lehr- und Arbeitsbuch vor-

gelegt, das spiralförmig von der wissenschaftstheoretischen Problematik beider Denkformen über eine „natürliche Theologie" zur „Konsonanz" beider vordringt, in der die Autonomie der (heilsgeschichtlichen) Theologie gewahrt bleibt.

Kap. 1 („Wechselwirkungen": 11–38) skizziert im Ausgang von Galilei und Darwin die Konfliktsituation, um zunächst die Arbeitsweise der Naturwissenschaften in Theorie und Experiment zu problematisieren (Paradigmenwechsel bei „Kontinuität der Referenz" in der Gemeinschaft der Naturwissenschaftler: 18–22); Polkinghorne (= P.) weist den „Minimalismus" ohne Anspruch auf Erkenntnis der Wirklichkeit ebenso ab wie den Pragmatismus Poppers (als Falsifikationismus, der auf Wahrheitserkenntnis verzichtet und methodisch kaum durchführbar ist: 25) und betont dagegen Polanyis Verständnis der Naturwissenschaft als „personal knowledge" (27), das einen „kritischen Realismus" in der Wirklichkeitserkenntnis zuläßt, aber auch die fruchtbare logische Zirkularität von Theorie und Experiment: 29). Die Theologie bestimmt Gott („als den Autor und Produzenten des kosmischen Schauspiels": 30) als Formalobjekt, wobei P. „kognitive" (objektorientierte), „expressionistische" (person- und wertorientierte) und „kulturell-linguistische" (auf den Diskurs einer Gemeinschaft bezogene) Ansätze unterscheidet (30–32). Die Interaktionen zwischen Naturwissenschaften und Theologie unterscheidet P. nach den Aspekten „Konflikt", „Unabhängigkeit", „Dialog", „Integration" und vor allem „Konsonanz" (Vermittlung) bzw. „Assimilation" (größtmögliche Verbindung bei jeweiliger Autonomie: 33–35). Beide Seiten der Wissenschaft bieten keine Faktenerklärungen, sondern Modelle (Naturwissenschaften) bzw. Metaphern und Symbole (Theologie).

Kap. 2 („Das naturwissenschaftliche Bild der Welt": 39–69) erläutert Grundzüge der Quantentheorie (Superposition und das Problem der Messungen) und ihre problematische Interpretation (Vielweltendeutung als Ausschluß von Widersprüchen bzw. David Bohms Theorie der „verborgenen Variablen", die den Beobachtereinfluß auf die Wirklichkeit ausschließt: 39–46; vgl. zur Unschärferelation in bezug auf Komplementarität und Nichtlokalität: 46–48), die nicht ohne metaphysische Voraussetzungen möglich ist: „*Wirklichkeit ist nicht dasselbe wie naive Objektivität*" (49; insofern gibt P. der „Bewußtseinsinterpretation" für das Meßproblem Raum). Die „Big-Bang-Kosmologie" verbindet P. mit dem „Anthropischen Prinzip", demzufolge physikalische Prozesse und menschliche Existenz „fine tuned" (genau aufeinander abgestimmt) sind; dessen schwache Variante beschränkt sich auf eine Konsistenz von Mensch und Universum, während die starke Variante schon teleologisch (55) und damit ebenfalls metaphysisch argumentiert. Kontingenz und Regelmäßigkeit ergänzen dabei einander (57/58). Für mathematische Gleichungen in der Chaostheorie gilt: Sie sind reflexiv (Wirkungen beeinflussen ihre Ursachen) und nichtlinear (Vervielfältigungen haben sprunghafte Wirkung), wobei sich Determination und Offenheit nicht ausschließen (59–62). Zeit ist in bezug auf Systeme irreversibel (Beispiele: der thermodynamische Zeitpfeil in Richtung zunehmender Entropie [65], der Zeitpfeil zunehmender Komplexität sowie der kosmische bzw. psychologische Zeitpfeil [66]). Absolute Gleichzeitigkeit gibt es ebensowenig wie die zeitlose Wirklichkeit eines „Blockuniversums", das vom „Jetzt" des Beobachters abstrahiert; P. nimmt solche Reduktionismen als „Hinweis auf die Unvollständigkeit einer allein naturwissenschaftlichen Beschreibung der Wirklichkeit" und „als imperialistische Strategie der Physik auf dem Gebiet der Metaphysik" (68).

In der „Anthropologie" (Kap. 3: 70–91) überschneiden sich naturwissenschaftliche und theologische Aussagen; sie siedeln sich zwischen den Polen von Reduktionismus und Holismus (Annahme einer nichtexpliziten Ganzheit vielfältiger Aussagen) an. P. unterscheidet „strukturellen Reduktionismus" (= das Ganze konstitutiert von Teil-Entitäten), „Prozeßreduktionismus" (= Wissenschaftssprachen als Konventionen), „physikalischen Materialismus" (= Mentales als Epiphänomen der Materie), „Idealismus" (= Materiales als Epiphänomen des Mentalen), „Dualismus" (von Mentalem und Materie unter Verweis auf Descartes), „zweiseitigen Monismus" (derselben Substanz in verschiedenen Organisationsformen), „Prozeßphilosophie" (= Ereignisse statt Entitäten) und „Unlösbarkeit" (= Aporetik: 71–80). Für das Problem des Bewußtseins spricht P. die „Philosophie des Geistes" an, der ein reduktionistischer „Funktionalismus" entgegensteht (Bewußtsein ist auch Informationsverarbeitung, während die Umkehrung aber

nicht zutrifft [83/84]; unter Bezug auf den von Penrose interpretierten Unvollständigkeitssatz Gödels und Searles Unterscheidung von Regelbefolgung und Verstehen gilt: Bewußtsein transzendiert Informationsverarbeitung [84/85]). Bewußtsein ist auch keine „emergente" Eigenschaft biologischer Systeme, da ein solcher Ansatz „den garstigen Graben" zwischen physikalischer Darstellung und mentaler Erfahrung überspringt (85). Ein zweiseitiger Monismus im Rahmen der Quantentheorie spiegelt zwar das komplementäre Verhältnis von Geist und Materie, trägt das Mentale aber auch in die physikalische Beschreibung ein und hat ontologische Voraussetzungen (86/87). „Selbst" und „Seele" sind eher als Einheiten zu beschreiben (P. verweist stichwortartig auf „Identität" sowie auf die aristotelische „anima forma corporis"-Lehre: 87–89); der Mythos vom (Sünden-)Fall deutet den Doppelaspekt an, daß die hominide Evolution auf erwachendes Selbstbewußtsein, aber auch faktisch „verdorbenes" Gottesbewußtsein hinausläuft (89–91).

Kap. 4 („Theismus": 92–114) skizziert Aussageformen über das Wesen Gottes, denen das „bottom-up"-Denken der Naturwissenschaften und sein Ansatz bei erklärbaren Phänomenen entgegensteht (92–95). Eine von Gott geschaffene Natur muß Hinweise auf ihn enthalten, deren philosophische Geschichte P. im Blick auf Anselm und Thomas knapp skizziert (95–97). Dazu bedarf es einer neuen natürlichen Theologie, die Leibniz' Frage „Warum existiert überhaupt etwas und nicht nichts?" beantwortet und insofern die Naturwissenschaften komplementiert, als sie die Naturgesetze ihrer Bedeutung nach als den treuen Willen Gottes versteht – die (naturwissenschaftliche) Verstehbarkeit der Welt und die verstandene „Feinabstimmung" der Gesetze vorausgesetzt, die nicht logisch, aber anthropisch notwendig ist. In dieser Deutung und ihrer Abwehr stehen sich natürliche Theologie, die im einen Universum den Schöpferwillen Gottes erkennt, und Vielweltendeutung, die eine zufällige Möglichkeit oder Wirklichkeit menschlichen Lebens in anderen Universen annimmt, entgegen (98–105). P. nennt das natürlich-theologische Argument für die Existenz Gottes nicht „logisch zwingend", aber „einsichtsvoll und intellektuell befriedigend"; dieser natürlichen Theologie müßte eine Theologie der Natur an die Seite treten, die eine Metainterpretation der biologischen Geschichte schreibt aus dem Glauben an einen Schöpfer, der mit der evolutiven Natur einen Weg „wählt, der es seiner Schöpfung erlaubt, sich selbst zu entwickeln" (108). Die Schöpfungslehre hat es allein mit dem ontologischen Ursprung der Welt zu tun, die *ex nihilo* (Transzendenz) und in *creatio continua* (Immanenz Gottes) entsteht (110/111). Solche natürliche Theologie bzw. Theologie der Natur komplementiert die Naturwissenschaften und teilt ihre Begrenzung auf eine objektive Welt; personale, ethische und ästhetische Erfahrungen weisen über ihren latenten Deismus („Bild des großen Architekten des Universums": 115) hinaus auf einen Theismus, der es zuläßt, vom „Handeln Gottes" zu sprechen.

Diesen Versuch unternimmt Kap. 5 (115–30). P. erweitert den Begriff des immanenten, kontinuierlich schöpferischen Gottes dahin, daß er ein besonderes Handeln in der Geschichte verstehen läßt, zumal eine universale Kausalität Gottes (im Blick auf die „Zweitursachen") Probleme aufwirft (wie ist dann sein Handeln noch als „erste Ursache" denkbar, und welche Folgen hat seine universale Ursächlichkeit für die Theodizeefrage?: 116–118). Die Prozeßtheologie Whiteheads bestimmt Gott als „the fellow sufferer who understand", entmachtet ihn aber damit faktisch (118/119); Analogien zum (seinerseits aporetischen) menschlichen Handeln, die das Universum als „Verkörperung" Gottes bzw. dessen Teile vom Einfluß des Ganzen her konzipieren („top-down-Kausalität"), schaffen ebenfalls neue Probleme (120/121). Ein offenes Universum läßt sich nicht von der Quantentheorie her entwerfen, da diese zwischen Messungen vollständig deterministisch ist und nur ein episodisches Handeln Gottes zuließe, während eine ontologisch interpretierte Chaostheorie „göttliche Handlungen durch pure Informationszufuhr" annehmen läßt; beide Ansätze sind schwer zu vereinen (121–123). Die Zeit des allgegenwärtigen Gottes ist seine Gegenwart in der respektierten „Integrität der Schöpfung", seine Allwissenheit entsprechend eine gegenwärtige, die nicht die Zukunft vorwegnimmt (123–125). Wunder werfen keine naturwissenschaftlichen, sondern theologische Probleme auf, da „sie eine dichtere Offenbarung von Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung" geben und somit als Zeichen glaubwürdig sind (125–127). Für die Theodizee verabschiedet P. die au-

gustinische Definition des Bösen als *privatio boni*; er deutet das *malum physicum* als Preis für die evolutive Möglichkeit des Universums auf Freiheit hin (127–130).

Kap. 6 („Christliche Theologie": 131–161) rekonstruiert den Theismus in seiner Gestalt als Religion einer Offenbarung. Diese versteht P. als „eine spezifische Quelle der Gotteserkenntnis", auch in „Personen oder Ereignissen, an denen Gottes Gegenwart [...] besonders augenfällig wird": „als Geschenk der göttlichen Gnade" (133/134), die in Schrift (134–136) und Tradition (mystisch, numinos und gottesdienstlich: 136–138) bewahrt wird. Vernunft ist in der Theologie im Zirkel von menschlicher Erfahrung und Gotteserfahrung ebenso gefragt wie in den Naturwissenschaften im Zirkel von Interpretation und Experiment (138–140). Die Person Jesu Christi erschließt sich für P. weniger von seiner Lehre und seinem Leben als von seinem Tod her, dessen Deutung allein im Licht der Auferstehung Sinn ergibt (140–145). Die neutestamentlichen und altkirchlichen Christologien erschöpfen sich nicht in einer funktionalen Deutung Jesu als „the new emergent" im evolutionären Prozeß bzw. als erreichte höchste geschöpflich-menschliche Möglichkeit, sondern erfordern gerade von seiner Auferstehung her eine „ontologische Christologie" („neo-chalkedonensisch": 145–151, hier 150). Die Trinitätslehre formuliert den Erfahrungsaspekt der Geschichte Gottes mit den Menschen „ökonomisch" (und insofern auch „immanent"; mit Bezug auf Rahners trinitarische Formel: 151–154). Die Eschatologie fragt nach der Bedeutung des individuellen Todes und nach der Bestimmung des Kosmos, dessen von Gott gewollte Entwicklungsfähigkeit Sterblichkeit einschließt und ebenfalls „eine Bestimmung jenseits des Todes hat" (157; Tiplers – an Teilhard de Chardin erinnernde – „Omega"-Konzeption des Kosmos als Informationsprozeß, der in seinem Ende eine unendliche Fülle von Informationen freisetze und den individuellen Tod aufhebe, lehnt P. als „höchst spekulativ" und zugleich „hoffnungslos reduktionistisch" ab, da sie Theologie in Physik aufhebe: 158). Vorsichtig ist P. angesichts einer Tendenz zur „Assimilation", die Theologie und Naturwissenschaft bei gewahrter Autonomie konzeptionell verbinden will; er fordert „Konsonanz" beider Wissenschaftsbereiche, deren Aussagen miteinander „konsistent" sein müssen (158–161).

Kap. 7 über „Die Weltreligionen" (162–170) verweist auf deren Dissonanzen (hinsichtlich der Fragen nach dem Selbst, der Zeit, dem Leiden, der Geschichte, dem Monismus gegenüber dem Theismus: 163–165), die exklusivistisch, relativistisch oder inklusivistisch aufgenommen werden können; dabei ist der „Inklusivismus [...] der natürliche Verbündete einer kritisch realistischen Auffassung von Theologie" (168), insbesondere im Dialog mit den Naturwissenschaften, für den P. eine „bottom-up-Diskussion" mit gezielten Fragen vorschlägt (169–170). – Das Schlußkapitel („Die Suche nach Wissen und Weisheit": 171–178) erweitert den Rahmen, innerhalb dessen Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften bestimmt wird, um ethische Fragestellungen, die das naturwissenschaftliche Wissen und das technische Geschehenlassen von Dingen mit der Weisheit des verantwortlichen Handelns vereinbaren (Stichworte: Integrität der Natur, Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit).

P. rekonstruiert die analogen epistemologischen Probleme von Theologie und Naturwissenschaften auf hohem Problemniveau und unverkürzt, ohne einen „top-down"-Ansatz zu wählen. Das erleichtert den Zugang zu diesem vermittelnden Buch von beiden Seiten her, zumal es knapp und klar seinen argumentativen Spiralgang um den christlichen Glauben verfolgt. Lehrbuchcharakter und Kürze bedingen, daß manches Problemfeld nur skizziert wird; Autoren, die nicht unmittelbar an den anglo-amerikanischen Diskursen teilnehmen, kommen nur gelegentlich in Sicht (was aber auch umgekehrt der kontinentalen Theologie und Philosophie vorzuwerfen wäre). Problematischer erscheint der Spiralgang der Argumentation, der eben doch mehr von den „unpersönlichen Erfahrungen" der Naturwissenschaften ausgeht und das Proprium christlicher Theologie nur schrittweise und daher nicht als deren organisierendes Zentrum ins Spiel bringt (das entsprechende Kapitel könne bei Bedarf sogar ausgelassen werden: 6). So bietet P.s natürliche Theologie wohl kaum mehr als eine erneuerte Physikotheologie, deren argumentativer Status unklar bleibt (das Argument für die Existenz Gottes verweist nur auf eine mögliche Kohärenz und kann auch deistisch verwendet werden; vgl. 107). Die „kontinentalen" philosophisch-theologischen Fragen nach dem „Selbst", also nach Person, Identität bzw. Freiheit, werden nicht aufgegriffen, obwohl

die Theologie es auch für P. mit personalen und „transpersonalen" Erfahrungen zu tun hat (171). Eine entsprechende transzendentale Kritik naturwissenschaftlicher Erkenntnis (die durchaus die entsprechenden virtuosen Analysen P. einschlösse!) fällt ganz aus, ebenso ein Ansatz für eine autonome und zugleich christliche Ethik. Wie aber dann von einem Offenbarungshandeln Gottes zu sprechen ist, das nicht nur der Bezeichnung nach über Instruktion oder „Information" hinausgeht, wie ferner die natürliche Theologie mit der Heilsgeschichte zu verbinden ist (vgl. 151), ist von P. nicht zu erfahren. Das schmälert das Verdienst seiner vorzüglich geschriebenen Einführung in das Problem von Theologie und Naturwissenschaften ein wenig, zeigt aber vor allem ein schmerzliches Defizit im Gespräch zwischen anglo-amerikanischem und kontinentalem Diskursraum an – das hier angedeutete Vorgehen könnte sich umgekehrt leicht den Vorwurf des „top-down"-Denkens zuziehen und den Dialog erschweren, den P. eindrucksvoll fördert. Literaturverzeichnis und Register fehlen. Errata, abgesehen von gelegentlich strittigen Kommata finden sich wenige (135: „in einzigartigerweise" statt: in einzigartiger Weise; 139: „Evidenz*ien*" statt Evidenzen; 145: „Thessaloni*chi*" statt Thessalonich bzw. Thessaloniki; 162: „Thera*d*vada-Buddhismus" statt Theravada; 176: „Empfindsame" statt empfindliche). P. Hofmann

Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, herausgegeben von *Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino*. 2 Bände. Luzern: Edition Exodus 1995/96. 1316 S., ISBN 3-905575-98-1; 3-905575-99-X.

Die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung" (Teología de la liberación) ist in die Jahre gekommen. Nachdem sie in den 70er und 80er Jahren enthusiastisch begrüßt und vehement bekämpft wurde, nachdem sie viele Jahre weit über Kirche und Theologie hinaus Schlagzeilen gemacht und öffentliche Diskurse angeregt hat, scheint die Dynamik weitgehend verflogen. Auf der Tagesordnung der Öffentlichkeit stehen Debatten um die Lebenswissenschaften, um die Globalisierung, um den internationalen Terrorismus, die allesamt – möglicherweise zu ihrem Schaden – ohne Bezugnahme auf (befreiungs-)theologisches Denken auskommen, auch wenn Fragen der globalen Gerechtigkeit oder der Zukunftsgestaltung diskutiert werden und die Religion zunehmend höhere Beachtung erfährt. Mit dem abflauenden Interesse ist jedoch noch nicht entschieden, ob die Theologie der Befreiung (= ThB) nun vor dem Ende oder an einer Wende steht, auch wenn ihr einige nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Welt eine Art „Götterdämmerung" vorhergesagt haben. Wenn man wissen will, welcher Art diese theologische Reflexion ist und ob sie auch in der Zukunft noch in der Lage sein wird, das theologische Denken mitzubestimmen, oder ob sie nur eine der vorübergehenden Genitivtheologien war, die sich der Konjunktur der politischen Befreiungsrhetorik einfügte, muß man zu einem Werk greifen, das gewissermaßen die „Summe" der lateinamerikanischen Befreiungstheologie am Ende der 80er Jahre darstellt. Von hier aus wird man das methodisch und inhaltlich erreichte Niveau ebenso einschätzen können wie die Grenzen, die problematischen Positionen und die Zukunftschancen.

Den Versuch, die ThB in eine enzyklopädische Gesamtschau zu bringen, unternimmt ein zweibändiges Handbuch, das Ende der 80er Jahre konzipiert wurde, dessen spanische Originalausgabe Anfang der 90er Jahre erschien (Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 2 Bde. Madrid: Trotta 1990) und das Mitte der 90er Jahre ins Deutsche übersetzt wurde. Dem kleinen Verlag ist für das verlegerische Wagnis und die hervorragende Ausstattung zu danken. Die beiden stattlichen Bände, die auch noch ein Jahrzehnt nach ihrem erstmaligen Erscheinen als – gewiß vorläufige – Synthese der lateinamerikanischen ThB gelten können, wurden von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino herausgegeben, zwei Jesuiten und Professoren an der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) in San Salvador, deren Schicksal etwas von der dramatischen Situation widerspiegelt, in der die ThB entstanden ist. Denn Ellacuría fiel im November 1989, als die Bde. im Werden waren, zusammen mit weiteren fünf Jesuitenpatres und zwei Hausangestellten einem Mordanschlag der Militärs zum Opfer; Sobrino entkam dem Massaker eher zufällig, weil er gerade verreist war. Das Werk mit stolzen 1316 Seiten trägt den programmati-

schen Titel *Mysterium Liberationis*, der nicht nur assoziativ an die „heilsgeschichtliche Dogmatik" *Mysterium salutis* (1965) anschließt, sondern sie im Geist des II. Vatikanischen Konzils kontextuell weiterschreibt. Die Inhaltsfülle der beiden Bde., an denen 41 Autoren und Autorinnen mitgewirkt haben, kann hier nicht im einzelnen vorgestellt werden. Ein Überblick, einige Akzente und kritische Hinweise müssen genügen. Die 47 Beiträge sind in zwei Teile untergliedert, deren erster sich historischen und methodologischen Fragen widmet, während der weitaus umfangreichere zweite Teil systematische Inhalte behandelt. Im ersten Teil gibt *R. Oliveros* einen Abriß der Geschichte der ThB bis Ende der 80er Jahre, während *J. J. Tamayo* die Rezeption in Europa verfolgt, *C. Boff* die Methode und den wissenschaftstheoretischen Status darlegt. Weitere Beiträge klären die Eigenart der ThB im Verhältnis zur kirchlichen Soziallehre *(R. Antoncich)* und zum Marxismus *(E. Dussel)*; hierbei betonen die Autoren den „instrumentellen Gebrauch" zum Zwecke der Gesellschaftsanalyse (87, 105), auch wenn dieser keineswegs bei allen Strömungen zu finden ist. Auch das Verhältnis der ThB zur „Theologie" *(P. Richard)*, zur Christologie, zur Ekklesiologie, zur Fundamentalmoral *(F. Moreno Rejón)* und zur „Theologie der Frau" kommen zur Sprache. Der mit über 1000 Seiten weitaus umfangreichere zweite Teil entfaltet die systematischen Inhalte, ohne damit alle theologischen Bereiche abzudecken. Diese Inhalte sind wiederum sechsfach untergliedert. So kommen unter dem Titel „Transzendenz und historische Befreiung" die Beiträge der Großen unter den Befreiungstheologen über die Grundoption für die Armen *(G. Gutiérrez)*, über die Geschichtlichkeit des christlichen Heils sowie über Utopie und Prophetie *(I. Ellacuría)*, über Freiheit und Befreiung sowie über Offenbarung *(J. L. Segundo)* und über die Zentralstellung der Reich-Gottes-Kategorie *(J. Sobrino)*. Unter dem Titel „Das befreiende Vorhaben Gottes" *(designio liberador)* werden Trinitätstheologie *(L. Boff)*, „Theologie" *(R. Muñoz)*, Christologie *(C. Bravo und J. Sobrino)*, Pneumatologie *(J. Comblin)* und Mariologie dargestellt, letztere von zwei der wenigen Befreiungstheologinnen, den Brasilianerinnen *I. Gebara* und *M. C. Lucchetti Bingemer*. Die Beiträge unter dem Titel „Befreiung der Schöpfung" befassen sich mit der Schöpfungstheologie *(P. Trigo)*, der theologischen Anthropologie, Gnade, Sünde *(J. I. González Faus)* und Sexualität *(A. Moser)*. Am ausführlichsten kommen die ekklesiologischen Fragen unter dem Stichwort „Die Kirche der Armen: Sakramente der Befreiung" zur Sprache. Hier sind hervorzuheben der klassische Artikel von *I. Ellacuría* über das „gekreuzigte Volk", *M. de Azevedos'* Ausführungen zu den kirchlichen Basisgemeinden sowie die Beiträge über die Sakramente als prophetische Zeichen des Reiches Gottes *(V. Codina)*, die Volksreligion *(D. Irarrazaval)* und die Inkulturation *(P. Suess)*. Unter dem Stichwort „Geist der Befreiung" sind Beiträge zur Spiritualität *(J. Sobrino)*, zum Martyrium *(J. Jiménez Limón* † 1990) und zum Ordensleben zu finden, während die letzte Abteilung unter dem Titel „Praxis der Befreiung" steht und Fragen von Gerechtigkeit, Ideologie *(J. Batista Libânio / F. Taborda)* und Revolution (Gewalt und Frieden) behandelt. Aus der Fülle der Beiträge von unterschiedlichem Gewicht sind solche herauszuheben, die magistral solche befreiungstheologische Themen behandeln, die sich durch Originalität und Wirkungsgeschichte auszeichnen. Dazu zählt etwa das von G. Gutiérrez behandelte Thema der vorrangigen Option für die Armen, gewiß „einer der wichtigsten Beiträge der Befreiungstheologie" (311). Des weiteren sind zu nennen C. Boff zur Methodologie; I. Ellacuría über das „gekreuzigte Volk", ein Topos, den J. Sobrino in seiner Christologie vertieft; J. I. González Faus über die Frage der „strukturellen Sünde" und P. Suess Synthese über die „Inkulturation". Ingesamt zeigen die beiden Bde., wie breit das thematische Spektrum der Befreiungstheologie in den 80er Jahren geworden ist und welches Spannungsfeld der Positionen sich auftut. Deutlich wird die soteriologische Zielrichtung, wenn „die Befreiung als geschichtliche Gestalt der Erlösung" verstanden wird (769). Zu bedauern ist, daß die Anverwandlung der ThB in anderen Kontinenten und Kulturen kaum zur Sprache kommt, obgleich die ThB nicht nur für Lateinamerika, sondern für die ganze Dritte Welt „relevanter denn je" ist (XV) und neue Themen und Sichtweisen aus afrikanischen und asiatischen Kontexten bereichernd gewirkt haben. In seinem Nachwort weist der Mitherausgeber J. Sobrino darauf hin, daß der „wichtigste Beitrag der Theologie der Befreiung" nicht so sehr in konkreten Inhalten liege, „sondern im Verständnis des theologischen Arbeitens als Theorie einer Praxis oder als *intel-*

lectus amoris, in der Bestimmung der Armen als theologischen Ort und im Ziel, ‚die gekreuzigten Völker vom Kreuz herunterzuholen'". Und er geht davon aus, daß es so lange eine vom *principium Liberationis* geprägte Theologie geben werde, wie es die zugleich gnädige und fordernde „Erfahrung Gottes in den Armen dieser Welt" gebe (1269f). Sicherlich wird man schon jetzt sagen könne, daß die Befreiungstheologie mit der Wahrnehmung des armen Anderen, der Gottesbegegnung und der Option für den armen Anderen Kirchen- und Theologiegeschichte geschrieben hat. Denn die Episkopate der Weltkirche und der Papst haben sich diese Option in vielfältiger Weise zu eigen gemacht. Das vorliegende Werk umspielt bei allen kontroversen Themen und Defiziten eine Perspektive, die in den Zeiten der Globalisierung neue theologische Aufmerksamkeit erfordert. M. Sievernich S. J.

Beer, Peter, *Kontextuelle Theologie.* Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung (Beiträge zur ökumenischen Theologie; Band 26). Paderborn [u. a.]: Schöningh 1995. 149 S., ISBN 3-506-70776-0.

Das Stichwort der „kontextuellen Theologie" meint deskriptiv, daß alles theologische Danken nolens volens auf einen jeweiligen Kontext bezogen ist, handle es sich dabei um einen geistigen Kontext, um einen politischen Kontext oder um einen kulturellen Kontext. So war für einen Augustinus die Eroberung Roms durch Alarich der politische Anlaß, geschichtstheologisch über die civitas *Dei* nachzudenken. In der frühen Neuzeit wird die missionarische Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen im Rahmen der europäischen Expansion zur Herausforderung, das Christentum in diesen neuen Kontexten zu explizieren. Auf dem II. Vatikanischen Konzil und in seiner Wirkungsgeschichte wird die „Kontextualität" zum theologischen Postulat, wie es etwa mit Bezug auf die zugespitzte Sozialproblematik Lateinamerikas von der dort entwickelten Befreiungstheologie aufgegriffen wurde. Daher ist es grundsätzlich zu begrüßen, wenn die Frage der Kontextualität einer theologischen Reflexion unterzogen wird. Für den Autor ist „Kontextuelle Theologie" ein „Sammelbegriff für das Ergebnis der Vorgänge, die mit den Begriffen Anpassung, Adaption, Akkommodation, Indigenisierung, Kontextualisierung und Inkulturation bezeichnet werden" (14). Zunächst erörtert der Autor in seiner in München gefertigten fundamentaltheologischen Lizentiatsarbeit die Relevanz einer kontextuellen Theologie, die er so stark ekklesiologisch verankert, daß er sie als „zum Wesen der Kirche gehörig" (30) bestimmt (Kap. 1). Sodann erörtert er ihre mit der Eigenart der Kirche, des Evangeliums und des Christlichen gegebenen „Möglichkeit" (Kap. 2). Schließlich stellt er „Versuche kontextualisierender Theologie" (Kap. 3) dar, worunter der einerseits historische Unternehmen versteht (Paulus, Justin, Gregor d. Gr., Ricci und Nobili), und andererseits derzeitig diskutierte, typologisierende Modelle (R. J. Schreiter, J. O. Buswell, K. Blaser, St. Bevans), die überdies systematisiert werden. – Die Arbeit leidet vor allem unter zwei Schwächen: Zum einen geht sie ihren Gegenstand deduktiv an. Das beginnt schon damit, daß sie gleich aus Gottes Wesen, aus seiner Unendlichkeit und Unfaßbarkeit auf die Notwendigkeit einer Pluralität der Aussagen schließt, als ob es die Fragmentarität der Erkenntnis wäre, die etwas vom „wahren Wesen" vermitteln könnte. Und es geht damit weiter, daß aus dem „Wesen der Kirche" die Kontextualität deduziert wird, um daraufhin erst die Möglichkeit derselben zu erörtern. Überdies scheint es verwegen, auf ganzen zehn Seiten so komplexe theologische Unternehmen wie die oben genannten historischen Beispiele abzuhandeln. Schließlich sind faktische Beispiele kontextueller Theologie von typologisierenden Metareflexionen klar zu unterscheiden und nicht als „Versuche kontextualisierender Theologie" zu subsumieren, denn ein Autor wie Schreiter entwirft keine kontextuelle Theologie, sondern reflektiert über verschiedene Modelle. Insgesamt sorgt die Arbeit weder sachlich noch sprachlich für Klarheit, auch wenn sie sich materialreich gebärdet. Weniger wäre mehr gewesen. Das Buch *Models of revelation* stammt von Avery Dulles, nicht von D. Avery (119, richtig 123). Hätte der Autor die zitierte *Responsio* de Nobilis, eine Verteidigung der malabarischen Riten, wirklich eingesehen, dann hätte er bemerkt, daß es sich bei der „Apologie", über deren Unzugänglichkeit er klagt (vgl. 76, 131), einfach um die französ-

sische Übersetzung der lateinischen *Responsio* handelt, die Peter Damen unter dem Titel *Première Apologie* in Paris (1931) herausbrachte. M. Sievernich S. J.

Bilderverbot: Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Herausgegeben von *Eckhard Nordhofen* (ikon Bild und Theologie). Paderborn [u.a.]: Schöningh 2001. 190 S./Ill., ISBN 3-506-73784-8.

Der Bd. dokumentiert ein Bad Honnefer Symposion vom Mai 1999 (eine der Folgeveranstaltungen zur Grundsatztagung von Bischofskonferenz und Zentralkomitee über Kunst und Religion, 1995 in Berlin (ThPh 71 [1996] 611–612). Das Vorwort erinnert daran, daß die Projektionstheorie moderner Religionskritik einen Grundgedanken biblischer Aufklärung wiederholt. (Steht indes heute tatsächlich „im Brennpunkt des Streits" die Frage [10], „ob die jüdisch-christliche Tradition als fortgeschrittenstes Produkt eines religionsgeschichtlichen Evolutionsprozesses verstanden werden kann, oder ob sie sich multikulturell selbst zu relativieren hat"? Ergäbe doch ersteres das zweite!) Das Bilderverbot nennt der Herausgeber in der Einleitung einen religiösen Gründungsakt und ästhetischen Urknall: Ablösung des Bildes durch den Text – gegen dessen „Versteinerung" dann die Fleischwerdung des Wortes steht. Noch in der Antike führt das zur Abkehr vom antiken Mimesis-Ideal und zur „Markierung von Alterität" (21). Die Referatefolge eröffnen lockere Gedankenanstöße *Hans Beltings*: Kirchliche Kunst, auf die man in der Nachkriegszeit große Hoffnungen setzte, müsse scheitern, weil Kunst als utopische stets schon auf den Bereich des Religiösen bezogen ist, also nicht zusätzlich zum Verkündigungsträger werden kann. Anderseits widersprach in den USA dem Bilderverbot des Juden C. Freedberg, der viel zur New Yorker Abstraktion beigetragen hat, der Medienanwalt M. McLuhan, inzwischen katholisch geworden. Nachdem die mittelalterliche Bildtheorie reformatorisch durch Kunsttheorie abgelöst wurde, scheint heute eine neue Bildtheorie zu entstehen. Können wir freilich noch wahre und falsche Bilder unterscheiden? Gegenüber französischer Bilderkritik plädiert jedoch der McLuhan-Schüler D. de Kerckhove für die Wende vom Alphabet zum Bild und zur Aura der neuen Medien. Leider berichtet das Buch nichts von den Diskussionen. So folgt *Gottfried Boehm*, Die Epiphanie der Leere, zu B. Newmans „Vir heroicus sublimis". Statt zu bedeuten, soll das Bild hier konfrontieren – ohne daß man den Künstler zu einem religiösen machen sollte (natürlich nicht, wenn religiöse Kunst die „Darstellung religiöser Inhalte" [57] meint). Den Höhepunkt des Buchs sieht der Rez. in *Thomas Sternbergs* Untersuchung zum Bilderverbot für Gott-Vater (59–115). Zunächst erscheint er nur symbolisch: in seiner Hand bei Jesu Taufe und im Drei-Besuch bei Abraham (es gibt freilich auch Ikonen mit einem weißhaarigen Gottvater – und den „dogmatischen Sarkophag" im Vatikan, samt einem Arleser Pendant). Dann wird er (nach Joh 14, 9) christomorph dargestellt. In Trinitätsbildern führt das zur Verdoppelung (die z. T. durch Rasuren rückgängig gemacht wird! [80: das Bild aus dem Stuttgarter Psalter – fol. 127v(!) – seitenverkehrt. Ist hier übrigens nicht die falsche Gestalt, nämlich die angeredete, getilgt?]). Schließlich wird (neben Schemata und trikephalen Bildern) der Altersunterschied zwischen Vater und Sohn markiert, unter Berufung auf den „Hochbetagten" (Dan 7 – wobei ich zu 89 f. noch mit dem Kreuzesnimbus argumentieren würde). Zwischen 1300 und 1400 etabliert sich dann, trotz theologischer Verurteilungen, der bekannte „Gnadenstuhl" mit Gott-Vater als Greis, aber auch die Spannung von strafendem Gott und leidendem Christus. Einen Höhepunkt bildet Michelangelos Sixtina. Die Reformation bringt Rückentwicklungen (Neuauflagen ersetzen die Vatergestalt durch Lichtglanz und Tetragramm). Doch im 19. Jhdt. breitet sich das Greisenbild bis in Kitschniederungen aus, gewiß nicht ohne ernste Folgen – ehe im 20. wieder der Licht-Glanz erscheint (zu Zogmayers[!] Scheibe siehe ThPh 76 [2001] 307). Von *Alex Stock* folgen „bildtheologische Anmerkungen" „diesseits und jenseits der Kunst". Gegen die Ikone treten im 20. Jhdt. östlich sowohl Malewitschs Suprematismus wie dann der „sozialistische Realismus" an (jener heute musealisiert, während es bei diesem noch Probleme gibt); und westlich stehen „Religion populaire" (mit schwarzen und weißen Madonnen) und die Wallfahrt zu den Tempeln der Kunst nebeneinander. Nach drei Bildbeispielen mit eigenem Kommentar von *Raimer Jochims* befaßt sich *Reinhard*

Hoeps mit dem Reliquiar der hl. Fides von Conques: Skulptur (gemäß den Libri Carolini [II 29]) statt, wie das Goldene Kalb als Bild, als Gefäß. Wenig zum Thema bringt *Willi Oelmüllers* Beitrag „aus einer philosophischen Perspektive der negativen Theologie heute", der seine bekanntenThesen repetiert. Bezeichnend (153) das Argument, auch Jesus spreche am Kreuz anders „*von* der Verborgenheit, der Abwesenheit und der Ferne Gottes", während er doch *zu* seinem Vater ruft. Folgerichtig erscheint dann die Ringparabel (mit schlichter Kontraposition von „direktem und unmittelbarem Besitz der endgültigen Offenbarung" [157] und Verbesserungs-Wettstreit). Und wie sähe die rechte Mitte aus zwischen den „Extremen" (158) von Ikonoklasmus und der Mühe um „Bildworte und Namen Gottes, die zugleich die Unverfügbarkeit" seiner zeigen? Als „nicht mehr überzeugend" wird die negative Theologie ohne Gott Adornos, Habermas', Blumenbergs vorgestellt, sodann Künzlis Hiob-kritisches Lob des Agnostizismus. Demgegenüber wie auch gegen neue „Mythenfreundlichkeit" soll Hiob hier für ein offenes Warten auf Gott stehen. Aber wie geht das rein negativ? In einfacher Reihung der Namen Jonas, Wiesel, Bonhoeffer und Guardini?

Den Schluß bilden Gedanken *Gerhard Larchers* zu Kunst – Kirche – Theologie zwischen Tradition und Modernität: Kunst als Selbstausdruck des Glaubens, aus „der bildlichen Logik der Poetik des Wortes Gottes selbst" (175), mit zwei Schlüsselphasen, einmal – nach dem Aufstieg zur Reichsreligion – der Hereinnahme des hellenistischen Kulturhorizonts, sodann des Moderne-Bruchs – wobei die Kirche es anstatt mit heidnischer mit durch das Christentum hindurchgegangener autonomer Kunst zu tun hat (die zudem das Volk eher ablehnt). Zugleich wird Kunst erstmals in der Geschichte höchstbewertet (zu ihrer und der Künstler Selbstüberforderung?). Aufgrund der neuen Autonomie kann es keine „selbstverständliche Instrumentalisierung" mehr geben (184); gewiß, doch was wäre im Blick auf vertretbaren Dienst zu erwägen? Tatsächlich sollte man acht geben, „nicht aus der ästhetischen Not der Tradition in der Moderne sogleich die theologische Tugend einer exklusiven Aktualität des ikonoklastischen Bildlichkeitskonzeptes zu machen und sich die schwierigen, konkreten Begegnungsmöglichkeiten ..., z. B. unter bestimmten ekklesialen Anforderungen (Kirchenraum, Liturgie, Kirchenjahr) und bestimmten Überlieferungsinhalten (Frömmigkeit, Brauchtum) zu sparen" (185). Wahrlich schwierig. Wie also, wenn – nachdem die Affinität von heutigem Agnostizismus, neuer Religiosität und erhabener Gegenstandslosigkeit wiederholt in fraglosem Konsens auf Ausstellungen und Symposien begangen wurde (nicht ohne Klage über das unbelehrbare Volk) – eine Folgetagung sich auf eben diese Fragen einließe?

J. Splett

Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. Herausgegeben, vorgestellt und erläutert von *Hansjakob Becker, Ansgar Franz, Jürgen Henkys, Hermann Kurzke, Christa Reich, Alex Stock* unter Mitwirkung von *Markus Rathey*. München: C. H. Beck 2001. 568 S. Mit einer CD des Windsbacher Knabenchors, ISBN 3-406-48094-2.

Dieses Buch möchte „Kirchenlieder und geistliche Lieder einer aufgeklärten Öffentlichkeit als Kulturgut attraktiv zu machen versuchen, zu einem Zeitpunkt, da die Weitergabe der christlichen Überlieferung an die nächste Generation auf eine bisher nicht gekannte Schwundstufe reduziert scheint und selbst denen, die bisweilen den Fuß in eine Kirche setzen, viele der hier vorgestellten Lieder unbekannt sind, zumindest in ihrer originalen Gestalt" (7). Damit will es „den Zauber des Christentums seiner gegenwärtigen Depression entgegen halten. Es spricht von der Schönheit des Christentums beschwörender als von seiner Wahrheit" (9). „Das *Geistliche Wunderhorn* will das Desinteresse an der überlieferten Glaubensgeschichte und die Verwahrlosung des christlichen Bewußtseins bekämpfen und den Stolz auf die eigene Tradition stärken" (10). „Der editorische Teil möchte, in Absetzung von den meistens nicht originalgetreuen Gesangbuchsabdrukken mit ihren oft fragwürdigen Quellenangaben, die Überlieferungslage transparent machen, die Lieder von mancherlei Schlacken befreien und text- wie melodiekritisch geprüfte Worte und Weisen präsentieren" (11). So schreibt Hermann Kurzke, Professor für neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Mainz, in der Einleitung. Es wer-

den 50 Kirchenlieder aus einer Geschichte von etwa 1000 Jahren vorgestellt, von „Christ ist erstanden" (11. Jhdt.) bis „Der Chaos schuf zu Menschenland" (1990). Die Lieder werden jeweils von einem der Herausgeber in ihrer frühesten bekannten Form und in ihrer geschichtlichen Entwicklung und Veränderung vorgestellt und unter poetischer, musikalischer und wirkungsgeschichtlicher Hinsicht kommentiert. Die anderen Herausgeber kommen von den Fächern Liturgiewissenschaft, Praktische Theologie, Didaktik der Theologie und Kirchenmusik her. In einem gemeinsamen „Eingang" (13–26) werden die Ursprünge des kirchlichen Singens dargestellt, das von den hebräischen Psalmen, griechischen Liedern und lateinischen Hymnen ausgeht. Wie wechselhaft im einzelnen die Geschichte eines Liedes sein kann, kann man am Beispiel von „Nun bitten wir den Heiligen Geist" ablesen (42–50). Die früheste bekannte Fassung (um 1250) wird Berthold von Regensburg zugeschrieben, aber einfach deshalb, weil dieser zu seiner Zeit so berühmt war, daß auch die Ermahnungen anderer Prediger unter seinem Namen weitergegeben wurden. Der Kontext der dritten Predigt Bertholds, in der das Lied zum ersten Mal bezeugt ist, läßt vermuten, daß das Lied bereits gebräuchlich war. Berthold selber schreibt es einem anderen „weisen Mann" zu und wirbt für dieses Lied, das gut und nützlich sei. In der dritten Zeile des Liedes heißt es, „daz er uns behüete". Heute bezieht man gewöhnlich dieses „er" auf den Heiligen Geist. Aber aus dem Zusammenhang der Predigt Bertholds geht hervor, daß es der rechte Glaube sei, der uns behüten soll. Nur von ihm ist sonst in der Predigt die Rede, und nicht ausdrücklich vom Heiligen Geist. Natürlich ist es der Heilige Geist, der diesen Glauben gibt, ja der Glaube ist selbst das Erfülltsein vom Heiligen Geist. Es handelt sich aber ursprünglich nicht um ein Pfingstlied, sondern um ein Lied, in dem es um die Sterbestunde geht. Der Kommentar macht auf in unserer Zeit Ungewohntes aufmerksam: „Die Vorstellung, daß es in der Sterbestunde darauf ankäme, den rechten Glauben zu haben, ist heute versunken. Wer überhaupt noch Ängste vor einem letzten Gericht mit sich herumträgt, neigt zu der Annahme, es komme auf die Bilanz des ganzen Lebens an und nicht auf die mehr oder minder zufällige, möglicherweise durch Geistestrübung reduzierte letzte Stunde. Ebenso ungeläufig ist die Vorstellung geworden, daß das Leben Fremde, der Tod Heimkunft bedeute" (45). Luther hat das überlieferte Lied 1524 um drei Strophen erweitert. Sie handeln davon, daß man in diesem Glauben Christus erkenne, der uns zum Vater führt, und daß man in diesem Glauben eines Sinnes werde; auch in der Anfechtung des Todes erweise sich der Heilige Geist als „troster ynn aller not". Luther war sich der ursprünglichen Bedeutung des Liedes noch bewußt und gab es 1542 in einer Sammlung „Christliche Geseng Lateinisch und Deudsch zum Begrebnis" heraus. Caspar Querhammer war wahrscheinlich 1537 der Bearbeiter einer neuen katholischen Fassung des Liedes. In ihr ist es zu einem Pfingstlied geworden. Auf Querhammer geht als ursprünglich zweite Strophe diejenige Strophe zurück, die im heutigen Gotteslob die letzte ist; in ihr wird auf Christus verwiesen, „der vns macht heylig durch sein Priesterthum". Die Vermutung des Kommentators, damit solle möglicherweise die reformatorische Vorstellung eines allgemeinen Priestertums zurückgewiesen werden, würde ich allerdings nicht teilen; denn hier ist wohl nicht die Rede von den Amtspriestern, sondern von Jesu Christi eigenem Amt, von dem auch und gerade die Reformatoren ausgehen. Die katholische Weiterentwicklung verlief ohne den Kanonisierungsschutz, den auf der evangelischen Seite der Name Luthers verlieh, und erscheint „variantenreicher und verwahrloster" (48). Eine Hauptvariante besteht darin, daß nicht mehr „*um* den rechten Glauben allermeist" gebeten wird, sondern der Heilige Geist „*in* dem rechten Glauben allermeist" gebeten wird; in Kauf genommen wird, daß dann in diesem Satz das „allermeist" eigentlich sinnlos geworden ist (oder zumindest gegen den Satzrhythmus anders zu beziehen ist, etwa darauf, „daß er uns behüte"). Zur Entstehung der Fassung im Gotteslob: Die Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut entschied sich ursprünglich für die erste Strophe und zusätzlich zwei der Lutherstrophen. „Es kam aber dann alles anders, wie es in Kommissionen zu geschehen pflegt" (49). Während im evangelischen Gesangbuch weiterhin die Lutherfassung steht, wurde der katholische Text durch drei Strophen von Maria Luise Thurmair ergänzt, so daß es sich doch nicht mehr um ein ökumenisch gemeinsames Lied handelt. Diese Strophen reihen die verschiedensten Bilder eher zusammenhanglos aneinander. Die Übernahme des Luthertextes, wie sie dann doch im Katholischen Gesangbuch der deutschsprachigen Schweiz (1998) erfolgte,

wäre wohl auch hierzulande die bessere ökumenische Lösung gewesen. – Das Buch ist in heute ungewohnt gediegener Ausstattung erschienen, in Leinen mit Lesezeichenbändchen und gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier, mit 74 Abbildungen von Vignetten, Holzschnitten, alten Handschriften mit Neumen u. ä. – Um die Lieder „nicht nur wissenschaftlich zu erschließen, sondern auch kulturell wieder zum Leuchten zu bringen" (12), ist dem Werk eine CD beigegeben. In ihr werden 23 von den 50 Liedern des Buches vom Windsbacher Knabenchor unter Karl-Friedrich Behringer und an der Orgel Torsten Laux bzw. Jochen Roth mit Gitarre präsentiert. Die Aufnahme „folgt zwar der chronologischen Anordnung, führt die Lieder aber nicht historistisch im Stil ihrer Entstehungszeit auf, sondern mischt musikalisch Altes und Modernes, vergegenwärtigt das Alte durch Interpretation, Instrumentation, Vor- und Zwischenspiele, zeigt ein reiches Spektrum teils vertrauter, teils ungewohnter musikalischer Farben und drückt aus, wofür die Sprache keine Worte hat" (560). Es handelt sich um ein gelungenes Werk, dem man große Verbreitung wünschen möchte. In ihrer Danksagung verweisen die Herausgeber auf das Umfeld der Entstehung dieses Buches, das Mainzer Graduiertenkolleg „Geistliches Lied und Kirchenlied", das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Land Rheinland-Pfalz finanziert wird, sowie auf das Engagement der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Sie fördert seit vielen Jahren eine hymnologische Arbeitsstelle mit einem Gesangbucharchiv, das mittlerweile über 2000 Gesangbücher vom 16. Jhdt. bis heute umfaßt. P. Knauer S. J.

Langenhorst, Annegret, *Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen.* Die Christianisierung Amerikas in der hispanoamerikanischen Literatur (Theologie und Literatur; 10). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998. 462 S., ISBN 3-7867-2135-1.

Der Quinto Centenario, die 500-Jahr-Feier der Ankunft des Kolumbus in dem später „Amerika" genannten Kontinent, hat 1992 zu heftigen politischen und wissenschaftlichen Debatten auf beiden Seiten des Atlantiks geführt und zugleich das Interesse auf Lateinamerika gelenkt. Aufgrund dieses Interesses sind zahlreiche Publikationen aller Art neu oder in Wiederauflage erschienen, darunter literarische Werke und historische Arbeiten, die sich mit der Conquista und der mit ihr eng verknüpften Missionierung narrativ oder wissenschaftlich auseinandersetzten. Diesen „Boom" macht sich die Autorin für ihre umfangreiche Dissertation zunutze, die am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Bochum unter Leitung von Johannes Meier entstanden ist. Die Autorin möchte aus der Perspektive europäischer Literaturwissenschaft und Theologie der Frage nachgehen, wie die Literatur die Missionierung Amerikas in der Zeit der Eroberung thematisiert, um aus der literarischen Verarbeitung dieses Kapitels der Kirchengeschichte „kreative Perspektiven für eine theologische Deutung dieser Geschichte und Gegenwart zu gewinnen" (14). Dieses anspruchsvolle Unternehmen ist nur interdisziplinär durchzuführen und verlangt eine literaturwissenschaftlich, (kirchen-)geschichtlich und theologisch qualifizierte Verarbeitung großer Textmengen. In einem ersten vorbereitenden Teil bietet die Verfn. einen historischen Abriß der Missionierungsgeschichte im Kontext der Conquista und betrachtet dann exemplarisch, wie die deutsche Literatur im 20. Jhdt. das Thema bearbeitet hat. Dabei ragen die literarischen Bearbeitungen der großen Gestalten Cortés, Columbus und Las Casas hervor, die in vielen literarischen Gattungen von B. Brecht, S. Zweig, R. Schneider, A. Döblin u. a. in differenzierter Weise durchgeführt wurden, wobei der jeweilige Kontext, wie etwa die Nazizeit bei R. Schneiders *Las Casas vor Karl V.*, den Resonanzboden abgab. Auf diesem Hintergrund gibt die Verfn. sodann einen summarischen Überblick über die hispanoamerikanische Literatur des 20. Jhdts., der eine Vielzahl von literarischen Bearbeitungen in Epik, Dramatik und Lyrik aufweist, die in den verschiedenen Ländern von Argentinien bis Venezuela entstanden sind (tabellarische Übersicht 128 f). Der zweite, mit Abstand längste Teil des Buches enthält eine Reihe von Kap., in denen die Verfn. die Werke von sechs namhaften Autoren verschiedener Generationen analysiert und interpretiert. Die Reihe beginnt mit drei Klassikern der hispanoamerikanischen Literatur, die den Quinto Centenario nicht mehr erlebt haben. An erster Stelle steht eine Analyse des epischen

Canto General (1950) des Chilenen und Nobelpreisträgers Pablo Neruda, der als atheistischer Chronist seines Volkes im Namen der Opfer Anklage erhebt und die *libertadores* des Kontinents, darunter auch Las Casas, preist. Der Guatemalteke und Literaturnobelreisträger Miguel Angel Asturias und sein Stück *La audiencia de los confines* (*Tribunal am Ende der Welt*, 1957) über Las Casas sowie sein Roman *Maladrón* (*Der böse Schächer*, 1969), eine Karikatur der christlichen Mission, sind Gegenstand eines weiteren Kaps. Dann folgt der Kubaner Alejo Carpentier mit seinem Drama *La aprendiz de bruja* (*Das Zauberlehrmädchen*, 1956) über Malinche, die Dolmetscherin des Cortés, und dem Roman *El arpa y la sombra* (*Die Harfe und der Schatten*, 1979), der in ironischem Spiel die Kolumbusfigur entmythologisiert. Der Priester-Dichter Ernesto Cardenal wird als „Poet und Prophet Nikaraguas" vorgestellt, der in seinen Gedichtbänden *El estrecho dudoso* (*Ungewisse Meerenge*, 1966) und *Homenaje a los indios americanos* (*Hommage an die Indianer Amerikas*, 1870/86) die Eroberer und Befreier, aber auch die präkolumbischen Kulturen besingt. In die Gegenwart führt der argentinische Schriftsteller Abel Posse mit seinen Romanen *Daimón* (*Der Dämon*, 1978) über Lope de Aguirre, *Los perros del paraiso* (*Die Hunde des Paradieses*, 1983) über Kolumbus und *El largo atardecer del caminante* (*Die lange Abenddämmerung des Wanderers*, 1992) über Alvar Núñez Cabeza de Vaca; diese Romantrilogie ist wohl die schärfste Abrechnung mit der christlichen Missionierung, dem „Theozid" (309) an den Göttern Amerikas. Der letzte der vorgestellten Schriftsteller ist der Mexikaner Carlos Fuentes, dessen Conquista-Drama *Todos los gatos son pardos* (*Alle Katzen sind grau*, 1970) und dessen Romane *Terra nostra* (1975) und *Cristóbal Nonato* (*Christoph Ungeborn*, 1987) vorgestellt und analysiert werden. Nach diesem Durchgang erörtert die Verfn. im dritten Teil die theologische Relevanz der Geschichte(n)erzähler, indem sie unter den Stichworten des „Erinnerns" und „Liebens" die „Kollisionen" der Literatur mit der Geschichte und der Theologie reflektiert und im Durchgang durch zeitgenössische theologische Ansätze die „Option für die Anderen" zu erweisen sucht. Dieser letztere Teil stellt eine kenntnisreiche Synthese (missions-)theologischer Ansätze dar, die auf der einen Seite die „Entdekkung der eigenen Geschichte" bei den amerikanischen Autoren im Spiegel der europäischen Theologie reflektiert, der man jedoch auf der anderen Seite auch die Grundschwierigkeit anmerkt, die Ergebnisse der literarischen Analysen theologisch so vermitteln, daß sie die Inkulturation des Christentums in der späten Moderne und seine Wahrnehmung als Religion der Freiheit und der kompassiven Liebe befördern. Insgesamt stellt die Arbeit eine beachtliche interdisziplinäre Leistung dar, von der die Kirchengeschichte, die Missionstheologie und die Literaturwissenschaft profitieren können. Gerade die Verschränkung der verschiedenen Zugänge ergibt neue Perspektiven, die dazu einladen, bestimmte Fragestellungen weiterzuverfolgen und den interdisziplinären Dialog zu verstärken. Mit ihrer doppelten Kompetenz ist der Verfn. das Vorhaben gelungen, die „poetische und prophetische Stimme der Anderen" in den Kontext der europäischen Kultur und Theologie zu vermitteln und neugierig zu machen auf die „andere" Literatur Lateinamerikas, die in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. vielleicht jenen Rang erlangt hat, den die deutsche Literatur in der ersten Hälfte hatte. Wenn denn die Geschichte (der Kirche und des Christentums) sich auch in Geschichten manifestiert, dann kann die Theologie nur zu ihrem eigenen Schaden von diesen Geschichten in ihrer literarischen Darstellungsform absehen. Man kann nur hoffen, daß dieses materialreiche und hervorragend dokumentierte Buch zu weiteren Versuchen anregt, den hier exemplarisch geführten Dialog zwischen Literaturwissenschaft und Theologie so weiterzuführen, daß die Theologie ihre Kompetenz in ästhetischen und die Literaturwissenschaft in religiösen Angelegenheiten schärfen. M. Sievernich S. J.

Bedford, Nancy Elizabeth, *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk*: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino. Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1995 (Concordia: Reihe Monographien; 15). 248 S., ISBN: 3-86073-361-3.

Zu den bevorzugten Themen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gehört die Christologie, die insbesondere durch die Arbeiten von Jon Sobrino (Zentralamerikanische Universität José Simeón Cañas, San Salvador) in den letzten Jahrzehnten ein be-

deutendes Profil gefunden hat. Dies belegen zwei Aufsatzsammlungen, die unter den Titeln *Cristología desde América Latina* (1976) und *Jesús en América Latina* (1982) erschienen sind und vor allem der große systematische Entwurf, von dem leider nur der erste Teil *Jesucristo liberador* (1991) ins Deutsche übersetzt wurde: *Christologie der Befreiung* (1998). Diese Christologie formt das Bild des leidenden Christus der Volksreligion des Kontinents um in ein Symbol des Protests gegen das Leiden und des Einsatzes für Befreiung, wobei das Zeugnis so vieler Märtyrer in der Nachfolge Christi das neue Christusbild widerspiegeln und die „gekreuzigten Völker" der Dritten Welt nicht nur zum theologischen Ort werden, um das Kreuz Jesu zu begreifen, sondern auch gewissermaßen als Gegenwart des Gekreuzigten dergestalt „christologisiert" werden, daß sie der Welt die Rettung (salvación) anbieten, wenn diese die Gnade annimmt und im *intellectus amoris* die Völker vom Kreuz abnimmt. Die in mehreren Anläufen konzipierte Christologie Sobrinos ist schon in mehreren Dissertationen verhandelt worden. Nancy Elizabeth Bedford hat eine an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen unter Leitung von Jürgen Moltmann angefertigte Arbeit vorgelegt, die das Thema monographisch bearbeitet und es nach den Leitkategorien der Nachfolge und des Martyriums rekonstruiert. In einem ersten Kap. untersucht sie zunächst Grundlagen und Quellen der Christologie Sobrinos, wobei sie insbesondere die theologische Methode erörtert und die europäischen (K. Rahner, J. Moltmann) sowie die lateinamerikanischen Einflüsse (O. Romero, I. Ellacuría) aufweist. Freilich führen die weit hergeholten „Ähnlichkeiten" zwischen Quetzalcóatl und Romero eher in die Mythenbildung (68 f). Sodann geht sie auf die Nachfolge Christi als „Fundament" der Christologie ein (2. Kap.) und auf das Martyrium als „Kernstück" der Christologie (3. Kap.), das nicht nur den Kampf gegen die Idolatrie beinhaltet, sondern auch die Realität des in Analogie zum Kreuz Jesu gesetzten „gekreuzigten Volk", in dem Sobrino die Präsenz des Leibes Christi in der Geschichte sieht und dessen Aufgabe es ist, Rettung zu bringen. Da die Verfn. das „kritische Gespräch mit dem Denken Sobrinos" (11) sucht, betont sie in ihrer kritischen Würdigung nicht nur die „Grenzen der Analogie zwischen Christus und den heutigen Märtyrern" (192), sondern auch, in Aufnahme der Kritik ihres Lehrers J. Moltmann, daß der „stellvertretende Aspekt des Sühnetods Jesu unterbetont" sei (213), was zur Überforderung des „gekreuzigten Volkes" führe, da die eigentliche Erlösung nur der sühnestiftende Gott vollbringen könne. Insgesamt bietet die Arbeit eine solide Darstellung der Christologie Sobrinos und stellt mit Recht kritische Anfragen, die auch den weiteren Gang der Auseinandersetzung mit diesem großen Entwurf mitbestimmen sollten. M. Sievernich S. J.

Beck, Matthias, *Seele und Krankheit.* Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie. Paderborn: Schöningh 2000. 2., korr. Auflage 2001. 404 S., ISBN 3-506-70778-7.

In der Freiburger Dissertation, bei G. Greshake gefertigt, geht es um einen Brückenschlag „von naturwissenschaftlicher Erkenntnis über die psychologisch-psychosomatische Interpretation von Erkrankungen bis hin zu deren philosophisch-theologischer Deutung" (19). Der Verf. hat zuvor ein Studium der Pharmazie und Medizin mit dem Dr. med. abgeschlossen. Dabei soll – auch das wird gleich eingangs deutlich gemacht – die immer wieder begegnende „Verknüpfung von Krankheit mit persönlicher Schuld" aufgelöst werden. Schuldzuweisungen sind theologisch nicht eindeutig möglich und „widersprechen" außerdem „dem Geist des Evangeliums (Joh 9, 1–3)" (20 – Joh 5,14?). Nach Informationen über den Forschungsstand, methodologischem Vorblick und Überlegungen zur Interdisziplinarität von Naturwissenschaft, Psychosomatik und Theologie (die alle – nicht bloß die Theologie – ihre Voraussetzungen haben – 21) gliedert sich die Untersuchung in drei Teile.

Erster Teil: Psychosomatische Leib-Seele-Konzepte. – A) Ein Überblick (der Begriff „psycho-somatisch" wird erstmals von J. C. A. Heinroth bzgl. Schlaflosigkeit verwendet – 47) skizziert die Entwicklung, von S. Freud als dem „eigentlichen Wegbereiter" (48) bis zu den holistischen Konzepten der „dritten Generation". Freud führt das Unbewußte ein und entwickelt sein Konversionsmodell. 1922 stellt F. Deutsch die „Psychosomatik" als „Anwendungsgebiet der Psychotherapie in der inneren Medizin" vor.

Nach 1930 in die USA emigrierte Psychoanalytiker treiben die Forschung voran; 1950 gründet A. Mitscherlich die erste psychosomatische Klinik in Heidelberg. Diese zweite Generation kennzeichnet ein psychophysischer Dualismus, der die Behandlung der Körpersymptome den Organmedizinern überläßt. Dem begegnen nun die holistischen Entwürfe der dritten Generation mit kreisförmigen Modellen. – Daraus werden zwei Ansätze paradigmatisch vorgestellt: die Konzepte von Thure v. Uexküll und Victor v. Weizsäcker. – B) v. Uexküll faßt in einem systemtheoretischen Ansatz Seele und Körper als Subsysteme von Umwelt, wobei „Seele" die aus der Materie aufsteigenden emergenten Phänomene meint, und zwischen den Systemen herrscht statt mechanischer (Reiz-Reaktion) semiotische Kausalität. Ichschwäche und Kommunikationsstörungen können Krankheiten auslösen; ebenso Situationen, die aufgrund kindlicher Vorprägung eine Bedeutung erhalten, die nur für diesen Patienten besteht. – C) v. Weizsäcker geht von einer vorgegebenen Leib-Seele-Einheit aus, gelebt als „Gestaltkreis" von Wahrnehmung und Selbstbewegung, darin Körper und Seele „miteinander umgehen" (97), in gegenseitiger Verborgenheit nach dem „Drehtürprinzip". Des weiteren unterscheidet er zwischen Seele und Geist (einem psychisch Kranken helfen nicht moralische Appelle). Im Leib-Seele-Verhältnis wird die kausale Psychophysik vom unbewußten Beseelungsgeschehen und schließlich einem wechselseitigen Darstellen überstiegen. Alle drei Ebenen sind in Anamnese und Diagnose zu berücksichtigen. – D) Wird damit der Mensch in seiner Ganzheit erreicht? Im ersten Modell ein materielles System Umwelt und Emergenztheorie, im zweiten ein Korrelationsgeschehen des „Umgangs" von Körper und Seele, bei Dualismus zum Geist: Im Ausgang von der Materie gelangt man offenbar nicht zu einer wirklichen Leib-Seele-Einheit. Das wird nun theologisch von der Seele aus versucht.

Zweiter Teil: Theologische Leib-Seele-Konzepte. Auch hier paradigmatisch zwei Autoren: K. Rahner und H. U. v. Balthasar. – A) Rahner: „Symbol" und Leib-Seele-Einheit. Dem Theologen muß man sich von seinen geistlichen (besonders Exerzitien-)Erfahrungen her nähern (auch wenn seine philosophischen Analysen das selbst nicht ganz einholen – 124). Seele wird hier – vom Erkennen her – als Geist gesehen. Als hinnehmender ist er auf Materie verwiesen, doch auf sie als *materia prima*, die erstlich er (durch-)formt. Das entfaltet sich in der Ontologie des Symbols (in der sich zugleich Anthropo- und Theozentrik dieses Denkens treffen). Der Leib – seine Mitte das Herz – ist Realsymbol der Geist-Seele, die im Leib nicht bloß erkennt, sondern in Richtungsumkehr ihre innere Gesinnung nach außen tätig vollzieht. Die Spannung von Eigensein und Fremdbestimmung bedingt hier ein bleibendes Dunkel – sowohl im Blick auf das Symbol guten Handelns als auf konstitutive Zeichen von Verfehlung und Schuld: Leid und Krankheit. – B) v. Balthasar: „Gestalt" und Leib-Seele-Einheit. Ausgangspunkt ist hier die Mutterbeziehung des Kindes. Da die thomanische Grundposition nicht nochmals expliziert werden muß, rückt gleich das (von Goethe bestimmte) Gestalt-Denken ins Zentrum. Die Bedeutung der Bilder für den menschlichen Geist, Wahrheit als Dialog von Subjekt und Objekt, Sein als Wahrheit, Gutheit, Schönheit. Im Leib drückt sich die Seele aus, im Handeln die Gutheit, in der Stimmigkeit der Leib-Seele-Einheit die Schönheit. Von Fühlen und Gefühl im Zwischenmenschlichen ist hier Gott gegenüber das Gespür zu unterscheiden. – C) Damit ergänzen sich transzendentale und phänomenologische Perspektive. Im thomanischen Prinzipien- bzw. Konstituentiendenken ist aller Dualismus nachträglicher Zusammenfügung überstiegen – wie Rahner eigens entfaltet und v. Balthasar voraussetzt. Dafür steht jener in Gefahr, bei der philosophischen Analyse des Vernunft-Erkennens stehenzubleiben und die Gotteserkenntnis nur als Miterkennen im Denken zu behandeln, während der phänomenologische Zugang „wärmer" und reicher erscheint. Doch auch v. Balthasar bedenkt „die konkreten Auswirkungen psychischer Mechanismen ... zuwenig" und begegnet der Psychologie zu einseitig polemisch (263).

Dritter Teil: Psychosomatik und Theologie im Gespräch. – A. Krankheitsverständnis. Die Leib-Seele-Einheit ist weder in Uexkülls Schichtenmodell, zudem von der Materia aus, noch bei v. Weizsäckers Ebenentrennung zu fassen; dies gelingt erst im thomanischen Konzept – das aber seinerseits auf die konkrete Arbeit der Psychologie angewiesen ist. „Die Psychosomatik kann die innerweltlichen Situationen und Strukturen analysieren, die zu Verdrängungen, Ängsten, Bedeutungskoppelungen und schließlich zu Krankheiten führen, sie muß aber von der Theologie die Bestimmung dessen lernen, was die Seele,

was Geist ‚an sich' ist und woraufhin dieser zielt" (281). So ist für das Verständnis von Krankheitsphänomenen der ganze Mensch in allen seinen Bezügen – und Abhängigkeiten zu sehen (er drückt nicht nur sich, sondern auch andere und den Weltzustand überhaupt aus – bis hin zur Teilnahme an Jesu Werk – Kol 1, 24). Ihre Bedeutung ist mehrdimensional. – B) Krankheit im Horizont der transzendenten Bestimmung des Menschen. Jeder ist ge- und berufen, allgemein zur Vollkommenheit und besonders, zum Priester- und Ordensleben, doch ebenso etwa (jedenfalls – im Unterschied zu v. Balthasar – für Rahner) zur Ehe. Der Ruf ist – auch leiblich – (er)spürbar; aus verschiedenen Gründen und mit unterschiedlicher Verantwortung aber mag er nicht befolgt bzw. abgelehnt werden – mit unterschiedlichen Folgen bis ins Somatische hinein (besonders rigoros – 312 – v. Balthasar). So „gibt es primär keine theologische oder christliche Medizin, sehr wohl aber eine christlich-theologische Interpretation der Krankheitsphänomene" (316). An die Fragen der Naturwissenschaft schließen sich die der psychosomatischen Medizin an, außer dem Seelischen wirkt sich sodann das Geistig-Seelische aus, obwohl in Kindheit und Alter den Außeneinwirkungen ein größerer Anteil zukommt. Beck skizziert hier Seins- und Verhaltensmängel im Fehlverhältnis zu sich, in Verabsolutierung der Welt, aufgrund verfehlter Berufung. In der Tat wäre es erstaunlich, wenn sie keinerlei somatische Resonanz zeitigten: im Sinne Mitscherlichs (357), wonach „tatsächlich und grundsätzlich beim Menschen kein einziger Fall von Krankheit und ihrer Heilung erdacht werden [kann], bei dem die Zusammenordnung von Geist, Seele und Leib keine Rolle spielen würde". – Andererseits ist es „These der Arbeit", „daß der Krankheit Hinweischarakter zukommt, nicht der Gesundheit" (310). Und nie darf man vergessen, der Verf. schärft es wiederholt ein, daß konkrete Krankheit keine konkreten Rückschlüsse erlaubt. In jedem Fall ruft sie zu Umkehr und Neuorientierung, auch wo dies nicht zur leiblichen Gesundung führt.

Was also hat der Leser zum Schluß in der Hand, einbezogen den Anhang – „ansatz- und entwurfhaft" – zur Interpretation von Krankheitsphänomenen (361–387: Psychoneuroimmunologie, Infektionen, Krebs, Allergien, Autoimmunerkrankungen, AIDS, Psychische Erkrankungen)? Natürlich nichts Konkretes; denn das liefe auf Stigmatisierung der Kranken hinaus (darum ja die nicht unbegründeten Vorbehalte gegenüber psychosomatischem Verständnis von Krankheits-Aussagen und Krankheits-Persönlichkeiten). Auch könnten manche Redundanzen entfallen. Der Kranke aber – und wer ist/wird das nicht? – erhält mehr als dankenswerte Denkanstöße, und zugleich erhalten dies jene, die ihm helfen wollen und die als Arzt und Therapeut in Gefahr sind, sich auf ihre beruflichen Hilfsmittel zu bornieren, als Seelsorger aber vielleicht, die ihrigen zu vergessen.

J. Splett

WEG UND WEITE. Festschrift für Karl Lehmann. Herausgegeben von *Albert Raffelt* unter Mitarbeit von *Barbara Nichtweiß*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2001. LVI/808 S., ISBN 3-451-27572-4.

In dieser grandiosen Festschrift drücken sich eine große Hochachtung, Dankbarkeit und Zuneigung vieler Menschen dem Theologen und Bischof Karl Lehmann gegenüber aus. Aus Anlaß des 65. Geburtstags des Geehrten hat Albert Raffelt zusammen mit Barbara Nichtweiß die Festschrift organisiert. Den 55 wissenschaftlichen Beiträgen, die in dem Bd. gesammelt sind, sind eine lange Reihe von Grußworten und persönlichen Zeugnissen vorangestellt. Prominente Persönlichkeiten aus Staat und Kirche, Kultur und Wissenschaft sprechen ihre Glückwünsche aus, erinnern an ihre Begegnungen mit Karl Lehmann und würdigen seine Verdienste auf den verschiedensten Gebieten. Alle stellen auf ihre Weise heraus, daß sie in Karl Lehmann den verläßlichen Gesprächspartner und den in seiner Kirche verwurzelten und geistig offenen und umfassend gebildeten Vermittler schätzen. Die Reihe der Grußworte wird durch den Bundespräsidenten Johannes Rau eröffnet. Die Brücke zwischen diesen Grußworten und den wissenschaftlichen Beiträgen wird durch einen Text gebildet, den Ulrich Ruh geschrieben hat und in dem er ein Porträt von Karl Lehmann skizziert. Er erinnert vor allem an die Felder, die Karl Lehmann als Philosoph und Theologe, als akademischer Lehrer und als Wissenschaftler sowohl beratend als auch gestaltend bearbeitet hat. Auch hier wird wieder deutlich, daß es für Karl Lehmann kennzeichnend war und ist, daß er die unterschied-

lichsten Welten zu integrieren versucht und dies nicht im Sinne oberflächlicher Harmonisierung, sondern auf dem Weg einer sorgfältigen und gründlichen geistigen und gläubigen Durchleuchtung.

Die wissenschaftlichen Aufsätze, die sodann folgen und von Freunden und Schülern, Weggefährten und Kollegen verfaßt wurden, lassen erkennen, in welch weitem und breitem Kommunikationsnetz Karl Lehmann sich bewegt. Viele bekannte Namen sind unter den Autoren. Die meisten Aufsätze sind Beiträge zur Theologie (Exegese, Dogmatik, Theologiegeschichte, Ökumenische Theologie). Wohl ein Dutzend der Aufsätze haben philosophische Themen. Und in ebenso vielen Aufsätzen werden Fragen erörtert, die die Grundlagen unserer modernen Gesellschaft und Kultur betreffen. So ist das Spektrum der Themen weit gespannt. Es ist weder sinnvoll noch möglich, die zahlreichen Beiträge zu diesem Buch hier im einzelnen und sämtlich zu referieren und zu kommentieren. Es mag genügen, auf den einen oder anderen Aufsatz hinzuweisen. Ich wähle dazu – stellvertretend – die Texte der Exegeten und die Texte der Künstler oder Kunstinterpreten aus.

Zunächst die exegetischen Beiträge, die sämtlich dadurch gekennzeichnet sind, daß ihre Verfasser nicht bei einer historisch-philologischen Analyse stehenbleiben, sondern die Bedeutung der ausgelegten Texte für die heutige Zeit herausarbeiten. *Erich Zenger* geht der Frage nach, was es bedeutet, wenn Christen die Psalmen, die ja ursprünglich den Juden als ihre Gebete gehören, beten („Ich aber sage: Du bist mein Gott (Ps 31,14). Kirchliches Psalmengebet nach der Schoa", 15–31). Diese Frage ist ganz neu zu beantworten, nachdem es klar geworden ist, daß Israel und Kirche nicht länger im Sinne der Substitutionslehre aufeinander bezogen werden dürfen. *Alfons Deissler* erinnert an das Wort in Eph 2,20, demzufolge die Kirche auf das Fundament der Apostel und der Propheten gebaut ist. Tatsächlich konnte sich das Prophetische in der Kirche immer nur mit Mühe entfalten – dies zum Schaden für die Kirche selbst. Sodann erinnert er an einige große Themen der Propheten im Alten Bund und deren bleibende Aktualität für das Volk Gottes in unserer Zeit („Prophet und Volk Gottes", 33–42). *Ferdinand Hahn* stellt dar, was die neuere Theologie für das Verständnis der Bibel selbst erbracht hat („Die Heilige Schrift in jüdischer und christlicher Sicht", 33–42). Sowohl eine Theologie, die für die Fragen der jüdisch-christlichen Beziehungen sensibel ist, als auch die moderne Exegese, lassen eine Reihe von Differenzierungen als geraten erscheinen, mit denen man in früheren Zeiten nicht gerechnet hat. *Ulrich Wilckens*, auch er Bibelexeget, hat einen bewegenden Text über die Trinitätslehre geschrieben („Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften", 55–70). Er versteht die johanneische Theologie im ganzen als eine erste und zusammenhängende Entfaltung der Lehre vom Drei-Einen-Gott und zeigt, daß sich das Dogma von Nikaia bruchlos aus dieser Lehre hat ergeben können. In einer sorgfältigen Exegese von Röm 9–11 geht *Eduard Lohse* der Frage nach, ob Paulus die doppelte Prädestination gelehrt habe („Doppelte Prädestination bei Paulus?", 71–80). Er stellt heraus, daß alle Aussagen des Paulus im Lichte der Auslegung des Evangeliums von der Barmherzigkeit Gottes zu verstehen sind. Und er entfaltet sie im Blick auf die Frage nach dem Weg Israels. „Gottes freie Erwählung hat ... zur Folge, daß sein Erbarmen am Ende aller Wege steht, die Israel und die Völker gehen" (79). *Thomas Söding* schließlich hat den Vers Apg 2,42 ausgelegt: „Sie verharrten bei der Lehre der Apostel und der Gemeinschaft, beim Brechen des Brotes und bei den Gebeten." Dieser Vers läßt an das denken, was die Kirche ursprünglich ausmacht – damals und heute. Der Verf. zeichnet nach, was Lukas im Sinn hatte, wenn er über das Apostolische, über die Gemeinschaft der Christen, über den eucharistischen Gottesdienst und über das christliche Beten schrieb. Und dann ruft er zum Nachdenken darüber auf, was all dies Grundlegende in der heutigen Kirchenstunde bedeuten könnte. Dabei flicht er kostbare Texte, zum Teil Gedichte, heutiger Schriftsteller in seine Anmerkungen ein.

Der Aufmerksamkeit des Exegeten auf die behutsamen Winke der Dichter entsprechen in der Festschrift noch mehrere andere Beiträge aus dem Bereich der Kunst. Deren Reihe wird durch den Abdruck einer Partitur eröffnet: *Petr Eben* hat Gloria-Variationen für Orgel zu Ehren Karl Lehmanns komponiert (LIII-LVI). Der Freiburger Literaturwissenschaftler *Gerhard Kaiser* stellt die dichterische Rezeption der Jesaja-Vision von der kosmischen Liturgie zunächst durch Martin Luther und dann durch Gerhard Teerstegen vor. Dies tut er durch eine Zitation und Interpretation von dessen berühm-

tem Lied „Gott ist gegenwärtig; lasset uns anbeten" („Gott ist gegenwärtig – ein Lied von Gerhard Teerstegen", 221–229). Die Akzente haben sich zwischen Jesaja und Teerstegen gewaltig verändert – vom Kosmischen zum Mystischen. „Voilà l'organe vivant de Dieu, Vivum Dei organum! – Zur spirituellen Konzeption der Orgel im Frankreich des 19. Jahrhunderts" (281–303) – so ist der Aufsatz überschrieben, den *Peter Reifenberg* verfaßt hat. In St. Sulpice und in Notre-Dame in Paris werden Orgeln gespielt, die von Aristide Cavaillé-Coll (1811–1899) gebaut wurden. Auch in St. Bernhard in Mainz kann man ein solches Instrument bewundern. Der Verf. legt dar, wie in das Konzept dieser Orgeln hoch reflektierte philosophisch- und theologisch-ästhetische Überlegungen und Entscheidungen eingearbeitet worden sind. Dabei fallen die Entsprechungen zwischen dem Orgelkonzept und dem Kontext ihres originären Einsatzes im kirchlichen Gottesdienst, zumal in seiner katholischen Ausprägung, auf. Der Violoncellist *Julius Berger* läßt den Leser seines Beitrags „Zwiesprache mit der Ewigkeit" (305–312) Einblick in die Welt der Klänge nehmen, in der bisweilen „zwischen den Zeilen" – sei es durch das (langsame) Tempo, sei es durch die Wahl einer Tonart (z. B. E-Dur), sei es durch motivische Erinnerungen (z. B. an Bachs Choral „Wenn ich einmal soll scheiden") – Spuren des Glaubens erkennbar werden. Wiedergaben von Partiturfragmenten lassen erkennen, daß das, was gehört werden soll, auch in den Notenbildern aufscheinen kann. Schließlich sei noch auf den Beitrag von *Heinrich Schmidinger* hingewiesen – „Was wahr ist. Philosophische Reflexionen zu zwei Gedichten von Ingeborg Bachmann" (353–370). Er stellt heraus, daß die Dichterin in auffallender Intensität dem nachgegangen ist, was wahr ist und Wahrheit bedeutet. Er greift zwei Gedichte heraus, die dies besonders deutlich zeigen, zum einen „Was wahr ist" (1955/56), zum anderen „Böhmen liegt am Meer" (1964). Diese beiden Gedichte stehen in einer Spannung zueinander. Das eine legt offen, „was ist", das andere weist hin auf das, was aufgrund der Hoffnung „sein wird". Das eine könnte dem theologischen Begriff des Gerichts zugeordnet werden, das andere dem der Gnade. In diesem Sinne bedeutet die Wahrheit in letzter Hinsicht Gericht und Gnade.

Für Karl Lehmann ist diese Festschrift sicherlich eine Bestätigung und Ermutigung für den vielfältigen Dienst, den er als Theologe und Bischof vollbringt, für uns ist sie eine Fundgrube höchst anregender Erörterungen zu den verschiedensten theologischen, philosophischen, ästhetischen und politischen Themen. W. Löser S. J.

Karl Kardinal Lehmann 2001. Dokumentationen, Erinnerungen und Informationen zur Kardinalserhebung des Bischofs von Mainz. Herausgegeben im Auftrag des Bistums Mainz von *Barbara Nichtweiß*. Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2001. 176 S., ISBN 3-934450-59-9.

Ein Bistum, das Bistum Mainz – und mit ihm viele Menschen in Deutschland –, hat sich darüber, daß sein Bischof, Karl Lehmann, ins Kollegium der Kardinäle der katholischen Kirche berufen wurde, gefreut. Diese Freude strahlt dem Leser und Betrachter des vorliegenden farbenreichen Bandes schon entgegen, wenn er ihn in die Hand nimmt, den Umschlag beherrscht ein großes Foto, das eine Gruppe neuer Kardinäle mit ihren tiefroten Gewändern und unter ihnen Karl Kardinal Lehmann vor der Kulisse der vatikanischen Bauten und unter sonnenblauem Himmel zeigt. Wer den Band aufschlägt, sieht immer wieder meisterhaft aufgenommene Farbbilder, die einen Eindruck von den Feiern im Zusammenhang mit der Erwählung von Karl Lehmann zum Kardinal vermitteln, und freilich auch schwarz-weiße Fotografien, wenn frühere Stationen aus dem Leben des Mainzer Bischofs dokumentiert werden. Doch will der eindrucksvoll gestaltete Band nicht nur eine Stimmung festhalten und vermitteln, sondern auch viele und verläßliche Informationen darbieten. Daß dies so gut gelungen ist, ist in erster Linie das Verdienst der Herausgeberin, Dr. Barbara Nichtweiß, die als Leiterin der Abteilung Publikationen das Geschäft des Darstellens und Veröffentlichens beherrscht. Darüber hinaus verfügte sie über viele Informationen „aus erster Hand", da sie lange Jahre hindurch nicht nur Schülerin, sondern auch enge Mitarbeiterin von Karl Lehmann gewesen ist.

Der Bd. ist in drei große Teile gegliedert. Im Teil I – „Darstellung: Das Kardinalat in Geschichte und Gegenwart" (7–38) – hat Barbara Nichtweiß zusammengetragen, was man über die für die katholische Kirche wichtige Einrichtung des Kardinalats wissen

kann, und dies ist nach einer inzwischen viele Jhdte. umfassenden Geschichte nicht wenig. Es wird an die geschichtlichen Ursprünge und Entwicklungen erinnert, es wird über die besonderen Rechte und Pflichten der Kardinäle berichtet. Am bekanntesten ist die Aufgabe der Kardinäle, in dem sog. „Konklave" einen neuen Papst zu wählen. Auch ganz praktische Dinge werden erörtert – z. B. was ein „Kurienkardinal" im Unterschied zu den anderen Kardinälen ist, welche Bedeutung die Farbe Rot in der Kleidung der kirchlichen „Purpurträger" hat, wie man einen Kardinal korrekt anredet, aus welchen Gegenden der Erde wie viele Kardinäle stammen etc. Der erste Teil, der von aussagekräftigen Bildreproduktionen, die einen Eindruck von den Kardinälen in früheren Jhdtn. geben, durchsetzt ist, endet mit einer „Chronik" der um die Ernennung und Erhebung neuer Kardinäle kreisenden Ereignisse des Jahres 2001.

Der Teil II – „Dokumentation: Die Ereignisse in Texten und Bildern" (39–118) – nimmt den Leser und Betrachter des Bds. nach Rom und nach Mainz. Nach Rom, wo das öffentliche Konsistorium (am 21. Febr. 01) und die Eucharistiefeier mit dem Papst (am 22. Febr. 01) und schließlich die Eucharistiefeier des neuen Kardinals in San Saba (am 23. Febr. 01) stattfand. Nach Mainz, wo Karl Lehmann am 4. März im Dom ein Pontifikalamt feierte, bevor ihm am selben Tag in der Mainzer Rheingoldhalle die Ehrenbürgerwürde der Stadt Mainz verliehen wurde. Von einer über die Tagesereignisse weit hinausreichenden Bedeutung ist der Briefwechsel zwischen Papst Johannes Paul II. und Karl Kardinal Lehmann, in dem es um die Situation der katholischen Kirche in Deutschland geht, die dem Papst (was man verstehen kann) Sorge bereitet und die der neue Kardinal als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz aus seiner Sicht, und den Brief des Papstes beantwortend, darstellt. Die beiden Briefe sind zweifellos bedeutende Dokumente der jüngsten Kirchengeschichte. Darum ist es zu begrüßen, daß sie in den vorliegenden Bd. aufgenommen worden sind (107–117). Den Bd. beschließt der Teil III – „Zur Person: Karl Lehmann" (119–171). Barbara Nichtweiß hat hier Bausteine zu einer Biographie des neuen Kardinals zusammengetragen. Sie beginnt mit seinem Elternhaus und seiner Kindheit und geht über die Schul- und Studienzeit weiter, um sich dann den Mainzer und Freiburger Jahren, in denen das akademische Forschen und Lehren im Vordergrund stand, zuzuwenden. An diese schlossen sich schließlich die bisher 18 Jahre an, in denen Karl Lehmann Bischof in Mainz war und noch ist und in denen er auch überdiözesane Aufgaben wahrzunehmen hatte, besonders die Aufgabe des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz. Es wird auch ein Licht auf das Netz der Beziehungen geworfen, in dem sich Karl Lehmann bewegt hat. Besonders wichtig waren die Beziehungen zu Karl Rahner, dann zu Kardinal Döpfner, schließlich zu Kardinal Volk – um nur die bekanntesten Personen zu nennen. Die „Bausteine" lassen schon jetzt erkennen, wie gradlinig und zugleich außerordentlich reich Karl Lehmanns Leben verlaufen ist.

Wer Karl Lehmann, den Theologen, den Bischof und dann Kardinal der katholischen Kirche, näher kennenlernen möchte und gleichzeitig ein – wahrlich nicht unwichtiges – Stück konkreter deutscher und weltweiter Kirchengeschichte am Ende des 20. und am Beginn des 21. Jhdts. anschauen möchte, tut gut daran, nach diesem gelungenen Bd. der Dokumentationen, Erinnerungen und Informationen zu greifen. W. Löser S. J.

Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung (Festschrift für Elmar Klinger), herausgegeben von *Hildegund Keul* und *Hans-Joachim Sander*. Würzburg: Echter 1998. 276 S., ISBN 3-429-02017-4.

Anläßlich des 60. Geburtstages des Würzburger Fundamentaltheologen Elmar Klinger ist der vorliegende Band als Festschrift erschienen. Die insgesamt 19 Beiträge sind drei Abteilungen zugeordnet, welche zugleich die Arbeitsfelder des Geehrten repräsentieren. „Kirche im Horizont der Geschichte" versammelt u. a. Beiträge zur Ökumene *(P.-W. Scheele)*, zu Papst Johannes XXIII. *(L. Nowak)* und zum Votum der Fuldaer Bischofskonferenz zum II. Vatikanum *(K. Wittstadt)*. Unter der Überschrift „Glaube im Kontext der Armut" sind Beiträge vor allem zu Lateinamerika, aber auch zu Exegese und Mystik versammelt, unter denen die Beiträge zur Neoliberalismuskritik in Lateinamerika *(G. Kruip)* und zur Mystikerin Gertrud von Helfta *(H. Keul)* hervorragen. Die Beiträge in der dritten Abteilung, die unter dem Titel „Theologie im Zeichen der Exi-

stenz" steht, befassen sich u.a. mit dem Erziehungsbegriff des Konzils *(C. Leuser)*, mit der Säkularisierung bei F. Gogarten oder der Volk-Gottes-Theologie bei K. Rahner. Hervorzuheben sind die Beiträge über die *Loci theologici* bei Melchor Cano *(H.-J. Sander)* und über die Gemeindeerneuerung *(R. Zerfaß)*. Die Bibliographie E. Klingers (269–274) schließt den Band ab. Nicht wenige Autorinnen und Autoren beziehen sich kritisch auf zentrale Thesen der Theologie des Geehrten, welche die Herausgeber im Vorwort als „situativ und problemorientiert" (10) bezeichnen. Dieser Bezug tritt auch hervor, wenn man die thematischen Schwerpunkte herausfiltert. Sie liegen zeitgeschichtlich bei Fragen, die sich einerseits mit dem II. Vatikanischen Konzil sowie seiner Vor- und Nachgeschichte befassen und andererseits mit den Kontexten Lateinamerikas und Koreas. Systematisch liegen sie bei ekklesiologischen und fundamentaltheologischen Fragestellungen. – Das Buch ist eine gediegene Sammlung von Aufsätzen, die nicht nur für die Fachvertreter der angesprochenen theologischen Disziplinen von Interesse sind.

M. Sievernich S.J.

Sauermost, Burkhard, *Biotope des Friedens.* Zu Weg und Werk von Dieter Emeis. Leipzig: Benno-Verlag 1998. 298 S., ISBN 3-7462-1271-5.

Das vorliegende „Sachbuch" ist dem Münsteraner Pastoraltheologen Dieter Emeis zum 65. Geburtstag gewidmet, der vor allem durch seine Arbeiten zur Erwachsenenbildung und zur Sakramentenkatechese bekannt geworden ist. Es enthält neben einigen Beiträgen des Geehrten selbst vor allem Aufsätze und Essays zum Werk von Dieter Emeis, das in 30 Jahren Lehrtätigkeit entstanden ist. Es handelt sich mit wenigen Ausnahmen nicht um neu geschriebene Beiträge, sondern um eine chronologisch angeordnete Sammlung von Kommentaren, Rezensionen, Einleitungen zu dem Werk von Emeis, die schon an anderer Stelle, meist in einschlägigen Zeitschriften, veröffentlicht wurden. Dabei tritt das breite Spektrum der Veröffentlichungen des naturwissenschaftlich (Zoologie) und theologisch ausgebildeten Pastoraltheologen zutage, das von seiner historischen Dissertation über Friedenspädagogik, Erwachsenenbildung, Katechese, Verkündigung, Predigt bis zur Sakramentenpastoral reicht. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den inhaltlichen, pädagogischen und didaktischen Fragen nach der Vermittlung des Glaubens und der Spendung der Sakramente in unserer Zeit. Mit seinem Werk hat Dieter Emeis vielen Generationen von Studierenden das nötige Rüstzeug mit auf den abenteuerlichen Weg des pädagogischen oder pastoralen Berufs gegeben. Das Buch enthält auch eine vom Herausgeber zusammengestellte Bibliographie der Jahre von 1957 bis 1998, die nicht weniger als 294 Titel zählt, sowie eine Zeittafel, die Biographie und Werk verbindet. Die Beiträge des Buches leuchten nicht nur die Facetten des Werks von Emeis aus, sondern spiegeln auch die Wege der pastoraltheologischen und katechetischen Reflexion der vergangenen Jahrzehnte wider, auf denen der Geehrte der Kirche in diesen Zeiten diente.

M. Sievernich S.J.

4. Praktische Theologie

Dziewas, Ralf, *Die Sünde des Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme.* Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive (Entwürfe; Band 2). Münster: Lit 1995. 266 S., ISBN 3-8258-2352-0.

Es gibt eine Reihe von Indizien dafür, daß die traditionelle Sündenlehre des Christentums in eine Krise geraten ist, die auch jene Krise widerspiegelt, welche die verfaßten Kirchen in den Wandlungsprozessen der Spätmoderne in den westlichen Gesellschaften erfaßt hat. Indizien dafür sind nicht nur die Trivialisierung des Sündenbegriffs in der Umgangssprache oder der drastische Rückgang in der Bußpraxis in der katholischen Kirche, sondern auch die umfangreiche theologische Literatur, die sich der Frage nach der Sünde widmet, sei es in moraltheologischer oder pastoraltheologischer Perspektive

oder sei es unter dogmatischer oder sozialethischer Rücksicht. In diese Versuche der jüngeren Zeit fügt sich auch die vorliegende Arbeit ein, die als Dissertation am Fachbereich Evangelische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster unter Leitung von Karl-Wilhelm Dahm angefertigt wurde. Sie möchte die Relevanz der Sündenlehre, insbesondere ihren sozialen Aspekt, im interdisziplinären Gespräch mit der Systemtheorie erweisen und für die sozialethische Reflexion fruchtbar machen. Dabei hat die in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie entwickelte systemische Kategorie der „sozialen Sünde" Pate gestanden, die in der katholischen Weltkirche auch lehramtlich, zum Beispiel im Dokument von Puebla (1979) und in der päpstlichen Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* Nr. 37 (1987) unter dem Stichwort „Strukturen der Sünde" rezipiert wurde.

Der Verf. fragt aus der Sicht der evangelischen Theologie nach dem Verhältnis von menschlicher Sünde und sozialer Sündhaftigkeit und der diesem Verhältnis innewohnenden Dialektik, d. h., die Auswirkung der Sünde des Menschen auf soziale Zusammenhänge und die Auswirkung sündhafter sozialer Systeme auf den Menschen. Dabei bricht er aus der innertheologischen Diskussion aus und sucht das Gespräch mit der Soziologie, näherhin der Systemtheorie Luhmanns. Im einzelnen rekapituliert er in zwei Kap. die theologische Sündenlehre, indem er zunächst die Vielfalt theologischer Rede von der Sünde als dreifache dogmatische Verankerung (schöpfungstheologisch, anthropologisch, soteriologisch) und als vierfachen, über das Leiden vermittelten Erfahrungsbezug (Moral, Theodizee, Identität, Gesellschaft) bestimmt und auf diesem Hintergrund die „sozialtheologische Rede von der Sünde" expliziert. Sodann entfaltet er die drei genannten dogmatischen Verankerungen in den evangelischen Sündenlehren der Nachkriegszeit und ordnet ihnen Theologen sehr unterschiedlichen Ranges zu; so dem schöpfungstheologischen Paradigma mit dem Ansatzpunkt beim Schöpferwillen Gottes (Althaus, Kinder, Brunner, Thielicke, Prenter, Schlink); dem anthropologischen Paradigma mit dem Ansatzpunkt bei der Existenz des Menschen (Tillich, Bultmann, Buri, Ott, Sölle, Pannenberg); dem soteriologischen Paradigma mit dem Ansatzpunkt bei der Offenbarung der Gnade Gottes (Barth, Vogel, Fritzsche, Jüngel, Schneider-Flume). Der Vergleich und die Würdigung der Ansätze führen den Verf. zur Entscheidung, die sozialtheologische Rede von der Sünde „soteriologisch" zu verankern, weil dieser Ansatz leistungsfähiger sei, vor allem aber den Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetz sichere. Die folgenden Kap. drei und vier legen die soziologischen Grundlagen, indem zunächst die Luhmannsche Systemtheorie und vor allem die Selbstorganisation sozialer Systeme (Autopoiesis), mit der Luhmann seine Theorie selbstreferentieller Systeme erweitert hatte, in knappen und gekonnten Zügen zur Darstellung kommt. Nach Bereitstellung dieses komplexen Begriffsapparats kann nun die Arbeit an der Frage beginnen, wie sich Mensch und Systeme zueinander verhalten und durchdringen (systemtheoretisch: „Interpenetration psychischer und sozialer Systeme"). Damit ist der Boden für die Frage im fünften Kap. bereitet, das die Sünde des Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme in ihrer Wechselwirkung erörtert. Dabei kommt der Verf. zum Schluß, daß soziale Systeme von der Sünde „mitgeprägt", „beeinflußt", „infiziert", „behaftet" sind und als solche auf den Menschen zurückwirken.

Der in sich gelungene Versuch, die Theorie autopoietischer sozialer Systeme für die sozialen Aspekte der Sündelehre kritisch heranzuziehen, ist sehr zu begrüßen und ruft nach einer Weiterführung unter systematischer Einbeziehung von Positionen der katholischen Sündenlehre, welche der ethischen Komponente sittlich guten und bösen Handelns mehr Raum gewährt. Sicher ist damit, systemtheoretisch formuliert, das Problem gegeben, daß die religiöse Kommunikation nach dem binären Code von Immanenz und Transzendenz und die ethische Kommunikation nach dem Code von Gut und Böse ohne Reduktionen in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden müssen; doch liegt genau darin die systematische Aufgabe der Verhältnisbestimmung von Glaube und Moral, die eine breite biblische Tradition als Hintergrund hat. Die gescheite Arbeit zeichnet sich durch konzise Darstellung theologischer Positionen zur Sündenlehre und soziologischer Sachverhalte der Systemtheorie aus, auch wenn die jeweiligen Sprachspiele relativ unvermittelt nebeneinanderstehen. Was die theologischen Positionen angeht, bleiben sie bei aller ausgebreiteten Vielfalt der Ansätze im Rahmen der protestantischen Sünden-

lehre, die aufgrund des Theorems der „Grundsünde" alles menschliche Handeln unter Sündenverdacht stellt und dem sittlichen guten Handeln im strengen Sinn keinen Platz einräumt. In diesem Sinne ist der Mensch „von Grund auf Sünder, so daß selbst seine guten Taten von seiner Sünde befleckt sind" (61). Und „jeder Akt liebender Zuwendung" ist zugleich ein „Akt verweigerter Nächstenliebe", weil etwa eine Spende zugunsten der örtlichen Obdachlosenhilfe eine verweigerte Gabe für die Armen der dritten Welt sei. Obwohl der Verf. nicht den Verlockungen erliegt, autopoetische Systeme mit der sündigen Selbstbezüglichkeit kurzzuschließen, verschärft er die Position insofern, als er nun nicht nur jegliches menschliche Handeln als sündhaft betrachtet, sondern eben auch die „Sündhaftigkeit sozialer Systeme" (233) unterstellt, insofern sündige Menschen sie mitprägen, beeinflussen, behaften. Es mag positiv zu würdigende Systeme des Rechts, der Familie, der Kirche geben, doch gilt trotz dieser positiven Würdigung, daß sie sündenbehaftet sind. So sind z. B. auch demokratische Verfahren „sündhaft", weil sie die Eigeninteressen der politisch Beteiligten ausgleichen (245). Allerdings ist der Verf., glücklicherweise, nicht völlig konsequent, da er „Strukturen der Nächstenliebe" in Familien und Freundschaften oder „Vertrauenserwartungen" zwischen Ehepartnern zuläßt (222) und die Möglichkeit einräumt, daß sich „auch gnadengemäßes Verhalten auf gesellschaftliche Strukturen auswirken" kann (244). Wenn diese Ansätze ausgebaut würden, wären die ersten Schritte zur Entontologisierung und zur Einschränkung der Reichweite der Sündenlehre getan. Wie Thomas von Aquin in seiner Zeit den Geltungsbereich der Sündenlehre drastisch einschränkte, indem er viele Lebensbereiche, z. B. Staat und Politik, vom Makel erbsündlicher Begründung (Strafe) befreite und aristotelisch mit der Sozialnatur des Menschen begründete, so scheint es mir im Interesse der Rettung der theologisch und anthropologisch unaufgebbaren Kategorie der Sünde als Tat und als Macht an der Zeit zu sein, ihre Reichweite einzuschränken, die Möglichkeit sittlich guten Handelns im Horizont der Gnade herauszuarbeiten und darüber hinaus soziale Systeme zuzulassen, die durch „gnadengemäßes Verhalten" mitgeprägt und behaftet sind.

M. Sievernich S. J.

Drehsen, Volker, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche?* Sozialisationstheoretiche Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis. Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 356 S., ISBN 3-579-00248-1.

Angesichts der unübersichtlichen und widersprüchlichen religiösen Gegenwartssituation hat sich das brillante Buch des Tübinger Praktischen Theologen die Aufgabe gestellt, Erkundungen in diesem zerklüfteten Gelände durchzuführen, historische und soziologische Erklärungen für das Paradox abnehmender Kirchlichkeit und zunehmender Religiosität zu geben und Interpretationen zu liefern, die nicht die bekannten Verlustbilanzen und Verfallstheoreme wiederholen, sondern Prozesse des Wandels und der Transformation sehen. Die Analysen zielen aber nicht nur auf eine Diagnose dieses Wandels und auf ein fundierteres Wissen um die ambivalente Renaissance der Religion, sondern sind auch und vor allem daran interessiert, „die Vielfalt der produktiven Chancen einer realitätsgerechten, biographienahen und zukunftsfähigen Christentumspraxis aufzuspüren, um Orientierungsfunktion und Gestaltungsaufgabe christlich-religiöser Lebenswelten unter den widersprüchlichen, komplexen Bedingungen der modernen Gesellschaftskultur sachgemäß wahrzunehmen" (11). Dieses Programm lösen die insgesamt 12 Beiträge des Buches ein, von denen die meisten in den 90er Jahren als Artikel an anderen Orten erschienen sind. Die Analysen der vier Beiträge des ersten Teils beschreiben die „Abschiede von überkommener Kirchlichkeit" und wenden sich dem Prozeß der Entkirchlichung zu, der an den vier Beispielen der Erosion des Gottesdienstes, des Dilemmas der religiösen Bildung, der kritisch distanzierten Jugend und des Wandels der konfessionellen Milieus durchgespielt. Hierbei sind nicht nur die Rückgriffe des Verfs. auf historische Entwicklungen des Christentums im 19. Jhdt. erhellend, sondern vor allem die in der Religionssoziologie seit Troeltsch und Weber erarbeiteten Kategorien und Erklärungsansätze. Ein Kabinettstück historisch-soziologischer Erhellung stellen z. B. seine Analysen des konfessionellen Faktors im modernen gesellschaftlichen Wandel dar, die er in einer Kontrastierung der „protestantischen Hegemonialkulur und katholischen

Subkultur" vorlegt und auf die Bedeutung der Konfessionalität unter heutigen Verhältnissen hin auszieht (93). Befassen sich die ersten Beiträge mit dem strukturellen Wandel, so entfalten die vier Beiträge des zweiten Teils unter der Überschrift „Stetigkeiten gelebter Religiosität" eine Perspektive auf das Subjekt, das in diesem Wandel seine Identität und Religiosität ausbildet. Hier geht es allgemein um die Renaissance und Rehabilitierung der Religion, die Aufklärung über die Grenzen der Aufklärung gebe und „als symptomatischer Ausdruck einer flexiblen und erfahrungsoffenen Suche nach identitätsverbürgender Welt- und Lebensdeutung" (146) zu verstehen sei. Da Religion vor allem lebensgeschichtlich Gestalt gewinnt, zählen die kirchlichen Amtshandlungen, die der „Heiligung von Lebensgeschichten" (174) dienen, zu den stabilsten Faktoren der Pastoral, was sich auch im Fall des Umgangs mit Tod und Trauer bewahrheitet. Nach diesem subjektbezogenen Durchgang widmen sich die vier letzten Beiträge des dritten Teils den „Optionen gegenwärtiger Christentumspraxis", die sich exemplarisch mit der Gemeindepädagogik im urbanen Raum befassen, mit der Frage des Pluralismus in der Volkskirche, mit dem Fundamentalismus protestantischer Provenienz und anderen seiner Formen sowie mit der „Anverwandlung des Fremden" in den Synkretismen der modernen Gesellschaften. Die einzelnen Beiträge sind einerseits historisch belegte und soziologisch dichte Zusammenfassungen der jeweiligen Themen Säkularisierung, Religion, Fundamentalismus, Konfessionalität, Pluralismus oder Synkretismus. Zugleich bildet das Gesamt der Beiträge andererseits wichtige Elemente einer Theorie des Christentums in der späten Moderne, die den historischen und zeitgenössischen Kontext ebensogut zu vermessen vermag wie das Christentum in seiner kirchlich-konfessionell verfaßten Sozialgestalt. Wie ambivalent und spannungsreich die Entwicklung verlaufen kann, zeigen einerseits die mit Nipperdey aufgewiesenen „Wahlverwandtschaften zwischen dem Protestantismus und der Moderne" (96) und andererseits die Tatsache, daß die Moderne zum Feindbild des protestantischen Fundamentalismus wurde (287), als dieser in den USA als religiöse Protestbewegung entstand und im Prozeß seiner Politisierung implizite Züge der Modernität annahm.

Das Buch ist eine hervorragende Diagnose der Situation des Christentums in der Kultur der späten Moderne und deckt vor allem seine protestantische Sozialgestalt ab. Ergänzt man diese Analysen durch die Arbeiten von Franz-Xaver Kaufmann, Karl Gabriel und Michael Ebertz zur differenten katholischen Sozialgestalt des Christentums, dann erhält man einen Überblick über das kirchlich verfaßte Christentum in Deutschland, der sich weder Illusionen hingibt noch pessimistische Prognosen abgibt, sondern die Chancen und Herausforderungen erkennt und nutzbar zu machen sucht. Man wird also die Inkulturation des Christentums in die Moderne befürworten, was allerdings nicht davon dispensiert, den bei allem Wandel unaufgebbaren Kerngehalt des Christentums herausarbeiten und kommunizieren zu müssen. Zudem sollte man sich der begrenzten Reichweite der vorgelegten Diagnose bewußt bleiben: Sie bezieht sich auf Deutschland, gilt in Grundzügen auch für Westeuropa, aber schon eingeschränkter für Nordamerika. Neuzeitliche Christentumspraxis eigener Art gibt es aber darüber hinaus auch in den Kontinenten Lateinamerika, Afrika und Asien, in denen die dortigen Lokalkirchen dynamische Entwicklungen erfahren. Im Zeitalter der Globalisierung wird man alle miteinander in Wechselwirkung stehenden Facetten und Sozialformen eines kulturell vielfach verwurzelten Christentums berücksichten müssen, wenn man sich ein umfassendes Bild von der Zukunft(sfähigkeit) des Christentums machen möchte.

M. Sievernich S. J.

Althaus, Rüdiger, *Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (Paderborner Theologische Studien; Band 28). Paderborn: Schöningh 2000. 1217 S., ISBN 3-506-76278-8.

Diese schon vom äußeren Umfang her beeindruckende Untersuchung wurde von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum als Habilitationsschrift angenommen. Sie besteht aus zwei Teilen von recht unterschiedlicher Länge. Der erste Teil, der weniger als ein Siebtel des Buches ausmacht, beschäftigt sich in allgemeiner

Weise mit dem Begriff der „Rezeption" und stellt anschließend die einzelnen Schritte der Rezeptionsgeschichte des CIC von 1983 dar. In Anbetracht der Tatsache, daß der CIC auf vielen Gebieten im wesentlichen die nachkonziliare Gesetzgebung aufgreift, macht der Verf. deutlich, daß die Rezeptionsgeschichte des CIC, so, wie er sie versteht, im Grunde schon mit dem Ende dem Zweiten Vatikanums beginnt.

Den Schwerpunkt und die eigentliche Leistung der Untersuchung bildet der zweite Teil, der die Rezeption des CIC in Deutschland am Beispiel ausgewählter Rechtsgebiete darstellt. (Im Inhaltsverzeichnis ist von „Rechtsmaterialien" die Rede; gemeint sind natürlich „Rechtsmaterien".) Im einzelnen wurden dabei untersucht: 1) die in den Voten der Würzburger Synode angesprochenen Themen; 2) jene Materien, für die die Bischofskonferenz über Gesetzgebungsbefugnis verfügt; 3) einige andere Rechtsgebiete, auf denen weitreichende Reformen stattgefunden haben. Der Autor erklärt, die Arbeit solle auf diese Weise „einen breiten Querschnitt des kirchlichen Lebens in Deutschland zur Sprache bringen" (26); das ist ihm zweifellos gelungen. Die Untersuchung der Rezeption der betreffenden Normen in Deutschland ist naturgemäß nicht rechtsdogmatischer, sondern eher rechtssoziologischer Art. In Anbetracht dessen würde man eine Reflexion über die bei der Untersuchung angewandten Methoden zur Erhebung der erforderlichen Daten erwarten; überraschenderweise schweigt der Verf. jedoch über diese Frage und die damit verbundenen, sicherlich kaum zu überschätzenden Schwierigkeiten. Dabei hat er sich faktisch mit großem Eifer um das Sammeln von Informationen bemüht; die von ihm ausgewerteten Quellen sind vor allem: verstreute Hinweise in der kanonistischen Literatur, Informationen aus diözesanen Schematismen und Amtsblättern, statistisches Material, mündliche Erkundigungen bei verschiedenen kirchlichen Stellen sowie seine eigenen Erfahrungen im priesterlichen Dienst im Bistum Paderborn. So gesehen verwundert es nicht, daß der Leser besonders intensiv über die Situation im Heimatbistum des Verf.s informiert wird. Hinweise auf die Situation außerhalb Deutschlands werden – abgesehen von ein paar Informationen über die Partikularnormen der Österreichischen und der Schweizer Bischofskonferenz – nicht gegeben. In Anbetracht des Themas, das sich der Autor gestellt hat, wird man ihm das auch nicht vorhalten können. Gleichwohl sollte nicht vergessen werden, daß sich durch einen Vergleich der Situation in Deutschland mit derjenigen in anderen Ländern und Kontinenten viel gewinnen ließe, wohingegen eine rein deutsche Perspektive zu einer einseitigen Beurteilung der kodikarischen Normen verführen könnte. Nicht nur über die angewandten Methoden, sondern auch über die Frage, welche konkreten Verhaltensweisen gemeint sind, wenn nach der „Rezeption" von Vorschriften gefragt wird, hätte man sich etwas mehr an grundlegender Reflexion gewünscht. Faktisch legt der Verf. vor allem drei Kriterien an: 1) Wird die Vorschrift im allgemeinen eingehalten oder wird dagegen in weitem Ausmaß verstoßen? 2) Wird von den neuen Möglichkeiten, die die Vorschrift im Vergleich zu früher eröffnet, Gebrauch gemacht? 3) Stößt die Vorschrift in der wissenschaftlichen Literatur (und ggf. auch in der deutschen Kirche insgesamt) von ihrem Inhalt her auf Zustimmung oder Ablehnung? In Anbetracht dieser verschiedenen Fragestellungen und der Vielfalt der untersuchten Rechtsmaterien verwundert es nicht, daß sich auf die Frage der Rezeption des CIC in Deutschland nicht eine allgemeine, zusammenfassende Antwort geben läßt. Schon die Einteilung der „Ergebnissicherung" am Ende des Buches in 17 Unterpunkte läßt ahnen, wie komplex die Antwort auf diese Frage ausfallen muß.

Vermutlich ist diese „Ergebnissicherung" aber auch gar nicht das Entscheidende an diesem Buch. Sein eigentliches Verdienst liegt darin, eine beeindruckende Menge von Daten über die Umsetzung der gesamtkirchlichen Normen in Deutschland zusammengetragen zu haben, so daß auch ausgewiesene Fachleute auf etliche ihnen bislang unbekannte Details stoßen dürften. Wohl in erster Linie wegen dieser Datenfülle ist zu erwarten, daß die kanonistische Fachwelt immer wieder auf dieses Buch als eine Art Nachschlagewerk zurückgreifen wird. Daß in sprachlicher Hinsicht nicht überall die zu erwartende Sorgfalt angewandt wurde (vgl. z. B. die grammatikalisch falsche Konstruktion gleich im ersten Satz des zweiten Teils), ist zwar zu bedauern, in Anbetracht des Umfangs der Habilitationsschrift aber auch irgendwie verständlich. Eine Reihe falscher lateinischer Konstruktionen – *sedis confessionalis* (836); *testus qualificatus* (924 f.); *actus*

extraordinariae (1041) – wird man nicht nur dem Verfasser, sondern auch den Gutachtern anlasten, die ihn darauf hätten aufmerksam machen müssen. Vor allem hätte man sich für das Buch einen niedrigeren Preis gewünscht (es kostet € 157,–), um ihm jene Verbreitung zu ermöglichen, die es von seinem Inhalt her ohne jeden Zweifel verdient hat. U. Rhode S. J.

Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine? Herausgegeben von *Heribert Hallermann*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2000. 220 S., ISBN 3-7867-2277-3.

Das vorliegende Buch ist von Heribert Hallermann (= H.) herausgegeben und enthält Beiträge von ihm und von *Ilona Riedel-Spangenberger* (= R.-Sp.). Das Buch hat drei Teile. Im ersten Teil (Universalkirchliche Rechtsbestimmungen zur Ökumene, 11–83) wiederum sind vier Aufsätze zusammengefaßt. Im ersten (Der ökumenische Auftrag der Kirche und der Codex Iuris Canonici von 1983, 13–29) erinnert R.-Sp. daran, daß das Kirchenrecht im Geheimnis der Kirche seinen Ursprung hat. Die (vor allem) von Papst Paul VI. herausgestellte Eigenartigkeit des Kirchenrechts zielt in diesem Zusammenhang nicht ausschließlich darauf ab, daß das Recht in der Kirche als juristisches Ordnungs- und Regelungsinstrument den kirchlichen Vollzügen auferlegt wird, sondern daß es verankert ist in der Heils- und Gnadengerechtigkeit, die über alle Rechtsgerechtigkeit hinausgeht. Dies gilt auch bezüglich der ökumenischen Vollzüge und Regelungen. In dem Beitrag „Die Rechtsstellung nichtkatholischer Christen im Codex von 1983" (30–48) listet H. 15 konkrete Rechte auf, die nichtkatholische Christen in der (lateinischen) katholischen Kirche haben: 1. Die (in einer nichtkatholischen Gemeinschaft gespendete) Taufe erfreut sich der Rechtsgunst; es wird also (bis zum Erweis des Gegenteils) von ihrer Gültigkeit ausgegangen. 2. Nichtkatholische Christen können Tauf- und Trauzeugen sein. 3. Ein nichtkatholischer Christ kann im Notfall die Taufe spenden und auf diese Weise einen Menschen in die katholische Kirche eingliedern. 4. Zwar verbietet sich in den meisten Fällen (mit Rücksicht auf noch bestehende Trennungen) die sakramentale Gottesdienstgemeinschaft *(communicatio in sacris)*; in einigen Ausnahmefällen besteht sie aber doch. 5. Der c. 844 faltet diese *communicatio in sacris* für die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung breit aus. 6. Nichtkatholischen Christen kann in Ausnahmefällen (vom zuständigen Diözesanbischof) erlaubt werden, den Dienst des Lektors zu übernehmen. 7. In allen Gottesdiensten (außerhalb der Eucharistiefeier) können nichtkatholische Christen eingeladen werden zu predigen. 8. Bei der Feier der Eheschließung in der katholischen Kirche kann der zuständige Priester auf Bitten des konfessionsverschiedenen Brautpaares einen nichtkatholischen Amtsträger einladen, nach Maßgabe der liturgischen Bestimmungen an der Feier mitzuwirken. 9. Aus einem gerechten Grund kann der zuständige Diözesanbischof die Feier einer konfessionsverschiedenen Trauung im Rahmen einer Eucharistiefeier erlauben. In Übereinstimmung mit den allgemeinen Normen kann er in diesem Fall den nichtkatholischen Partner zum Empfang der Eucharistie zulassen. 10. Segnungen, die gewöhnlich nur Katholiken gespendet werden, können auch nichtkatholischen Christen gespendet werden, sofern diese im Wissen um das Wesen und den Gegenstand des Segens darum bitten. 11. Für nichtkatholische Christen und deren Gemeinschaften können öffentliche Gebete gesprochen werden, etwa auch im Rahmen der Fürbitten der Eucharistiefeier, jedoch nicht während des eucharistischen Hochgebetes selbst. 12. Nichtkatholischen Christen kann nach klugem Ermessen des zuständigen Ortsordinarius' ein kirchliches (d. h. katholisches) Begräbnis gewährt werden. 13. Nichtkatholische Christen können in kanonische (also: katholische) Vereine aufgenommen werden. 14. Nichtkatholiken können vor kirchlichen Gerichten als Kläger auftreten, z. B., um die Gültigkeit ihrer Ehe überprüfen zu lassen. 15. Nichtkatholiken können im Ausnahmefall vom zuständigen Diözesanbischof als Prozeßbevollmächtigte oder Anwälte zugelassen werden. Aus dem dritten Beitrag des vorliegenden Buches (Die nichtsakramentale Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft, 49–62) möchte ich die abschließende Würdigung zitieren, die H. gibt: „Die Bestimmungen des Ökumenischen Direktoriums zur nichtsakramentalen Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft sind wesentlich geprägt von der Empfehlung

und Ermutigung, sich in der jeweiligen geistlichen Praxis und Tradition gegenseitig kennenzulernen, das gemeinsame geistliche Erbe der christlichen Kirchen und Gemeinschaften miteinander zu teilen und an der jeweils eigenen geistlichen und liturgischen Tradition bereitwillig Anteil zu gewähren, soweit das vom jeweiligen Stand der Gemeinsamkeit her möglich ist" (61). In dem Beitrag „Die ‚communicatio in sacris' – Zur Korrelation zwischen geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft in ökumenischen und rechtsgeschichtlichen Bezügen" (63–83), den R.-Sp. verfaßt hat, ist vor allem der Exkurs über die Exkommunikation (und das Anathem) interessant. Der zweite Teil des vorliegenden Buches (Partikularrechtliche Bestimmungen zur Ökumene in Deutschland, 85–164) enthält vier Aufsätze, die hier nur aufgelistet werden sollen. Beitrag 1 stammt von H. und hat den Titel „Die Bestimmungen zu ökumenischen Wortgottesdiensten in den deutschen Diözesen" (87–117). Studie 2 ist ebenfalls von H. und trägt die Überschrift „Die Vereinbarungen zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe" (118–139). Auch Aufsatz 3 (Die Bestimmungen zur Vorbereitung und Feier von konfessionsverschiedenen Eheschließungen, 140–156) hat H. geschrieben. Abhandlung 4 schließlich (Konversion und Rekonziliation im Recht des Staates und der Kirche, 157–164) stammt aus der Feder von R.-Sp. Der dritte Teil des vorliegenden Buches (Kirchliches Recht und ökumenische Praxis, 165–220) enthält drei Studien. In der ersten (Bedingte Teilhabe nichtkatholischer Christen an der Eucharistie. Kirchenrechtliche Gesichtspunkte zum Verhältnis Eucharistie und Kirche, 167–193) schildert R.-Sp. drei Fälle: die Todesgefahr, die Krankheit und die konfessionsverschiedene Ehe. Die für diese Fälle erlaubte Teilnahme nichtkatholischer Christen an der Kommunion möchte die Autorin „generalisieren" und auf andere Fälle ausgedehnt wissen. Zu einer ähnlichen Lösung kommt H. in dem Artikel „Das Problem der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen und Familien" (194–214). Das vorliegende Buch wird abgeschlossen mit einem Aufsatz von H. (Ökumenische Vereinbarungen auf unterster Ebene, 215–220), in dem zehn Regeln für das gemeinsame ökumenische Handeln formuliert werden. Die erste Regel sei hier wiedergegeben, weil sie viel aussagt über den Geist, in dem das (hier anzuzeigende) Buch verfaßt wurde: „Nach dem heutigen Stand der gemeinsamen Gespräche zwischen den Kirchen kann Ökumene weder als ‚Rückkehr' noch als ‚Vereinigung' bzw. ‚Verschmelzung' noch als Festschreibung des ‚kleinsten gemeinsamen Nenners' noch als ‚Aufgeben aller konfessionellen Unterschiede' konzipiert werden. Ökumene hat vielmehr die ‚versöhnte Verschiedenheit' oder eine ‚konziliare Gemeinschaft' zum Ziel, also eine versöhnte Gemeinschaft von verschiedenen Kirchen, die bei aller Anerkenntnis der Verschiedenheit zum gemeinsamen Glauben, Handeln und Zeugnis kommen" (218). – Das vorliegende Buch bietet eine gute Einführung in die Probleme der heutigen Ökumene. Vermutlich werden uns diese Probleme noch lange beschäftigen. In der Ökumene brauchen wir Geduld und den langen Atem. Ich will das mit einem Beispiel erläutern, das Kardinal Leo Suenens (1904–1996) gebrauchte, als er seinen Landsleuten die ökumenischen Bestimmungen des neuen CIC (1983) vorstellte: „Wer mit dem Aufzug in das 50. Stockwerk eines Hochhauses fahren möchte und sich schon in der 30. Etage befindet, denkt für gewöhnlich nur an die 20 noch vor ihm liegenden Stockwerke, nicht an die 30 schon zurückgelegten."

R. Sebott S. J.

Kahler, Hermann, *Absentia consensus*. Der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund (Adnotationes in ius canonicum; 14). Frankfurt am Main: Peter Lang 1999. 402 S., ISBN 3-631-34656-5.

Unsere Gesellschaft ruht auf sittlichen Werten (so wie unsere Gebäude auf dem Grundwasser), die über Jahrhunderte selbstverständlich von der Bevölkerung akzeptiert wurden und die man kaum diskutierte. Erst jetzt, da diese Fundamente zu zerbröckeln drohen, geraten sie ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit. Wer früher als Katholik (bzw. als Christ) eine Ehe schloß, von dem nahm man an, er wolle sie so schließen, wie Christus sie gewollt hat und wie die Kirche sie will. Den Nupturienten wurde eine „inclinatio naturalis" bzw. eine „voluntas generalis" zur Ehe unterstellt, wenn sie die sozialtypische Figur der Ehe als Dauergemeinschaft zwischen Mann und Frau zum Zwecke der Fortpflanzung gekannt hatten. Wer unter diesen Prämissen den

Ritus der Eheschließung vollzog, dem wurde (mit sehr guten, aber nicht eigens artikulierten Gründen) unterstellt, er habe den (unersetzlichen) Willen zur Ehe in ausreichender Weise gefaßt und betätigt. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Daß es auch (rechtlich anerkannte) homosexuelle Paare geben soll, ist den Eherichtern nicht einmal im Traum eingefallen. Im „Index verborum ac locutionum codicis iuris canonici" (also in der Handkonkordanz zum katholischen Kirchenrecht) kommt das Wort „homosexualitas" überhaupt nicht vor; auch kein irgendwie synonymer Begriff. Dies alles hatte zur Folge, daß sich die Ehegerichtsbarkeit kaum mit dem (bloßen und blanken) Fehlen des Ehewillens beschäftigt hat. Erst wenn jemand durch positiven Willensakt die Ehe ausschloß, wurde und wird can. 1101 § 2 wirksam, der besagt: „At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentiale aliquod elementum, vel essentiale aliquam proprietatem, invalide contrahit." Diesem Problem des fehlenden Mindestwillen zur Ehe (ohne daß ein eigens formulierter „actus voluntatis contrarius" vorliegt) ist H. Kahler (= K.) in dem vorliegenden (sehr solide gearbeiteten) Buch nachgegangen. Seine Leitfrage formuliert er so: „Welches ist bei allem, was von den Partnern mit einer Eheschließung angestrebt sein mag, das Minimum eines Willens zur Ehe, das vom kanonischen Recht auf seiten der Eheschließenden gefordert ist, um einen rechtlich zurechenbaren Ehekonsens zu leisten? Wie beim Mindestwissen ein bestimmter Kenntnisstand von dem, was Ehe ist, zur gültigen Eheschließung nicht unterschritten werden darf, so gibt es einen Mindestwillen, der die Untergrenze dessen markiert, was bei der Eheschließung von den Partnern gewollt sein muß, damit ihre Beziehung zu einer ehelichen wird" (20). Diese Leitfrage wird in fünf Abschnitten „durchgespielt". Nach der „Einführung" (17–28) kommt die „Problemanzeige" (29–74), die die Bemühungen der deutschen und englischen Ehegerichte aufzeigt, den entsprechenden Ehenichtigkeitsgrund richtig zu beschreiben und zu bewerten. Im dritten Abschnitt (Rechtslage, 75–196) behandelt K. das Eheverständnis im CIC/1917, in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils und schließlich die Konsenslehre im CIC/1983. Im vierten Abschnitt (Rechtsprechung der Römischen Rota, 197–302) wird dargestellt, daß die römischen Richter und Fachleute das anstehende Problem durchaus erkannten, aber bisher nicht in der Lage waren, es mit einer richtigen Begrifflichkeit zu formulieren. Im fünften Abschnitt (Schlußfolgerungen, 303–365) geht es darum, das bisher Gesammelte (im Hinblick auf die Beschreibung eines fehlenden Mindestwillens zur Ehe) auszuwerten. Die vorher gesammelten und erläuterten Begriffe (der „inadequate consent", die „äquivalente" Simulation, das Fehlen einer „richtigen Intention", die „absentia consensus") werden nun so illustriert, daß man erkennen kann, wie es sich bei dem neuen „caput nullitatis" nicht um ein Herausbrechen dessen handelt, was Ehe ausmacht (dies ist ja in can. 1101 § 2 genügend und gut beschrieben), sondern daß bei dem neuen (bisher erst angepeilten) Ehenichtigkeitsgrund schlichtweg der Mindestwille fehlt. Für K. müssen sich die (positive) Konsensdefinition und die (negativen) Konsensmängel (spiegelbildlich) entsprechen. K. kommt dann zu folgendem Schluß: „Ungültig schließt eine Ehe, wer mit der Eheschließung nicht die Gründung einer Gemeinschaft des ganzen Lebens (can. 1055 § 1 CIC/1983) beabsichtigt. Wem eine solche Intention fehlt, unterschreitet das rechtlich zulässige Minimum dessen, was bei der Eheschließung gewollt sein muß. Sein Konsens kann nicht als gegenseitige ‚traditio et acceptatio' bezeichnet werden" (374). Eigentlich ist dies ja auch eine Binsenwahrheit, und man fragt sich, warum der Gesetzgeber nicht schon längst dieses „caput nullitatis" formuliert hat. Vermutlich deshalb nicht, weil sich der römische Gesetzgeber weniger von der Theorie und mehr von der Praxis leiten läßt. Und in der Praxis waren die früheren Zeiten eben anders als die heutigen (s.o.). – Ich habe die Arbeit von K. mit großem Gewinn gelesen. Es gelingt ihm, das Kapitel über den Ehekonsens (also die *canones* 1095–1107), das weithin einem Sammelsurium gleicht, in eine gewisse Systematik zu bringen. R. Sebott S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Ackermann, Stephan, Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 31). Würzburg: Echter 2001. XIV/375 S., ISBN 3-429-02302-5.

Backhaus, Knut (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (Stuttgarter Bibelstudien; 191). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2001. 207 S., ISBN 3-460-04911-1.

Barbotin, Edmond, Sens ou non-sens de l'homme? Paris: Ed. de Paris 2001. 254 S., ISBN 2-85162-027-4.

Baumert, Norbert, Charisma – Taufe – Geisttaufe. Band 1: Entflechtung einer semantischen Verwirrung. Würzburg: Echter 2001. 320 S., ISBN 3-429-02318-1.

Baumert, Norbert, Charisma – Taufe – Geisttaufe. Band 2: Normative und persönliche Berufung. Würzburg: Echter 2001. 399 S., ISBN 3-429-02319-X.

Baumert, Norbert, Studien zu den Paulusbriefen (Stuttgarter biblische Aufsatzbände; 32). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2001. 320 S., ISBN 3-460-06321-1.

Braulik, Georg, Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (Stuttgarter biblische Aufsatzbände; 33). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2001. 303 S., ISBN 3-460-06331-9.

Bucher, Rainer (Hg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses (Theologie im kulturellen Dialog; Band 8). Graz [u. a.]: Styria 2001. 208 S., ISBN 3-222-12870-7.

Canonico, Maria Francesca, Antropologie Filosofiche del nostro Tempo a Confronto (Il Prisma; 22). Rom: LAS 2001. 269 S., ISBN 88-213-0471-X.

Ciceri, Antonio (Hg.), Petri Iohannis Olivi Quaestiones circa matrimonium. Editio prima et commentarius theologicus (Collectio Oliviana; 3). Grottaferrata (Roma): Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 2001. 443 S., ISBN 88-7013-176-9.

Cobet, Justus (Hg.), Europa. Die Gegenwärtigkeit der antiken Überlieferung (Essener Beiträge zur Kulturgeschichte; Band 2). Aachen: Shaker 2000. 471 S., ISBN 3-8265-8362-0.

Collins, Paul M., Trinitarian theology: West and East. Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas. Oxford: Oxford University Press 2001. XIV/251 S., ISBN 0-19-827032-1.

Conti, Martino, La sapienzia personificata negli elogi veterotestamenti (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani; 36). Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 2001. 232 S., ISBN 88-7257-046-8.

Demel, Sabine, Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen: Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche (Topos plus Taschenbücher; Band 379). Regensburg: Pustet 2001. 172 S., ISBN 3-7867-8379-9.

Edith Stein Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst, herausgegeben im Auftrag des Teresianischen Karmel. Band 7: Die Weltreligionen, zweiter Teil. Würzburg: Echter 2001. 395 S., ISBN 3-429-02323-8.

Goebel, Bernd, Rectitudio. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; N. F., Band 56). Münster: Aschendorff 2001. 512 S., ISBN 3-402-04007-7.

Guitton, Jean, Mein Jüngstes Gericht. Der Philosoph und der Tod (Topos plus Taschenbücher; Band 382). Regensburg: Pustet 2001. 263 S., ISBN 3-7867-8382-9.

Hipp, Stephen A., „Person" in Christian tradition and the conception of Saint Albert the Great. A systematic study of its concept as illuminated by the mysteries of the trinity and the incarnation (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; N. F., Band 57). Münster: Aschendorff 2001. 565 S., ISBN 3-402-04008-5.

Hödl, Ludwig (Hg.), Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1350–1500 [CD-ROM]. Nach den Vorarbeiten von Johannes Baptist Schneyer herausgegeben von L. Hödl und W. Knoch; Ruhr-Universität Bochum. Münster: Aschendorff 2001. 1 CD-ROM: farb.; 1 Begleith., ISBN 3-402-03144-2.

Hoeres, Walter, Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie. Thomas von Aquin zwischen Rahner und Kant (Quaestiones non disputatae). Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2001. 178 S., ISBN 3-87710-255-7.

Horst, Ulrich, Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts; 46). Berlin: Akademie Verlag 2001. 183 S., ISBN 3-05-003655-9.

Kappes, Michael (Hg.), Theologische Profile im 20. Jahrhundert. Karl Barth – Dietrich Bonhoeffer – Romano Guardini – Karl Rahner (Tops plus Taschenbücher; Band 370). Kevelaer: Butzon & Bercker 2001. 318 S., ISBN 3-7867-8380-2.

Kanzian, Christian, Ereignisse und andere Partikularien. Vorbemerkungen zu einer mehrkategorialen Ontologie. Paderborn: Schöningh 2001. 269 S., ISBN 3-506-74260-4.

Klausnitzer, Wolfgang, Jesus von Nazareth. Lehrer – Messias – Gottessohn (Topos plus Taschenbücher; Band 381). Regensburg: Pustet 2001. 143 S., ISBN 3-7867-8381-0.

Koffler, Joachim, Mit-Leid. Geschichte und Problematik eines ethischen Grundwortes (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 34). Würzburg: Echter 2001. XIV/321 S., ISBN 3-429-02405-6.

Lubac, Henri de, Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aus dem Französichen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer (Theologica Romanica; 26). Freiburg im Breisgau: Johannes Verlag 2001. XXV/287 S., ISBN 3-89411-369-3.

Lüchinger, Adrian, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman (Ökumenische Beihefte; 40). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 2001. 362 S., ISBN 3-7278-1348-2.

McGinn, Bernard, The mystical thought of Meister Eckhart. The man from whom God hid nothing (The Edward Cadbury Lectures 2000–2001). New York: The Crossroad Publishing Comp. 2001. XIII/305 S., ISBN 0-8245-1914-0.

Melone, Maria Domenica, Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore (Studia Antoniana; 45). Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 2001. 368 S., ISBN 88-7257-049-2.

Meier-Seethaler, Carola, Jenseits von Gott und Göttin. Plädoyer für eine spirituelle Ethik (Beck'sche Reihe; 1438) München: Beck 2001. 271 S., ISBN 3-406-47564-7.

Müller, Gerhard (Hg.) [u. a.], Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen (Sammlung Horizonte; N. F., 35). Freiburg im Breisgau: Johannes Verlag 2001. 294 S., ISBN 3-89411-368-5.

Müller, Klaus, Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute. Regensburg: Pustet 2001. 182 S., ISBN 3-7917-1741-3.

Nida-Rümelin, Julian, Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft (Universal-Bibliothek; 18150). Stuttgart: Reclam 2001. 176 S., ISBN 3-15-018150-X.

Nitsche, Stefan Ark, David gegen Goliath. Die Geschichte der Geschichten einer Geschichte. Zur fächerübergreifenden Rezeption einer biblischen Story (Altes Testament und Moderne; Band 4). Münster: LIT 1998. 367 S., ISBN 3-8258-3039-4.

Peres, Constanze (Hg.), Wahrheit – Sein – Struktur: Auseinandersetzungen mit Metaphysik (Philosophische Texte und Studien; Band 60). Hildesheim: Georg Olms 2000. 404 S., ISBN 3-487-11306-6.

Perkams, Matthias, Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; N. F., 58). Münster: Aschendorff 2001. XI/395 S., ISBN 3-402-04009-3.

Rosenberger, Michael, Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987–1989 (Theologie und Frieden; Band 21). Stuttgart: Kohlhammer 2001. 502 S., ISBN 3-17-016697-2.

Schenker, Adrian, Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder (Stuttgarter Bibelstudien; Band 190). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 2001. 131 S., ISBN 3-460-04901-4.

Schuegraf, Oliver, Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökonomie (Jerusalemer Theologisches Forum; Band 3). Münster: Aschendorff 2001. 474 S., ISBN 3-402-07502-4.

Simonis, Walter, Schmerz und Menschenwürde. Das Böse in der abendländischen Philosophie. Würzburg: Königshausen und Neumann 2001. 280 S., ISBN 3-8260-2100-2.

Vonderau, Dagobert, Die Geschichte der Seelsorge im Bistum Fulda zwischen Säkularisation (1803) und Preußenkonkordat (1929) (Fuldaer Studien; 10). Frankfurt am Main: Knecht 2001. XIV/ 589 S., ISBN 3-7820-0855-5.

Wallner, Karl Josef (Hg.), Denken und Glauben. Perspektiven zu „Fides et Ratio" (Heiligenkreuzer Studienreihe der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz; Bd. 9). Heiligenkreuz: Verlag Stift Heiligenkreuz 2000. 359 S., ISBN 3-85105-121-1.

ThPh 77 (2002) 321–337

Der Glaubensbegriff des Klemens von Alexandrien im Kontext der hellenistischen Philosophie[1]

Von Josef Lössl

„Bruch der Ratio und Kehre des Logos: beides hat sich ereignet, als ums Jahr 200 das Evangelium den durch Ratio und Logos Erzogenen begegnete ...“[2] So schloß 1964 der Berliner Patristiker Ulrich Wickert seine Probevorlesung über „Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes“. Ich denke, der Satz paßt auch gut an den Anfang meiner heutigen Vorlesung: „Der Glaubensbegriff des Klemens von Alexandrien im Kontext der hellenistischen Philosophie“. Der christliche Glaube wird immer da zum Problem, wo sich philosophisch Gebildete, „durch Ratio und Logos Erzogene“, wie Wickert es ausdrückt, mit ihm auseinandersetzen. Im frühchristlichen Schrifttum findet eine solche Auseinandersetzung erstmals „ums Jahr 200“ ausführlich, akut und auf höchstem Niveau statt. Auf höchstem Niveau, das meint hier nicht nur das Niveau der eigenen Reflexion, sondern auch das der Auseinandersetzung mit dem Besten, was die antike Philosophie an Glaubenstheorien zu bieten hat. In beiderlei Hinsicht ist Klemens den beiden anderen genannten Denkern ebenbürtig, wenn auch auf seine ganz persönliche Weise. Ich möchte im folgenden – in Auseinandersetzung mit einigen neueren Beiträgen zur Forschung – Klemens' vielschichtigen Glaubensbegriff untersuchen, dann die Quellen, aus denen Klemens schöpft, etwas genauer bestimmen, und versuchen, einige Schlußfolgerungen daraus zu ziehen: was den fundamentalen Charakter von Klemens' Glaubensbegriff angeht, wie auch die prinzipiellen Bedingungen der Möglichkeit von Glauben überhaupt.

Von Klemens' Leben wissen wir nur wenig; und kaum etwas sicher. Er lebte in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts und im ersten Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts. In den beiden letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts war er Lehrer und dann auch Leiter der sogenannten Katechetenschule von Alexandrien.[3]

Als solcher erteilte er vor allem mündlichen Unterricht. Er war darüber hinaus aber auch literarisch tätig. Ich nenne hier nur drei seiner bekanntesten erhaltenen und für meinen Vortrag wichtigen Werke, den *Protreptikos*,

[1] Probevorlesung, gehalten am 18. Mai 2001 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Der Text wurde für die Veröffentlichung leicht überarbeitet. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

[2] *U. Wickert*, Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes, in: ZThK 62 (1965) 153–177, 177.

[3] Vgl. dazu *D. Wyrwa*, in: *S. Döpp, W. Geerlings* (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. ^{3}2002, 152–154, 152 f.; *A. Méhat*, Clemens von Alexandrien, in: TRE 8 (1981) 101–113, 101 f.; *A. van den Hoek*, The ‚Catechetical' School of Early Christian Alexandria, in: HTR 90 (1997) 59–87.

eine Werbeschrift für den christlichen Glauben nach Art der philosophischen Protreptik, die man aber auch unter die frühchristlichen Apologien einreihen kann, den *Paidagogos*, eine Schrift über Theorie und Praxis christlicher Erziehung und Bildung, und schließlich Klemens' Hauptwerk, die *Stromateis* (oder *Stromata*, „Teppiche"), ein monumentales, überaus vielschichtiges Werk, grundlegend und umfassend – man hat es als die erste Summe christlicher Theologie bezeichnet –, aber auch verwirrend, mysteriös und elliptisch.[4]

Aus ihm werde ich im folgenden vor allem schöpfen. Zuvor jedoch noch zwei, drei Bemerkungen grundsätzlicherer Art. Ich möchte zunächst einen Gedanken von Ulrich Schneider aufgreifen:[5] Klemens treibt in den *Stromateis* – im besten Sinne des Wortes – „systematische Theologie", Theologie, die das Heilsgeschehen zwar umfassend behandelt, dabei aber jeden einzelnen Aspekt im Detail „darlegt, beweist und bekräftigt" *(explicet, probet atque confirmet)*.[6] Natürlich darf man Klemens' Begriff σύστημα nicht einfach naiv mit „System" übersetzen. Dennoch meint Klemens so etwas wie System, wenn er im Paidagogos 1,102,4 den christlichen Glauben als ein σύστημα λογικῶν πράξεων, eine in sich stimmige Anordnung vernunftgemäßer Handlungen bezeichnet. Damit meint er nicht nur das äußerliche Verhältnis von göttlichen Geboten und ihrem Einhalten durch den Menschen, sondern auch den inneren Bezug von Einsicht in die Glaubenswahrheiten und Leben aus dem Glauben. In den Stromateis betont er an mehreren Stellen, daß es ihm auf die Kohärenz seines Gedankengangs (τὸ συνεχὲς τοῦ λόγου) ankomme, auf das Gesamtverständnis seiner Lehre vom χριστιανισμός, also dessen, was im Paidagogos Glaube, πίστις, genannt wird (vgl. strom. 2,1,2,1; 7,1,1,3).[7] Andernorts spricht Klemens auch von der ἀκολουθία, der Folgerichtigkeit der in der Heiligen Schrift dargelegten göttlichen Lehre, die es mit Hilfe der Dialektik je tiefer zu erfassen gelte (strom. 1,28,179,4).[8]

---

[4] Vgl. dazu vor allem das grundlegende Werk von *A. Méhat*, Étude sur les ‚Stromateis', Paris 1966.

[5] *U. Schneider*, Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft des Clemens von Alexandria, Berlin 1999.

[6] So *Schneider*, 44, nach *W. Pannenberg*, Systematische Theologie 1, Göttingen 1988, 28, und *J. F. Buddeus*, Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes, Leipzig 1727, 303.

[7] *Paidag.* 1,13,102,4 (GCS 12, 151.24–27): καὶ γὰρ ὁ βίος ὁ Χριστιανῶν, ὃν παιδαγωγούμεθα νῦν, σύστημά τί ἐστι λογικῶν πράξεων, τουτέστιν τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια, ἣν δὴ πίστιν κεκλήκαμεν. Klemens will diese Definition übrigens von Chrysipp übernommen haben; vgl. Chrysipp. *frg. moral.* 293 (494, v. Arnim): καὶ γὰρ ὁ βίος ὁ σπουδαῖος σύστημά τί ἐστι λογικῶν πράξεων, τουτέστι τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια. Die Übersetzung richtet sich nach *O. Stählin*, Des Clemens von Alexandreia Mahnrede an die Heiden, Der Erzieher Buch 1 (= BKV 2. Reihe, Bd. 7), München 1934, 296; s. ebd. Anm. 3 zur Chrysippstelle: „Clemens setzt Χριστιανός für den stoischen Ausdruck σπουδαῖος und sagt ἀκόλουθον θεῷ statt ἀκόλουθον φύσει."

[8] Vgl. *L. Rizzerio*, La nozione di ἀκολουθία come ‚logica della verità' in Clemente Alessandrino, in: RFN. 79 (1987) 175–195; *E. Osborn*, The Emergence of Early Christian Theology, Cambridge 1993, 70–71.

Doch haben wir es hier nicht mit einer geschlossenen Systematik zu tun, wie alle, die einmal versucht haben, in die *Stromateis* hineinzulesen, leicht bestätigen können. Klemens' „unsystematische," stromatisch-buntschreiberische Art ist sprichwörtlich. Aber eben auch sie hat System, worauf Klemens selbst ausdrücklich verweist. Manches soll nur angedeutet (αἰνίξεται), manches nur kurz erwähnt, bei anderem länger verweilt, wieder anderes nur verborgen gesagt (λανθάνουσα εἰπεῖν), versteckt zum Ausdruck gebracht (ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι), im Verschweigen verdeutlicht werden (σιωπῶσα δεῖξαι) (strom. 1,1,15,1). Der Leser bzw. Hörer ist eingeladen, selbst kreativ weiterzudenken, auf eigenen Wegen (διὰ τῶν ἰδίων) zur Wahrheitserkenntnis zu gelangen (strom. 5,3,18,6), nach dem in der frühchristlichen Glaubens- und Erkenntnislehre weit verbreiteten Motto „Sucht, und ihr werdet finden" (Mt 7,7).[9]

Damit hätten wir im Grunde schon einen ersten Aspekt von Glauben bei Klemens berührt. Ich möchte aber, ehe ich zum Hauptteil meiner Ausführungen komme, noch eine weitere Vorbemerkung einschieben und hierzu erneut Ulrich Wickert bemühen:[10] „Die alte Kirche ist die alte Welt, insofern diese ihre christliche Stunde begriffen hat." Das verstehe ich so, daß wir uns nicht ständig fragen dürfen, wie sich denn Klemens' christliche Identität zu seiner antiken Identität verhält. Vielmehr haben wir davon auszugehen, daß sich uns das Christliche in Klemens' Werk „ohne weiteres," d. h. ohne weitere hermeneutischen Voraussetzungen erschließt, solange wir es nur ernsthaft als antikes Werk studieren. Es hat nämlich außerhalb seiner antiken Identität keine christliche Identität.

Klemens trägt einerseits antik-philosophische (aristotelische, platonische, stoische, epikureische usw.) Glaubenstheorien tief hinein in seine theologische Erkenntnislehre, anderseits entwickelt er aus ihnen im unvermittelten Verbund mit barbarisch-philosophischem, also biblischem, jüdischem und frühchristlichem Material einen ganz eigenen, christlichen – aber deswegen eben zunächst nicht weniger antiken – Glaubensbegriff. Es kann also nicht darum gehen, qualitativ oder grundsätzlich zwischen antiken und christlichen Quellen oder Bedeutungen von Glauben zu unterscheiden. Vielmehr ist, soweit möglich, das Zusammenwirken aller relevanten Einflüsse im kreativen Ansatz, in der Durchführung und im Hinblick auf das Ziel von Klemens' Erkenntnislehre auszuloten; und dieses Ziel ist, wie wir alle wissen, γνῶσις, Heil (σωτηρία); denn, so Klemens: „Gott schenkt das ewige Heil denen, die mit ihm auf Erkenntnis und das Tun des Guten hin mitarbeiten" (ὁ θεὸς τὴν ἀίδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν) (strom. 7,7,48,4).

[9] Vgl. dazu *N. Brox*, Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7,7b/Lk 11,9b, in: *P. Hoffmann [u. a.]*, (Hg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. FS J. Schmid, Freiburg i. Br. 1973, 17–36.

[10] *Wickert*, 153.

I

Damit komme ich zum ersten Hauptteil meiner Ausführungen. Unter den zahlreichen Studien, die man zum vorliegenden Thema konsultieren könnte,[11] möchte ich die drei herausgreifen, die mir das Problem und seine Geschichte in der modernen Forschung am besten zu illustrieren scheinen: Karl Prümms klassischen Aufsatz „Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien",[12] das Kapitel zu „Pistis, Gnosis, Kosmologie und Theologie" in Salvatore Lillas Klemens-Buch von 1971[13] und einen Aufsatz von Eric Osborn aus dem Jahre 1994 mit dem Titel „Arguments for Faith in Clement of Alexandria"[14].

Prümms Artikel ist noch immer ein ausgezeichneter Führer durch das zweite Buch der *Stromateis*. Am Text entlanggehend, zeigt Prümm, wie und mit welchem Erfolg Klemens es dort unternimmt, „den Standort des Glaubens im Bereich der möglichen Erkenntnishaltungen festzulegen" (S. 56), indem er ihn im weiteren Kontext hellenistischer Denkströmungen situiert. Prümm erkennt, daß Klemens' Bestimmung des Glaubens als einer rationalen, auf Vernunft gegründeten Erkenntnisform dadurch sowohl fideistischen als auch gnostischen Strömungen innerhalb des Christentums entgegenwirkte und gewissermaßen als Nebenprodukt den Primat einer aus der Wechselwirkung von Glaube und Vernunft begründbaren Willensfreiheit postulierte; und dies mit Erfolg. Elizabeth Clark hat 1977 eine größere Studie veröffentlicht, in der sie dieses Element in Klemens' Denken auf Aristoteles zurückführt.[15] Ein ganz entscheidender Text in diesem Zusammenhang sei umgehend zitiert. Sein Verständnis ist grundlegend für den Nachvollzug des weiteren Argumentationsgangs:

> Wenn nun der Glaube ein Vorsatz (προαίρεσις) ist, der in einem Streben nach etwas besteht, so ist dieses Streben ein gedankliches Streben (ὄρεξις διανοητική). Da aber der Vorsatz Ursache und Ausgangspunkt von Handeln ist (πράξεως ἀρχὴ προαίρεσις), wird [auch der] Glaube für Ursache und Ausgangspunkt von Handeln befunden, vernunftgemäße Grundlage eines Vorsatzes; denn durch den Glauben verschafft man sich im voraus die [für vernunftgemäßes Handeln] erforderliche Beweisgrundlage. Richtet man sich freiwillig nach dem Zweckmäßigen, so ist dies Anfang von Einsicht. Einen großen Einfluß auf das Erlangen von Gnosis jedenfalls hat ein von äußeren Einflüssen unabhängig gefaßter und gehaltener Vorsatz.[16]

---

[11] Einen guten Überblick über neuere Studien und weiterführende Werke bibliographischer Art bietet *Schneider* (s. FN 5).

[12] *K. Prümm*, Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien, in: Schol. 12 (1937) 17–57.

[13] *S. Lilla*, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1971, 118–226.

[14] *E. Osborn*, Arguments for Faith in Clement of Alexandria, in: VigChr 48 (1994) 1–24.

[15] *E. A. Clark*, Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism, New York & Toronto 1977, bes. 16–26; 45–66.

[16] *Strom.* 2,2,9,2–3. Als Ausgaben wurden jeweils die letzten Auflagen der Ausgabe von Otto Stählin herangezogen; im einzelnen *O. Stählin*, Clemens Alexandrinus Bd. 1. Protrepticus und Paedagogus (= GCS 12), Leipzig 1905, ^{2}1936, dritte, durchgesehene Aufl., hg. von *U. Treu*, Berlin 1972; *O. Stählin*, Clemens Alexandrinus Bd. 2. Stromata Buch I–VI (= GCS 15), Leipzig, 1906,

Klemens identifiziert hier den Glauben (πίστις) als einen zunächst in Gedanken, d. h. im Geiste gefaßten und gehaltenen Vorsatz (προαίρεσις) im Sinne des Aristoteles. Die Definition von Prohairesis als gedankliches Streben und Ursache und Ausgangspunkt von Handeln findet sich so wörtlich in der Nikomachischen Ethik (1139a31; 1139b4). Nur unter dieser geistphilosophischen Voraussetzung ist nach Klemens die Freiwilligkeit des Glaubens und sein Ausgerichtetsein auf wahre Erkenntnis (Gnosis) garantiert.

Auf dieser Grundlage verwendet Klemens nun den Glaubensbegriff in einer Reihe verschiedener Bedeutungen und Kontexte. Eine Schwäche von Prümms Studie besteht darin, daß sie nicht genauer umreißt, wie sich diese verschiedenen Bedeutungsebenen einerseits voneinander unterscheiden und wie Klemens sie anderseits im Zuge seiner Argumentation miteinander verzahnt. Darauf hat nun Salvatore Lilla in seiner Studie verwiesen und folgende Unterscheidung vorgeschlagen:[17]

1) Glaube als Festhalten an unbeweisbaren, letztbegründenden Axiomen
2) Glaube als Festhalten an abgeleiteten Sätzen, sobald sie bewiesen und verstanden sind
3) Glaube als anfängliches Festhalten an instruierten Sätzen, die noch nicht verstanden sind.

Die Schwäche dieser Einteilung liegt m.E. darin, daß 3) keine eigene Glaubensform, sondern einen Aspekt von 1) und 2) darstellt. Ich sehe diese Einschätzung bestätigt durch die Tatsache, daß Lilla in der konkreten Analyse der Glaubensschritte kaum über Prümm hinausgeht: Klemens versuche, die *begrenzte* Rationalität wissenschaftlich-philosophischer Glaubensbegriffe aufzuzeigen, sie zur begrenzten *Rationalität* religiösen Glaubens in Beziehung zu setzen und daraus einen Erkenntnisweg zu entwickeln, der in Gnosis mündet.[18]

Das Grundproblem dieser Betrachtungsweise ist – und darauf weist Eric Osborn in der dritten hier diskutierten Studie hin –, daß sie die philosophische und die biblisch-religiöse Dimension des Erkenntnisprozesses als prinzipiell voneinander verschieden darstellt, erstere als bloß propädeutisch, und nur letztere als auch inhaltlich relevant.[19] Dadurch wird die Einheit des Argumentationsgangs zerbrochen und die Sinnhaftigkeit des Zusammenwirkens von rationaler Grundlegung und spiritueller Überhöhung des Glaubensbegriffs in Frage gestellt; d.h., sie geht dem Betrachter verloren, ein typisch neuzeitliches, modernes Problem, das mit Klemens nur sehr bedingt etwas zu tun hat, obwohl, wie wir sehen werden, auch er gegen Kriti-

---

[2]1939, dritte Auflage (= GCS 52), hg. von *L. Früchtel*, Berlin 1960; *O. Stählin*, Clemens Alexandrinus Bd. 3. Stromata Buch VII und VIII (= GCS 17), Leipzig 1909, zweite Auflage, hg. von *L. Früchtel*, Berlin 1970. Die Übersetzungen richten sich nach *O. Stählin*, Des Clemens von Alexandreia Teppiche ... I–III. IV–VI (= BKV 2. Reihe, Bd. 17 und 19), München 1936; 1937.

[17] *Lilla*, 119.

[18] *Lilla*, 119–120.

[19] Vgl. *Osborn*, Arguments, 4.

ker und Leugner des Glaubens zu argumentieren hat. Er entwickelt seinen Argumentationsgang jedoch als Einheit und unterscheidet nicht zwischen philosophischer Propädeutik und theologischem Gehalt. Nach Osborn geht er dabei in acht Schritten vor, d. h., er unterscheidet acht Begriffe von Glauben, und zwar im Hinblick auf einen summarischen Leitbegriff:[20]

1) Glaube als Vorbegriff (πρόληψις)
2) Zustimmen (συγκατάθεσις), Vorsatz (προαίρεσις) oder sicheres Wissen (κατάληψις)?
3) Glaube als eine Art geistig-sinnlicher Wahrnehmung
4) Glaube als Hören der Botschaft der Bibel
5) Glaube als Annahme eines ersten Prinzips
6) Glaube als Kriterium
7) Glaube als dialektische Kraftquelle einer intellektuell-ethischen Motivation
8) Glaube als eine innere Festigkeit (Stabilität) verleihende göttliche Kraftquelle.

Klemens' Leitbegriff nach Osborn lautet nicht, wie die traditionelle Auslegung es nahelegt, Gnosis, sondern Pistis. Der Glaube selbst ist sich Ursprung und Ziel. Gnosis, so Osborn, stelle für Klemens lediglich die höchste Form des Glaubensvollzugs dar. Im Grunde gehe es Klemens um den Glauben. Wie Paulus einst den Glauben gegen das Gesetz verteidigt habe, so verteidige ihn Klemens nun gegen die Philosophie. Er sei der vehementeste Verfechter des Glaubensprinzips seit Paulus. Er wolle die Philosophie mit ihren eigenen Argumenten für obsolet erklären,[21] indem er zeige, daß der christliche Glaube auf allen Ebenen sämtlichen Erfordernissen einer Vernunftlehre genüge.[22]

Auf den ersten Blick scheint Osborn hier lediglich eine provokativ formulierte Akzentverschiebung vorzunehmen. Statt den Glauben als rudimentäre Form von Gnosis zu bezeichnen wie die traditionellere Auslegung, nennt Osborn Gnosis die vollendete Form des Glaubens. Doch geht es hier um mehr. Nach Osborn wird der aristotelische Prohairesis-Begriff mit seinem geistphilosophischen Hintergrund vom stoischen, von Zenon geprägten Begriff der κατάληψις überlagert. Als Beleg hierzu zitiert Osborn Stromateis 2,12,54,5:

> Denn zuvor war es [= das, was von den Propheten geweissagt wurde und dann eintraf] Gegenwart, dann wurde es für uns zu Vergangenheit, so daß der [zur Zeit, als es noch Zukunft war, herrschende] Glaube an das Vergangene zu einem begrifflichen Wissen (κατάληψις) von Vergangenem wird, [nämlich dann, wenn es sich als Gegenwart ereignet,] und die Hoffnung auf das Zukünftige zu einem [in gleicher Weise] sicheren, begrifflichen Wissen um künftige Dinge.

[20] Vgl. *Osborn*, Arguments, 3–4.

[21] Eine ähnliche Aussage macht Kurt Flasch über Augustinus: *K. Flasch*, Logik des Schreckens, Mainz ²1995, 46: „Augustin wollte diese [sc. die platonische] Philosophie überwinden, aber mit Kohärenz und mit Anspruch auf Einsicht."

[22] *Osborn*, Arguments, 1: ‚The need for philosophical argument was self-evident for it would have to be used to prove itself unnecessary … Clement … defended faith with philosophical arguments which he connected to the arguments which Paul and the Epistle to the Hebrews had used against a different opponent.'

Dieser Abschnitt ist neben den oben zitierten (*strom.* 2,2,9,2–3) zu legen. Dort ging es um Glauben als im Geiste vollzogene Vorwegnahme von Handlungen, als Garant für deren Vernünftigkeit, hier ist Glauben ein im Hinblick auf vergangene und zukünftige Ereignisse gefaßtes Wissen. In *Stromateis* 2,4,12–13, so Osborn, erweise Klemens zunächst anhand biblischer Vorbilder von Abel bis Moses und darüber hinaus, daß sich der Glaube primär im Ergreifen und Festhalten historischer und eschatologischer Perspektiven manifestiere.[23] In *Stromateis* 2,12,54, der hier zitierten Passage, korreliere Klemens sicheres Wissen (κατάληψις) um Vergangenes, nämlich als kraftgebende, glaubensstiftende Erinnerung, mit sicherem Wissen um Künftiges, nämlich als kraftgebende, glaubensstiftende Hoffnung.

Der Begriff κατάληψις ist stoischen Ursprungs. Im *Lucullus* (= *Acad.* 145) überliefert Cicero die Anekdote von Zenons deiktischer Definition des Konzepts.[24] Zenon habe, um den Begriff zu erläutern, die flache Hand ausgestreckt und gesagt: „Solcherart ist die Sinneswahrnehmung (*uisum*, αἴσθησις)." Dann habe er die Finger ein wenig gekrümmt mit den Worten: „Solcherart ist das Zustimmen (*assensus*, συγκατάθεσις)." Schließlich habe er die Hand zu einer Faust geballt und damit das Begreifen *(comprehensio)* illustriert, und dies habe er, entsprechend der Ähnlichkeit mit dem zugrundeliegenden Bild, eben „Begreifen", κατάλημψις, genannt. Dann habe er auch noch die andere Hand genommen, mit ihr fest die Faust umfaßt und gesagt: „Solcherart ist die Wissenschaft (*scientia*, ἐπιστήμη)."[25]

Osborn hebt den Einfluß dieses Modells auf Klemens hervor und hält es gegen eine Auslegungstradition, die Klemens in einen platonisch-aristotelischen, geistphilosophischen Kontext einbette und damit das radikal Neue an Klemens' Denken ignoriere.[26]

Ich kann Osborn in diesem Punkt nicht zustimmen. Klemens selbst schreibt gleich im Anschluß an *Stromateis* 2,12,54,5, Platoniker und Stoiker stimmten im Verständnis von κατάληψις als συγκατάθεσις überein. Die gedankliche Operation erfolge vernunftgemäß und im Einklang mit der Willensfreiheit. „Sie liegt in unserer Macht" (ἐφ' ἡμῖν εἶναι).[27] Klemens hat recht. Der Unterschied zwischen dem platonisch-aristotelischen Modell

---

[23] Vgl. *Osborn*, Arguments, 7–8.

[24] Zu Zenon und seiner Erkenntnislehre s. *P. Steinmetz*, Die Stoa, in: *H. Flashar* (Hg.), Die Philosophie der Antike, 4: Die hellenistische Philosophie (= *F. Überweg*, Grundriß der Geschichte der Philosophie 4/2), Basel 1994, 518–521; 528–533.

[25] Die Darstellung folgt dem Text und der Übersetzung in: *M. Tullius Cicero*, Hortensius, Lucullus, Academici Libri, hg., übers. und komm. von *L. Straume-Zimmermann, F. Broemser und O. Gigon*, München & Zürich 1990, 264–265.

[26] Vgl. *Osborn*, Arguments, 7–9.

[27] *Strom.* 2,12,54,5–55,1: τὰς δὲ συγκαταθέσεις οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγουσιν. πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις ... συγκατάθεσίς ἐστιν. – „Das gläubige Zustimmen aber, wie nicht nur die Platoniker, sondern auch die Stoiker sagen, liegt in unserer Macht. Alles Meinen, Urteilen, Vermuten und Lernen nämlich ... ist ein Zustimmen."

(wie in *strom.* 2,2,9,2–3) und dem stoischen Modell wird hier noch nicht sichtbar. Die Stoiker verstanden die Willensfreiheit kompatibilistisch, d.h., sie behaupteten, daß der Mensch einerseits dem Fatum unterliege, also faktisch nicht anders handeln könne, als er eben handle, dabei aber dennoch für sein Handeln verantwortlich sei. Dieses Modell ist bei Klemens so nicht nachweisbar. Dagegen sahen wir das aristotelische Modell wohl am Werk. Klemens' κατάληψις-Begriff wäre damit also von ihm her zu deuten.

Wir begegnen hier zwei Grundmodellen antiker Erkenntnislehre. Man könnte (mit zwei modernen Begriffen) das eine transzendental, das andere positivistisch nennen. Im ersteren wird Erkenntnis als ein Akt (oder Zustand) der Teilhabe an einer übergeordneten geistigen Wirklichkeit bzw. als ein im erkennenden Individuum ablaufender geistiger Prozeß (wie die Prohairesis in *strom.* 2,2,9,2–3) verstanden, im letzteren als eine quasi materiell-mechanistische Tätigkeit der Aneignung und Inbesitznahme als Reaktion auf ein Affiziertwerden durch etwas. Die Stoiker lehnten die Existenz einer geistigen Sphäre, auf allgemeiner ebenso wie auf individueller Ebene, ab und hielten das All (hier streng wörtlich so verstanden!) aus sich selbst heraus für erkennbar. Individuen (bzw. – im Bereich der Sprache – Namen) würden in ihrer Eigenheit erfaßt, zu Klassen und Klassen von Klassen geordnet, und dadurch entstünden dann Wissenschaftssysteme – wie von Zenon auf einfachste Weise illustriert.[28]

Nun gab es aber zu Klemens' Zeit kaum noch reine Stoiker. Dafür hatten Aristoteliker und Platoniker eine ganze Reihe stoischer Elemente in ihre Erkenntnislehren eingearbeitet. Klemens unterscheidet sich diesbezüglich nicht von paganen Zeitgenossen wie etwa Kelsos und Galen. Das platonisch-aristotelische Element blieb dabei jedoch dominierend. Klemens' Philosophie paßt damit in die geistesgeschichtliche Großlage und wird eben auch dadurch fähig, ihren apologetischen und dogmatischen Zweck zu erfüllen. Galen und Kelsos kritisierten die Christen ja nicht, weil sie glaubten, sondern weil sie zu unkritisch glaubten (s. Kelsos 1,9: ἄλογως πιστεύοντες).[29] Daß es solche Christen tatsächlich gab, räumt Klemens offen ein.[30] Zugleich gab es innerhalb (!) des Christentums jene, die den Glauben als solchen verwarfen, da er im Vergleich zur Gnosis eine zu niedrige Erkenntnisstufe darstelle.[31] Ich lasse offen, ob Klemens Valentin und seine

[28] Vgl. dazu auch *F. Ricken*, Philosophie der Antike, Stuttgart [6]1988, 162f.; 166f.

[29] S. auch Kelsos 6,7b; zu Galen vgl. *R. Walzer*, Galen on Jews and Christians, Oxford 1949, 14f; 53; zu Kelsos weiterhin *C. Andresen*, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955.

[30] *Strom.* 1,9,43,1: ἔνιοι δὲ εὐφυεῖς οἰόμενοι εἶναι ἀξιοῦσι μήτε φιλοσοφίας ἅπτεσθαι μήτε διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μηδὲ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐκμανθάνειν, μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν ... „Einige aber, die sich für besonders begabt halten, erklären es für richtig, daß man sich weder mit Philosophie noch mit Dialektik beschäftigt, ja daß man nicht einmal die Naturwissenschaft erlernt. Einzig den bloßen Glauben fordern sie"; vgl. *Lilla*, 9; 119f.

[31] *Strom.* 2,3,10,2: οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἁπλοῖς ἀπονείμαντες ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν τοῖς φύσει σῳζομένοις κατὰ τὴν τοῦ διαφέροντος πλεονεξίαν σπέρματος ἐνυπάρχειν βούλονται, μακρῷ δὴ κεχωρισμένην πίστεως, – „Valentinus aber und seine Anhän-

Anhänger hier zutreffend beurteilt.[32] Worauf es mir ankommt, ist, zu sehen, daß Klemens mit den paganen Philosophen und den christlichen Fideisten eine positive Grundeinschätzung des Glaubens teilt, mit den Gnostikern und Fideisten den christlichen Glauben und mit den paganen Philosophen ein Set von Glaubensbegriffen, mit denen er sich sowohl an sie als auch an christliche Gnostiker und Fideisten wenden kann.

II

Ich komme damit zum zweiten Hauptteil meines Vortrags und zum ersten Begriff in Osborns Reihe von Glaubensbegriffen: Glaube als Vorbegriff (πρόληψις). Damit, so Klemens, könnten auch die Griechen etwas anfangen. Es handle sich um den Begriff der πρόληψις ἐκούσιος, dem frei gewählten geistigen Vorgriff auf etwas, das noch nicht voll von der Ratio erfaßt sei. Ich verweise hier noch einmal zurück auf die oben ausführlicher zitierten Passagen (strom. 2,2,9,2–3 und 2,12,54,5) und zitiere zwei weitere Abschnitte:

> Indes hält auch Epikur, der die Lust weitaus höher schätzte als die Wahrheit, den Glauben für eine im Denken gebildete Vorstellung (πρόληψις). Die Vorstellung aber definiert er als den auf etwas Augenscheinliches und auf das augenscheinlich richtige Bild eines Sachverhalts hin entwickelten Begriff (ἐπίνοια). Niemand könne eine Untersuchung durchführen, Fragen aufwerfen, eine Meinung vertreten oder widerlegen ohne eine solche im voraus gebildete Vorstellung.[33]

> Als überaus wahr erwiesen ist deshalb das Wort des Propheten: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr auch nicht verstehen" (Jes 7,9b LXX). Dieses Wort hat auch Heraklit von Ephesus umschrieben, als er sagte: „Wenn er nicht Unverhofftes erhofft, wird er es nicht auffinden; denn es ist unauffindbar und unzugänglich."[34]

Schon nach Epikur, so Klemens, könne niemand etwas erforschen, beurteilen oder gar bezweifeln ohne einen Vorgriff im Glauben (πρόληψις). Heraklit entwickle darüber hinaus eine äußerst starke Version jenes Begriffs unter der Bezeichnung „Hoffnung". Diese richte sich nicht auf etwas absehbar Erwartbares, sondern auf das Unverhoffte, von dem man noch nicht einmal wisse, ob es erkennbar, ja existent sei. Klemens verbindet das Hera-

---

ger teilen den Glauben uns als den Einfältigen zu; von sich selbst aber, die von Natur aus zu den Geretteten gehören, sagen sie, daß ihnen entsprechend der Überlegenheit des ausgezeichneten Samens die Erkenntnis innewohne, die, wie sie sagen, vom Glauben weit geschieden sei."

[32] Zu dieser Frage vgl. *C. Markschies*, Valentinus Gnosticus? Tübingen 1992; zu neuerer Literatur: *Ders.*, Valentinus, in: *Döpp, Geerlings*, 710f.

[33] *Strom.* 2,4,16,3; zu Epikur und seiner Prolepsis-Lehre s. in diesem Zusammenhang *A. Manuwald*, Die Prolepsislehre Epikurs, Bonn 1972; *D. K. Glidden*, Epicurean Prolepsis, Oxford 1985; weitere und neuere Literatur bei *M. Erler*, Epikur, in: *H. Flashar*, Hg., Die Philosophie der Antike 4: Die Hellenistische Philosophie (= *F. Überweg*, Grundriß der Geschichte der Philosophie 4/1), Basel 1994, 29–202, bes. 134f.

[34] *Strom.* 2,4,17,4; zu Heraklit bei Klemens s. *P. Valentin*, Héraclite et Clément d'Alexandrie, in: RSR 46 (1958) 22–59; *H. Wiese*, Heraklit bei Klemens von Alexandria, Diss. Kiel 1963; *G. O'Daly*, Heraklit, in: RAC 14 (1988) 583–602, 596–598.

klitzeugnis mit Jes 7,9b LXX („Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr auch nicht verstehen").

Wir sind hier wieder mit unserer Ausgangsfrage konfrontiert. Ist der Prolepsis-Begriff ein Vorbegriff zur aristotelischen Prohairesis oder zur stoischen Katalepsis? Die Stoiker hatten aufgrund der geradezu irrationalen Natur von Glaube und Hoffnung (s. Heraklits Hoffen wider alles Hoffen) den Glauben als angeboren *(innatus)* betrachtet (Cic. *nat. deor.* 1,44). Basilides nahm dies nach Klemens zum Anlaß, die Freiheit des Glaubens zu leugnen und den Glauben zu verwerfen, da er dem Begreifen vorgelagert und irrational sei (πρόληψις ... πρὸ καταλήψεως). Es scheint also Basilides zu sein, der die Begriffe in stoischem Sinne interpretiert (*strom.* 2,27,2). Nun hielt aber die alte Stoa, namentlich Chrysipp (s. Plut. *comm. not.* 1059B-D), die πρόληψις nicht für angeboren (*insitus, innatus,* ἔγγενής), sondern für eingeprägt (ἔμφυτης, wörtl. eingepflanzt, eingewachsen), also für etwas Habituelles, was im Prinzip (!) nicht im Widerspruch zur Willensfreiheit steht, wenn es auch in der Praxis sehr schwierig, wenn nicht unmöglich ist, im Kontext dieses Modells die Leugnung der Willensfreiheit zu widerlegen, wie die weitere Entwicklung der Stoa ja auch zeigt. Daß Klemens an das Modell Chrysipps gedacht haben könnte, als er den Prolepsisbegriff empfahl, läßt sich jedenfalls schwer nachweisen.[35]

Und es ist ja auch nicht Chrysipp, sondern Epikur, auf den Klemens sich als Autorität beruft. Warum gerade Epikur? Wir wissen, daß Epikur die πρόληψις tatsächlich nur als ein äußeres Ordnungsprinzip für Sinneswahrnehmungen betrachtet hat, das aus der häufigen Begegnung mit Sinneseindrücken entsteht und dann postwendend wieder auf neue Sinneseindrücke angewendet wird. Epikur etwa nannte Rinder und Pferde als Beispiel, die man anhand ihrer Grundgestalt unterscheide (Diog. Laërt. 10,33). So wie Klemens Epikurs πρόληψις darstellt, nämlich als eine Art Wahrheits- und Urteilskriterium, erscheint sie stoischer, als Epikur sie wohl in Wirklichkeit vertreten hat. Ist es möglich, daß Klemens Epikur zitiert, weil er sich nicht auf die (neuere) Stoa berufen will, deren Prolepsis-Begriff von den Zeitgenossen, wie etwa Basilides, als innat und damit im Widerspruch zur Willensfreiheit gedeutet wird? Erneut: Selbst wenn er dies tun sollte, heißt dies noch nicht, daß er damit den Prolepsisbegriff der alten Stoa teilt. Er könnte den Prolepsisbegriff auch in bezug zum Prohairesisbegriff (*strom.* 2,2,9,2–3) setzen wollen. Im gegebenen Kontext schlägt er damit jedenfalls die Brücke vom heraklitischen Prinzip Hoffnung zur alttestamentlichen Prophetie und zu christlichen Endzeiterwartungen.

[35] Vgl. dagegen *Osborn*, Arguments, 5–7; zu den Begriffen ἔμφυτης und ἐγγενής in diesem Kontext s. *F. N. Sandbach*, Ἔννοια and πρόληψις in the Stoic Theory of Knowledge, in: CQ 24 (1930) 44–51; speziell zu Chrysipp in diesem Kontext vgl. *J. M. Rist*, Stoic Philosophy, Cambridge 1969, 139; *Steinmetz*, 584–625; 594 f; 614.

Klemens' zweiter Glaubensbegriff nach Osborn oszilliert zwischen den nun schon mehrmals genannten Begriffen Prohairesis, Synkatathesis und Katalepsis. Welches ist der grundlegendere Begriff? Chrysipps Proposition, die Prolepsis sei eingeprägt und deshalb frei, hat in Zenons Vorschlag, die Katalepsis resultiere aus einem Lernprozeß, eine gewisse Entsprechung. Ich habe die Geschichte, wie Zenon dies demonstriert haben soll, bereits erzählt. Ihr philosophischer Gehalt lautet: Äußere Vorgänge verursachen Eindrücke im Leitzentrum (ἡγεμονικόν) der lernenden Person. Diese fängt an zu begreifen und, was noch wichtiger ist, am Begriffenen mit Überzeugung festzuhalten (Cic. *Lucullus* = *Acad.* 1,43–46). Aus einem anfangs noch recht vagen Begriffsbild (καταληπτικὴ φαντασία) wird allmählich ein fester Begriff, eine unerschütterliche Überzeugung (συγκατάθεσις) (Sext. Emp. *adu. Math.* 7,257).

Erneut besteht kein Zweifel daran, daß Klemens diese Begriffe auch für seine eigenen Zwecke verwendete. Er sprach von einer religiösen Festigkeit (θεοσεβείας συγκατάθεσις), die eine innere Einheit herbeiführe (ἑνωτικὴ συγκατάθεσις) (*strom.* 2,2,8,4–9,1). Auch die Betonung der ethischen Dimension des Glaubens wie in *strom.* 5,13,86,1 könnte auf stoische Einflüsse hindeuten: „Wenn auch der Glaube zunächst eine freiwillige Zustimmung der Seele ist (ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις), so ist er doch auch ein Vollbringer guter Werke und Grundlage gerechten Handelns." Die ethische Dimension schien aber auch schon im aristotelischen Kontext auf (s.o. zu *strom.* 2,2,9,2–3; diese Stelle schließt unmittelbar an die eben zitierte an). Außerdem spricht das eben zitierte Zeugnis vom Glauben als einer freien, intellektuellen συγκατάθεσις der Seele (τῆς ψυχῆς) vorgängig zu jeglicher Praxis. Im selben Atemzug (*strom.* 5,13,86,1) spricht Klemens von einem Handlungen vorgeordneten Prinzip (δικαιοπραγίας θεμέλιος).

Der Hinweis auf platonische und aristotelische Einflüsse verstärkt sich zunehmend, wenn wir uns die nächsten Glaubensbegriffe ansehen. Ich komme zu 3) Glaube als ein geistig-sinnliches Wahrnehmen. Glaube ist Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht (Hebr 11,1b), so sagte Klemens in Verbindung mit dem Heraklitzeugnis (*strom.* 2,4,17,4). Nun aber sieht der Glaubende z.B. das Gerechte, Wahre und Gute, nämlich im Geiste (ὁ πιστεύων τῷ νῷ ὁρᾷ) (*strom.* 5,3,16,1); ὁ νοῦς, ein eher unstoischer Ausdruck. Seinen Anfang (ἀρχή) freilich, so Klemens weiter, nimmt der Glaube nach Theophrast (frg. 13 ed. Wimmer III S. 162) im sinnlichen Wahrnehmungsvermögen (αἴσθησις). Von hier steigt er auf in die geistigen Fakultäten. So jedenfalls stellt es sich auf der Erfahrungsebene dar. Der Seinsordnung gemäß ist es umgekehrt. Hier ist der Nus der Aisthesis vorgeordnet. Indem der Glaube von der sinnlichen zur geistigen Ebene aufsteigt, läßt er den Bereich des Meinens und Annehmens (der ὑπολήψεις) hinter sich und wird zu Erkenntnis von Wahrheit. Klemens macht hier nun nicht halt, sondern verweist zurück auf den Anfang. Gnosis, so sein Vermerk, stand eben nicht am Anfang, sondern Glaube; und die wahre Gnosis wird auch am

Ende den anfänglichen Glauben nicht abwerfen. Woher aber kam jener Anfangsglaube? Nicht nur vom Sehen, sondern vor allem auch vom Hören (Röm 10,5–20; Jes 53,1), und zwar vom Hören dessen, was noch kein Ohr gehört und kein Auge gesehen hat (1 Kor 2,9; Jes 64,4); und zur Untermauerung dieser Einsicht am Schluß des Argumentationsgangs verweist Klemens, wie schon in *strom.* 2,4,17,4, so noch einmal in *strom.* 2,5,24,5 auf Heraklit, der hier aber von Salomo (Sir 6,33) abhänge (*strom.* 2,4,12,1–2,5,25,5).

Ich nehme die nächsten drei Glaubensbegriffe, 4) Hören auf das Wort Gottes in der Botschaft der Bibel, 5) Letztbegründung und 6) Glaube als Kriterium zusammen. Wie eingangs schon einmal angedeutet, legt Klemens die biblische Botschaft nach denselben Kriterien aus wie die materielle und geistige Wirklichkeit. M.a.W.: Die Bibel ist für ihn nicht göttliches Orakel, sondern wahre Philosophie. Aus diesem Grunde fällt ihre Auslegung für ihn zusammen mit der fundamentaltheologischen Erforschung und Bekräftigung des christlichen Grundaxioms. In den *Stromateis* (8,6–7) weiß sich Klemens in diesem Zusammenhang dem in der Metaphysik (1006a6) und in der Zweiten Analytik (2,19,100a) entwickelten philosophischen Glauben Aristoteles' verpflichtet: Nicht alles ist beweisbar. Andernfalls herrschte infiniter Regreß. Es gibt unbeweisbare erste Prinzipien – im Denken wie in der Wirklichkeit (z.B. Nichtwiderspruchsprinzip, Wirklichkeitsprinzip, mathematisch-naturwissenschaftliche Axiome, lebenspraktische Maximen).

Sah Osborn zunächst die Stoiker als antiplatonischen Einfluß auf Klemens am Werk, so schreibt er dieselbe Rolle nun Aristoteles zu.[36] Nach Aristoteles werden die ersten Prinzipien im Nus erfaßt. Auf der Ebene der Dialektik, des Urteilens und Argumentierens werden sie jedoch nur geglaubt. Wie ist es unter diesen Umständen möglich, vom Glauben zur Einsicht zu gelangen? Stoßen die Argumente von außen an den Nus an und lösen dadurch die Einsicht aus? Platon kannte dieses Problem nicht, weil für ihn die Dialektik schon immer Anteil am Nus hatte. Aristoteles dagegen lehnte diese Lösung zunächst ab und suchte nach Wegen, um die beiden Erkenntnisebenen von außen einander anzunähern. Im vierten Buch der Metaphysik schlägt er nun aber vor, für die Diskussion der ersten Prinzipien einen eigenen Typ von Dialektik zuzulassen, als Methode einer Wissenschaft, der Ersten Philosophie oder Metaphysik, deren Gegenstand quasi-wissenschaftliche Fragen sind, Fragen, die eigentlich, d.h. gemäß dem in den Analytiken entwickelten Wissenschaftsbegriff, jenseits jeglicher Dialektik liegen, wie z.B. die Gottes- und die Wahrheitsfrage.

Osborn vergleicht diese Lösung mit Klemens' Rede von einer wahren Dialektik, in der Philosophie und Wahrheit vermischt würden (*strom.* 1,28,177,1–3), oder von einer Kombination von Glaube und Argument, durch die wir zum Urgrund aller Dinge vordringen könnten (*strom.*

[36] Vgl. *Osborn*, Arguments, 13–14.

2,4,14,1–3). Auch die mit Röm 4,5.17 kombinierte Rede von Gott als dem ersten, nur im Glauben – und in der ersten Philosophie! – zugänglichen Prinzip, der die Frevler rechtfertigt, die Toten erweckt und alles aus nichts schafft, erinnert frappant an den Abschluß von Aristoteles' Metaphysik Buch Γ.

Daß Klemens hier von Aristoteles beeinflußt ist, macht ihn freilich noch nicht zum Aristoteliker. Gleich im Anschluß an die eben referierten Passagen identifiziert er z. B., weit über Aristoteles hinausgehend und unter Verwendung einer ganzen Reihe von typischen Platonstellen, Glaube und Gnosis als Ausfluß der im Logos wirksamen göttlichen Gnade.

> Es verstellt sich als Glaube (πίστις) die bloße Vermutung (εἰκασία), obgleich sie doch nur eine „schwache Annahme" (ἀσθενὴς ὑπόληψις) darstellt (s. Plat. *Polit.* 511E; 534A; Arist. *top.* 126b18: ἡ πίστις ὑπόληψις σφοδρά), ähnlich wie sich der Schmeichler als Freund und der Wolf als Hund verstellt (Plat. *Soph.* 231A). Da wir aber sehen, daß der Zimmermann nur dann, wenn er lernt, Meister in seinem Fach wird und der Steuermann nur dann das Ruder führen kann, wenn er in seinem Beruf ausgebildet worden ist, wobei er sich sagt, daß der Wille, gut und tüchtig zu werden, allein nicht genügt, so ist es in der Tat notwendig, Gehorsam zu üben und zu lernen. Dem Logos gehorchen, den wir als unseren Lehrer akzeptiert haben, bedeutet nun aber, daß wir eben ihm glauben und uns ihm in keiner Weise widersetzen. Wie aber sollte es denn auch möglich sein, sich Gott zu widersetzen? Geglaubt nun wird die Gnosis, eingesehen aber der Glaube, durch eine irgendwie geartete göttliche Wechselwirkung.[37]

Daß Klemens hier eher platonisch als aristotelisch – oder gar stoisch – denkt, gilt auch dann, wenn wir finden, daß sich Ideen, die Klemens selbst mit Aristoteles assoziiert, erneut auf stoische Quellen zurückführen lassen. Dazu gehört etwa Klemens' Ansicht, daß das Urteil (κρίμα), das mit dem Begreifen eines Sachverhalts einhergeht und ihn für wahr bzw. nicht wahr erklärt, eine Form von Glauben sei[38] bzw. Glaube Kriterium für die Wahrheit bzw. Nicht-Wahrheit eines Sachverhalts. Da sich die Rede vom Kriterium bei Aristoteles tatsächlich nicht nachweisen läßt, hat man angenommen, Klemens beziehe sich hier entweder auf einen ähnlichen (z. B. *top.* 126b) oder einen verlorenen Text Aristoteles'.[39] Osborn weist darauf hin, daß der Gedanke in einem von Cicero (*Acad.* 1,41–42) referierten Argument Zenons auftaucht. Allerdings verstand Cicero (*Acad.* 1,43) selbst dieses Argument lediglich als ein Instrument der Kritik an der akademischen Skepsis, wie später übrigens auch Augustinus.[40] Klemens könnte aus einer Ciceros *Academici libri* vergleichbaren Quelle geschöpft haben. Er könnte es jedoch erneut weitgehend selbst weiterentwickelt und in einen platonischen Hintergrund eingepaßt haben. Dies würde dann auch leicht die Zuweisung an

---

[37] *Strom.* 2,4,16,1–2.

[38] *Strom.* 2,4,15,5: „Aristoteles aber nennt die auf das Wissen folgende Bestätigung, daß etwas Bestimmtes wahr ist, Glaube. Demnach steht der Glaube höher als das Wissen und ist sein Kriterium."

[39] Zu verschiedenen Lösungsvorschlägen s. *Osborn*, Arguments, 15, Anm. 43.

[40] Zu Aug. *c. Acad.* 2,6,14 und 3,18,41 vgl. *T. Fuhrer*, Augustin. Contra Academicos, Berlin 1997, 167; 443.

Aristoteles erklären. Bei Sextus Empiricus (*adu. Math.* 7,257) findet sich eine ganz ähnliche Verwendung und Zuordnung der Begriffe κριτήριον, καταληπτικὴ φαντασία und συγκατάθεσις, wie im Fall von Klemens' κρίμα, das analog zu συγκατάθεσις entwickelt ist. Die Rede von Kriterium und Kanon war generell weit verbreitet in der hellenistischen Philosophie und Rhetorik. Daß die Verwendung des Ausdrucks bei Klemens auf spezifisch zenonische Einflüsse hindeuten könnte, ist möglich, aber nicht zwingend.

Die weiteren Begriffsebenen suggerieren vielmehr sogar erneut das Gegenteil, womit ich zu 7) komme: Glaube als dialektische Kraftquelle und ethisch-spirituelle Motivation. Der Glaube, so Klemens, darf nicht auf der Ebene bloßen Begreifens und Urteilens verharren. Er hat sich vielmehr als Quelle der Tugend, Gottesfurcht, Hoffnung, Reue, des Maßes, der Geduld, der Liebe sowie der Erkenntnis zu erweisen (s. *strom.* 2,5,23,1–4; 2,6,31,1–3). Er strebt nach Vollendung (*Paidag.* 1,6,25–52). Diese besteht in der Gnosis. Diese ist nur dann wahre Gnosis, wenn sie vom Glauben zu je größerer Vollendung getrieben wird. Gnosis, die den Glauben abwirft, ist nicht wahre Gnosis. Umgekehrt schöpft der Glaube Kraft aus der Sicherheit der Erkenntnis. Diese bleibt der Wahrheit verpflichtet durch ihr Festhalten am Glauben (s. *strom.* 7,10,571–5 und 7,16,97,1–4; außerdem 2,11,51,1–6).[41]

Punkt 8) Glaube und Gnosis richten die Seele aus, geben ihr Stabilität, Ruhe, Frieden, aber auch aus der Tiefe heraus Dynamik (*strom.* 2,11,52,1–7). „In ihn und durch ihn zu glauben ist unteilbar eins zu werden in ihm" (*strom.* 4,25,157,1–3), verstanden im Sinne der ὁμοίωσις τῷ θεῷ (s. *strom.* 2,22,136,6), dem Gottähnlichwerden des Menschen im Geiste und in der Wahrheit, die Christus ist (*strom.* 6,15,122,1–4).

III

Ich komme damit zum dritten Hauptteil meines Vortrags und möchte noch einmal zurückverweisen auf die Frage nach dem Anfang des Glaubens. Es war Klemens wichtig, gegen die Gnostiker die Freiheit des Glaubens zu verteidigen. Er betonte deshalb besonders die Rationalität des Glaubens, d. h. seine Verbindung zur in der Geistseele angesiedelten Vernunft. Nur der altstoische Kompatibilismus konnte beanspruchen, ein Alternativmodell zu diesem platonisch-aristotelischen Modell entwickelt zu haben. Osborn hat offenbar versucht, Klemens in die Nähe dieses Modells zu rücken. Ich glaube aber, daß Klemens grundsätzlich dem platonischen Modell verpflichtet ist. Hinzu kommen paulinische Einflüsse, die jedoch erneut weniger in einen stoischen als in einen platonisch-aristotelischen Rahmen eingefügt werden. Ich möchte dies im folgenden noch kurz am Beispiel des für die

[41] Zu diesem und zum folgenden Abschnitt vgl. *Osborn*, Arguments, 16–20.

Entwicklung des Glaubensbegriffs wichtigen Gnadenbegriffs aufzeigen. Dazu zunächst folgendes Zitat:

> Ziemlich undenkbar ist freilich, daß der Mensch völlig bar jeder Idee (ἔννοια) des Göttlichen sei, er, der, wie geschrieben steht, im Schöpfungsakt Anteil am göttlichen Hauch (ἐμφύσημα) erhielt (Gen 2,7) ... Von eben daher sagen Pythagoras und seine Schüler auch, der Geist (νοῦς) sei durch göttliche Fügung (θείᾳ μοίρᾳ) zu den Menschen gekommen, wie auch Platon (Menon 99E) und Aristoteles (Eth. Nic. 1179b) zugeben. Nun behaupten wir zwar, daß dem Glaubenden zusätzlich der Heilige Geist (τὸ ἅγιον πνεῦμα) eingehaucht werde; doch weisen auch die Platoniker dem Geist (νοῦς), der ein Ausfluß göttlicher Wesenheit (θείας μοίρας ἀπόρροιαν) sei, seinen Platz in der Seele (ψυχή), der Seele aber ihre Wohnung im Körper an; denn durch Joël, einen der zwölf Propheten, ist ganz offen gesagt: „Und danach wird es geschehen. Ich werde von meinem Geist (πνεῦμα) auf alles Fleisch ausgießen ...“ (Joël 2,28).[42]

Klemens behauptet hier, daß nach der Lehre der Pythagoreer der Nus durch göttliche Bestimmung (μοίρα) den Menschen zuteil werde, und Platon (*Menon* 99E) und Aristoteles (*Eth. Nic.* 1179b) dem zustimmten. Dazu ist zu sagen, daß Platon an besagter Stelle Sokrates von der Nichterlernbarkeit und Gottgegebenheit der ἀρετή reden läßt und Aristoteles von Platon abhängt. Der Verweis auf die Pythagoreer ist als weiteres Zeichen platonischen Einflusses zu deuten. Christgläubige, so Klemens weiter, seien zwar zusätzlich inspiriert durch den Heiligen Geist. Aber auch Platon weise dem Geist einen Ort in der Seele, der Seele aber einen Ort im Körper zu und eben davon rede auch der Prophet Joël (2,28), durch den Gott sage: „Ich werde meinen Geist in alles Fleisch ausgießen.“

Schon vorher (s. *strom.* 5,12,82,1–4) hatte Klemens den folgenden Gedankengang entwickelt: Wir können Gott nicht benennen, definieren oder als erstes Prinzip beweisen. Dies geht gegen Aristoteles' Metaphysik Buch Γ und bekräftigt eher Aristoteles' Positivismus der Zweiten Analytik. Aber Klemens macht hier nicht halt und schlägt auch keinen Glaubenssprung vor, sondern er führt ein neues erkenntnistheoretisches Prinzip ein: „Bleibt also nur, daß wir das Unerkennbare durch göttliche Gnade und allein durch den von Gott selbst ausgehenden Logos erkennen, von dem auch Paulus in Apg 17,22f. sagt: „Was ihr (Athener) hier verehrt (nämlich einen unbekannten Gott), das verkündige ich euch.“ Gnade und Logos (Wort Gottes, Christus) werden hier mit dem Prinzip von Erkenntnis, genauer Gotteserkenntnis, andernorts von Klemens auch „Gnosis“ genannt, identifiziert.

In *Stromateis* 6,18,166,3 heißt es, daß sogar diejenigen, die Gott selbst zum Lehrer hätten, kaum – d.h. nicht – zu einer festen Idee (ἔννοια) von Gott gelangten, daß aber die Gnade sie dabei unterstütze, eine gewisse Stufe von Gnosis (ἐπίγνωσις) zu erreichen; und dann erklärt Klemens, wie die Gnade dies tue, nämlich indem sie sich quasi daran gewöhnen lasse, Gottes

[42] *Strom.* 5,13,87,4–88,1–2; s. zu dieser Stelle auch *D. Wyrwa*, Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien, Berlin 1983, 284; allgemeiner hierzu und zum folgenden: *Schneider*, 281–290, bes. 288f.

Willen mit Hilfe von Gottes Willen, und den Heiligen Geist mit Hilfe des Heiligen Geistes zu schauen.

Die Übereinstimmung von göttlichem und menschlichem Willen (θέλημα) wird hier nicht nur aus biblischen Erwägungen (1 Kor 2,10.14) auf die Ebene des Geistes verlagert. Auch die philosophischen Implikationen dieses Schritts sind Klemens sehr willkommen, da sich in diesem Bereich das Freiheitsproblem nicht stellt. Es geht hier um reine Schau (θεωρεῖν), aus der heraus der freie, aber eben auch von der Gnade, d.h. von Gottes Geist, vom Logos, von Gnosis, und somit auch von der Ratio begründete Glaubensakt vollzogen werden kann. Dazu *strom.* 1,7,38,5 „Denn Gabe ist die Lehre von der Gottesfurcht, Gnade der Glaube" (δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας, χάρις δὲ ἡ πίστις). Der Parallelismus ist deutlich. χάρις wird hier schon im Vollsinn theologisch, genauer, paulinisch eingesetzt.

Ähnlich *strom.* 2,4,14,3: „Deswegen sagt auch die Schrift (Mt 23,8): Nennt niemanden auf der Welt euren Lehrer" (Ende des Bibelzitats!); denn, so Klemens, das Wissen ist etwas Bewiesenes, der Glaube aber führt durch Gnade (ohne weiteres, gratis, χάρις) von Unbewiesenem hinauf zum Allgemeinen und Einfachen. Der wahre Lehrer, so Klemens weiter, ist der Logos usw. – Also auch hier findet sich, trotz der erneuten Anklänge an den Aristoteles der Zweiten Analytik und Eth. Nic. 1139b31, das Erkenntnisprinzip (Gnade, Logos, Gnosis) im Glaubensakt impliziert.

Und dies gilt erst recht für die oben bereits einmal zitierte Stelle *strom.* 2,4,16,2: „Dem Logos gehorchen, den wir als unseren Lehrer angenommen haben, heißt, ihm vertrauen und sich ihm in keiner Weise widersetzen. Wie wäre es denn auch möglich, sich Gott zu widersetzen? Geglaubt (im Glauben, Vertrauen angenommen) wird von daher die Gnosis, (in der Gnosis) erkannt aber der Glaube, in einer Art von göttlicher Wechselwirkung."

Strom. 7,10,55,1–4: Durch die Gnosis findet der Glaube zur Vollendung. Glaube ist ein inneres Gut. Ohne Gott zu suchen, bekennt er Gott, indem er ihn als Lebendigen preist. Glaube ist deshalb ein notwendiger Anfangspunkt, von dem aus wir durch die Gnade Gottes emporwachsen und, soweit wie möglich, zur Gnosis Gottes gelangen. Nur im Rahmen einer aristotelisch-platonischen Seelenlehre kann der Begriff „Gut" hier im Sinne von Klemens' Glaubens- und Gnadenbegriff verstanden werden. Nicht um eine angeborene oder ins Verhalten eingeprägte Anlage geht es, sondern um eine Eigenschaft der geschaffenen Seele. Ihre erste Aktivität ist Lobpreis. Bereits in ihm wirkt die Gnade. Das ist aber erst der Anfang. In dem Moment, in dem sich der Glaube als dynamisch erweist, ist auch die Gnade massiv da und verhilft dem Gläubigen zur Gnosis. Diese schließlich ist ein Zustand von unaussprechlicher Einfachheit und deswegen im Grunde auch nicht vom Glauben selbst unterscheidbar, nicht erlernbar, nicht berechenbar – aber doch frei, weil eben geistig. Dies läßt sich nur in einem platonischen Rahmengefüge verständlich machen.

Schluß

Damit fasse ich zusammen: Gegen Ende des 2. Jahrhunderts wurde der einfache Glaube für gebildetere Christen mehr und mehr zu einem philosophischen Problem. Pagane Philosophen kritisierten fideistische Tendenzen im Christentum. Gnostiker innerhalb des Christentums reagierten heftig gegen solche Tendenzen und sagten sich vom geschichtlichen Glauben los. In diesem Kontext und in Auseinandersetzung mit diesen Positionen entwickelt Klemens seinen Glaubensbegriff. Dabei greift er vor allem auf das platonisch-aristotelische Modell zurück, vor allem auf den aristotelischen Begriff der Prohairesis. Gegen diese traditionelle Sicht hat Eric Osborn kürzlich eingewandt, daß dieser Begriff bei Klemens von den stoischen Begriffen der Prolepsis, Katalepsis und dem Kriterium bzw. Krima überlagert werde. Daß alle diese Begriffe bei Klemens eine Rolle spielen, läßt sich nicht leugnen. Ich habe jedoch versucht, gegen Osborn zu zeigen, daß ihre Verwendung bei Klemens durch und durch im Rahmen eines platonisch-aristotelischen Grundmodells erfolgt. Insbesondere zum Verständnis des *Initium fidei* und des grundlegenden Zusammenhangs von Glauben und Gnosis ist auch weiterhin das Zusammenwirken von Platonismus, Aristotelismus und von biblischen, vor allem paulinischen Motiven maßgeblich. Klemens' Philosophie ist kein ontologistischer Rationalismus, aber auch kein Fideismus oder Mystizismus. Durch die Verbindung des Rationalitätsbegriffs mit dem Glaubensbegriff entwickelt sie im Gegenteil einen offenen Begriff von Rationalität, Vernunft und System. Es wäre m. E. lohnenswert, in diesem Zusammenhang den Gnadenbegriff in Verbindung mit dem Logos- und Geistbegriff stärker als bisher in die Analyse des Glaubensansatzes mit einzubeziehen.

ThPh 77 (2002) 338–356

Die Frage des Pantheismus bei Franz Rosenzweig

Von Roberto Bertoldi

1. Die Entstehung eines „neuen" philosophischen Systems

Die im vorliegenden Aufsatz angestellten Überlegungen sind Ergebnis langjähriger Arbeiten zur Analyse des Wahrheitsbegriffs im *Denken* des jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig. Zu dem Entschluß, sich mit der Frage des Pantheismus etwas eingehender auseinanderzusetzen, kam es denn auch nicht zufällig, sondern er wurde angeregt durch präzise Hinweise in den untersuchten Texten Rosenzweigs. In dem folgenden Versuch einer vorsichtigen Erforschung des spekulativen Universums des deutsch-jüdischen Denkers möchten wir aufzeigen, daß die Frage des Pantheismus, zumindest bei Rosenzweig, immer stärker und immer bewußter mit der Frage der Wahrheit gekoppelt ist. Was bedeutet dies? Und weshalb erscheinen die beiden Fragen hier derartig miteinander verbunden? Rosenzweig selbst würde darauf in etwa so antworten: Um den authentischen Sinn der Wahrheit wiedererlangen zu können, müssen die pantheistischen Ansprüche zerschlagen werden.

Bereits in „Hegel und der Staat" [1], der ersten Arbeit von Rosenzweig, finden sich erste Attacken auf jene philosophische Sicht, die im allgemeinen als immanentistischer Pantheismus definiert wird. In diesem Werk beschränkt sich der Autor denn auch nicht darauf, die verschiedenen Evolutionsstufen des historisch-politischen Hegelschen Denkens darzustellen, sondern enthüllt das metaphysische Prinzip – d. h. die sich gegenseitig bedingende Einheit des Wirklichen und des Vernünftigen –, das diesem Denken zugrunde liegt, und beginnt so jene Zerschlagung des „großen Gedankens der Immanenz" [2], die im „Stern der Erlösung" [3] vollendet wird. Dies vorausgeschickt, soll nun versucht werden, den Weg aufzuzeigen, über den es dem ehemaligen Schüler der „Südwestdeutsche Schule" [4] gelingt, sich von den Fesseln eines mittlerweile überholten Denkens zu befreien und zu einer originellen,

[1] *F. Rosenzweig*, Hegel und der Staat, 2. Neudruck der Ausg. München und Berlin 1920, 2 Bde. in einem Bd., Aalen 1982.

[2] *Rosenzweig*, Hegel und der Staat, Bd. 2, 199.

[3] *F. Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung, 4. Aufl., in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 2. Abt., hg. von *R. Mayer*, Den Haag 1976. Das im Februar 1919 beendete Werk wurde erst 1921 in Frankfurt am Main veröffentlicht.

[4] Die „Badener Schule" bezog sich auf W. Windelband in Heidelberg und H. Rickert in Freiburg i. Br. In seinem Brief an Eugen Rosenstock vom 30.11.1916 erinnert sich Rosenzweig, damals im Fronteinsatz in Mazedonien, an sein Verhältnis zur „Südwestdeutschen Schule": „Ich weiß mich doch immer als südwestdeutscher Schüler, so zufällig mir das heute auch ist; irgendwo muß man ja in die Lehre gegangen sein, und ich bin es in Freiburg" (*F. Rosenzweig*, Briefe und Tagebücher, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 1. Abt., hg. von *R. Rosenzweig* und *E. Rosenzweig-Scheinmann* unter Mitwirkung von *B. Casper*, Bd. 1 [1900–1918], Den Haag 1979, 302).

aber von problematischen Aspekten nicht ganz freien Lösung zu gelangen. Die Rede ist hier von dem Weg zum System, einem „neuen" philosophischen System, das dem Aufkommen des Pantheismus und der Immanenzphilosophie wirksam entgegentreten kann.

Im Verlauf seines Briefwechsels mit Eugen Rosenstock-Huessy[5] von 1916 erhebt Franz Rosenzweig die Frage, wie sich ein philosophisches System realisieren ließe, dessen „Neuheit" in der zentralen Bedeutung des Offenbarungsbegriffs bestehen sollte. Der fruchtbare Dialog mit Rosenstock stellt den ersten, entscheidenden Schritt Rosenzweigs in Richtung einer systematischen Herausarbeitung seines Denkens dar, welches im „Stern der Erlösung", der größtenteils unter den schwierigen Bedingungen der Kriegsjahre 1914/18 geschrieben wurde, erstmals umfassend zum Ausdruck kam. In der durch die „Willkür der Sprechform" charakterisierten Diskussion mit Rosenstock gelingt es Rosenzweig, seine Frage eindeutiger zu formulieren, die – wie er es nennt – in den „verschiedenen *‚logien'*"[6] besteht, besser gesagt, in den Arten, in den Formen des Philosophierens. Auf diese Weise scheint er, auch wenn er eingesteht, noch keine eigene „Form des Antwortens" und somit auch nicht „die (gelehrttechnische) Reife zum Ausführen" zu haben, dennoch bereit, die Ernsthaftigkeit des Problems, das die Idealisten in Bann hielt, anzuerkennen: das Systemproblem, d.h., „die Form des Philosophierens als die eigentliche crux der Philosophie"[7]. Rosenzweig stellt allerdings auch unverzüglich klar, daß dieses Problem, anders als bei den Idealisten, die Form seines eigenen Philosophierens nicht beherrschen dürfe. In der Tat schreibt er: „wir wollen nicht Philosophen sein, indem wir philosophieren, sondern Menschen, und deshalb müssen wir unser Philosophieren in die Form unsrer Menschlichkeit bringen"[8].

In dem Augenblick, in dem Rosenzweig sich von der idealistischen Sichtweise des genannten Problems distanziert, scheint er auch die Modelle, die Bezugspunkte für die Herausarbeitung der Form vorzugeben, die er zukünftig anzuwenden vorhat. Er nimmt ausdrücklichen Bezug auf die Hegelsche „Phänomenologie"[9] und auf das Fragment der „Weltalter"[10] von Schelling. Beide Werke, sowohl das erste, das „nur als Einleitung" in das „System der Wissenschaft" gedacht war, als auch das zweite, das dem „Erzählenwollen" des Autors antwortende, entziehen sich nach Rosenzweigs

[5] Die Freundschaft zwischen Rosenzweig und Rosenstock, einem christlich getauften Juden, findet ihren Gipfel im „Leipziger Nachtgespräch" vom 7. Juli 1913, infolgedessen Rosenzweig entschied, Jude zu bleiben.

[6] *Rosenzweig*, Briefe, Bd. 1, 318.

[7] Ebd.

[8] Ebd.

[9] *G. W. F. Hegel*, System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes (1807), hg. von *W. Bonsiepen* und *R. Heede*, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, Hamburg 1980.

[10] *F. W. J. Schelling*, Die Weltalter: Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. von *M. Schröter*, in: *Ders.*, Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck, Nachlaßbd., München 1966.

Auffassung einer strengen formalen Bestimmung bzw. einer „Verindividualisierung der Form des Philosophierens“[11]. Es soll jedoch darauf hingewiesen werden, daß die Anerkennung dieser beiden philosophischen Modelle in Rosenzweig zu einem Gefühl der Unsicherheit führt, gerade in bezug auf die Methode seines Denkens. Diese Unsicherheit entspringt der Tatsache, daß er noch nicht genau herausgefunden hat „wo das ‚Denken‘ anfangen (bzw. auch aufhören) und das ‚Erzählen‘ aufhören bzw. anfangen“[12] muß. Dieser – wenn man es so nennen kann – Zuständigkeitskonflikt zwischen „Denken“ und „Erzählen“ findet seine Lösung im „Stern der Erlösung“, im Rosenzweigschen System der Philosophie, in dem der Autor versucht, eine neue Methode des Denkens[13] anzuwenden und die verschiedenen Arten, über welche sich das Denken realisiert, aufzuzeigen. Als Manifestation des Denkens wird also auch das „Erzählen“ anerkannt, dessen Methode im zweiten Teil des „Stern“ zur Anwendung kommt, um „die erfahrene Wirklichkeit selber“[14] darzustellen. Das Erzählen drückt also, ebenso wie das „Sprechen“, zur Gänze die Neuheit eines Denkens aus, das all das ernst nehmen möchte, was von der „früheren Philosophie“[15] als „unwesentlich“ betrachtet worden war, allem voran die Dimension der Zeitlichkeit. In Wirklichkeit – so Rosenzweig – ist diese neue Art des Denkens nichts anderes als die erneute Einführung einer uralten Methode, nämlich derjenigen des gesunden Menschenverstandes, der, im Wissen darum, daß man „nicht unabhängig von der Zeit erkennen kann“[16], die spezifische Eigenschaft des Menschen ausmacht, d.h., der allgemeinmenschlich[17] ist, auch wenn die Philosophie ihn von Anfang an gering schätzte.

Übrigens gibt Rosenzweig bereits in seinem Briefwechsel mit Rosenstock die Absicht zu verstehen, ein System zu realisieren, das den „vielen Methoden des unendlichen Lebens“ gerecht wird, unter Verzicht auf die „idealistische Voraussetzung“, nach welcher „die Philosophie um des Erkennens willen nötig sei“[18]. Die Aufhebung dieser Voraussetzung nimmt der Philosophie jeglichen, von der dogmatischen Übernahme der einzigen Methode „der Einen ‚Wahrheit‘“[19] begründeten Notwendigkeitscharakter und er-

[11] *Rosenzweig*, Briefe, Bd. 1, 318.

[12] *Rosenzweig*, Briefe, 291.

[13] Vgl. *F. Rosenzweig*, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“ (1925), in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von *R.* und *A. Mayer*, Bd. 1, Dordrecht 1984, 139–161, 140 bzw. 151.

[14] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 148. Hier bezieht sich Rosenzweig ausdrücklich auf die Einleitung des Fragments „Die Weltalter“, in welcher Schelling – nach Rosenzweigs Auffassung – eine „erzählende Philosophie“ vorhersagt (ebd.). Vgl. *Schelling*, Die Weltalter, 3–14 (1811) 111–121 (1813).

[15] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 151.

[16] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 149.

[17] Vgl. *F. Rosenzweig*, Anleitung zum jüdischen Denken, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von *R.* und *A. Mayer*, Bd. 2, Dordrecht 1984, 597–618, 597.

[18] *Rosenzweig*, Briefe, Bd. 1, 222.

[19] Ebd.

laubt eine Antwort auf die Bedürfnisse des lebendigen Lebens, das nichts weiter will als leben[20]. Denn ein normaler gesunder Menschenverstand stellt – genauso wie das lebendige Leben – niemals die philosophische Frage nach dem Wesen, formuliert nicht die „Was ist?-Frage"[21], sondern gibt sich damit zufrieden, zum Beispiel zu sagen, daß die Welt „Etwas" ist, auch wenn dies keine Antwort ist und „fast zu einfach, fast zu trivial"[22] klingen mag. *Finis philosophiae*? In Wirklichkeit glaubt Rosenzweig nicht, „daß es so schlimm kommt", unter der Voraussetzung allerdings, daß die Philosophie eine Veränderung der Perspektive vornimmt, ein radikales Abrücken von einer ergebnislosen Untersuchung des Wesens dessen, was ohnehin „ist", hin zu einem vitalen und dauerhaften Kontakt mit dem „unphilosophischen Denken des gesunden Menschenverstands"[23]. Der jüdische Denker hält es für wichtig, darauf hinzuweisen, daß in einem wahren philosophischen System der „‚Philosophierende' (trotz der ‚Philosophie')"[24], dessen Persönlichkeit – im Gegensatz zu den Aussagen Hegels in der „Phänomenologie" – nicht „überwunden werden muß, damit das System sich daran schließe"[25], nicht außer acht gelassen werden kann und soll. Rosenzweig kann also behaupten, daß das System, gerade eben weil es aus der Person entsteht, die darin „schrittweis gereinigt wird", „vom Verfasser gesehn, der Weg zur Seligkeit"[26] ist.

Im „Stern" bringt Rosenzweig nicht nur das Prinzip der Persönlichkeit in seinem vollen Umfang zum Ausdruck, sondern rückt auch eine andere grundlegende Frage in den Mittelpunkt: Die Beziehung von Sein und Denken. Während Hegel die vollständige Identität von Sein und Denken[27] behauptet, gilt bei Rosenzweig das realistische Prinzip des gesunden Menschenverstands; er behauptet, daß das Sein gegenüber dem Denken Vorrangstellung hat – mithin also ihre „Nichtidentität"[28]. Die Anerkennung dieses Unterschieds ist meiner Meinung nach die philosophische Grundoperation, da sie die Eröffnung eines Wahrheitshorizonts ermöglicht, der durch die wechselseitige Beziehung zwischen den verschiedenen Elementen der Realität bestimmt wird. Diese Elemente werden nun befreit von den

---

[20] Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 342.

[21] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 143.

[22] *F. Rosenzweig*, Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, hg. von *N. N. Glatzer*, Frankfurt am Main 1992, 71.

[23] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 143–144.

[24] *F. Rosenzweig*, „Urzelle" des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von *R.* und *A. Mayer*, Bd. 1, Dordrecht 1984, 125–138, 136.

[25] *Rosenzweig*, Briefe, Bd. 1, 223.

[26] Ebd.

[27] Vgl. *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, 39.

[28] *Rosenzweig*, Der Stern, 13. Die Realität des „Etwas" – bemerkt Rosenzweig, in: „Urzelle" des Stern, 128 – muß „getrennt werden von ihrem Begriff (Selbstbewußtsein) (...). Ecce realitas". Zur Beziehung zwischen Sein und Denken in Rosenzweig siehe *E. Freund*, Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes „Der Stern der Erlösung", 2. durchges. Aufl., Hamburg 1959, 73–79.

Fesseln vom All „des Denkens und Seins", jenes „All" der Philosophen, das in drei getrennte Teile zerfällt – „Gott Welt Mensch" [29]. Ist „die Einheit des All" einmal aufgehoben, muß die reine und einfache „Tatsächlichkeit" der drei Urphänomene verfolgt werden, die „in ihrem stummen Hervorgang aus den geheimen Gründen des Nichts" [30] erfaßt werden.

An diesem Punkt allerdings empfiehlt Rosenzweig, weiter zu gehen, denn das „Wichtige kommt erst" [31]. Und so wird im Übergang vom ersten Teil des „Stern" zum zweiten die Frage erhoben, wie die drei „hypothetischen" Elemente des All, die jedes in sich verschlossen sind, in Beziehung untereinander treten könnten. Die entscheidende Frage des „Wie" betrifft somit die Transformation des reinen Tatsächlichen „in den Ursprung der wirklichen Bewegung" [32]. Im „Stern" kann Rosenzweig nun zeigen, allerdings nur zeigen, wie die Urelemente eine wirkliche Ordnung, eine Beziehungskette herstellen „trotz ihrer Insichgekehrtheit" [33]. Das „neue Denken" weiß sehr wohl, daß die Philosophie nicht mehr kann, als das anzuerkennen, was in seinem „Offenbarwerden" [34] bereits „ist", verzichtet aber dennoch nicht auf die systematische Beschreibung der Bahn, über welche jedes Element der Realität zum Glied einer Kette wird. Authentisch zu denken bedeutet somit nicht die Anerkennung des Daseins, nachdem bestimmt wurde, was es eigentlich [35] ist, sondern vielmehr die Bereitschaft, im eigenen Leben das „Offenbarwerden des immerwährenden Geheimnisses der Schöpfung", das heißt, „das allzeiterneute Wunder der Offenbarung" [36] zu erkennen. Wie bereits in dem Brief vom 11.11.1916 an Rosenstock zu lesen ist, besteht „das große Weltgeheimnis, das offenbare, offenbarte, ja der Inhalt der Offenbarung" gerade darin, daß die verschiedenen Monologe „einen Dialog untereinander machen" [37].

Auf diese Weise deckt sich die Offenbarung mit dem Wahrheitshorizont als Raum des Offenbarwerdens. Oder, besser gesagt, die Wahrheit ist das Sichoffenbaren des Seins „als augenblicksentsprungenes Geschehen, als ereignetes Ereignis" [38]. Und dies ist es, was sich unter jenen Elementarworten ereignet, die zuvor „unter sich beziehungslos nebeneinander" [39] standen, als die Sprache der stummen Elemente der „Vorwelt". Die Offenbarung ist so-

[29] *Rosenzweig*, Der Stern, 21.
[30] *Rosenzweig*, Der Stern, 91, 121.
[31] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 142.
[32] *Rosenzweig*, Der Stern, 97. Zum Übergang vom Begriff zur realen Existenz der drei Elemente siehe *S. Mosès*, Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig, Préface d'*E. Lévinas*, Paris 1982, 76–80; vgl. auch *R. Mayer*, Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung, München 1973, 57–60.
[33] *Rosenzweig*, Der Stern, 97.
[34] Ebd.
[35] Vgl. *Rosenzweig*, Das neue Denken, 143.
[36] *Rosenzweig*, Der Stern, 99.
[37] *Rosenzweig*, Briefe, Bd. 1, 292.
[38] *Rosenzweig*, Der Stern, 178.
[39] *Rosenzweig*, Der Stern, 121.

mit die Sprache der Wirklichkeit selbst, die Sprache in ihrem „ganz wirklichen Gesprochenwerden“ [40].

Die Auffassung von der Offenbarung als Wahrheit und Sprache gibt Rosenzweig ein wirksames Mittel zur Bekämpfung der großen Entwürfe des Pantheismus in die Hand. Im Grunde entspricht die Zurückweisung des Pantheismus der Zurückweisung des „alten Denkens“, in dem der Begriff der Offenbarung außer acht gelassen ist. Im Gegensatz dazu ist Rosenzweig überzeugt, daß ohne den Gedanken der Offenbarung [41] – verstanden sowohl als unverrückbare historische Tatsache als auch als Manifestation der gegenseitigen Beziehungen zwischen Gott, Welt und Mensch – nicht auszukommen ist. Die Offenbarung ist, kurz gesagt, gerade aufgrund ihres historisch-dialogischen Charakters das, was die monolithischen Entwürfe der Totalität in Stücke schlägt.

2. Rosenzweigs Kritik am Pantheismus

Die Tatsache, daß in den Schriften Rosenzweigs der Ausdruck „Pantheismus“ häufig auftaucht, berechtigt zu der Annahme, daß der jüdische Denker wahrhaft überzeugt war von der Notwendigkeit einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den höchsten und somit gefährlichsten Manifestationen des Pantheismus. Ziel seiner Angriffe sind insbesondere die monistischen Entwürfe Spinozas und Hegels. Der in „Hegel und der Staat“ gegen den großen „Gedanken der Immanenz“ geführte Kampf wird in den nachfolgenden Schriften ohne Unterbrechung fortgeführt und wird zum immer klarer ausgedrückten Kampf um die Befreiung des Denkens von der Manie, einen Begriff auf einen anderen zurückzuführen und somit das Etikett „All“ auf nur einen der „drei großen Grundbegriffe des philosophischen Denkens“ [42] anzuwenden. In Wahrheit ist jeder einzelne dieser Begriffe „nur auf sich selbst“ zurückzuführen, da er bereits für sich allein schon „Wesen“, „Substanz“ „mit dem ganzen metaphysischen Schwergewicht dieses Ausdrucks“ [43] ist. Der Pantheismus hingegen hebt in seinem allgemeinen Sinn den Unterschied und die gegenseitige Transzendenz zwischen den Elementen der Wirklichkeit auf durch die Verabsolutierung einer einzigen Voraussetzung – Gott, verstanden als „Einer und Alles“. Im ersten Teil des „Stern“ beabsichtigt Rosenzweig, genau das Prinzip, etwas auf etwas anderes zurückzuführen, zu widerlegen und bekräftigt die absolute Unterscheidung der Begriffe Gott, Welt und Mensch, da sie Begriffe „reiner Tatsächlichkeit“ [44] sind. Diese zeigt gerade die Tatsache, daß jedes „Stück“ des

[40] *Rosenzweig*, Der Stern, 194.

[41] Vgl. *F. Rosenzweig*, Atheistische Theologie, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von *R.* und *A. Mayer*, Bd. 2, Dordrecht 1984, 687–697, 697.

[42] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 144.

[43] Ebd.

[44] *Rosenzweig*, „Urzelle“ des Stern, 136.

Alls für sich allein ein All ist, d.h., eine der „Allheit, die das All als Einheit umschließt“ [45], gegenüberstehende Einheit.

An diesem Punkt wird die Anerkennung der Tatsächlichkeit der verschiedenen Elemente sozusagen zur Voraussetzung der Voraussetzungen, diejenige, welche es erlaubt, die Pluralität der Voraussetzungen zu behaupten und somit „den pantheistischen Allbegriff der Philosophie“ [46] zu eliminieren. Dank dieser Erkenntnis können sich neue Begriffe von Gott, Welt und Mensch behaupten, die als „meta-physischer“ Gott, „meta-logische“ Welt und „meta-ethischer“ Mensch verstanden werden. Sie sind die grundlegenden Voraussetzungen, die Möglichkeitsbedingungen jeder einzelnen unserer Erfahrungen. Und damit wird der Sinn des „Vor“ der Vorwelt geklärt, die von den drei Tatsächlichkeiten begründet ist und der heidnischen Situation entspricht, d.h. dem mythischen Gott, der plastischen Welt und dem tragischen Menschen. [47] Diese Substanzen sind es gerade, die das immerwährende „Vor“ bilden, die Sprache „vor der Sprache“ [48], d.h. die Dimension des Hypothetischen. Letzteres, als Ausdruck der eigentlichen Bedingung der Urelemente, endet mit der Formulierung rein hypothetischer Urteile, nach welchen der metaphysische Gott die Voraussetzung ist von Gott als Schöpfer und Offenbarer, die metalogische Welt die nicht reale Voraussetzung der realen geschaffenen Welt auf dem Wege der Erlösung und der metaethische Mensch die Voraussetzung der vom Herrn geliebten Seele, die zur Mittelfigur der Erlösung wird.

Was aber – so fragt man sich – heißt es, vom Standpunkt des „Meta“ aus zu denken? Für Rosenzweig bedeutet dies in erster Linie den Bruch mit der „philosophischen Weltansicht überhaupt“, die sich zusammenfassen läßt im „Gedanken der Identität von Vernunft und Wirklichkeit, und also von Gott genau so gut gelten müsse wie von allem andern“ [49]. Die Überwindung dieser Identität wird gerade mit Hilfe des „Meta“-Begriffs möglich, der besagt, daß die drei Urelemente nicht mit ihrem Wesen identifiziert werden können. Und dies deshalb, weil Gott sozusagen seine Physis, die Welt ihr Logos und der Mensch sein Ethos transzendiert. Diese drei unendlichen Wesen werden zu einfachen „Bestandteilen“:

> „So, wie das Metaethische des Menschen“ – schreibt Rosenzweig – „ihn zum freien Herrn seines Ethos macht, auf daß er es hat, nicht es ihn; und so, wie das Metalogische der Welt den Logos zu einem ganz in die Welt ausgegossenen ‚Bestandteil‘ der Welt macht, daß sie ihn habe und nicht er sie; so macht das Metaphysische Gottes die Physis zu einem ‚Bestandteil‘ Gottes.“ [50]

[45] *Rosenzweig*, Der Stern, 12.
[46] *Rosenzweig*, Der Stern, 19.
[47] Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 91.
[48] *Rosenzweig*, Der Stern, 121. Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 91.
[49] *Rosenzweig*, Der Stern, 19.
[50] Ebd.

Damit möchte Rosenzweig unterstreichen, daß das „Immerwährende" „nicht erst des Denkens bedarf um zu sein" [51] und daß also Gott mehr ist als seine Physis, die Welt mehr als ihr Logos, der Mensch mehr als sein Ethos. Das „Mehr" und das „Jenseits" [52], die im „Meta"-Begriff enthalten sind, bedeuten gerade etwas Darüber-Hinausgehendes, die Nichtidentität von Dasein und Wesen. Deshalb auch meinen die drei „Meta" nicht „a-physisch", „a-logisch" und „a-ethisch" [53], sind also nicht Ausdruck der Abwesenheit der Physis, des Logos und des Ethos. Sie bedeuten im Gegenteil, daß die drei Tatsächlichkeiten sind, was sie sind, nicht nur aufgrund ihres Wesens.

Deshalb hat Gott „seine Natur, sein naturhaftes, daseiendes Wesen" [54], aber diese Physis wird nunmehr nur als ein Bestandteil, als der „wesentliche" Bestandteil Gottes angesehen. Gerade hierin, im metaphysischen Gottesbegriff, ist der deutlichste Gegensatz zum Pantheismus zu sehen. Denn wenn die göttliche Physis zum einfachen „Bestandteil" umgewandelt wird, ist dann nicht auch der „ontologische Beweis" davon ganz wesentlich betroffen? Letzterer, der sowohl bei Spinoza als auch bei Hegel [55] aufgenommen wird, erfährt nun seine Widerlegung, dank des Begriffs des Metaphysischen, der – im Vergleich zum Begriff der „Causa sui" [56] – die göttliche Tatsächlichkeit unterscheidet von dem, was sie innerlich bildet und somit verhindert, daß Gottes Dasein jedesmal auf seine wesentliche Struktur zurückgeführt wird. Kurz gesagt, das Metaphysische läßt den ontologischen Beweis nicht zu aufgrund der Tatsache, daß die Einheit des göttlichen Seins „vor aller Identität von Denken und Sein und damit ebensosehr vor dem seinsgültigen Denken wie vor dem denkbaren Sein liegt" [57].

Nun, da die Unvereinbarkeit des Begriffs des Metaphysischen mit jenem der „Causa sui" einmal erkannt ist, bedient sich Rosenzweig der spinozistischen Definition der „Substanz" [58], um darzulegen, wie jeder „der drei möglichen Träger des ‚Wesens'-Begriffs (...) in seiner besonderen Weise diese Definition erfüllt" [59], d.h. gemäß ihm eigenen Gehalt. Was die göttliche

---

[51] *Rosenzweig*, Der Stern, 22.

[52] Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 15.

[53] Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 15 bzw. Der Stern, 19.

[54] *Rosenzweig*, Der Stern, 19.

[55] Siehe hierzu *G. W. F. Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hg. von *W. Bonsiepen* und *H.-C. Lucas*, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 20, Hamburg 1992, 91: „Gott aber soll ausdrücklich das seyn, das nur ‚als existirend gedacht' werden kann, wo der Begriff das Seyn in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seyns ist es, die den Begriff Gottes ausmacht."

[56] Vgl. *B. Spinoza*, Ethica. Ordine Geometrico demonstrata, in: *Ders.*, Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hg. von *C. Gebhardt*, Bd. 2, Heidelberg 1924, 1. Teil, 45: „Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens."

[57] *Rosenzweig*, Der Stern, 47.

[58] „Per substantiam" – schreibt *Spinoza*, in: Ethica, 45 – „intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat." In der Enzyklopädie rückt *Hegel* nicht von der Definition Spinozas ab und bekräftigt, daß die Substanz „Ursache", „unendliche Beziehung auf sich selbst" ist (170 bzw. 174).

[59] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 144.

Tatsächlichkeit angeht, so entspricht das „Ja" der Physis, als „Zettel" der Existenz Gottes, „dem ‚in se esse'", während das „Nein" der göttlichen Freiheit „dem ‚per se percipi' der spinozistischen Definition"[60] entspricht. Rosenzweig fügt jedoch gleich hinzu, daß es sich eigentlich nicht um die gleiche Sache handelt. Denn – auch wenn das Verdienst Spinozas dasjenige war, „den Substanzbegriff der Scholastik an die großen Idealisten von 1800"[61] in kosmologisch-naturalistischer Interpretation weitergegeben zu haben – muß dennoch gerade das hinter sich gelassen werden, was Hegel als den absoluten Standpunkt der spinozistischen Auffassung betrachtete, d.h., die Bezugnahme auf die eine Substanz, in welcher „alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseyns"[62] sich schließlich auflösen.

Und so geht Rosenzweig denn auch von der spinozistischen Definition der Substanz aus, um die Pluralität der Substanzen zu behaupten. Darüber hinaus ist der Bedeutungsinhalt der Beziehungen von „Ja"-*in se esse* und „Nein"-*per se percipi* im Raum der reinen Ursprünglichkeit zu finden, die durch die Gleichung A=A symbolisiert wird, wo „die Wege (...) unsichtbar geworden sind"[63]. Was das Metaphysische betrifft, drückt die Gleichung nichts anderes aus als „Insichselbstbefriedigtheit des Gottes", „unmittelbare Lebendigkeit" der göttlichen Einheit und somit Gestalt des persönlichen Lebens: „Der Gleichung A=A" – schreibt Rosenzweig – „sieht man nicht mehr an, ob sie aus A, A=, =A, oder A aufgebaut ist."[64] Kurz: Die substantielle Einheit Gottes, seine Lebendigkeit, geht ontologisch dem als „Ja" und „Nein" unterteilten logischen Entwurf der Gottesgestalt voraus. Spinoza hingegen wollte *more geometrico* die Einheit der unendlichen Substanz entwerfen, wo recht eigentlich die „Attribute" entworfen werden konnten, d.h., „id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens"[65].

So ist die Auffassung Spinozas von Gott als „unica substantia" und somit als „causa libera"[66] das, was laut Rosenzweig überwunden werden muß, damit der neue metaphysische Gottesbegriff Gestalt annehmen kann. Er bemerkt in der Tat, daß jeglicher „Akosmismus, alle indische Leugnung, alle spinozistisch-idealistische Aufhebung der Welt" nichts ist „als ein umgekehrter Pantheismus"[67]. Rosenzweig stellt somit Spinozismus und Idealis-

[60] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 144–145. Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 49.
[61] Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 144.
[62] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bdn., neu hg. von *H. Glockner*, Bd. 19, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 377. Die spinozistische Philosophie – fährt Hegel fort – „ist nur starre Substanz, noch nicht Geist" (ebd.).
[63] *Rosenzweig*, Der Stern, 36.
[64] Ebd.
[65] *Spinoza*, Ethica, 45.
[66] *Spinoza*, Ethica, 49 bzw. 71.
[67] *Rosenzweig*, Der Stern, 19.

mus unter dem Etikett des „Akosmismus" gleich, eines Wortes, mit dem Hegel das Spinozische System charakterisiert, in dem – nach seiner Auffassung – der Welt „nicht wirkliche Realität zukomme", da „Gott und nur Gott ist"[68]. Wenn aber Hegel sich einerseits der pantheistischen Sichtweise der Natur entgegenstellt, d.h., jener „falschen Vorstellung", die strebt, „jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelnheit"[69] zu vergöttern, so wird die Auffassung Spinozas letztendlich durch ihn doch spiritualisiert, indem das „Deus sive Natura" ins „Deus sive Spiritus"[70] verwandelt wird. Nach Rosenzweig ist der „Pantheismus des Geistes"[71] nichts weiter als die reife Frucht des spinozistischen Pantheismus, denn durch ihn komme man zur äußersten Form des Akosmismus, d.h., der Auflösung des Endlichen im unendlichen Subjekt, das „sich in sich bestimmende Thätigkeit"[72] ist.

Um welche Form von Pantheismus es sich auch immer handelt, in jedem Fall ist es das „pantheistische Verfahren"[73], das ausgemerzt werden muß, weil es unvermeidlich dahin führt, was Hermann Cohen die „pedantische Gleichmacherei des Pantheismus"[74] nannte. Laut Rosenzweig ist dies ein ganz besonders geeigneter Ausdruck, weil er den Pantheismus „mit tödlicher Sicherheit an seiner Achillesferse, der Unfähigkeit, einmal ‚und' zu sagen statt immer nur ‚sive', trifft"[75]. Die Möglichkeit, „und" zu sagen, ist es mithin, durch welches das einheitliche und gleichförmige Bild jeglichen pantheistischen Entwurfs zerstört wird.

Die pantheistische Gleichmacherei hält letztendlich die Bewegung der Wirklichkeit selbst an, da sie – durch die Aufhebung jeder „Nähe"[76] – die drei Elemente daran hindert, ihre Wahrheit auszudrücken, d.h., sich als logisch unbeweisbare Tatsächlichkeiten darzustellen. Was ist denn die Wahrheit von Gott, wenn nicht die kontinuierliche Offenbarung seiner Physis, das Siegel, „woran er in der Zeit seine Ewigkeit zu erkennen"[77] gibt? Und gerade dies ist der Punkt, der von dem Pantheisten und seinen Gesellschaf-

---

[68] *Hegel*, Enzyklopädie, 89.

[69] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831), hg. von *W. Jaeschke*, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 18, Hamburg 1995, 311.

[70] Vgl. *F. Rosenzweig*, Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens (1923), in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von *R.* und *A. Mayer*, Bd. 1, Dordrecht 1984, 177–223, 215.

[71] Vgl. *Rosenzweig*, Einleitung, 187.

[72] *Hegel*, Vorlesungsmanuskripte II, 315. Siehe auch: *Ders.*, Phänomenologie des Geistes, 18: „Es kommt nach meiner Einsicht (...) alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken."

[73] *F. Rosenzweig*, Die Wissenschaft von Gott, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von *R.* und *A. Mayer*, Bd. 2, Dordrecht 1984, 619–642, 637.

[74] Vgl. *F. Rosenzweig*, Über den Vortrag Hermann Cohens „Das Verhältnis Spinozas zum Judentum", in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von *R.* und *A. Mayer*, Bd. 1, 165–167, 165–166. Siehe hierzu: *Rosenzweig*, Briefe, Bd. 2 (1918–1929) 1127.

[75] *Rosenzweig*, Über den Vortrag, 166.

[76] Vgl. *Rosenzweig*, Anleitung, 618.

[77] *Rosenzweig*, Der Stern, 423.

tern, dem Spiritualisten und dem Mystiker[78], auf gefährliche Weise mißverstanden wird, für welche die Frage nach der Wahrheit im Grunde mit der Frage identisch ist, wie Gott „gesehen" werden könne: „Mit welchem Auge mögen wir ihn sehen? Doch mit dem äußeren, antwortet der Pantheist. Doch mit dem inneren, antwortet der Spiritualist. Nur wenn wir beide, äußeres wie inneres Auge, zudrücken, – meint der Mystiker."[79] Rosenzweig hingegen ist der Auffassung, daß die wahre, eigentliche Antwort diejenige sei, welche die „Ferne Gottes" berücksichtigt, in die weder „die äußeren Augen, mit denen wir die Welt", noch „das innere Auge, mit dem wir den Menschen sehen"[80], tragen. Diese Antwort bildet – gerade weil sie die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt und dem Menschen bekräftigt – den Unterschied zwischen Judentum und Pantheismus und erklärt gleichzeitig den Vorzug des ersten vor dem zweiten.[81]

Daß das Judentum in der Lage ist, jeder Form von Pantheismus wirksam zu widerstehen, ist nunmehr eine bei Rosenzweig tief verwurzelte Überzeugung geworden. Gerade sein Judentum ist es, das ihm den Ausweg aus dem „Ein- und Allmonolog" weist, um einzutreten in den Strom der Wirklichkeit, wo das Wesen der Welt „unwesenhaft" wird, d.h., sich kontinuierlich erneuert, um sein eigenes Dasein[82] zu wahren. Das Wesen existiert: Dies ist das zentrale Ereignis, das Ereignis der Offenbarung. „Wie die Schöpfung im Zeichen des Ja, so steht die Offenbarung im Zeichen des Nein"[83], bemerkt Rosenzweig. Das „Nein" der Offenbarung bringt nichts anderes zum Ausdruck als die „Umkehr, welche alle Begriffe der Vorwelt beim Eintritt ins Licht der wirklichen Welt erleiden"[84]. Die Bedeutung der Offenbarung ist demzufolge in der Gesamtheit der gegenseitigen Beziehungen zwischen Gott, Welt und Mensch zu sehen, darin, was sie machen und darin, was „ihnen geschieht"[85] in den Zeiten der Wirklichkeit. Daraus folgt, daß die Offenbarung genau das verlangt, was die pantheistische Einstellung aus sich selbst heraus nicht zulassen kann, d.h., die reale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch: „Gott muß Gott, der Mensch Mensch bleiben"[86]. Im übrigen, so Rosenzweig, ginge gerade aus der Verbundenheit des Menschen mit der Welt hervor, daß der Pantheismus nicht wahr sein könne. Und genau wegen dieser Nähe benötigt der Mensch „einen", gegen den hin er „die Grenze des Lebens ausdehnen" könne, „ohne den Tod in seiner Wirklichkeit zu leugnen"[87].

---

[78] Vgl. *Rosenzweig*, Das neue Denken, 144.
[79] *Rosenzweig*, Die Wissenschaft von Gott, 620.
[80] Ebd.
[81] Vgl. *Rosenzweig*, Einleitung in die Akademieausgabe, 215.
[82] Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 133–134.
[83] *Rosenzweig*, Der Stern, 193.
[84] Ebd.
[85] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 150.
[86] *Rosenzweig*, Einleitung in die Akademieausgabe, 215.
[87] *Rosenzweig*, Anleitung, 618.

Die Misere des Pantheismus besteht folglich in der Negierung, oder besser gesagt, in der Nichtanerkennung des Unterschieds, des „So und Nichtanders". Aber, so fragt man sich, nicht anders als was denn? „Nicht anders als alles", lautet die Antwort Rosenzweigs, denn „gegen ‚alles' soll etwas, was als ‚so und nichts anders' bezeichnet wird, abgegrenzt werden"[88]. Der Ausdruck „nichts anders" hat also eine doppelte Bedeutung: „Das zum So hintretende ‚und nicht anders' meint gerade, daß es, obwohl anders, dennoch auch nicht anders als alles, nämlich beziehungsfähig zu allem ist."[89] So stellt Rosenzweig im zentralen Teil des „Stern" die beiden Grundbegriffe „Unterscheidung" und „Beziehung" in den Mittelpunkt, dank deren es möglich wird, den harten Kampf gegen den Pantheismus zu führen, der ja gerade diese Begriffe leugnen muß, um Bestand haben zu können. Denn der einzige Begriff, auf den sich die pantheistische Sichtweise berufen kann, ist derjenige der „immanenten Ursache (Causa immanens)", nach welcher „Deus rerum, quae in ipso sunt", Ursache ist, und somit „extra Deum nulla potest dari substantia"[90]. Außer der Selbstbeziehung, nach der die eine Substanz nur mit sich selbst in Verbindung steht, kann der Pantheismus keine andere Form der Beziehung zulassen, wenn er als solcher weiterbestehen will.

Die Offenbarung hingegen begründet eine „laute", dialogische Beziehung, gerade aufgrund ihres „Stammwortes": Ich. Das „Ich", das „Subjekt in allen Sätzen, in denen es auftritt", ist das Wort des Gegensatzes, das Wort, welches das „Du" als „Ant-wort" anerkennt, d.h., „als etwas außer sich": „Mit ‚Ich'" – schreibt Rosenzweig – „ist immer ein Gegensatz aufgestellt, es ist stets unterstrichen, stets betont; es ist immer ein ‚Ich aber.'"[91] Die Offenbarung ist somit die lebendige Beziehung zwischen Gott und Mensch, der Übergang vom „Doppelklang von Ich und Du in dem Selbstgespräch Gottes bei der Schöpfung des Menschen"[92] in den wahren Dialog als die Antwort des einzelnen menschlichen Ich auf den liebevollen Anruf des Schöpfers. Und dieser an mich und nicht an ein unbestimmtes „Du" gerichtete Anruf geht „dem einen Gebot, das nicht das höchste ist, sondern in Wahrheit das einzige"[93], dem Gebot der Liebe, voraus.

An diesem Punkt nun sollte es als offensichtlich erscheinen, daß die Begriffe der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung – jenseits ihrer streng theologischen Bedeutung – nichts anderes ausdrücken als die Verknüpfungen der Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen der Wirklichkeit. Mit anderen Worten, Schöpfung, Offenbarung und Erlösung sind jeweils die Beziehung zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch und

[88] *Rosenzweig*, Der Stern, 194.
[89] Ebd.
[90] *Spinoza*, Ethica, 64.
[91] *Rosenzweig*, Der Stern, 193 bzw. 195.
[92] *Rosenzweig*, Der Stern, 194.
[93] *Rosenzweig*, Der Stern, 196.

Mensch und Welt. Die Beziehung also, oder vielmehr die „Korrelation", wie es Hermann Cohen nennt. Dies ist „das begriffliche Mittel", welches Cohen in der letzten Phase seines Denkens verwendet, um den Pantheismus zu bekämpfen und gleichzeitig „dem Glauben die Zunge zu lösen"[94]. In Wahrheit ist Rosenzweig ganz und gar nicht mit dem Ausdruck Cohens der „Korrelation" einverstanden; er zieht ihm Begriffe wie „Bund", „wechselseitige Verbindung" und „Gegenseitigkeit"[95] vor, die seiner Meinung nach die angemesseneren Worte für den Begriff der Beziehung sind. In jedem Fall aber ist Rosenzweig der Ansicht, daß das große Verdienst Cohens darin besteht, den Begriff der Korrelation als den philosophischen Grundbegriff eingeführt zu haben, der gerade „das wechselseitige Verhältnis zwischen Mensch und Gott" bezeichnet, durch welches es zu einer „Doppelentdeckung"[96] kommt, derjenigen des Menschen durch Gott und derjenigen Gottes durch den Menschen. Im Grunde besteht das Merkmal des Monotheismus gerade in dieser „Gegenseitigkeit", d.h., laut Cohen, in der Bedeutung des Ausdrucks „Heiliger Geist"[97].

Dadurch, daß der Korrelationsbegriff die Unterscheidung zwischen dem „einzigen" Gott und dem Menschen als „Individuum"[98] voraussetzt, hat er eine gleichzeitig positive und negative Funktion, d.h., daß er einerseits eine wirksame Opposition gegenüber der Invasion monistischer Systeme bietet und andererseits dem Denken neue Perspektiven eröffnet.[99] Die Aufrechterhaltung dieser doppelten Funktion der Korrelationsidee ist der Beginn dafür, was Rosenzweig die „erfahrende Philosophie"[100] nennt, d.h., eine Philosophie, welche das Wirkliche in seiner Tatsächlichkeit unentwegt erfährt. Und gerade die Tatsächlichkeit ist es, die mit dem Ereignis der Korrelation erhalten bleibt, da in der Wechselseitigkeit der Beziehung jedes Element „den Schutz gegen eine Auflösung seines eigenen Seins in das ‚noch eigentlichere' Sein des andern"[101] hat. Das bedeutet, daß „für beide Glieder der korrelativen Beziehung die Tatsächlichkeit gerettet" wird[102].

Der Begriff der Korrelation oder der wechselseitigen Verbindung nimmt so bei Rosenzweig zweifachen Bedeutungsgehalt an. Und in der Tat: Während dieser Begriff sich als der vom Pantheismus am meisten zu fürchtende

---

[94] *Rosenzweig*, Einleitung in die Akademieausgabe, 215.

[95] Vgl. *Rosenzweig*, Briefe, Bd. 1, 523.

[96] *Rosenzweig*, Einleitung in die Akademieausgabe, 206.

[97] Vgl. *H. Cohen*, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919), 2. Aufl., hg. von *B. Strauss*, Köln 1959, 121.

[98] Vgl. *Cohen*, Religion, 51 bzw. 246.

[99] Siehe hierzu *A. Altmann*, Hermann Cohens Begriff der Korrelation, in: *H. Holzhey* (Hg.), Hermann Cohen (Auslegungen, Bd. 4), Frankfurt am Main 1994, 247–268, 247: „Rosenzweig deutet ihn [den Begriff der Korrelation] als die Überwindung des Idealismus (...) ‚in philosophisches Zukunftsland', d.h. in die Richtung der von Rosenzweig selbst beschrittenen Bahn des ‚neuen Denkens'".

[100] *Rosenzweig*, Das neue Denken, 144.

[101] *Rosenzweig*, Einleitung in die Akademieausgabe, 209.

[102] Ebd.

„Gegner" darstellt, drückt er auf der anderen Seite nichts anderes aus als das Ereignis der Offenbarung selbst, als Ereignis der Liebe.

3. Hin zu einer „neuen Einheit"

Bisher wurde versucht, den radikalen Unterschied zwischen dem von Rosenzweig eingeschlagenen Weg und jenem von pantheistischen Auffassungen vorgegebenen Weg aufzuzeigen. Denn wie wir bereits gesehen haben, ist das, was das „neue Denken" verlangt, gerade die Auflösung des pantheistischen Prinzips selbst, d.h., der „an sich großartigen Voraussetzung des denkbaren All" [103]. Dieses kugelförmig um sich selbst gekrümmte All belegte letztendlich „allen möglichen Raum" [104], da es dieselbe Ausdehnung hatte wie die Erde, die auf ihm ruhte: „die Kreislinie oder auch die Kugel" – wie im ‚Stern' zu lesen ist – „das Unendliche in sich selber hatte, ja es selber war, und also alles scheinbar Endliche in ihr aus ihrer eigenen Unendlichkeit hervorging, in ihrer eigenen mündete" [105].

Die Zerschlagung dieser Art der Unendlichkeit war es, die es ermöglichte, die drei Tatsächlichkeiten von der Vorherrschaft des „Systems Erde-Schlange" [106] zu befreien, um „über die Wölbung des sichtbaren Himmels" [107] hinaufzusteigen, wo die Stücke des Alls zueinander in Beziehung treten und eine „neue Einheit" ins Leben rufen, eine Einheit, die nicht mehr kreisförmig um sich selbst herum gekrümmt sein kann. Rosenzweig beschreibt in der Tat eine reale Bahn, deren Grenzpunkte, Anfang und Ende, ihre Identität beibehalten, d.h., der Beginn, „die erste Stunde", ist „wirklich im Anfang", während das Ende, „die zwölfte Stunde", „wirklich am Ende der Tage" [108] ist. Zudem wird – stets im „Stern" – die Einheit als „Ergebnis des Ergebnisses" definiert, somit also nicht einfach als Neuzusammensetzung der Stücke des Alls. Dank dieser neuen Definition der Einheit kann die kreisförmige Bewegung, in der die dialektische Einheit bestand, die Einheit „des in sich selber, in den eigenen Anfang Zurücklaufens" unterbrochen werden:

> „Die Einheit [...] – für uns ist sie erst letztes Ergebnis, ja Ergebnis des Ergebnisses, ein Punkt, der schon so jenseits der ‚Bahn' liegt wie ihr göttlicher Ursprung jenseits ihres Anfangs. Die Einheit ist also in Wahrheit nur Werden zur Einheit, sie ist nur indem sie wird. Und sie wird nur als Einheit Gottes; nur Gott ist – nein eben: nur Gott wird die Einheit, die alles vollendet." [109]

---

[103] *Rosenzweig*, Der Stern, 6.
[104] *Rosenzweig*, „Urzelle" des Stern, 128.
[105] *Rosenzweig*, Der Stern, 284.
[106] *Rosenzweig*, „Urzelle" des Stern, 128.
[107] *Rosenzweig*, Der Stern, 283.
[108] Ebd.
[109] *Rosenzweig*, Der Stern, 283 bzw. 287.

In diesem Text, der zweifellos das Gegenstück zu der Hegelschen „Phänomenologie“ [110] darstellt, scheint das Geheimnis des „Stern“ beschlossen zu liegen, das Geheimnis, das nun – nachdem wir die „Schwelle“, die den Übergang vom Wunder der Schöpfung und der Offenbarung zur Erleuchtung der Erlösung [111] bildet, überschritten haben – sich vollendet darstellt als die Ewigkeit des „letzten Tages“. Diese Ewigkeit, als Ewigkeit der Erlösung, ist somit kein „dialektisches“ Ergebnis, d.h., mit dem Anfang identisch, [112] sondern gerade das Ergebnis des Ergebnisses, das höchste Ergebnis, die perfekte Vollendung der göttlichen Einheit. Darüber hinaus wird in der vorstehend zitierten Passage behauptet, daß der Ursprung eben dieser neuen Einheit „jenseits ihres Anfangs“ ist, ebenso wie sein Ende, sein letztes Ergebnis, die „Bahn“ selbst der Elemente der Wirklichkeit transzendiert. Handelt es sich also um eine zeitlose Einheit? Und, vor allem, macht es Sinn, von „Zeit“ und „Zeitlichkeit“ in bezug auf die Erlösung zu sprechen? Um den Versuch einer Antwort auf diese Fragen unternehmen zu können, sollte zuerst untersucht werden, was Rosenzweig unter „Erlösung“ versteht.

Die Erlösung, sagt er, ist das letzte Vorrücken des Zeigers der „Weltuhr“ [113], die Bewegung, durch welche die menschliche Seele eine genau bestimmte Gestalt annimmt. Diese Gestalt ist die Kraft, welche immer neu aus den Tiefen der gottgeliebten Seele heraufsteigt und „nicht schicksalhaft, sondern willensgetragen“ [114] ins Außen tritt. Denn die menschliche Seele kann das Gebot der Liebe zum Nächsten in der Welt nur dann anwenden, wenn sie es zuvor angenommen, und so „die in dem Gebot der Liebe zu Gott geforderte Hingegebenheit“ [115] vollzogen hat. Nach Rosenzweig ist es somit nötig, die Tat auf die Welt zu richten, da, „während bei Gott und Mensch das Wesen älter ist als das Erscheinen“, die Welt als Erscheinung geschaffen ist, „längst ehe sie zu ihrem Wesen erlöst wird“ [116]. Die Tatsache, daß die Welt unwesenhaft ist und in ihr die Träne noch „nicht weggewischt von jeglichem Angesicht“ ist, erfordert deshalb ihr Werden: „Sie ist das, was kommen soll. Sie ist das Reich.“ [117]

Auf diese Weise geht der Mensch, indem er der Welt die Offenbarung weitergibt, eine Bindung mit ihr ein, aus der sich beide nur mit Hilfe eines Dritten lösen können, „der eines am andern, eines durch das andere erlöst“: „Zu Mensch und Welt“ – schreibt Rosenzweig – „gibt es nur Einen Dritten,

[110] Siehe hierzu: *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, 9: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.“

[111] Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 291.

[112] Vgl. *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, 20.

[113] Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 236.

[114] *Rosenzweig*, Der Stern, 238.

[115] Ebd.

[116] *Rosenzweig*, Der Stern, 244.

[117] *Rosenzweig*, Der Stern, 244–245.

nur Einer kann ihnen Erlöser werden."[118] Die Notwendigkeit „Eines Dritten" ist bereits impliziert durch die Tatsache, daß die Nächstenliebe, gerade aufgrund ihrer Partialität, die Offenbarung, d.h. die Vollendung des Alls, lediglich vorwegnehmen kann. In der Tat, die Einheit des letzten Tages, die authentische Einheit, wird nur als Einheit Gottes. Gott ist der wahre Protagonist der Offenbarung. Kurz gesagt, ist sowohl für den Menschen als auch für die Welt die Erlösung ein ganz und gar „noch Kommendes, Zukunft"[119]. Daher „die Möglichkeit das Reich zu erbeten", d.h. die Möglichkeit, im und mit dem Gebet das Kommen des Reiches zu beschleunigen. Das Gebet „des richtigen Augenblicks" – das „weder zu früh noch zu spät" kommt – hat in der Tat die Fähigkeit, „die Zukunft zu beschleunigen", d.h., „die Ewigkeit zum Nächsten, zum Heute zu machen"[120].

Was heißt nun aber, die Ewigkeit ins Heute zu wandeln? Für Rosenzweig ist vor allem die Klarstellung wichtig, daß es nicht darum geht, die Ewigkeit auf das Heute zu reduzieren, sondern im Gegenteil, dieses zum Ewigen zu machen; im übrigen gilt: „Wenn wir sonst nichts von Ewigkeit wissen, dies ist sicher: daß sie das Un-vergängliche ist."[121] Deshalb bedeutet, das Heute zum Ewigen zu machen, nichts anderes, als es als etwas zu verstehen, was nicht vergeht, dessen Verfliegen „zugleich ein Wiederangehen" sei[122]. Und gerade darin ist der absolute Unterschied zwischen der göttlichen und der weltlichen Zeit zu sehen, zwischen dem Werden in Gott und dem Weg der Welt hin zur Ewigkeit. Im Grunde genommen besteht dieser Unterschied in der Tatsache, daß die Zeit und die „Stunde" nur für den Menschen und die Welt von Gültigkeit sind. In der Tat: Während die Zukunft für sie nur insofern erfaßt werden kann, als sie „in die Gegenwart vorgezogen wird", ist sie für Gott keineswegs Vorwegnahme, weil Er ewig und „der einzige Ewige"[123] ist.

Wenn aber – so fragt man sich – die Zeit vor Gott wirkungslos wird, wenn für ihn „die Erlösung so alt wie Schöpfung und Offenbarung"[124] ist, macht es dann Sinn, von einer „göttlichen Zeit" zu sprechen? Und: Wie ist die Beziehung, wenn es sie denn gibt, zwischen Gott und der Zeit? Die Antwort Rosenzweigs ist zugleich bündig und überzeugend: „Nicht er [Gott] selbst für sich selbst, sondern er als Erlöser von Welt und Mensch braucht Zeit, und nicht, weil er sie braucht, sondern, weil Mensch und Welt sie brauchen."[125] Deshalb bedeutet die Tatsache, daß Gott ohne Zeit nicht auskommen kann, nichts anderes, als daß er „trotz der Zeitlichkeit des Sichoffenba-

[118] *Rosenzweig*, Der Stern, 255.
[119] *Rosenzweig*, Der Stern, 261.
[120] *Rosenzweig*, Der Stern, 321–322.
[121] *Rosenzweig*, Der Stern, 322.
[122] Ebd.
[123] *Rosenzweig*, Der Stern, 303.
[124] Ebd.
[125] Ebd.

rens“ [126] der einzige ist, der die Ewigkeit garantieren kann. Diese Gewähr ist die Erlösung. Und genau in der Erlösung „schließt das große Und den Bogen des All“ [127].

Aber das Werden betrifft auch Gott. Er wird „bis zum Ende“ als Schöpfer, Offenbarer und Erlöser, aber dieses sein Werden geschieht gleichzeitig, da es für ihn nicht Wandel noch Wachsen gibt: „Er ist von Anfang an und ist in jedem Augenblick und ist immer im Kommen.“ [128] Wenn sich aber die Neubildung der neuen Einheit durch ein gleichzeitiges, d.h., ewiges Werden verwirklicht, was ist dann mit dem Menschen und der Welt? Die Antwort Rosenzweigs scheint in eine unerwartete Richtung zu gehen, d.h., in die Richtung des Pantheismus, allerdings eines von der Erlösung gegründeten, und somit nicht als Voraussetzung gegebenen Pantheismus.

Mit dem Ausdruck des „Pantheismus der Erlösung“ möchten wir genau den radikalen Unterschied zwischen dieser und allen anderen Formen des Pantheismus – sowohl des Naturpantheismus als auch des Geistespantheismus – herausstellen. Denn auch, wenn Rosenzweig behauptet, daß in der Erlösung „Mensch und Welt verschwinden“, während Gott hingegen sich vollendet, so sagt er in Wirklichkeit nicht, daß der Mensch und die Welt in der göttlichen Einheit vernichtet werden, sondern beschränkt sich darauf, die Bewegung, durch welche sie im „letzten Gericht“ [129] in die göttliche Allheit, ins namenlose Eins eingehen, aufzuzeigen. Diese Bewegung ist nichts anderes als die Verwandlung aufgrund der Erlösung selbst.

Und so wird es möglich, indem man den Blick in den lichten Raum der „erlösten Überwelt“ wirft, alle drei „Elemente“ in der Vollendung ihres Seins, in der Erfüllung ihrer Freiheit, zu betrachten. Dann kann man den Menschen sehen, „ganz erlöst von aller Eigenheit und Selbstischkeit zum geschaffnen Ebenbilde Gottes“; kann man die Welt sehen, „ganz erlöst von aller Dinglichkeit zu lauter Seele“ [130]. Und auch Gott wird vollständig frei erscheinen, endlich „erlöst von aller Arbeit des Sechstagewerks und aller lieben Not um unsere arme Seele“ [131].

Abschließende Bemerkungen

An diesem Punkt ist es legitim, sich zu fragen, ob der Kampf Rosenzweigs gegen den Pantheismus letztendlich nicht zu einem Zirkelschluß wird, dergestalt, daß der zu bekämpfende „Feind“ keine anderen Gegner hat als sich selbst. Besser gesagt: Dem spinozisch-hegelianischen Pantheis-

[126] *Rosenzweig*, Der Stern, 288.

[127] *Rosenzweig*, Der Stern, 255. „Natürlich“ – fährt Rosenzweig fort – ist die Erlösung „etwas ganz andres als die idealistische ‚Synthesis‘“, weil diese „im Verlauf der idealistischen Bewegung schließlich zur Wiederherstellerin der Thesis“ wird (*Rosenzweig*, Der Stern, 256).

[128] *Rosenzweig*, Der Stern, 287.

[129] *Rosenzweig*, Der Stern, 265–266.

[130] *Rosenzweig*, Der Stern, 291.

[131] Ebd.

mus stellt sich hier ein Pantheismus *sui generis*, d.h., der Erlösung gegenüber, aber es ist nach wie vor Pantheismus. Haben wir es somit mit einem Pantheisten zu tun? Wollte man Rosenzweig, der sich im übrigen von keiner philosophischen „Marke" beeindrucken ließ, als Pantheisten bezeichnen, bedeutete dies, den Sinn dessen, was wir „Pantheismus der Erlösung" genannt haben, ins Gegenteil zu verkehren. Denn dieser versucht sich zu behaupten, indem er eine neue Idee der Allheit geltend macht, eine Allheit, die gegenüber dem All des „alten Denkens" von der Trennung und der Unterscheidung als unauslöschlichen Merkmalen der Realität ausgeht. So fremdartig und gewagt es aber auch scheinen mag, den Begriff des Pantheismus mit einem Denken, das sich als „neu" bezeichnet, in Verbindung zu bringen – die Rosenzweigsche Argumentation zeigt ganz eindeutig eine typisch hegelianische begriffliche Struktur, deren sich der Autor des „Stern" bedient, um die fundamentale Richtung seines Denkens auszudrücken, die Richtung hin zur letzten Einheit als göttlicher Einheit.

Anfechtbar bleibt auch das Prinzip selbst, auf welchem die Rosenzweigsche Interpretation des Pantheismus fußt. Ein Prinzip, welches das Christentum als Quelle und Modell für die verschiedenen philosophischen Formen des Monismus und des Pantheismus auffaßt, die – aufgrund ihrer Behauptung der Einheit von Göttlichem und Menschlichem, Unendlichem und Endlichem – den unüberwindbaren Unterschied zwischen den Elementen der Wirklichkeit vollkommen außer acht lassen. Hier jedoch beruft sich Rosenzweig lediglich auf die Hegelsche Idee vom Christentum als „absoluter Religion" [132], um sie gegen das Christentum selbst zu wenden. Und so kommt er im „Stern" zu der Aussage, daß die Christenheit drei große Gefahren in sich birgt, derer sie sich niemals wird entziehen können: die „Gottvergeistigung", die „Gottvermenschlichung" und die „Gottverweltlichung" [133].

Was nun das Christentum so „gefährlich" werden läßt, ist die Tatsache, daß es „die Gegenwart zur Epoche gemacht hat":

> „Vergangenheit" – schreibt Rosenzweig – „ist nun nur noch die Zeit vor Christi Geburt. Alle folgende Zeit von Christi Erdenwandel an bis zu seiner Wiederkunft ist nun jene einzige große Gegenwart, jene Epoche (...), jenes Zwischen, worüber die Zeit ihre Macht verloren hat. (...) Auf dem ewigen Wege wiederum ist, weil doch Anfang und Ende gleich nah sind, einerlei, wie die Zeit auch vorrückt, jeder Punkt Mittelpunkt." [134]

Die Christenheit braucht deshalb nichts anderes zu tun, als diesen Weg im Bewußtsein dessen zu gehen, daß das entscheidende Ereignis bereits stattge-

---

[132] Vgl. *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bdn., neu hg. von *H. Glockner*, Bd. 16, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 191–356.

[133] Vgl. *Rosenzweig*, Der Stern, 444–446. Die „Gottverweltlichung", behauptet Rosenzweig, bestehe darin, „über dem Alles in Allem den Einen über allem" zu vergessen (*Rosenzweig*, Der Stern, 446).

[134] *Rosenzweig*, Der Stern, 375–376.

funden hat. Dieses Ereignis ist natürlich die Menschwerdung, durch welche die Zeit auf eine einzige „große Gegenwart" reduziert wird, wo Offenbarung und Erlösung perfekt übereinstimmen, denn das Reich Gottes ist das „Heute", ist das „Jetzt". Es wäre allerdings zu kurz gefaßt, dieses Heute lediglich als die durch die Ankunft Christi eingeleitete Epoche aufzufassen und das Wesentliche dabei zu übersehen, d.h., die Tatsache, daß das sinnvolle Heute für den Christen in der persönlichen Entscheidung besteht, täglich seine Treue zu Gott in Christus zu erneuern. Die „Wahrheit" des Christentums, das, weshalb es nicht – wie Kierkegaard behauptet – auf eine reine „bestehende Christenheit" [135] reduziert werden kann, besteht in der Tat im vertrauensvollen Bemühen des einzelnen und der Gemeinde, welcher er angehört, den Spuren des Meisters zu folgen – im Bewußtsein dessen, daß das „Heute" der Begegnung mit Christus dennoch die Zukunft nicht abschafft und keinen „Triumph" [136] in das Leben der Zeit einführt. Das Gegenteil davon kommt in der Konzeption Rosenzweigs vom Christentum als „ewigem Weg" zum Ausdruck. Denn was ist letzterer anderes als die Vollendung des Reiches Gottes in der Welt? Der Ausdruck „große Gegenwart" ist sicherlich geeigneter als Charakterisierung des Wesens des absoluten Geistes bei Hegel denn als Definition für den lebendigen und authentischen Kern des Christentums.

[135] *S. Kierkegaard*, Einübung im Christentum, übersetzt von *E. Hirsch*, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, 26. Abt., Düsseldorf-Köln 1962, 202.
[136] Vgl. ebd.

ThPh 77 (2002) 357–373

Die „Affäre Rüschkamp" (1939–1947)

Ein Kapitel aus der Geschichte des Themas „Schöpfung und Evolution"

Von Klaus Schatz S.J.

Die Geschichte des Themas „Kirche und Naturwissenschaften" ist im Vergleich zu anderen theologischen Konfliktfeldern bisher noch kaum erforscht. Dies gilt insbesondere für die Frage der biologischen Herkunft des Menschen aus dem Tierreich. Dieser Artikel will dazu einen Beitrag leisten. Bekannt ist, daß der Jesuitenpater Felix Rüschkamp 1939 von der Leitung seines Ordens als Professor in St. Georgen in Frankfurt am Main mitten im Semester abgesetzt wurde, weil er die biologische Abstammung des Menschen aus dem Tierreich vertrat. Ein umfangreicher Faszikel zu dieser Affäre im römischen Ordensarchiv,[1] dazu einige ergänzende Materialien aus dem Nachlaß Rüschkamps im Archiv der Niederdeutschen Provinz (jetzt in München),[2] erlauben es, die Hintergründe vollständig ans Licht zu bringen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde, wie u.a. Friedrich Muckermann in seinen Lebenserinnerungen berichtet, in der jesuitischen Ausbildungsstätte in Valkenburg zumindest in privaten Gesprächen die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich als vereinbar mit der biblischen Schöpfungslehre vertreten.[3] Hinter diesen Positionen standen als anerkannte wissenschaftliche Autoritäten einerseits der berühmte Biologe („Ameisenforscher") P. Erich Wasmann (1859–1931), anderseits der Exeget P. Josef Knabenbauer (1839–1912), der sich für solche Erwägungen empfänglich zeigte. In der Zeit des anti-modernistischen Kampfes entgingen solche Vorstöße, auch wenn sehr vorsichtig geäußert, jedoch nicht der römischen, d.h. hier ordenseigenen Zensur.

P. Wasmann, anerkannter Biologe, rückte durch seine drei Berliner Vorträge über Entwicklungslehre und Glaube, die er vom 13. bis 17. Februar 1907 hielt und in denen er sich mit dem materialistischen Monismus von Ernst Haeckel auseinandersetzte, in das Blickfeld der deutschen gebildeten Öffentlichkeit.[4] Wasmann betonte, daß kein Gegensatz zwischen Evolution

[1] ARSI (= Archivum Romanum Societatis Iesu), Germania Inferior 2009 (De doctrina anthropologica a P. F. R. Rüschkamp propugnata 1938–1947).

[2] APGI (= Archivum Provinciae Germaniae Inferioris) Abt. 00, Nr. 43.

[3] Vgl. *F. Muckermann*, Im Kampf zwichen zwei Epochen. Lebenserinnerungen, bearb. und eingel. von *N. Junk* (VKZG.Q 15), Mainz 1973, 71f.

[4] Dazu *R. Koltermann*, Naturwissenschaft und Glaube. Die Kontroverse zwischen Erich Wasmann SJ und Ernst Haeckel um Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube, in: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, hg. v. *M. Sievernich* und *G. Switek*, Freiburg i. Br. 1990, 444–461. – Die Vorträge und die sich am 18.2. anschließende öffentliche Diskussion finden sich in: *E. Wasmann*, Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin, Freiburg i. Br. 1907. – Bereits zwei Jahre zuvor, am 15.2.1905, hatte Wasmann einen ähnlichen Vortrag in Karlsruhe gehalten (Mitteilungen aus der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu III, 517f.).

und christlichem Glauben bestehe, schied jedoch scharf zwischen der Tatsache der Evolution und der Erklärung ihrer Ursachen im Darwinismus. Bezüglich ihrer Anwendung auf den Menschen drückte er sich sehr vorsichtig, jedoch offen für neue Ergebnisse, aus. Im Einklang mit der Tradition meinte er, eine Erschaffung des Menschen unmittelbar aus unbelebtem Stoff annehmen zu müssen, drückte sich hier jedoch nicht apodiktisch aus. Dies gilt auch für die Darstellung der Frage in seinem Buch „Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre“[5]. Ebenso wie in seinen Vorträgen betont er – was für den damaligen Kenntnisstand zutraf –, daß die biologische Abstammung des Menschen aus dem Tierreich bisher nicht bewiesen sei. Aber er weigerte sich auch, sie apriori als unvereinbar mit der Offenbarung auszuschließen, hob vielmehr hervor, daß ihr keine endgültige kirchliche Entscheidung entgegenstehe und daß sie philosophisch grundsätzlich möglich und mit der Schöpfung vereinbar sei.[6]

Sowohl die Berliner Vorträge als auch die Ausführungen in dem Buch führten jedoch zu Klagen in Rom. Der Ordensgeneral Wernz gab diesen Klagen recht und betonte weiter, diese Frage sei keine unter Katholiken frei diskutierbare; auch wenn darüber keine unfehlbare Definition vorliege, sei es doch kraft des „ordentlichen Lehramtes“ als *sententia certa* anzusehen, daß der Mensch nicht leiblich aus dem Tierreich stamme.[7] Alles Spekulieren mit philosophischen „Möglichkeiten“ der Vereinbarkeit sei abstrakte Spekulation und irreführend, weil es zumindest suggeriere: „So kann (und wird) es vielleicht gewesen sein.“[8] In einer eventuellen neuen (4.) Auflage

[5] In der 3. (vermehrten) Aufl., Freiburg i. Br. 1906, 437–489.

[6] Vgl. ebd. 446–450.

[7] Brief v. 14.7.1907 an P. Frick (Luxemburg), den Rektor des Schriftstellerkollegiums (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germ. VII, 78, an Provinzial Thill am 22.7.1907 und 17.3.1908 (APGI 2/20), an P. Wasmann am 18.3.1908 (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germ. VII, 121f.). Im Brief vom 14.7.1907 an Frick: „Cardo totius quaestionis hic est, non licere auctori neque directe, *neque indirecte* docere sententiam, qua homo secundum corpus ab animali descendere dicitur, esse pro catholicis *liberam*. – Etsi enim de hac quaestione non adest solemnis definitio, tamen ex ordinario magisterio Ecclesiae res sufficienter est definita et ultima SS. Congregationum hac in materia decreta clare omnino mentem S. Sedis nobis manifestant.“ – Es ist nicht klar, auf welche Entscheidungen sich Wernz hier bezieht. Die Erklärungen der Päpstl. Bibelkommission über den historischen Charakter der ersten Kapitel der Genesis, u.a. die *peculiaris creatio hominis* (DS 3514) erfolgten erst 1909. Vorangegangen waren die Erklärung der Bibelkommission vom 27.6.1906 zur mosaischen Authentizität des Pentateuch (DS 3394–3397), zu Autor und Historizität des 4. Evangeliums vom 29.5.107 (ebd. 3398–3400), schließlich das anti-modernistische Dekret „Lamentabili“ des Hl. Offiziums vom 3.7.1907 (ebd. 3401–3466). Möglicherweise meinte Wernz global die Tendenz dieser Dekrete, am wörtlichen und traditionellen Sinn der Schrift festzuhalten.

[8] Schreiben an Provinzial Thill vom 13.5.1907 (APGI 2/20); ebenso am 17.3. (ebd.): „Was P. Wasmann 1) über die „Möglichkeit“ philosophiert und 2) von der theologischen „Freiheit“ in seiner Frage redet, muß unbedingt fortfallen, aus Gründen, die ich schon oft genug betont habe. Denn dieses Philosophieren über die Möglichkeit ist zunächst völlig unpraktisches Spintisieren, sachlich auf ungenügendes Beweismaterial gestützt und der Gefahr eines sehr bedenklichen Mißverständnisses ausgesetzt; denn diese „Möglichkeit“ würde vielfach thatsächlich so interpretiert: Es ist möglich, daß es vielleicht thatsächlich so gewesen ist. Das wäre eine Behauptung, wo die theologische „Freiheit“ aufhört; denn sie hört nicht erst dort auf, wo eine definitio ex cathedra vorliegt. Die thatsächliche unmittelbare Schöpfung des Leibes des ersten Menschen durch Gott

seines Buches – die nie zustande kam – solle P. Wasmann daher den ganzen Passus über die philosophische und theologische Seite der Frage weglassen und nur die naturwissenschaftliche Seite behandeln.[9]

Diese ordensinternen Auseinandersetzungen, die P. Wasmann in der Evolutionsfrage auszufechten hatte, gehen aus den Quellen hervor, waren jedoch nicht öffentlich bekannt und konnten auch Autoren, die sich nur auf publizierte Quellen stützen, nicht bekannt sein. Sie waren jedoch P. Rüschkamp, der als Biologe in die Fußstapfen von P. Wasmann trat und diesen als sein großes Vorbild betrachtete, sehr wohl bewußt und prägten ihn innerlich.[10] P. Felix Rüschkamp (1885–1957) war „ein Grandseigneur eigener Art": zielbewußt, selbstsicher, großzügig, ohne viel Hemmungen, auch sehr penetrant bis zur Monomanie (in seinem Kampf für die Affen-Abstammung verglich er sich manchmal mit dem Autor der *Cautio criminalis*), dabei immer mit Humor begabt.[11] Nach dem Ameisenforscher Wasmann entwickelte er sich (nachdem er über die Deckflügel der Käfer promoviert hatte) zum Käfer-Fachmann; angeblich vermehrte er die Kenntnis der rheinischen Käferfauna um 557 Arten und 666 Unterarten. Seit 1927 dozierte er in St. Georgen, zunächst noch der Bonner Residenz angehörend, seit 1932 ganz in Frankfurt. Das Thema der Evolution, das ihn von Anfang an beschäftigte, stand für ihn seit den 30er Jahren in bezug auf den Menschen im Vordergrund des Interesses. Die Funde in den 20er Jahren (Australopithecus 1924, Sinanthropus 1927) überzeugten ihn spätestens 1933, die Tierabstammung des Menschen nicht mehr als Hypothese, sondern als wissenschaftlich gesichert und „Allgemeingut der Wissenschaft" anzusehen[12]; man dürfe daher aus Verantwortung über diese Frage nicht schweigen[13]. Freilich blieb er bis zuletzt der geradlinigen Drei-Stufen-Hypothese (vom Pithecan-

---

steht durch die Heilige Schrift, wie die communis et *certa* sententia theologorum sie versteht, wie bereits in drei Fällen die römischen Kongregationen hinlänglich betonten, unbedingt fest. Da noch von „Freiheit" reden hat keinen Sinn, wenn man nicht geradezu falsche theologische Kriterien aufstellt und Verwirrung der Geister anrichten will, indem die Leute glauben, diese communis et certa sententia theologorum ist – vielleicht doch falsch."

[9] So an Prov. Thill am 17.3. (APGI 2/20) und an P. Wasmann am 18.3.1908 (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germ. VII, 121f.).

[10] Vgl. Schreiben an den St. Georgener Rektor Gemmel vom 15.9.1933 (APGI 00/43, f. 147–50): „P. Wasmann hatte den gleichen Kampf zu kämpfen wie ich. Ich habe es ihm oft gedankt und ihn getröstet, von den Obern wird er wohl nie ein Wort des Dankes und der Anerkennung für seinen Kampf um die Wahrheit bekommen haben. Mit Rücksicht auf in der Kirche vorherrschende feindselige Haltung gegen die Naturwissenschaft hat er öffentlich die letzten Folgerungen aus der Abstammungslehre nur andeutungsweise gezogen, dadurch den billigen Vorwurf erspart, ein Pater der Gesellschaft lasse es an sentire cum ecclesia fehlen, suchte aber aus heißer Liebe zur Kirche Christi diese vor einem neuen Galilei-Mißgriff zu bewahren."

[11] Vgl. Nachruf auf ihn durch P. Bönner in: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XX, 235–248. Daraus auch die folgenden Informationen.

[12] Schreiben an Rektor Gemmel vom 15.9.1933 (APGI 00/43, f. 147–50).

[13] Ebd.: „Wenn ich an Beispielen den Schaden vor Augen habe, den aus Mangel an naturwissenschaftlicher Bildung katechetisches Festhalten am Wortlaut des Bibelberichtes, mehr noch Poltern gegen die „ungläubigen Naturforscher" bis heute noch anrichten, ist es eine brennende und hohe sittliche Pflicht, an der endgültigen Klarstellung der Frage zu arbeiten, immer neue Beweise und Tatsachen zu suchen, bis die Stellung der theologischen Gegner als unhaltbar geräumt wird."

thropus über den Neandertaler zum Homo sapiens sapiens) verhaftet, die damals dominierte, in den 50er Jahren jedoch längst aufgegeben war.

Da er sich gerade um der Redlichkeit willen und um den Glauben vor Kompromittierung zu bewahren, berufen fühlte, auch in Vorträgen aus seiner Überzeugung kein Hehl zu machen, wurde er bereits 1928 seinen Obern zum Gegenstand der Sorge.[14] Ende 1928 hielt er in Düren einen Vortrag vor Lehrern.[15] Dort behauptete er, die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich sei noch keineswegs wissenschaftlich bewiesen, jedoch mit der Offenbarung grundsätzlich vereinbar.[16] Der Provinzial mahnte ihn zur Vorsicht: Die Auffassung, die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich sei ohne weiteres mit der Offenbarung vereinbar, würde wohl kaum kirchlich unbeanstandet durchgehen, zumal nicht, wenn die Sache ans Kölner Ordinariat gehe.[17]

Es folgten dann in den 30er Jahren eine Reihe von Geplänkeln, bei denen die Gegner Rüschkamps alle darin übereinkamen, die Evolution theologisch keineswegs für unbedenklich anzusehen, anderseits kaum einer noch den Mut hatte, mit der apodiktischen Sicherheit wie die Antimodernisten vor dem 1. Weltkrieg zu behaupten, es sei theologisch sicher, daß der Mensch nicht aus dem Tierreich abstamme. General Ledochowski ließ den Bericht Rüschkamps in den „Stimmen der Zeit" von April 1932 über den Sinanthropus[18] und seine den Alumnen vorgelegte These vom Wesensunterschied von Tier und Mensch von einem römischen Zensor prüfen und bestätigte dann die Entscheidung von Provinzial Klein, daß er diese These nicht mehr dozieren solle; mehr noch, er solle sich von allem Schreiben über dieses Gebiet fernhalten. Ferner solle der Provinzial einen Fachmann in diesen Fragen ausbilden, der ein guter Ordensmann, kirchlich zuverlässig und fachlich kompetent sein müsse.[19] Als Rüschkamp in St. Georgen 1934 die These vorlegte, die ersten Menschen stammten von Eltern ab, die von ihnen körperlich nicht verschieden seien, beurteilte P. Lange (Valkenburg) in ei-

---

[14] Der St. Georgener Rektor Kösters berichtet von ihm an General Ledochowski am 3.6.1928 (ARSI Germ. Inf. 1023, Ex officio 1928), er könne „uns in seinen Vorträgen über die Abstammungslehre einmal große Verlegenheiten bereiten, wenn es auch bisher gelang, durch Kontrolle und Leitung, die er sich gutwillig gefallen ließ, Entgleisungen zu vermeiden". – Antwortbrief des Generals an P. Kösters v. 27.6.1928 (ebd., Registro Lettere Generali, Germ. XI, 410f.): Er solle besonders auf ihn aufpassen, daß er die gesunde scholastische Lehre vortrage.

[15] Dazu APGI 00/43, 007–017.

[16] „Und endlich frage ich, welcher Abstand ist größer, der zwischen Gott und dem Menschen, oder der zwischen uns und dem Tier? Jener Abstand ist unendlich, dieser ist nur endlich. Wenn nun Gottes Sohn es nicht für unter seiner Würde hielt, im Schoße einer Jungfrau Mensch zu werden, wäre es dann unter unserer Würde, wenn Gott den ersten Menschenleib durch das Tierreich hätte vorbereiten lassen?"

[17] Vgl. Brief v. 19.1.1929 (APGI 00/43, 017).

[18] Vgl. *F. Rüschkamp*, Sinanthropus Pekinensis Black: StZ 123 (1932), 50–57.

[19] Brief an Prov. Klein vom 18.6.1934 (ARSI, Registro Lettere Generali Germ. Inf. XIII, 135f.). – In seinem Bericht über St. Georgen vom 21.6.1937 (ARSI Germ. inf. 1027, Elenchi visitationum 1937) bestätigt Prov. Klein, daß er P. Rüschkamp erneut untersagt habe, seine Theorie vom Ursprung des menschlichen Leibes vorzutragen, was er im übrigen in den Vorlesungen auch nicht tue (wenngleich dies P. Kösters in seinem Konsultorenbrief v. 14.2. behauptet hatte: ARSI Germ. inf. 1027, Consultores 1937).

nem Brief an den Provinzial diese These als *temeraria*, ließ freilich durchblicken, daß sie angesichts der steigenden Tendenz von Theologen in Deutschland, sie für akzeptabel zu halten und des Schweigens des römischen Lehramtes dies vielleicht in absehbarer Zeit nicht mehr sei.[20] In diesem Sinne entschied auch Provinzial Klein, die These sei „nicht genügend tuta und einigermaßen temeraria ..., weil sie sich ohne zwingende Gründe zum Dekret der Bibelkommission von 1909 (wie zugegeben wird) in Gegensatz setzt[21] und ebenso zu der fast allgemeinen Lehre der Theologen"; sie dürfe daher nicht mehr den Alumnen in die Hand gegeben werden.[22] Am 2. Januar 1939 läßt der General ihn durch den Provinzial erneut mahnen, daß er sich in allem an die Normen des Instituts hält und nichts veröffentlicht, was nicht von gewissenhaften und klugen Zensoren gebilligt ist[23].

Kein erkennbarer Konfliktstoff mit den Kirchen- und Ordensobern entstand freilich aus einem anderen Engagement Rüschkamps, nämlich den Vorträgen über „Rassenhygiene", die er 1934 im Auftrag der Diözese für Geistliche des Bistums Limburg hielt.[24] In diesen Vorträgen drückte er deutlich Sympathien für die nationalsozialistischen Maßnahmen zur Förderung „erbgesunden Nachwuchses" aus, distanzierte sich freilich von extrem rassistischen Positionen (wie der Ideologie der „Reinrassigkeit" und der unbedingten Ablehnung von Rassenmischungen) und blieb auf der Basis der kirchlichen Morallehre.[25] In den Auseinandersetzungen um die Evolution

---

[20] Briefe v. 28.3. und 11.4.1934 an den Provinzial (APGI 00/43, f. 080, 141). Er sieht freilich zutreffend die Schwierigkeiten, sie mit den anderen, noch im traditionellen Sinne gehaltenen Elementen der biblischen Schöpfungsgeschichte zu vereinbaren: der Schöpfung des ersten Weibes aus dem Manne, dem Monogenismus, der Sünde des ersten Menschen. – Dagegen wieder R. im Brief an den Provinzial vom 6.4. (ebd. 142): Er wundere sich, wie man noch die Zensur *temeraria* vertreten könne. „Man kann fragen, wer hat mehr Menschen der Kirche entfremdet, die „gottlose" Naturwissenschaft oder die feindliche Haltung gegen die Naturwissenschaft? Millionen unseres Volkes haben sich das naturwissenschaftliche Denken zu eigen gemacht: Halbgebildete und Gebildete, Mediziner, Lehrerschaft usw. Man schafft nur unnötige Schwierigkeiten, wenn als kirchliche Lehre vertreten wird, was nie articulus fidei war. Das sind doch sicher ganz ernste Gewissensfragen. Darf man da noch weiter Alumnen und a pari Scholastikern verschweigen, was die Naturwissenschaft zu unserer Frage sagt?"

[21] Dieses betonte u.a. die *peculiaris creatio hominis* als eine der Aussagen der ersten Kapitel der Genesis, deren historischer Literalsinn festzuhalten sei (DS 3514). Es bestimmte freilich nicht genauer, worin diese *peculiaris creatio hominis* bestehe. Behauptete man, sie impliziere einen „besonderen Eingriff Gottes", dann war immer noch offen, worin dieser bestehe und inwiefern er eine Evolution aus dem Tierreich ausschließe.

[22] Vgl. Schreiben vom 12.4.1934 (APGI 00/43, f. 144).

[23] ARSI, Registro Lettere Generali, Germ. Inf. XIV, 58.

[24] Die Vorträge, gehalten in Montabaur, Rüdesheim, Wiesbaden, Limburg und Frankfurt, sind im Manuskript erhalten im Archiv der Bibliothek von St. Georgen.

[25] Er stimmte dem Anliegen zu, mit allen „erlaubten Mitteln" erbkranken Nachwuchs zu verhindern. Die Zwangssterilisation lehnte er ausdrücklich unter Berufung auf „Casti connubii" ab, erst recht Euthanasie und Tötung auf Verlangen, so wie er auch alle Vorwürfe gegen das Christentum, mit seiner Moral die „Schwachen" und „Minderwertigen" zu fördern, zurückwies – auch die Erbkranken seien menschenwürdig zu behandeln! Freilich sei das Problem des allmählichen Überwiegens des „erbbiologischen Bodensatzes", vor allem wegen des Kindermangels der Intelligenten und Erfolgreichen, ernstzunehmen. Eine Pauschallösung gebe es nicht; die wichtigste Antwort sieht er in der Förderung der Kinderfreudigkeit in erbgesunden Familien.

mit den Obern ist ein Zusammenhang mit diesen seinen Stellungnahmen weder vor noch nach 1945 aus den Quellen erkennbar.

Entscheidender Stein des Anstoßes war dann Rüschkamps Artikel im Märzheft 1939 der „Stimmen der Zeit": „Der Mensch als Glied der Schöpfung".[26] Aufgrund der Funde in den 20er und 30er Jahren (Australopithecus und Sinanthropus) bekennt er sich klar zur Evolution des Menschen aus dem Tierreich.[27]

General Ledochowski ließ dazu in Rom von P. Bea ein Gutachten erstellen, das dieser am 12. März abgab.[28] Dieses Gutachten stellt sich auf den Standpunkt: Es gibt gute Gründe; das Gegenteil ist nicht mehr *sententia certa*; anderseits gibt es auch noch Bedenken. Einerseits moniert Bea, daß Rüschkamp die Frage der Vereinbarkeit mit den Offenbarungs-Quellen nicht mitbehandle.[29] Anderseits sei nicht zu verkennen, daß die Argumente für die Entwicklungslehre heute „von weit höherer Beweiskraft" seien als in der Zeit des materialistischen Darwinismus. Die Kirche habe sich in den letzten zwei Jahrzehnten abwartend verhalten, während, besonders in Frankreich, eine Reihe von Veröffentlichungen, auch von Theologen, erschienen seien (die er aufzählt), die die Evolution mit der Offenbarung in Einklang zu bringen suchen. Dies zeige, daß man seitens des Lehramts die Sache noch nicht als reif zu einer Entscheidung betrachte.[30] Anderseits hät-

[26] StZ 135 (1939) 367–385. – Die Akten im folg., sofern nicht eine andere Quellenangabe erfolgt, numeriert nach dem Faszikel „De doctrina anthropolica P.is Rüschkamp": ARSI GI 2009.

[27] „Seit 1910 habe ich mich zur Abstammungslehre durchgerungen, ihre Anwendung auf den Menschen in den fast dreißig Jahren als möglich, wahrscheinlich, sicher erkannt. Im überlauten Meinungskampf wichen Unruhe und Zweifel wie Nebel vor der Sonne" (385).

[28] Vgl. Nr. 2.

[29] „Gegen die Beweise, die P. Rüschkamp anführt, kann man natürlich geltend machen, daß sie wohl zeigen, daß, naturwissenschaftlich gesprochen, der menschliche Leib durch Entwicklung aus der organischen Welt entstanden sein *kann* (das „posse"), nicht aber, daß er wirklich so entstanden *ist* (das „esse"). Gott der Herr, der den Menschen als leib-seelisches Wesen an die Spitze der sichtbaren Schöpfung stellen wollte, hat ihn natürlich seinem Leib nach so geschaffen, daß er in den ganzen Zusammenhang der Lebewesen hineinpaßte, daß er als Haupt der Schöpfung auch als Glied der Schöpfung erscheint. Das besagt an sich noch nicht, daß er aus der übrigen Schöpfung auch tatsächlich (dem Leibe nach) hervorgegangen ist. Wenn aus den Quellen der Offenbarung, Schrift und Tradition, sich die Notwendigkeit ergibt, den menschlichen Leib durch unmittelbares Eingreifen Gottes direkt aus der anorganischen Materie gebildet anzunehmen, so läßt sich aus den Naturwissenschaften nichts Zwingendes dagegen sagen. Dann muß man eben das „als ob", gegen das der Artikel von P. Rüschkamp sich so sehr wehrt, in den Kauf nehmen. Der Katholik kann also die Frage nicht behandeln, ohne daß er das Urteil der Offenbarungsquellen mithineinbezieht, und es scheint mir ein Fehler des Artikels zu sein, daß er in einer katholischen Zeitschrift von dieser Frage kaum spricht."

[30] „Daß der Hl. Stuhl trotz dieser zahlreichen Äußerungen auch katholischer Priester und Theologen zu der Frage keine Stellung nehmen wollte, dürfte zum mindesten beweisen, daß man die Frage als nicht reif zu einer Entscheidung betrachtet und daß man dem Ergebnis der naturwissenschaftlichen Forschung nicht vorgreifen wollte. Schon das Dekret der Commissio Biblica „über die drei ersten Kapitel der Genesis" (1909) hat sich mit einem sehr dehnbaren Ausdruck begnügt: „peculiaris creatio hominis"; es hat die materialistische Entwicklungstheorie damit ausgeschlossen, aber eine positive Stellung zur Frage einer von Gott gewollten und gelenkten Entwicklung nicht genommen. Insofern ist es also nichts Unerhörtes, wohl auch kaum etwas, was man heute noch als „temerarium" bezeichnen kann, wenn P. Rüschkamp eine von Gott grundgelegte und geleitete Entwicklung vertritt."

ten der wissenschaftliche Charakter des Artikels und das Interesse der Kirche es doch erfordert, auch die naturwissenschaftlichen Gegengründe wenigstens zu erwähnen: so das Fehlen von Zwischengliedern zwischen dem Vor-Neandertaler und den Vorformen vor ca. 30 Millionen Jahren, ferner die Frage, warum sich die menschliche Kultur erst in den letzten 10 000 Jahren und dann so schnell entwickelt habe. Das eigentliche Bedenken, das Bea gegen diesen Artikel hegt, scheint jedoch ein anderes zu sein. Es ist die Frage der „Opportunität", und hier speziell die Befürchtung, daß im jetzt angelaufenen Pontifikat des Pacelli-Papstes – der zum Zeitpunkt des Gutachtens erst 10 Tage im Amt war – wieder eine schroff anti-modernistische Richtung zum Zuge komme bzw. inmitten der gegenläufigen Einflußnahmen auf den neuen Papst dieser Artikel den Gegnern eine Waffe liefern und den Orden kompromittieren könne.[31]

Es war jedoch nicht dieses Gutachten, welches entscheidend für den Lehrentzug war. Der Provinzial Wulf, vom General um eine Erklärung gebeten[32], antwortete beruhigend[33]. Wesentlich negativer, jedoch entscheidend durch seine zusätzlichen Hintergrundinformationen, war ein unverlangt eingesandter Brief des St. Georgener Rektors Schütt.[34] Er argumentiert einmal mit der Wirkung auf die Alumnen, vor denen er, wie zu befürchten sei, diese These als *certa* vertrete[35]. Vor allem jedoch läßt er durchblicken, daß

[31] Eine weitere Frage sei die der Opportunität, die er für Deutschland nicht beurteilen könne. „Ich kann nicht beurteilen, ob in Deutschland augenblicklich ein tatsächliches Bedürfnis unter den Katholiken ist, in dieser Frage eine Klärung der Sachlage zu erhalten. Bei der starken Betonung des biologischen Unterrichts in den Volks- und höheren Schulen ist dies vielleicht der Fall, da gewiß von manchen Lehrern aus der „tierischen Abstammung" des Menschen religionsfeindliche Schlüsse gezogen werden. In dieser Voraussetzung war ein orientierender Artikel gewiß berechtigt, vielleicht sogar notwendig. Immerhin hätte er dann *wirklich* orientierend sein sollen, nicht bloß einseitig einen Standpunkt vertretend." Daß jedenfalls ein Unsriger sich in einer Frage, auch wenn eine Aufklärung nötig und erwünscht sei, „sich mit so uneingeschränkter Zustimmung *für* die Entwicklung ausspricht, dürfte gewiß *nicht* opportun sein, umso weniger wenn der Artikel in einer vielgelesenen und vielbeachteten Zeitschrift erscheint, für die die Verantwortung schließlich auf die Gesellschaft fällt. Wenn die Kirche in der Frage der Abstammung bis jetzt geschwiegen hat, so kann man deshalb nicht sagen, daß dieses Schweigen schon eine Zustimmung bedeute. Es kann leicht sein, daß unter dem neuen Pontifikat Anstrengungen gemacht werden, schließlich doch eine Äußerung des kirchlichen Lehramtes in der Frage der Entwicklung zu erreichen. In diesem Fall wäre es für die Gesellschaft sicher nicht angenehm, daß eine ihrer führenden Zeitschriften in einer so wichtigen Frage *vor* der Äußerung der Kirche so entschieden für die Entwicklungslehre eingetreten ist. Auch aus diesem Grunde scheint mir die Veröffentlichung des Artikels in dieser *Form* zu bedauern, wie überhaupt die starke Propaganda, die P. R. für seine Ansicht, auch in seinen Vorlesungen bei den jungen, urteilsunfähigen Philosophen macht."

[32] Vgl. Brief vom 18.3.1939 (ARSI, Registro Lettere Generali, Germ. Inf. XIV, 79): „Es ist mir völlig unbegreiflich, wie der Artikel trotz der gegebenen klaren Weisungen erscheinen konnte. Ich bitte deshalb Ew. Hochwürden, mir die Angelegenheit zu erklären und auch mitzuteilen, welchen Zensoren der Artikel vorgelegen hat. Sorgen Sie mit kluger Festigkeit dafür, daß sich der Pater an die von Ihnen gegebenen Weisungen hält" (auch im Dossier, Nr. 3).

[33] Vgl. Brief vom 22.3. (Nr. 4): R. sei durchaus für Ermahnungen zugänglich; er selbst habe ihm gleich nach Erscheinen des Artikels einen sehr ernsten Brief geschrieben, auf den R. antwortete, er werde sich die Ermahnung zu Herzen nehmen, vor allem jedoch „alles meiden, was unnötig reizen könnte".

[34] Vgl. Brief vom 16.3. (Nr. 5).

[35] So habe er schon vor wenigen Tagen dem Studienpräfekten u. a. folgende These als im nächsten Semester zu lehren vorgelegt: „Homo classificatorie primatum tenet inter primates et histo-

P. Rüschkamp viel weitergehende Thesen vertrete. Denn aus einem Artikel, den P. Rüschkamp vor einigen Wochen der Zensur vorgelegt habe (und der durchgefallen sei), gehe hervor, daß er auch Schwierigkeiten bzgl. der unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele und der Einheit des Menschengeschlechts habe. Er habe auch von Priestern der Stadt gehört, die sich über die anthropologischen Ideen von P. Rüschkamp wunderten.

Dies war kein böswilliges Gerücht. Rüschkamp selbst deutet in einem Text, der in seinem Nachruf veröffentlicht ist, an, daß es vor allem diese „weiteren Folgerungen" waren, die seine Absetzung bewirkten.[36] Es war einerseits der Monogenismus, der ihm Schwierigkeiten bereitete, anderseits (angesichts der Vererbung auch seelischer Eigenschaften) die Beschränkung der Evolution auf den „Leib" und die „unmittelbare" Erschaffung der „Seele" durch Gott. Rüschkamp hat in dem folgenden Schriftverkehr mit dem General diese ihn bedrängenden Probleme auch offen und schonungslos ausgesprochen.[37]

---

rice ab eis originem corporalem ducit monophyleticam". Als er gemahnt wurde, diese These würde bei den Bischöfen großen Anstoß erregen, habe er sie zurückgezogen. Aber da er von ihr nun einmal überzeugt sei, sei zu befürchten, daß er sie so oder so als *sententia certa* lehren werde.

[36] „Es hat aber den Anschein, daß nicht diese Frage an sich der Grund zu den getroffenen Maßnahmen war, sondern Besorgnisse wegen weiterer Folgerungen und Fragen, über die ich mit meiner Meinung nicht zurückhielt, die aber nach Ansicht meiner Gegner das depositum fidei gefährden. Wo dieses bedroht wird, ist allerdings stets größte Wachsamkeit und unnachgiebige Strenge am Platze. Ob aber jene weiteren Folgerungen wirklich das Glaubensgut antasten oder nur beiläufige, irrig dazu gerechnete Fragen, wird die Zukunft lehren" (Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XX, 245).

[37] So in seinem Brief vom 12.6.1939 an den General (Dossier, Nr. 14): „Sinanthropus u. Javanthropus waren somatisch, besonders in Hinsicht auf die Hirnmasse noch recht primitiv, ihre Eltern und Ahnen entsprechend primitiv oder gar, wenn sie zeitlich noch weiter zurückreichen als diese ältesten bislang bekannten Frühmenschen, noch primitiver. – Waren sie und ihre Ahnen Adamiten oder Prä-Adamiten? War Adam primus in ordine carnis oder nur in ordine gratiae? Bezieht sich Gn. 1 auf jene, Gn. 2 auf diese Ordnung? Exegeten und Dogmatiker wußten keine Antwort. – Die facultas generandi prolem viventem gehört zum Wesen des animal. Besteht beim animal rationale qua rationale eine Ausnahme, wie der herrschende Creatianismus allerdings nicht de fide (s. Pirotta O. P., Sum.Phil. t. 2. 1936, 667) lehrt oder hatten jene griech. und lat. Väter recht, die den Generatianismus annahmen, was heute, auf Grund der Vererbung geistiger Eigenschaften manche glauben möchten? – Schon vor Jahren bat ich RPProv. Klein, für diese hochaktuelle Frage junge Psychologen einzusetzen." – Dann weiter in einem Schreiben vom 12.2.1941 an den General (Nr. 29): Sei es eine geoffenbarte Wahrheit, daß Adam im physischen Sinne Stammvater aller lebenden Menschen sei? – Dies führt er in einem weiteren Papier aus (Nr. 30 A). Die Probleme sieht er vor allem darin, daß auch das Großhirn sich langsam entwickelt und es unwahrscheinlich ist, daß der Mensch schon am Beginn im Besitz seiner vollen Intelligenz sei. Es widersprächen jedoch der Würde der Theologie als Wissenschaft, „wenn man geradezu als methodischen Grundsatz aufstellen würde: solange die Ergebnisse der Naturwissenschaft nicht zwingen, von einer bisher festgehaltenen Feststellung abzugehen, ist an dieser festzuhalten"; denn dadurch befinde sich die Theologie im ständigen Rückzugsgefecht. – Darauf antwortete der General am 21.2. (Nr. 31), seine Ausführungen offenbarten zwar „einen brennenden Eifer, in dunklen Fragen Klarheit zu erhalten", aber auch Befangensein „in einem nicht unbedenklichen theologischen Irrtum": nämlich nicht nur das Magisterium extraordinarium gebe volle und absolute Sicherheit, sondern auch das Magisterium ordinarium; und in der Frage des Monogenismus stehe die Lehre der Kirche fest. – Rüschkamp antwortet wiederum am 10.3.1941 (Nr. 32): Was den Monogenismus betreffe, so war die heutige Frage (aus der folge, ob Adam ein „primitiver Frühmensch" war) den Theologen des Tridentinums und des Vaticanums noch unbekannt „und konnte von ihnen bei der Formulierung der Dogmen von der Universalität der Erbsünde und Erlösung nicht berücksich-

Dieser Brief von Schütt führte am 27. März zur Weisung des Generals an Provinzial Wulf, P. Rüschkamp unverzüglich der Lehrtätigkeit zu entheben und ihm dazu noch Schreibverbot in dieser Frage zu erteilen.[38] Tatsache ist jedenfalls, daß es keine Beschwerden von kirchlicher Seite gab. Die Zuschriften, die Rüschkamp erhielt, auch von Theologen, waren in überwältigendem Maße positiv. Es war allein Rektor Schütt, dem der General dann sofort Glauben schenkte.

Noch bevor er von dieser Entscheidung erfahren hatte, gab P. Rüschkamp dem General eine Erklärung seines Artikels.[39] Dieser habe weite Beachtung gefunden (er zitiert viele zustimmende Zuschriften). Seit Jahrzehnten werde in der Naturwissenschaft, jetzt auch aufgrund der neuesten Funde, diese These als sicher vertreten; nur in theologischen Kreisen nehme man vielfach keine Notiz davon. „Umlernen ist immer schwer und kostet seelische Kämpfe. Sie blieben mir 1910 auch nicht erspart, als ich auf Grund eigener Beobachtungen und klarer experimenteller Ergebnisse die Unhaltbarkeit der Konstanztheorie erkannte." Im einzelnen legt er dar, daß dies eine Frage der Glaubwürdigkeit sei.[40] Weiter beruft er sich auf Theologen wie Schmaus, die mit kirchlichem Imprimatur die Vereinbarkeit der Evolution mit der Offenbarung vertreten. Der General antwortete am 12. April[41] und forderte ihn nur kurz auf, den Weisungen und Anordnungen des Provinzials zu folgen. Rüschkamp hatte am Karmittwoch, dem 5. April, in Köln vom Provinzial die Entscheidung vernommen und sie im Geiste des Gehorsams und der Kreuzesnachfolge angenommen.[42] Nach einem Brief

---

tigt werden". Man könne hier nicht frühere Aussagen „als vorweggenommene Antworten auf neue Problemsichten" ansehen. Er habe nicht bezweifelt, daß auch das *magisterium ordinarium* die Wahrheit garantiere; aber darum gehe es nicht, sondern darum, daß die Fragestellung neu sei und daß das Lehramt dazu noch nicht gesprochen habe.

[38] Vgl. ARSI, Registro Lettere Generali, Germ. Inf. XIV, 80 (Nr. 6 des Dossiers): Er höre jetzt aus sicherer Quelle, daß P. R. auch in den Vorlesungen die Ideen seines Stimmen-Artikels vortragen möchte, „und zwar in sehr zugespitzter Form, sowie daß er auch ernste Schwierigkeiten inbezug auf den Creatianismus der menschlichen Seele und die Einheit des Menschengeschlechtes hegt und schon zu Papier gebracht hat. Das sind Dinge, die unsere größte Aufmerksamkeit fordern: Handelt es sich doch um die Reinheit und Unversehrtheit der Glaubenslehre, die uns so sehr am Herzen liegen muß. – Bei den Eigenheiten des P. Rüschkamp ist nicht damit zu rechnen, daß er sich belehren läßt; vielmehr ist fast mit Sicherheit zu erwarten, daß er seine Schwierigkeiten auch in den Vorlesungen äußern und auch sonst nicht im Unterricht nach den Normen des Instituts und den Weisungen, die ihm die Obern geben müssen, vorangehen wird. Zudem ist nach dem Vorgefallenen zu befürchten, daß das hl. Offizium eingreift. – Daher können wir es den Bischöfen und den Alumnen gegenüber sowie auch mit Rücksicht auf den guten Ruf der Gesellschaft nicht mehr verantworten, den Pater in der Lehrtätigkeit zu belassen." Deshalb bitte er ihn, ihn von seinem Lehrstuhl zu entfernen.

[39] Vgl. Schreiben vom 31.3. (Nr. 7).

[40] „Solchem Ethos widerstreitet es, wenn mir am 18.3. ein Pater gravis erklärte: „Es kommt gar nicht darauf an, ob das, was Sie vertreten, wahr ist, sondern ob es tragbar ist. Sie beschwören die Gefahr herauf, daß dieser oder jener Bischof vielleicht Alumnen abruft, daß Admodum Sie, den Rector und mich absetzt."

[41] Vgl. Nr. 9.

[42] Vgl. Brief vom 23.4. an den General (Nr. 12). Dort schrieb er: „Ich hoffe zuversichtlich, daß sich im Sinn der 11. Regel des Summ. das schöne, trostreiche Wort des hl. Paulus erfüllt, auf das Paternität mich hinwiesen: Denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten."

des Provinzials[43] schreibt der General am 18. April[44], es freue ihn, daß P. Rüschkamp seine Entfernung aus dem Lehramt gut aufgenommen habe. Am besten wäre er am Platze bei irgendeiner mechanisch-wissenschaftlichen Tätigkeit, z. B. Anlegung von wissenschaftlichen Sammlungen, jedoch in der Heimat und nicht, wie er vorgeschlagen habe, in Tientsin[45].

Und doch waren damit die Probleme für P. Rüschkamp nicht gelöst. Denn es waren nicht bloß Probleme der eigenen Person, sondern prinzipielle Probleme der Glaubwürdigkeit der Kirche und des Glaubens. Ein weiterer Brief von ihm an den General vom 12. Juni[46] offenbart sein inneres Ringen, seine Bitterkeit und Nicht-Bereitschaft, eine Wahrheitsfrage einfach im Gehorsam entscheiden zu lassen, aber auch sein Bemühen im Sinne der Nachfolge Jesu diese Entscheidung für sich zu akzeptieren. Für ihn war diese Art, in einer argumentativ zu klärenden Frage autoritativ einzugreifen, eine Form von Totalitarismus, unvereinbar mit der Bindung der Wissenschaft an die Wahrheit.[47] Anderseits sah er sich als Jesuit im Sinne der 11. Regel verpflichtet, „Schmach und Unrecht" zu er-

[43] Vom 6.4. (Nr. 10). R. habe sich der Weisung, daß er nicht mehr unterrichten solle, sogleich gefügt. R. denke jetzt, und er plädiere auch dafür, zu dem Laboratorium der Unsrigen nach Tientsin zu ziehen, um dort zu arbeiten.

[44] Vgl. ARSI, Registro Lettere Generali, Germ. Inf. XIV, 88 (Nr. 11).

[45] Dort hätte er wohl nicht die Leitung und Aufsicht, die er brauche; und da er außerdem, wie er höre, in nicht geringem Grade Neurastheniker sei, würde er wohl der dortigen Kommunität zur Last fallen.

[46] Vgl. Nr. 14.

[47] „Nach reiflicher Überlegung im Gebet glaube ich bei aller schuldigen Ehrfurcht Folgendes darlegen zu sollen.
I. Früher hielten die Landesväter sich für berechtigt, nach dem Grundsatz Cuius regio eius religio ihren Untertanen das Credo vorzuschreiben; daß dieser Grundsatz der sittlichen Ordnung widerspricht, ist uns heute evident. – Auch die Methode, in einer wissenschaftlichen Streitfrage der einen Seite Schweigen aufzuerlegen, der anderen nicht, verstößt 1) gegen Freiheit und Ethos der Forschung und damit gegen die sittliche Ordnung; 2) leistet möglicherweise – in casu nach Vielen auch tatsächlich – dem Irrtum und seiner Verewigung Vorschub; 3) erniedrigt die Professoren i.e. profitentes veritatem zu Sprachrohren offiziöser Nachrichtenbureaus; 4) zwingt Charakterschwache u.U. aus Furcht vor Maßregelung bei Verkündigung mißliebiger Meinungen gegen ihre bessere Überzeugung zu handeln; 5) drosselt in den betreffenden Fragen den Fortschritt der Wahrheitserkenntnis; 6) wird verurteilt in einem Handschreiben des Bischofs von Limburg v. 5.5.39 mit den Worten: „Grundsätzlich bin ich für die Freiheit der wissenschaflichen Forschung in der Überzeugung, daß die Wahrheit der Forschung und die Wahrheit der Offenbarung stets einander dienen."
II. Von der Pflicht eines Professors, ex veracitate vi muneris eine falsche Lehrmeinung zu widerlegen, gibt es nach einstimmigem Urteil von Geistesmännern keine Entpflichtung im Gehorsam; eine Maßregelung wegen formalen Ungehorsams wäre in diesem Falle genau so unberechtigt wie das mandatum silentii. Das Schweigegebot des Hohen Rates, den Aposteln auferlegt, ist der klassische Präzedenzfall.
III. In einer wissenschaftlichen Streitfrage können die gegensätzlichen Ansichten nur auf Grund freimütiger sachlicher Erörterungen pro et contra ausgetragen werden. Jede Unterdrückung dieser Diskussionen durch Einmischung höherer Gewalt ist fehl am Platze, wie der Galileifall und analoge Wiederholungen, kirchliche wie profane, lehren.
IV. Jeder Versuch, sachlich begründete Fragen und erweisbare Tatsachen zu unterdrücken, trägt das Merkmal eines objektiv „unfrommen Verhaltens", weil jede Wirklichket auf Gott, den einen Bewirker alles Wirklichen zurückgeht. „Wer die Wahrheit fürchtet, liebt sie nicht. Wer an einer gottgewirkten Tatsache Ärgernis oder Anstoß nimmt, für den gilt Pauli Wort von der Kreuzeslehre, die den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit ist."

dulden.[48] Erneut kommt er in einem weiteren Schreiben an den General vom 15. August[49] darauf zurück: „Wo kommen wir hin in der Kirche Gottes, wenn sachliche Fragen nicht mehr sachlich ausgetragen werden, wie es das Ethos der freien Forschung gemäß der sittlichen Ordnung verlangt? DIESE SORGE erfüllt mich mehr als die meiner Ehre objektiv geschehene Kränkung, die nach Wiedergutmachung verlangt." Darauf antwortet der Generalvikar Schurmans am 3. September[50], er verstehe, daß es ihm schmerzlich sei, auf eine Tätigkeit verzichten zu müssen, der er sich jahrelang mit großem Eifer gewidmet habe; doch möge er die Entscheidung der Obern im Geiste des Gehorsams hinnehmen.

Das folgende Jahr 1940 sah eine neue Runde der Auseinandersetzung. Sie ist in zunehmendem Maße dadurch charakterisiert, daß beide Seiten in verschiedenen Welten lebten. Sie erbrachte jedoch für P. Rüschkamp einen Teilerfolg: die Aufhebung wenigstens des Schreibverbots. Der Mann, mit dem Rüschkamp nun die Klingen kreuzte, war sein jüngerer Mitbruder Gustav Closen (1901–1943), seit 1936 Alttestamentler in Valkenburg, im Grunde jedoch mehr Metaphysiker als Exeget.[51] Closen hatte in einem Artikel in „Verbum Domini"[52] die Evolutionslehre mit folgenden Argumenten bekämpft: Zunächst einmal könne die Naturwissenschaft einen unmittelbaren Eingriff Gottes nicht ausschließen. Dann beweise die Schöpfung Evas aus Adam, daß biologische Ähnlichkeit nicht notwendig durch Abstammung kommen müsse (wobei er sich auf Beas Pentateuch-Kommentar von 1933 stützt). Nun aber schließe die Heilige Schrift jeden Transformismus aus, da der erste Mensch in ihr schon im perfekten Vollendungszustand und nicht als affenähnliches Primitivwesen auftauche. Die Erschaffung des Menschen sieht er in Analogie zur Inkarnation, „de Spiritu Sancto ex materia virgine". – Rüschkamp sandte eine kritische Stellungnahme dazu ein, in welcher er darlegte, daß die Sache naturwissenschaftlich nicht mehr strittig,

[48] „VII. Die Berufung zu einer Professur mag in den Augen der Welt ehrenvoll erscheinen, die Abberufung nicht. Was liegt daran! Ein Blick auf Nazareth lehrt, daß es völlig belanglos ist, wo wir uns im Gehorsam einsetzen, mag es auch schwer sein, mit 53 Jahren etwas Neues anzufangen, Unvollendetes liegen zu lassen, von der Mitarbeit an brennenden Fragen ausgeschaltet zu sein.
VIII. Beim Eintritt in die S. J. haben wir uns schriftlich bereiterklärt, u.U. unverschuldet Schmach und Unrecht zu leiden, um Sozii dessen zu sein, der für seine Lehre und sein Selbstzeugnis in den Tod ging. Mit seiner Gnade bringe ich gelassen, ohne Bitterkeit, das verlangte Opfer."
IX. Der Weg über Verurteilung zum Giftbecher (Sokrates), zur Schutzhaft (Galilei) und über administrative Kaltstellung überzeugter Vertreter mißliebiger Ansichten und „gefährlicher" Fragesteller bis zum rein sachlichen Kampf zwischen alten und neuen Ansichten ist ein Weg kultureller Entwicklung gegen zahlreiche irrationale Hemmungen, die wir geduldig, aber zielklar ausräumen müssen. – Durch grundsätzliche Gewährung des Ideals freier Meinungsäußerungen können Euer Paternität der S. J., der Kirche und dem Reiche Gottes einen Dienst von unabsehbarem Segen gewähren, auch wenn meine Dienste wenig oder gar nichts bedeuten."

[49] Vgl. Nr. 15.

[50] ARSI, Registro Lettere Generali, Germ. Inf. XIV, 110 (im Dossier, Nr. 16).

[51] Vgl. Nachruf in: Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XVI, 427–437. Ebd. 435: „Er war und blieb vielmehr Metaphysiker und versuchte in der Exegese eine ihm eigene Metaphysik der Heiligen Schrift oder, besser gesagt, des Wortes Gottes herauszuarbeiten."

[52] Verbum Domini 20 (1940) 105–115.

sondern eindeutig geklärt sei, und bat den General um Prüfung und Begutachtung.[53]

Das Gutachten zu beiden erfolgte wiederum durch Bea.[54] Und es ist jetzt eindeutiger gegen Rüschkamp als das vom Vorjahr. Vor allem sieht er jetzt viel größere theologische Bedenken gegen die Evolution selbst. Zwar setzt er sich auch etwas von Closen ab: Dieser habe gut die theologischen Prinzipien dargelegt, darin jedoch übertrieben, daß er einen gemäßigten Transformismus nicht einmal für theologisch möglich halte. Was Rüschkamp betreffe, so kritisiert er (ohne auf seine naturwissenschaftlichen Argumente eingehen zu wollen), daß er die Möglichkeit eines unmittelbaren Eingriffs Gottes zu kategorisch apriori ausschließe. Speziell der Ausdruck *peculiaris creatio hominis* im Dekret der Bibelkommission von 1909 könne nur den Sinn haben, „res aliter processisse ac in productione cuiusvis animalis, et hoc vix de sola anima intelligitur"; zumindest sei hier, selbst wenn man an eine Bildung aus einer organischen Materie denke, an einen irgendwie speziellen Eingriff zu denken. Die andere Aussage sei die „formatio primae mulieris ex primo homine". Ferner sei das philosophische Argument von P. Closen, daß das ontologisch Niedere nicht das Höhere hervorbringen könne, nicht widerlegt. Es sei zu bedauern, daß Rüschkamp auf diese philosophischen Argumente nicht eingehe, vielmehr alles nur von naturwissenschaftlichen Forschungen erwarte, „ac si scientia naturalis unicus sit fons cognitionis et certitudinis nostrae". Zumindest müßte man dann, selbst wenn man nicht den Transformismus ganz zurückweise, einen göttlichen Eingriff „etiam quoad corpus" annehmen. Schließlich müßten die Unsrigen hier die „sicherere Lehre" vertreten, was man von der Evolutionslehre sicher nicht sagen könne.[55]

Dieses Gutachten sandte der General (ohne Angabe seines Verfassers) Rüschkamp zu.[56] Rüschkamp gab dazu wieder eine Stellungnahme ab.[57] Er besteht darauf: „Die Naturwissenschaftler vertreten, unbeschadet aller noch strittigen Nebenfragen und Rätsel physischer und metaphysischer Art seit rund 20 Jahren mit einem consensus moraliter universalis die Herkunft des Menschenleibes aus vormenschlichen Ahnenreihen als eine wissenschaftlich feststehende Tatsache." Diejenigen theologischen Autoren, „die ohne Not und Berechtigung an der vorwissenschaftlichen These der creatio imme-

[53] Vgl. Schreiben vom 17.6.1940 (Nr. 16); die Stellungnahme in Nr. 17.

[54] Vgl. Begleitschreiben an den General vom 3.8. (Nr. 19): Er habe es selbst machen müssen, da hier im Bibelinstitut sonst niemand sei, der in diesen Fragen genauer Bescheid wisse. An der Gregoriana habe sich P. Boyer sehr damit beschäftigt, sei jedoch zur Zeit nicht erreichbar. „P. Closen hat in seinem Artikel in der Tat etwas übertrieben; es gibt heute eine gute Anzahl kath. Gelehrter, die den Transformismus in einer so abgeschwächten Form halten, daß man kaum sagen kann, daß sie gegen die kirchliche Lehre verstoßen. Das hätte wenigstens zugegeben werden sollen. Aber unsere jüngste Generation ist bisweilen zu kategorisch nach der konservativen Seite. – Bei P. Rüschkamp fehlt zu sehr das Verständnis für alles, was nicht auf dem Gebiet der Naturwissenschaften liegt, und es wird schwer oder unmöglich sein, ihm dies beizubringen."

[55] Vgl. Nr. 19 A.

[56] Vgl. Brief v. 28.8. (Nr. 20; ARSI, Registro Lettere Generali, Germ. Inf. XIV, 144).

[57] Datiert vom 14.9. (Nr. 21).

diata festhalten, verteidigen eine Ansicht, die zu unhaltbaren Folgerungen führt". Er erwähnt u.a. rudimentäre Erbanlagen zu nicht mehr vorhandenen Organen (die bei einer *creatio immediata* als „sinnlose und irreführende Pseudo-Erbanlagen" miterschaffen worden sein müßten). Weiter erwähnt er die Parallele zum Galilei-Fall, bei dem auch das ptolemäische Weltbild zunächst als „moralisch gewiß" und „sicherer" erschien. – Dazu übermittelt er eine Fülle weiterer Stellungnahmen zu seinem Artikel sowie dem von Closen in „Verbum Domini", auch von vielen Theologen (u.a. Schmaus, Adam, Neuss, Lang). – In einem weiteren Schreiben an den General vom 6. Oktober[58] insistiert er: „Die Naturwissenschaft hat die Frage endgültig bejaht"; und die Theologen sähen es mehr und mehr ein, daß die Offenbarung darüber nichts sage und man sich vor diesen Erkenntnissen nicht verschließen dürfe. Er bitte darum den General, auch weiter auf diesem Gebiet schriftstellerisch arbeiten zu dürfen. – Dies erlaubte der General ihm, freilich unter strenger Beachtung der Zensur, die – wie er dem Provinzial schrieb – von P. Bea ausgeübt werden solle.[59] Rüschkamp dankte dem General dafür und sah nur noch bei der Leitung von St. Georgen einen Genugtuungsbedarf.[60]

Zur entscheidenden Rehabilitierung Rüschkamps auch für die Lehrtätigkeit führte die Ansprache Papst Pius' XII. vom 30. November 1941 vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften.[61] Sie war, noch vor den wieder eher restriktiven Ausführungen in der Enzyklika „Humani generis" von 1950, das erste päpstliche „grüne Licht" für die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich, insofern sie die Frage als noch nicht definitiv geklärt der wissenschaftlichen Erörterung freigab. Letzteres traf zwar damals schon längst nicht mehr zu; aber es war doch ein wichtiges Signal, daß kein theologisches Nein gesprochen und damit die Erlaubnis zur offenen Diskussion gegeben wurde. P. Rüschkamp fragte nun in Rom an und erhielt am 31. Oktober 1942 von Assistent Brust die Antwort, er möge dem Rektor Schütt erklären, daß er ganz auf dem Boden der Papstansprache stehe, und ihn bitten, die Revision der Vorsichtsmaßregeln in die Wege zu leiten. Dies tat P. Rüschkamp, woraufhin Provinzial Flosdorf mit Zustimmung des Konsultes ihm am 3. Januar 1943 schrieb, er halte es für richtig, „die im Jahre 1939 getroffenen Bestimmungen aufzuheben und Sie wieder als Professor der Biologie an der Hochschule St. Georgen anzuerkennen", wobei er ihm jedoch riet, „nicht so kämpferisch an die Fragen heranzuge-

[58] Vgl. Nr. 23.

[59] Vgl. Schreiben an Prov. Wulf und an P. Rüschkamp vom 31.10.1940 (ARSI, Registro Lettere Generali, Germ. Inf. XIV, 148f.; Nr. 24 und 25).

[60] Vgl. Schreiben vom 11.11. (Nr. 26). Am Schluß: „Nun bleibt mir nur zu hoffen, daß die Leitung des Hauses, dem ich früher angehörte, ihren Mißgriff erkennt, der die Ehre und das Ansehen des Hauses in den Augen der Wissenden, meine Ehre und mein Ansehen in den Augen der Uneingeweihten angegriffen und herabgesetzt hat. Die Gerechtigkeit verlangt, angerichteten Schaden nach Kräften wiedergutzumachen." *„Sic enim decet nos implere omnem iustitiam in Societate amoris."*

[61] Vgl. AAS 33, 1941, 506.

hen“ [62]. In die Tat umgesetzt werden konnte dies erst nach dem Kriege. Der Lehrbetrieb in St. Georgen war stark eingeschränkt und kam nach der Totalzerstörung im Bombenangriff der Nacht vom 18. zum 19. März 1944 völlig zum Erliegen. Erst im November 1945 wurde der philosophische Lehrbetrieb in St. Georgen wieder aufgenommen. P. Rüschkamp dozierte in den folgenden Jahren auch wieder und trug auch die Evolutionslehre sehr entschieden und engagiert vor[63], wenngleich er nicht mehr in St. Georgen wohnte, vielmehr bis 1948 bei den Schwestern der Göttlichen Vorsehung in Oberursel, dann als Minister in der Frankfurter Jesuitenresidenz „Im Trutz“.

Dennoch geriet er noch einmal nach dem Krieg ins Schußfeld, und zwar durch seine Vorträge. Die jetzt besonders heftigen Reaktionen erklärte P. Rüschkamp durch eine Anti-NS-Reaktion.[64] Sicher war man im Blick auf die Vergangenheit und auch die entwürdigenden Erfahrungen der Gegenwart besonders allergisch gegen alle biologistische Reduktion des Humanum.[65] Anlaß war ein Vortrag über die Abstammung des Menschen, den P. Rüschkamp im Oktober 1946 im Katholischen Bildungswerk in Landau hielt. Auch hier scheint die Reaktion eher positiv gewesen zu sein. Stadtpfarrer Weigel und auch der – kurz nachher als solcher ernannte – Domkapitular Weindel, beide bei dem Vortrag anwesend, waren voll mit ihm einverstanden.[66] Unter den Zuhörern gab es freilich wohl einige, die befremdet waren und Anstoß nahmen.[67] Jedenfalls beschwerte sich Dr. Lutz, Regens des Priesterseminars in Speyer, selbst nicht beim Vortrag anwesend, bei P. Urban Holzmeister, Professor am ‚Biblicum‘ in Rom, der Vortrag habe

---

[62] So nach der Zusammenfassung Flosdorfs „Das Lehr- und Schreibverbot des P. Rüschkamp vom Jahre 1939 und seine Aufhebung im Jahre 1940 und 1943“, IV. Annexum zum Brief Flosdorfs v. 15.3.1947 an General Janssens (Nr. 36).

[63] Vgl. Mitteilung von Pf. Einig (Wiesbaden) am 17.7.2001.

[64] So im Schreiben an General Janssens v. 13.10.1947 (Nr. 39): „Im Nazi-Deutschland wurde der Mensch in allen Schulgattungen bis zur Volksschule einschließlich zum simplen Evolutionsprodukt degradiert. Kein Wunder, daß jetzt eine heftige Reaktion eingesetzt hat und manche Unberufene in Zeitschriften, Kleinschriften und Vorträgen den alten Gegensatz zwischen „Glauben und Wissen“ in dieser Frage versteifen.“

[65] So im Brief von Dr. Lutz an P. Holzmeister vom 4.12.1946 (Nr. 34, Annexum I): „Ein armes niedergebeugtes Volk in der jetzigen Zeit mit einer solchen Theorie zu beglücken! Der Herrgott wäre ja blamiert, wenn er ein Tier braucht, um den menschlichen Körper zu schaffen und ihm sein Ebenbild einzuhauchen.“ Zum Schluß: Er bitte ihn dafür zu sorgen, „daß dem Übereifer eines Entwicklungsfanatikers, der die Societas regelrecht kompromittiert, Einhalt geboten wird, und daß unserem armen Volk der Trost einer Naturwissenschaft erspart bleibt, die ihm „Entsetzen“ bereitet“.

[66] Vgl. Brief von P. Rüschkamp an Provinzial Flosdorf v. 16.2.1947: Nr. 36, Annexum I; Brief von Weindel an P. Rüschkamp vom 8.7.1947: Nr. 39, Annexum.

[67] So nach dem (durchaus positiven) Bericht im Landauer „Katholischen Kirchenboten“ vom 3.11.1946 (Nr. 34, Annexum II): „Der Vortrag hat bei manchen Zuhörern Unklarheiten hinterlassen und Befremden hervorgerufen. Manche waren überrascht, aus dem Munde eines katholischen Priesters und Ordensmannes Ansichten zu hören, die man vielfach noch vor einigen Jahrzehnten für unkirchlich, ja für unchristlich ablehnte; auch heute haben viele noch das Gefühl, daß die Abstammung des Menschen nicht zum katholischen Glauben passe.“ Dann gibt der Berichterstatter den Inhalt des Vortrags wieder und verteidigt den Referenten: Die Zeiten seien gottlob vorbei, wo manche ihren Glauben verloren hätten, weil sie naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht glaubten mit der Bibel vereinbaren zu können. Heute sei uns klar, daß man früher die Bibel zu eng ausgelegt habe, bzw. die Bibel in der Sprache und Anschauungsweise ihrer Zeit rede.

bei treuen Katholiken sehr viel Anstoß erregt.[68] Es war nicht der einzige Vortrag, den P. Rüschkamp darüber gehalten hatte.[69]

P. Bea teilte die Sache Assistent van Gestel mit[70] und urteilte dort äußerst negativ über P. Rüschkamp. Er habe „keine rechte Idee von der theologischen Seite der Frage und kennt auch nicht genügend die schweren Bedenken, die von philosophischer und naturwissenschaftlicher Seite gegen die Abstammungslehre geltend gemacht werden, oder, soweit er sie kennt, legt er ihnen keine Bedeutung bei. Sein Standpunkt ist durchaus einseitig und parteilich. Darum ist es geradezu gefährlich, daß er in der breiten Öffentlichkeit über dieses Thema spricht. Er kann nur Unruhe und Verwirrung anstiften." Wenn er sich auf die Worte Pius' XII. in der Akademieansprache vom 30.11.1941 berufe, tue er dies zu Unrecht. Denn der Papst, der ausdrücklich sage, daß die Naturwissenschaften noch keine klare Lösung gebracht hätten, erlaube zwar die Forschung und interne wissenschaftliche Diskussion, aber keineswegs populäre Vorträge, die ohne weiteres für die Tierabstammung eintreten. „Abgesehen davon will mir scheinen, daß die Unsrigen in Deutschland, in der jetzigen großen Not, dem christlichen Volke etwas anderes bieten könnten und sollten, als die niederdrückende Darlegung der tierischen Abstammung des Menschen. P. Rüschkamp hat dafür allerdings keinen Sinn, sondern lebt in einem gewissen Fanatismus des Evolutionismus, der alles andere übersieht." Mit dem Argument, man habe in der jetzigen Not doch „andere Sorgen" als die Affenabstammung, übersah er freilich, daß es im Nachkriegsdeutschland auch Glaubensprobleme gab und daß für viele die Ausführungen von P. Rüschkamp befreiend wirkten.[71]

General Janssens schrieb daraufhin an Provinzial Flosdorf, er möge der Sache nachgehen und dem P. Rüschkamp untersagen, öffentlich über diese Sache zu sprechen.[72] Flosdorf tat letzteres, was P. Rüschkamp im Gehorsam annahm. Im übrigen entschuldigte dieser sich damit, daß in Landau anderes und wesentlich einfacheres Publikum dagewesen sei, als man ihm in Aussicht gestellt habe: nicht Akademiker, sondern die Oberklassen der Schulen und die Eltern der Schüler und Schülerinnen. P. Rüschkamp meine deshalb kein Gebot des Generals verletzt zu haben, weil er glaube, daß dies durch die Ansprache Pius XII. von 1941 überholt sei.[73] Darauf antwortete der General am 4. April 1947, die Worte Pius' XII. lauteten im Zusammenhang viel vorsichtiger, als sie P. Rüschkamp auslege. Nicht zu Unrecht sei ihm unter-

[68] Vgl. Brief v. 4.12. (Nr. 34, Annexum I).

[69] Im Brief an den General vom 13.10.1947 (Nr. 39) erwähnt P. Rüschkamp Vorträge in Paderborn, Bad Nauheim, Limburg, Marburg, Frankfurt am Main, Bamberg.

[70] Vgl. Brief vom 20.12.1946 (Nr. 34).

[71] Wenn Regens Lutz in seinem Brief an P. Hofmeister zu diesem Argument schreibt: „Glaubt denn wirklich jemand im Ernst, daß einer deshalb den Glauben verliert, weil die Kirche ihn hindert, sich als Affensprößling zu betrachten? Der müßte sehr weltfremd sein", dann ist dies nur ein Zeichen für den unernsten Umgang mit dem Problem der Konflikte zwischen Glauben und Wissenschaft und die Kompromittierung des Glaubens durch sie.

[72] Vgl. Brief vom 28.12.1946 (Nr. 35; ARSI, Registro Lettere Generali, Germ. Inf. XIV, 196).

[73] Vgl. Schreiben vom 15.3.1947 (Nr. 36).

sagt worden, öffentlich darüber zu reden. Wenn er schreiben wolle, seien eher strenge Zensoren zu bestimmen.[74]

P. Rüschkamp, der auch im Januarheft 1947 der „Stimmen der Zeit" einen Aufsatz zum Thema schrieb[75], mußte nun aufgrund des Redeverbots sechs Einladungen zu Vorträgen über die Frage ablehnen. Er bat deshalb den General um Aufhebung des Verbots, dessen Verhängung, wie er schrieb, auch die Patres Deitmer, von Nell-Breuning und Weisweiler im Interesse der Sache und der Gesellschaft Jesu bedauerten.[76] Der General antwortete am 23. Oktober 1947[77] und berief sich darauf, daß die Worte des Papstes im Zusammenhang sehr zurückhaltend seien. „Bei dieser Sachlage halte ich es für sehr zweifelhaft, ob die öffentliche Behandlung des Themas in dem von Ihnen vertretenen Sinn in Vorträgen, wo eine Zensur viel schwieriger ist, wirklich Nutzen bringe, und deswegen wünsche ich, daß Hochwürden bis auf Weiteres auch fernerhin die von den Obern Ihnen auferlegte Zurückhaltung beobachten. Wenn Sie als guter Ordensmann diesen Gehorsam üben, wird er Ihnen sicher großen Segen bringen."

Es ließ sich nicht mehr feststellen, wie lange dieses Redeverbot in Kraft blieb. P. Rüschkamp veröffentlichte jedenfalls 1949 sein Buch „Die Artgeschichte des Menschen" und trat in den 50er Jahren in vielen Publikationen und Vorträgen für seine Thesen ein.

Zum Schluß ergeben sich einige Folgerungen. Unter den historischen Einzelergebnissen ist besonders anzuführen:

1. Entscheidend für den 1939 vom General verfügten Lehrentzug P. Rüschkamps war letzten Endes der St. Georgener Rektor Schütt.

2. Zu sagen, daß P. Rüschkamp vom Lehramt entfernt wurde, weil er die Evolution des Menschen aus dem Tierreich vertrat, ist etwas vereinfacht. Es war hinter den Kulissen auch die Verquickung mit anderen Fragen wie vor allem dem Monogenismus.

3. Im Prinzip führte die Akademieansprache Pius' XII. von Ende 1941, wenn auch mit kriegsbedingten Verzögerungen, zur Wiedereinsetzung von P. Rüschkamp, die nach Kriegsende realisiert werden konnte. Aber auch nach dem Krieg entstanden Schwierigkeiten, als P. Rüschkamp mit Vorträgen vor ein größeres Publikum trat. Wohl nur eine Minderheit nahm daran Anstoß; aber diese Minderheit fand in der römischen Ordensleitung Gehör.

---

[74] Vgl. Nr. 37.

[75] „Zur Art- und Stammesgeschichte des Menschen": StZ 139 (1946/47) 290–309. Er hatte freilich nach seinem Brief an den Assistenten vom 16.6.1947 (Nr. 47) im Süden „allerlei Gärung" und z.T. beachtliche Zuschriften an die „Stimmen" zur Folge.

[76] Vgl. Brief v. 13.10.1947 (Nr. 39). Zum Schluß: „M.E. ist – salvo iudicio ecclesiae – die descendentia humanae corporis ex materia organica eine gottgewirkte Tatsache. Es ist eine Tragik, daß viele diese Tatsache ohne das Licht der Offenbarung mißdeuten und viele, die im Licht der Offenbarung stehen, die Tatsache vorerst noch nicht erkennen. Die vom Hl. Vater gewünschte Klärung würde sicher manchem den Weg zur Kirche ebnen, zumal die Naturwissenschaft z.Zt. bei uns keine kirchenfeindliche Haltung mehr einnimmt und metaphysischen Fragen zugänglich ist."

[77] Vgl. Nr. 40; ARSI, Registro Lettere Generali, Germ. Inf. XIV, 236.

4. P. Bea spielt in diesen Auseinandersetzungen eine andere Rolle, als man erwarten würde. Er erweist sich exegetisch als wesentlich konservativer; vor allem ging ihm der Sensus dafür ab, daß Fragen, wie die von P. Rüschkamp behandelten, in Deutschland kein akademischer Luxus, sondern Fragen der intellektuellen Verantwortbarkeit des Glaubens waren.

Darüber hinaus weisen die Auseinandersetzungen um P. Rüschkamp auf grundsätzliche Probleme hin, die von der damaligen Exegese und Theologie nicht gelöst werden konnten:

1. Zu Recht hat Rüschkamp darauf hingewiesen, es widerspreche der Würde der Theologie als Wissenschaft, „wenn man geradezu als methodischen Grundsatz aufstellen würde: solange die Ergebnisse der Naturwissenschaft nicht zwingen, von einer bisher festgehaltenen Feststellung abzugehen, ist an dieser festzuhalten"; denn dadurch befinde sich die Theologie im ständigen Rückzugsgefecht.[78] Im Grunde war dies der methodische Grundsatz vom Galilei-Fall an bis zu den Modernismus-Kontroversen. Daß die Theologie gesicherte Beweise der Naturwissenschaft zu akzeptieren habe, wußte im Prinzip auch Kardinal Bellarmin und die am Galilei-Fall Beteiligten. Aber man brauchte nur die Anforderungen des „Beweises" so hoch zu schrauben, daß naturwissenschaftliche und ebenso historische Erwägungen, die meist mit mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeiten arbeiten, sie selten oder erst nach längerer Zeit erfüllen, um einen ständigen Konfliktzustand zu programmieren, der faktisch nur zur Folge hat, daß man das heute noch festhält, was man morgen doch aufgeben muß.

2. Sowohl Rüschkamp als auch seine Gegner (Bea, Closen) erkannten, deutlicher als moderate katholische Evolutionisten, daß man nicht die Evolution des Menschen aus dem Tierreich behaupten und gleichzeitig am „historischen" Verständnis anderer Aussagen der biblischen Urgeschichte, bzw. ihrer kirchlichen Interpretation wie Monogenismus, „Paradies" als Urzustand, Erschaffung der ersten Frau aus der „Rippe" Adams, Perfektionszustand des Urmenschen und Herkunft der „Erbsünde" von einer Ursprungssünde des zeitlich ersten Menschenpaares festhalten konnte. Dieses historische Verständnis war jedoch durch das Dekret der Bibelkommission von 1909 und teilweise noch (für Monogenismus und Ursünde) aufgrund der Enzyklika „Humani generis" von 1950 verpflichtend.

3. Bei all dem wurde immer mit dem „ordentlichen Lehramt" und mit dem „Zusammenhang mit der Offenbarung" argumentiert. Diese Begriffe, heute im „Amtseid" wieder in den Vordergrund gehoben, schlossen um 1910 die Ablehnung der Abstammung des Menschen aus dem Tierreich und 1950 den Monogenismus ein. Wenn man als Historiker sieht, welche jeweils später aufgegebenen Positionen mit diesem Argument immer wieder gestützt wurden, kann man gegenüber ihrem allzu leichten Gebrauch nur äußerst skeptisch sein.

[78] Begleitpapier zum Schreiben vom 12.2.1940 an General Ledochowski (Nr. 30 A).

ThPh 77 (2002) 374–388

Religion nach der Religionskritik

Von Matthias Lutz-Bachmann

In meinem Beitrag vertrete ich die These, daß wir angesichts der Entwicklung in der Philosophie nach Hegel heute von einem „Ende der Religionskritik" sprechen müssen. Meine These stützt sich auf systematische und begriffsgeschichtliche Gründe. So beginne ich mit einigen Überlegungen zur Begriffsgeschichte des Begriffs der Religion (1.) sowie des Begriffs der Religionsphilosophie, die sich in der Philosophie der Neuzeit als Religionskritik etabliert (2.). Mit der Aufgabe eines allgemein zustimmungsfähigen Begriffs von kritischer Vernunft aber, wie sie sich in der Philosophie der Gegenwart abzeichnet, verzichtet die Philosophie auf das Konzept von Religionsphilosophie als Religionskritik (3.). Unter der Voraussetzung aber, daß sich die Argumente zugunsten einer Verabschiedung des Begriffs einer öffentlichen Vernunft philosophisch nicht als überzeugend erweisen, eröffnet sich zugleich die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion heute systematisch neu zu bestimmen (4.).

1.

Cicero leitet den Begriff der Religion (lat.: *religio*) vom Verb *re-legere* („wieder lesen", „gewissenhaft beachten") ab.[1] *Religio* meint hier die Tugend einer sorgfältigen Pflichterfüllung gegenüber der Sphäre der *Numina* oder des Göttlichen. Sie schließt, wie Cicero in seinem Dialog „De natura deorum" den Stoiker Balbus sagen läßt, die sorgfältige Verehrung der Götter in Kulthandlungen und Gebet ein. Der Tugend der *religio* steht die Untugend der *superstitio* gegenüber. Eine solche Haltung zeigen für Cicero diejenigen Menschen, die z.B. die Götter nicht um ihrer selbst bzw. der Ordnung des Göttlichen willen verehren, sondern aus eigennütziger Absicht.[2] *Religio* und *pietas* („Frömmigkeit") bezeichnen bei Cicero zwei miteinander verwandte Tugenden der Menschen, die in angemessener Einstellung und mit der gebotenen Gewissenhaftigkeit an den staatlich-öffentlichen Kulthandlungen, dem *deorum pius cultus*, teilnehmen.[3]

Anders als Cicero leitet Laktanz *religio* von dem Verb *re-ligare* („verbinden", „zurückbinden") ab und artikuliert mit *religio* die Auffassung, daß es

[1] Vgl. *Cicero*, De natura deorum II, 72: „Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo": „Diejenigen aber, die alles, was mit der Verehrung der Götter zu tun hat, sorgfältig ausüben und sozusagen immer wieder durchlesen/gewissenhaft beachten (re-legere), werden als „religiosi" in Ableitung aus dem Wort „relegere" (wieder lesen, gewissenhaft beachten) bezeichnet."

[2] Die der *religio* gegenüberstehende *superstitio* („Aberglaube") wird von Cicero etymologisch aus dem Wunsch der Menschen abgeleitet, „daß ihnen ihre Kinder am Leben bleiben mögen": „ut sibi sui liberi superstites essent".

[3] Vgl. De natura deorum I, 116f.

Gott ist, der mit sich die Menschen verbindet.[4] Augustinus schließt sich dieser Etymologie von Laktanz an, wenn er in „De vera religione" sagt, die *religio* verbinde uns mit dem einen allmächtigen Gott.[5] Daneben spricht Augustinus der *religio* auch die Bedeutung einer „Auswahl" oder „Erwählung" zu, abgeleitet vom Verb *religere* („auswählen", „erwählen").[6] Auch wenn Augustinus vom christlichen Glauben als Ganzes im Sinne einer *vera religio* spricht und ihm dabei die Eigenschaft einer der antiken Philosophie nicht nur vergleichbaren, sondern dieser abschließenden Suche nach Einsicht zuerkennt, bleibt das bereits von Laktanz herausgestellte Motiv einer Verbindung des Menschen zu Gott sowie der Bindung des Menschen *(religatio)* für Augustinus zentral. Mit dieser Tradition stimmt noch der mittelalterliche Gebrauch des Wortes *religio* überein: *religio* steht hier auch für die Bezeichnung des kirchlichen Ordens und *status religionis* bezeichnet den Ordensstand. So kann beispielsweise der Mönch einfach auch als *religiosus* bezeichnet werden, da er sich an eine spezielle Lebensform gebunden hat. Noch Thomas von Aquin bezeichnet mit *religio* die Tugend der Gottesverehrung. Sie orientiert den Menschen auf Gott hin[7] und ist eine neben anderen natürlichen Tugenden, durch deren Bindungskraft der Mensch das tut, was er Gott schuldet.[8] Damit ordnet Thomas die *religio* der Tugend „Gerechtigkeit" als der obersten der natürlichen Tugenden zu.

Im Unterschied zur antiken und mittelalterlichen Begriffsgeschichte beziehen wir in unserem heutigen Sprachgebrauch den Begriff der Religion nicht auf eine einzelne Haltung oder Tugend, sondern bezeichnen mit ihm die komplexe Einheit eines Ganzen, das theoretische und praktische Einstellungen, Überzeugungen und Handlungen integriert. Wir könnten diese Einheit mit Wittgenstein auch als ein „Sprachspiel"[9] bezeichnen, das seinen eigenen Regeln folgt, oder mit Ernst Cassirer als eine „symbolische Form"[10]. Am modernen Religionsbegriff ist jedenfalls entscheidend, daß mit ihm eine Bedeutungsallgemeinheit oder eine Geltung ihrer Aussagen, Symbole und Praktiken verbunden ist, die sich von dem Geltungsanspruch der Aussagen, Symbole und Praktiken anderer Sinnsysteme wie etwa der Kunst, der Wissenschaft oder auch des Rechts spezifisch unterscheidet. Was diesen Geltungssinn religiöser Aussagen und Praktiken im einzelnen aus-

[4] Vgl. *Laktanz*, Divinae institutiones, ed. *S. Brandt/G. Laubmann*, CSEL 19, Wien 1890, 391: „diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est": „Wir haben gesagt, daß das Wort ‚Religion' von der ‚Fessel der Frömmigkeit' abgeleitet ist, weil Gott den Menschen an sich gebunden und durch die Frömmigkeit festgebunden hat, da es notwendig ist, daß wir ihm wie einem Herren dienen und wie einem Vater gehorchen."

[5] Vgl. *Augustinus*, De vera religione, ed. *G. Weigel*, CSEL 77, Wien 1961, 113; 80: „Religet ergo nos religio uni omnipotenti deo."

[6] Vgl. *ders.*, Retractationes I, ed. *P. Knöll*, CSEL 36, Wien/Leipzig 1902, 64.

[7] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II, q.81, „religio importat ordinem ad deum".

[8] Vgl. *ders.*, S.th. I-II, q.60, a. 3: „Religio est (virtus), per quam redditur debitum Deo."

[9] Vgl. *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1967, 42f.

[10] Vgl. *E. Cassirer*, Der symbolische Aufbau der Welt, Zweiter Teil, Darmstadt 1994, 281–311.

macht, mag zwischen den verschiedenen Disziplinen, die sich mit Religion beschäftigen, inhaltlich strittig sein und bleiben.[11] Doch enthält bereits der Umstand, daß hierüber kontrovers gesprochen werden kann, einen Konsens darüber, daß der Religion als einem gesellschaftlichen Teilsystem[12] eine spezifische Bedeutung eigentümlich ist.

Soziologisch betrachtet, reflektiert sich im modernen Religionsbegriff die Geschichte einer Ausdifferenzierung von Geltungs- oder Sinnsphären im Inneren der westlichen Gesellschaften seit der Zeit des 11. Jahrhunderts. Für diese Geschichte erscheint die intellektuelle Verarbeitung der gesellschaftlichen Erfahrung von innerer und äußerer Differenz konstitutiv. So lassen sich auch die für die Geschichte Europas kennzeichnenden Kämpfe zwischen Kirche und Staat, zwischen universitärer Wissenschaft und Politik, zwischen Ökonomie, Kunst und Moral, als Ausdruck der sich herausbildenden besonderen Geltungssphären innerhalb der westlichen Gesellschaften begreifen. Vielfach entsprach der Vehemenz dieser geschichtlichen Auseinandersetzungen die unterentwickelte Einsicht der Konfliktparteien in die Notwendigkeit, die Geltungsansprüche der gesellschaftlichen Teilsysteme differenziert zu betrachten. Waren es nämlich in der mittelalterlichen Gesellschaft zunächst die überzogenen Ansprüche der Repräsentanten der Religion, die von den Vertretern des Staates oder der Wissenschaften an den Universitäten, darunter auch der Theologie, zurückgewiesen wurden, so setzten sich später die Systeme von Wissenschaft und Religion, von Wirtschaft und Kunst gegen den unbedingten Herrschaftsanspruch des modernen Staates zur Wehr.[13] Dem im 19. Jahrhundert verbreiteten szientistischen Selbstverständnis der Wissenschaften ist es im übrigen zuzuschreiben, daß die in den westlichen Gesellschaften vollzogene Ausdifferenzierung der kulturellen Sinn- und Geltungssphären als eine Säkularisierung der Gesellschaft und eine „Entmächtigung" von Religion gedeutet wurde. Was hier gleichsam als der Austausch eines dominierenden Sinnsystems durch ein anderes, nämlich als Verdrängung von „Religion" durch „Wissenschaft", wahrgenommen wurde,[14] zeigt sich im Lichte der Differenzierungsthese als ein komplexer Prozeß der Profilierung von Teilsystemen, der, wie uns die neuere Geschichte der europäischen und nordamerikanischen westlichen Gesellschaften lehrt, nicht notwendigerweise zu einer Schwächung des Sinnsystems Religion und seiner gesellschaftlichen Bedeutung führt. So hatte beispielsweise die Trennung von säkularem Recht und Religion im modernen Staat unterschiedliche Folgen für die öffentliche Rolle der Religion, die von einer eindimensional szientistischen Interpretation nicht erfaßt werden.

---

[11] Vgl. *C. Elsas* (Hg.), Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze, München 1975.

[12] Vgl. *N. Luhmann*, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.

[13] Vgl. *F.-X. Kaufmann*, Religion und Modernität, Tübingen 1989.

[14] Vgl. hierzu paradigmatisch *A. Comte*, Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg 1966, insb. 5–41.

Der Prozeß der gesellschaftlichen Binnendifferenzierung verläuft jedenfalls komplexer, als dies die szientistisch inspirierte These einer unaufhaltsamen Säkularisierung zu Lasten der Religion sehen konnte. Bereits Max Weber, der selbst gewiß nicht von szientistischen Vorurteilen frei war, konnte in seinen Studien zur Religionssoziologie den religiösen Anteil an einer „Entzauberung der Welt" im Okzident anerkennen.[15] So ist die interne Ausdifferenzierung der Geltungssphären in den Gesellschaften des Westens nur partiell mit einem Rückzug von religiösen Deutungsmustern des Lebens verknüpft; denn im Zuge der Herausbildung unterschiedlicher Geltungsbereiche sind Prozesse der Profilierung religiöser Weltdeutungen und Lebensformen beobachtbar, die eine Intensivierung der religiösen Deutung des Lebens und auf diesem Weg eine Steigerung der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion zur Folge haben.

2.

Der moderne Begriff von Religion verdankt sich der Philosophie der Neuzeit.[16] In ihm reflektiert sich deren epistemologisches Programm einer Grundlegung der Philosophie durch eine methodisch angeleitete Erkenntnis- und Vernunftkritik. Aus dem gewandelten Selbstverständnis der Philosophie geht auch das Profil einer neuen philosophischen Disziplin, der Religionsphilosophie nämlich, hervor. Sie muß in ihrem Selbstverständnis als eine „Kritik der Religion" verstanden werden. Doch meint Religionskritik hier nicht, wie später im Linkshegelianismus, eine Zurückweisung oder „Aufhebung" von Religion, sondern vielmehr allgemein deren Überprüfung auf Übereinstimmung mit der „natürlichen" Erkenntnisfähigkeit bzw. der Vernunft des Menschen.[17] Nicht in diesem Programm, wohl aber in seiner Durchführung, unterscheiden sich die beiden wichtigsten Strömungen der neuzeitlichen Philosophie, der Empirismus und der Rationalismus.

Die von der neuzeitlichen Philosophie begründete neue Disziplin der Religionsphilosophie hat es nicht, wie die von der spekulativen Philosophie wie der Metaphysik weiterhin vertretene philosophische oder „natürliche Theologie", mit der Frage nach dem ersten Prinzip des Wirklichen, dem Göttlichen und der Frage nach seinen wesentlichen Eigenschaften zu tun, sondern vielmehr mit dem Menschen und „seiner" Religion. Als zentrales Problem der neuzeitlichen Religionsphilosophie erweist sich insbesondere die Suche nach einer allgemeinen, die Grenzen der geschichtlichen Konfessions- und Religionsgemeinschaften übergreifenden „natürlichen Reli-

[15] Vgl. *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen 1978.

[16] Vgl. hierzu die Studien von *E. Feil*, Religio, Bd. 1: Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; Bd. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus, Göttingen 1997.

[17] Vgl. hierzu meinen Beitrag: „Religionskritik", in: The Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. IX, London 1998.

gion", die dem „Menschen" bzw. seinem „natürlichen" Vernunftvermögen gemäß sein soll. Diese Fragestellung verbindet die Religionsphilosophie des englischen Deismus des 17. Jahrhunderts mit der protestantischen Neologie oder der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts.[18]

In John Lockes 1689 veröffentlichtem „Essay concerning human understanding" begegnen wir einem klassischen Beispiel für die epistemologische Grundlegung der Philosophie und deren systematische Implikationen im Blick auf die neuentwickelte Religionsphilosophie. Wie bereits aus dem „Brief an den Leser" hervorgeht, den Locke seinem Essay beigefügt hat, liegen der von ihm verfaßten philosophischen Erkenntnistheorie einige Gespräche mit Freunden über ein von der Epistemologie „sehr weit abliegendes Thema"[19] zugrunde. Einer der Teilnehmer an diesen Gesprächen, ein gewisser James Tyrrell, beschreibt diese Unterredungen als Diskussionen „über die Prinzipien der Moral und Offenbarungsreligion"[20]. Da die Auseinandersetzung über diese Fragestellung aber die Teilnehmer vor unlösbare Probleme gestellt habe, kam Locke, wie er schreibt, „der Gedanke, daß wir einen falschen Weg eingeschlagen hätten und vor Beginn solcher Untersuchungen notwendig unsere eigenen geistigen Anlagen prüfen und zusehen müßten, mit welchen Objekten sich zu befassen unser Verstand tauglich sei"[21]. Dieses Motiv kehrt zu Beginn seines Essays wieder, wenn Locke als Ziel seines Essays beschreibt, „Ursprung, Gewißheit und Umfang der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen nebst den Grundlagen und Abstufungen von Glauben (belief), Meinung (opinion) und Zustimmung (assent)"[22].

Am Ende seiner Untersuchungen, im Anschluss an die Zurückweisung der von Descartes vertretenen „eingeborenen Ideen"[23] und der Zurückführung der Ideen als der Objekte des Denkens auf „sensation" und „reflection"[24], wendet sich Locke im vierten Buch seines Essays der Frage des menschlichen Wissens insgesamt zu, seinem Umfang und seiner Wahrheitsfähigkeit.[25] In diesem Zusammenhang finden sich schließlich seine berühmten Ausführungen zum Verhältnis von Vernunft (reason) und Glauben (faith), die seine Stellungnahme zur christlichen Religion grundlegen. Hierbei läßt er sich von zwei Prinzipien leiten: Erstens geht Locke in seiner Argumentation von der Forderung aus, daß sich Vernunft und Glauben nicht widersprechen dürfen. Die Vernunft, von Locke verstanden als eine endli-

[18] Vgl. hierzu *K. Feiereis*, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1965.

[19] *J. Locke*, Sendschreiben an den Leser, abgedruckt in: *Ders.*,Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. I, Hamburg 1981, 7.

[20] Vgl. *I. T. Ramsey*, Introduction to: *J. Locke*, The Reasonableness of Christianity, Stanford 1996, 9.

[21] *Locke*, Sendschreiben an den Leser, ebd.

[22] *Locke*, Versuch über den menschlichen Verstand, Einleitung, 22.

[23] Ebd. Zweites Buch, 29–105.

[24] Ebd. 107–158.

[25] Ebd. Viertes Buch, Bd. II, Hamburg 1988, 167–256.

che Fähigkeit des Menschen (faculty in man), dient ihm zweitens als Maßstab zur Beurteilung des religiösen Glaubens. Es erweisen sich für Locke nur solche Aussagen des Glaubens als legitim, die entweder der Einsicht der Vernunft entsprechen oder diese aber übersteigen. Gemäß der Vernunft (according to reason) sind nach Locke diejenigen Aussagen, deren Wahrheit wir dadurch aufweisen können, daß wir die ihnen zugrundeliegenden Ideen aus „sensation" oder aus „reflection" ableiten, und deren Gehalt wir durch natürliche Deduktion als wahr oder doch zumindest als wahrscheinlich erweisen. Diejenigen Aussagen aber übersteigen die Vernunft (above reason), deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit nicht aus solchen Prinzipien hergeleitet werden können. Wider die Vernunft (contrary to reason) und daher abzulehnen sind aber solche Aussagen, die mit den klaren und deutlichen Ideen der Vernunft nicht zusammen bestehen können bzw. sich als mit ihnen unvereinbar erweisen.[26]

Während also letztere Aussagen durch die Vernunft zurückgewiesen werden müssen, bildet für Locke der Bereich der Aussagen, deren Gehalt die natürliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen übersteigt, aber der Vernunft nicht widerspricht, den „eigentlichen Gegenstand" des religiösen Glaubens. Bei Fragen, die die Vernunft in keiner Hinsicht oder nur mit Wahrscheinlichkeitsgründen beurteilen kann, sind die Menschen aus guten Gründen gehalten, auf die Offenbarung Gottes zu hören: Ihr gebührt nach Locke in denjenigen Fragen, „wo es Gott gefallen hat, sie zu verleihen, gegenüber den nur wahrscheinlichen Vermutungen der Vernunft"[27], der Vorrang. Die Offenbarung (revelation) erweist sich für Locke somit als „ein anderes Prinzip der Wahrheit" und als ein „anderer Grund zur Zustimmung"; „denn in diesem besonderen Fall", schreibt Locke, „wo die Vernunft nicht über die Wahrscheinlichkeit hinausgelangen kann, gibt der Glaube den Ausschlag, weil die Vernunft sich als unzulänglich erweist. Hier hat die Offenbarung enthüllt, auf welcher Seite die Wahrheit liegt."[28]

Lockes „Essay concerning human understanding" beschreibt das Programm der neuzeitlichen Religionsphilosophie: Es besteht in seinem Kern in der kritischen Prüfung der Vernunftgemäßheit der Aussagen der Religion,[29] d.h. genauerhin derjenigen Aussagen, die aufgrund einer allgemeinen Epistemologie und Erkenntniskritik als Aussagen des Glaubens angemessen verstanden werden können und die als solche der Vernunft nicht widersprechen. Auch bei Immanuel Kant begegnen wir einer solchen „Religionskritik". In der Vorrede zur ersten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft" von 1781 beschreibt Kant die epochale Aufgabe der Philosophie als „eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Ge-

[26] Vgl. ebd. 390–392.
[27] Ebd. 401.
[28] Ebd. 402.
[29] Vgl. *Ramsey*, Introduction to: *Locke*, The reasonableness of Christianity, ebd.

schäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere“ [30]. Die derart ins Zentrum der Aufgaben der Philosophie gerückte Aufgabe einer Selbstkritik der Vernunft ist für Kant unabweisbar; denn sie ist in dem „besonderen Schicksal“, wie er schreibt, der „menschlichen Vernunft“ selbst begründet, sich nämlich mit Fragen beschäftigen zu müssen, die sie einerseits nicht abweisen kann und die sie andererseits aber auch nicht beantworten kann, weil sie „alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigen“ [31]. Zu ihnen zählen die Fragen nach der Realität der menschlichen Freiheit, der Existenz Gottes und der Gewißheit einer zukünftigen Welt. Der „kritische Weg“, der nach dem Scheitern des dogmatischen Rationalismus von Christian Wolff und der skeptischen Methode bei David Hume für Kant „allein noch offen ist“,[32] beinhaltet nicht nur eine Kritik des menschlichen Erkenntnis- und Vernunftvermögens, sondern auch eine Kritik gesellschaftlicher Institutionen und politischer Strukturen; denn wie bereits in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“ deutlich wird, sind auch Religion und politische Legislative von der geforderten Vernunftkritik nicht ausgeschlossen: „Unser Zeitalter“, schreibt Kant, „ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“ [33]

Der thematische Bezug auf die Frage, wie die zentralen Aussagen der Religion philosophisch angemessen beurteilt („kritisiert“) werden können, durchzieht wie ein roter Faden bereits die Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens bei Kant. In der „Kritik der reinen Vernunft“ sind es insbesondere Kants Reflexionen auf den philosophischen Status des Gottesbegriffs, der in der „Transzendentalen Dialektik“ unter dem Begriff eines „Ideals der reinen Vernunft“ [34] und in der „Transzendentalen Methodenlehre“ [35] unter dem Begriff eines „Ideals des höchsten Guts“ verhandelt wird. Auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ begegnen wir dem Begriff eines „höchsten Guts“. Er bezeichnet hier die Einheit von Tugend und Glückseligkeit, die nach Kant dem „vollkommenen Wollen eines vernünftigen We-

[30] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 1. Auflage von 1781, A XI.
[31] Ebd. A VII.
[32] Ebd. „Transzendentale Methodenlehre“, B 884/A 856.
[33] Ebd. „Vorrede“ zur 1. Auflage, A X, XI.
[34] Vgl. ebd. „Die transzendentale Dialektik“, 3. Hauptstück: Das Ideal der reinen Vernunft, B 595, A 567-B 670, A 642.
[35] Vgl. ebd. „Transzendentale Methodenlehre“, 2. Hauptstück: Der Kanon der reinen Vernunft, 2. Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrund des letzten Zwecks der reinen Vernunft, B 832, A 804-B 859, A 831.

sens“ [36] entspricht und somit als ein Endzweck seines Strebens zu betrachten ist. An dieser Stelle gehen die moralphilosophischen Überlegungen Kants ausdrücklich über in Religionsphilosophie, denn die unabweisbare Idee eines höchsten Guts macht es Kant zufolge notwendig, das „Dasein Gottes“ [37] als „eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen“ anzunehmen, „in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“ [38].

Die Religionsphilosophie expliziert für Kant somit die notwendigen Implikationen des von der theoretischen Vernunftkritik als ein „Ideal der reinen Vernunft“ aufgewiesenen und von der praktischen Vernunftkritik als unverzichtbar bewiesenen Begriffs eines höchsten Guts. Zugleich ist es ihre Aufgabe, die Realität des moralischen Bösen als eine Dimension der Freiheit der menschlichen Natur in ein Verhältnis zur ursprünglichen Anlage des Menschen zum Guten zu setzen. In der Vorrede zu seiner Religionsschrift des Jahres 1793 legt Kant größten Wert auf die Feststellung, daß seine hier vorgelegten Ausführungen, wie der Titel bereits programmatisch deutlich macht, streng „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ [39] verbleiben, auch wenn nicht in Abrede gestellt werden kann, daß sie sich stark an biblischen, zumal neutestamentlichen Motiven, orientieren. Sie erheben in dieser Beschränkung auf das erkenntniskritische Geschäft der Philosophie ihrerseits nicht den Anspruch, der christlichen Religion bzw. ihrer Reflexionsgestalt, der Theologie als einer anderen wissenschaftlichen Fakultät der Universität, irgendwelche inhaltlichen oder methodischen Vorgaben zu machen. Umgekehrt fordert er aber auch für die Arbeit der Philosophie eine uneingeschränkte Freiheit „der Vernunft in Religionsdingen“; denn, so Kant, „eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten“ [40]. Kants Religionsschrift leistet so ihren Beitrag dazu, nicht nur die Vernunftgemäßheit von Religion überhaupt, sondern auch und gerade zentraler Motive der neutestamentlichen Überlieferung philosophisch vorzuführen. Damit ist er zugleich in der Lage, die von der deistischen Religionsphilosophie der frühen Aufklärung formulierte Alternative zwischen einem allgemeinen Begriff einer sogenannten „natürlichen Religion“ einerseits und einer „geoffenbarten Religion“ andererseits zu überwinden.

Diesem Konzept einer Religionsphilosophie im Sinne einer vernunftgeleiteten Religionskritik folgen in der Nachfolge Kants so unterschiedliche Denker wie Schleiermacher und Hegel: Schleiermacher dadurch, daß er Religion auf dem Weg einer gegenüber Kant erweiterten erkenntniskritischen

[36] *I. Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, 2. Hauptstück: Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, A 199.
[37] Ebd. A 223.
[38] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, BA X, XI.
[39] Vgl. hierzu *F. Ricken/F. Marty* (Hg.), Kant über Religion, Stuttgart 1992.
[40] *Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Vorrede, B A XIX.

Fragestellung als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“[41] zu legitimieren versucht und als Erkenntnisvermögen der Religion das Zusammenspiel von „Anschauung und Gefühl“ identifiziert.[42] Hegel aber dadurch, daß er den Nachweis der Vernünftigkeit der Religion im Rahmen seines Systems des spekulativen Idealismus erbringt. Dies gelingt Hegel freilich nur um den Preis, daß er im System seiner Philosophie der begrifflich arbeitenden Erkenntnis des Philosophen die Kraft einer höheren Einsicht ins Absolute verglichen mit der vorstellungsgebundenen Symbolsprache der Religion zuerkennt.[43] Damit tritt die spekulative Philosophie mit dem Anspruch auf eine angemessenere Erkenntnis des Absoluten an die Stelle der Religion, die Hegel zufolge eine mindere Stufe der Einsicht einnimmt. „Was Gott ist“, schreibt Hegel auch im Blick auf sich selbst, „ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im subjektiven Bewußtsein vorhanden ist; aber wissenschaftlich betrachtet ist zunächst Gott ein allgemeiner abstrakter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat. Denn die Religionsphilosophie erst ist die Entwicklung, Erkenntnis dessen, was Gott ist, und durch sie erfährt man erst auf erhellende Weise, was Gott ist.“ Für die Religion aber ist im Unterschied zur Philosophie „Gott diese sehr wohl bekannte, aber wissenschaftlich noch nicht entwickelte, erkannte Vorstellung“[44]. Hegels Religionsphilosophie markiert also nicht nur den Höhepunkt der Konzeption von Religionsphilosophie als philosophischer Religionskritik, sondern zugleich auch deren innere Grenze: Bei ihm beginnt bereits die Geschichte einer Aufhebung von Religion durch Philosophie. Genau dies ist Aufgabe der Hegelschen Religionsphilosophie. Nach Hegel aber und unter dem Einfluß einer radikalen Kritik am Hegelianismus gehen Religionsphilosophie und Religionskritik zunehmend getrennte Wege.

3.

Das Konzept von Philosophie, das die Vertreter des Linkshegelianismus verfechten, wendet sich nicht nur gegen das Programm einer Grundlegung von Philosophie als Erkenntnistheorie oder als Vernunftkritik; es tritt auch in eine kritische Distanz zum überlieferten Selbstverständnis der Philosophie insgesamt. In dieser Hinsicht erweist sich der Linkshegelianismus als ein legitimes Kind des szientistischen Wissenschaftsverständnisses im 19. Jahrhundert; denn wenn auch der Plan einer Überwindung der bisherigen Philosophie zunächst noch, wie bei Ludwig Feuerbach, auf die Hegelsche Philosophie zielt, die sich als Höhepunkt und Vollendung der philoso-

[41] *F. Schleiermacher*, Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1970, 30.
[42] Ebd. 41.
[43] Vgl. *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung, Frankfurt am Main 1969, insb. 16–54.
[44] Ebd. 92.

phischen Suche nach Einsicht inszenierte, will die Kritik von Marx an Feuerbach eindeutig über das Erkenntnisprogramm der Philosophie hinaus und durch gesellschaftliche Praxis „die Welt verändern“[45]. Im Zuge dieser das 19. Jahrhundert kennzeichnenden Entwicklung der Wissenschaften über die Philosophie hinaus kommt es auch zu einem Ortswechsel der Religionskritik: Diese wird zunehmend nicht mehr im Namen der Philosophie erhoben. Eine Religionskritik aber, die sich nicht mehr als Moment der Religionsphilosophie versteht, verliert aus Gründen, die noch zu erläutern sind, zunehmend ihren Status einer allgemeine Geltungsansprüche reklamierenden Kritik. Diese These werde ich nun in aller Kürze angesichts der Geschichte der Philosophie erläutern.

Ludwig Feuerbach verfolgt mit seinen „Thesen zur Reform der Philosophie“ von 1842 noch das Programm einer Kritik und Erneuerung der Philosophie, wenn er schreibt: „Der Philosoph muß das im Menschen, was nicht philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen.“[46] Die von der spekulativen Philosophie des Deutschen Idealismus bei Hegel und Schelling verdrängte Leiblichkeit des Menschen soll nicht nur in die Philosophie zurückgeholt werden; die Philosophie soll überhaupt als sensualistische Anthropologie grundgelegt werden. Die Philosophie der Zukunft soll vom „Nicht-Denken“, der „konkreten Wirklichkeit“, der „Nichtphilosophie“ aus ihre Erkenntnistätigkeit beginnen. Er nennt dies bekanntlich das „Prinzip des Sensualismus“.[47] Diesem Prinzip folgt auch seine Kritik der Religion; sie ist weniger eine Kritik der Religion, weil sich für Feuerbach auch in der Religion das sensualistische Wesen des Menschen artikuliert, als vielmehr eine Kritik der „theologischen“ Sicht der Religion. Die von Feuerbach verkündete „neue Philosophie ist daher, als die Negation der Theologie, welche die Wahrheit des religiösen Affekts leugnet, die Position der Religion“[48]. Dieser von Feuerbach vertretenen These, daß der „Anthropotheismus“ nämlich als „die selbstbewußte Religion – die Religion, die sich selbst versteht“, begriffen werden muß,[49] schließt sich Marx an, wenn er lapidar feststellt, daß mit der linkshegelianischen Kritik „für Deutschland die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt ist“[50]. Gegen Feuerbach gewandt und auf der Linie seiner Kritik am Linkshegelianismus wie an Hegel führt er jedoch aus, daß der Mensch, den Feuerbach als den Gehalt der (christlichen) Religion iden-

[45] *K. Marx*, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1969, 7.

[46] *L. Feuerbach*, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: *Ders.*, Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I, herausgegeben u. eingeleitet von *A. Schmidt*, Frankfurt am Main/Wien 1967, 91.

[47] Ebd.

[48] Ebd. 93.

[49] Ebd.

[50] *K. Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: *K. Marx/F. Engels*, Über Religion, Berlin 1958, 30.

tifiziert, „kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen" ist. „Der Mensch", das ist für Marx „die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind."[51] Gleichwohl geht „Religion" für den jungen Marx nicht darin auf, nur der „Ausdruck des wirklichen Elends" zu sein, sie ist zugleich auch „die Protestation gegen das wirkliche Elend" und der „Seufzer der bedrängten Kreatur". Dies ändert nichts an der von Marx vertretenen Forderung einer „Aufhebung der Religion" als einer Bedingung dafür, daß der Mensch sein „wirkliches Glück" erreichen kann. So entpuppt sich die Religionskritik bei Marx in letzter Instanz als „die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf"[52].

Während Feuerbachs Option gegen eine „theologische" Interpretation der Religion noch seinem Programm verpflichtet bleibt, die Philosophie auf der Grundlage einer sensualistischen Anthropologie zu reformieren, geht die Marxsche Religionskritik bereits den entscheidenden Schritt über die Grenzen der Philosophie hinaus. Gleichwohl bedient auch er sich hierbei noch unverkennbar einer philosophischen Einsicht, genauer: einem zentralen Motiv der Hegelschen Philosophie, nämlich „der Negation des Negativen". Dabei bleibt systematisch ungeklärt, wie der von Marx verfolgte materialistische Rekurs auf das in der idealistischen Vernunfttheorie Hegels begründete Kritikmodell ohne erhebliche Konsistenzprobleme möglich ist. Setzt nicht bereits die Beschreibung der sozialen Welt als „Elend" eine normativ reflektierte und begründete Position voraus, die im Rahmen der von Marx' Konzept des historischen Materialismus alleine noch zugelassenen Prämissen seiner Argumentation nicht ohne weitere Annahmen zu gewinnen ist? Auch im Blick auf Feuerbach läßt sich fragen, ob die ontologische Grundoption, die seiner Sicht von Philosophie und Religion zugrundeliegt, nicht ihrerseits seiner Kritik am sekundären Status der Philosophie gegenüber dem Leben in den Rücken fällt und aus dem sensualistischen Erkenntnisprinzip ein metaphysisches Dogma macht.

Doch diese Auseinandersetzung mit der argumentativen Konsistenz der Positionen von Feuerbach und Marx ist für mich hier nur von untergeordneter Bedeutung. Für meine Rekonstruktion des Schicksals der Religionskritik nach Hegel genügt es festzuhalten, daß Feuerbach und Marx aus innerphilosophischen Gründen fundamentale Einwände gegen die Religion bzw. ein bestimmtes Selbstverständnis von Religion formulieren, die *mutatis mutandis* auch auf die Philosophie, jedenfalls ein bestimmtes Verständnis von Philosophie, zutreffen. Genau dies trägt zur Veränderung der Stellung der Kritik an der Religion bei: Aus einer bei Feuerbach und Marx noch philosophisch motivierten Religions- und Philosophiekritik wird im Zuge der weiteren Denkgeschichte des 19. Jahrhunderts eine Kritik an der Religion,

[51] Ebd.
[52] Ebd. 31.

die nicht nur auf einen starken Begriff der Vernunft, sondern auf die Philosophie verzichtet. Bereits bei Nietzsche und Freud ist es nicht mehr die philosophische „Suche nach Wahrheit", die die Religionskritik anleitet; denn beide leisten einen radikalen Verzicht auf das Erkenntnisprogramm der Philosophie: Freud dadurch, daß er sich als empirischer Forscher szientistisch (miß-)versteht, Nietzsche aber auf dem Weg seines fundamentalen Angriffs auf die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Erkenntnis. Nietzsche verbindet bekanntlich seinen Angriff auf den philosophischen „Glauben an die Grammatik" mit seiner Option gegen die Gottesidee, wenn er in der „Götzen-Dämmerung" schreibt: „Die ‚Vernunft' in der Sprache: o was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben ..." [53]

Beider Religionskritik hat den Begründungsdiskurs der Philosophie und der von ihr betriebenen Rationalitäts- bzw. Vernunftkritik hinter sich gelassen. So stehen die Positionen von Nietzsche und Freud nicht nur als Beleg für meine These, daß sich im Verlauf der Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts die Wege von Religionsphilosophie und Religionskritik trennen, sondern sie repräsentieren auch den für die geistigen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts nicht eben seltenen Typ einer programmatischen Verabschiedung der Philosophie, die vom Logischen Positivismus bis hin zu Richard Rorty [54] durchaus auf beachtliche Zustimmung gestoßen ist. Im Zuge dieser Entwicklung aber verliert die Religionskritik ihren Anspruch darauf, Einwände gegen die Religion vortragen zu können, die allgemein zustimmungsfähig sind; denn die Kritik der Religion verliert auf diesem Weg ihre rationale Basis und mutiert zu dem, was die Kritiker der Religion dieser vorzuhalten pflegen: zur bloßen Weltanschauung. Diese Konstellation markiert den Zustand der Religionskritik in der Gegenwart: Die Kritik ist zusammen mit dem Rationalitätsanspruch der Philosophie zergangen, und zurück bleibt „Religion nach der Religionskritik."

4.

In dem Maße, in dem innerhalb der Philosophie der Versuch aufgegeben wird, einen allgemein zustimmungsfähigen Begriff von Kritik und einer öffentlich vernehmbaren Vernunft zu begründen, erscheint auch das von der Philosophie der Neuzeit vorgeführte Programm einer philosophisch grundgelegten „Kritik der Religion" undurchführbar. Unabhängig von den historisch-empirischen Forschungen zur Religion, und das heißt innerhalb der Philosophie, ist angesichts einer solchen Prämisse allenfalls eine Argumentationssituation im Blick auf das Thema der Religion denkbar, in der auf der einen Seite eine szientistisch ansetzende Epistemologie das Faktum der

[53] *F. Nietzsche*, Götzen-Dämmerung, ed. *K. Schlechta*, Band II, München 1969, 960.
[54] Vgl. *R. Rorty*, Der Spiegel der Natur, Frankfurt am Main 1987.

Religion als wissenschaftstheoretisch irrelevant ignoriert und ein reduktionistisch argumentierender Naturalismus religiöse Aussagen auf die mentalen oder sozial-kulturellen Bedingungen ihrer Entstehung zurückführt, während auf der anderen Seite sich vielleicht Hermeneutiker, Phänomenologen oder sprachpragmatisch ansetzende Kulturtheorien mit unterschiedlichem Erfolg über Theorien des Verstehens religiöser Aussagen, der lebensweltlichen Konsistenz religiöser Praktiken oder der Grammatik religiöser Sprachspiele zu verständigen versuchen. Ob und inwieweit die letztgenannten Positionen allerdings zu Recht den Titel „Religionsphilosophie" für sich reklamieren können, ist angesichts der Entstehungsgeschichte von Religionsphilosophie als Religionskritik zumindest nicht unproblematisch, aber im Zusammenhang meiner Überlegungen sekundär.

Nicht zweitrangig ist aber die Kennzeichnung dieser Konstellation, die zumindest teilweise auf die zeitgenössische Philosophie zutrifft, als einer Situation „nach der Religionskritik". Dies beinhaltet jedoch wiederum nicht, daß eine jede Form von Religionskritik von vornherein undenkbar ist. So sind aufgrund unterschiedlichster Kriterien Einsprachen gegen einzelne Religionen oder religiöse Praktiken möglich; doch eine Kritik an Religion im Sinne einer allgemeinen Überprüfung der Wahrheit bzw. der Vernunftgemäßheit ihrer Aussagen und Praktiken erscheint ausgeschlossen, und sollte sie sich doch zu Wort melden, so gewiß nicht mehr mit dem Gestus der Autorität eines philosophischen Vernunftkonzepts oder eines Anspruchs auf Wahrheit, den anzuerkennen alle Beteiligten im Prinzip gehalten wären. Dieser Entwicklung entspricht auf seiten der Religion, daß sich auch deren Vertreter vielfach auf den Standpunkt eines privaten „Für-wahr-Haltens" zurückgezogen haben. Ihm zufolge erscheint die Rede von einer intersubjektiven Wahrheit, die den Aussagen des religiösen Glaubens zugesprochen werden kann, somit epistemologisch als obsolet.

Philosophisch ist an einer solchen Sicht der Aussagen der Religion problematisch, daß mit ihr die Wahrheitsansprüche unsichtbar gemacht werden, die ein religiös Gläubiger üblicherweise mit seinem Bekenntnis verbindet. Auch wenn zugegeben werden kann, daß ein religiöses Glaubensbekenntnis nicht anders als aus der Perspektive der ersten Person gesprochen werden kann und auf diesem Weg den Sprechenden unvertretbar in den Vollzug und Inhalt des Bekenntnisses einbezieht, so reklamiert das religiöse Bekenntnis doch zugleich eine Geltung, die über die Privatheit oder innere Evidenz des Einzelsubjekts hinausreicht. Auch religiöse Bekenntnisse besitzen einen intersubjektiven Bezug; denn sie folgen im Regelfall nicht der Struktur des Monologs, sondern sie richten sich an „Gott" oder an andere Personen und beziehen sich explizit auf eine Lebenswelt und Erfahrungen in ihr, die mit anderen geteilt werden. Auch folgt das religiöse Bekenntnis der grammatischen Struktur einer Sprache, die mit anderen geteilt wird. Gewöhnlich unterstellt das religiöse Bekenntnis auch eine reale Außenwelt, auf die Bezug genommen wird, um in Übereinstimmung oder im Kontrast zu

ihr Aussagen über „Gott", das „Heilige" oder „ganz Andere" zu machen, die sich nicht grundsätzlich und in jeder Hinsicht einer intersubjektiven Verstehbarkeit entziehen, auch wenn eingeräumt werden kann, daß zentrale religiöse Begriffe wie ‚Gott', ‚Ewigkeit' oder ‚Transzendenz' nicht abschließend definiert werden können. Doch diesen Status teilen sie mit anderen Grenzbegriffen, wie sie in der Philosophie begegnen. Ein radikaler Subjektivismus der religiösen Glaubensauslegung muß entweder diese Beschreibung leugnen oder aber zugeben, daß religiöse Aussagen wie z.B. Glaubensbekenntnisse unter semiotischen Prämissen stehen, die es notwendig machen, auch für sie Kriterien subjektiver Wahrhaftigkeit, intersubjektiver Verstehbarkeit und die Beschreibung der Erfüllungsbedingungen ihrer Wahrheitsansprüche zu formulieren. Anderenfalls lassen sich religiöse Aussagen nicht mehr von der Authentizität der Kunst unterscheiden und stehen epistemologisch auf einer Stufe mit schlechterdings kontingenten biographischen Ereignissen, die sich ausschließlich aus der Perspektive des Ich-Erzählers verstehen, aber nicht mehr intersubjektiv mitteilen und beurteilen lassen. Eine radikale Sprachspiel-Interpretation religiöser Aussagen führt daher epistemologisch in die Irre.

Der von einer radikal subjektivistischen Sicht der Religion vorausgesetzte Verzicht der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaften auf einen Begriff intersubjektiv verstehbarer Sprache, diskursiver Kritik und öffentlicher Vernunft ist jedoch auch innerhalb der Philosophie nicht unwidersprochen geblieben. Bereits in ihrer „Dialektik der Aufklärung"[55] hatten die Vertreter der älteren kritischen Theorie, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, einen Zusammenhang zwischen der Krise der Philosophie und den politisch-gesellschaftlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts hergestellt und waren angetreten, einen philosophisch rehabilitierten und von den Restriktionen einer szientistischen Verfahrensrationalität befreiten Begriff von öffentlicher Vernunft für die zeitgenössische Philosophie wiederzugewinnen. Da sie aus guten Gründen der Meinung waren, einen solchen Begriff von Vernunft nicht im Rekurs auf die Verstandesbegriffe der Einzelwissenschaften gewinnen zu können, der Weg zu den idealistischen Vernunfttheorien des Deutschen Idealismus nach dessen Kritik durch Marx aber verstellt erschien, befragten sie die Überlieferungen von Kunst und Religion daraufhin, welche Einsichten ihnen für die Neubegründung eines philosophischen Begriffs von vernünftiger Kritik entnommen werden könnten. Horkheimer und Adorno sehen im Motiv der „bestimmten Negation" die Sinngestalten von authentischer Kunst und Religion mit dem von ihnen gesuchten kritischen Denken verbunden. So führen sie in der „Dialektik der Aufklärung" aus: „Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie ein-

[55] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main 1969, insbesondere 1–7; sowie 9–49.

zig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit."[56] Unabhängiges, allein der Wahrheitsfrage verpflichtetes Denken, Religion und abstrakte Kunst, repräsentieren für Horkheimer und Adorno das Potential, das die bisherige, gescheiterte Aufklärung verworfen hat und an dessen Verlust sie krankt. So sind die Zeit- und Vernunftanalysen der „Dialektik der Aufklärung" nicht ein Dokument der Verzweiflung, der schwarzen Ironie und der paradoxalen Liquidation des Denkens, wie zu Unrecht behauptet worden ist; vielmehr artikulieren sie hier eine schwache Hoffnung, vermittels eines Rekurses auf das kritische Projekt der Aufklärung, auf (jüdische) Religion und moderne Kunst einen rehabilitierten Begriff von Vernunft ausarbeiten zu können; denn, so schreiben sie, „ohne Hoffnung ist nicht das Dasein, sondern das Wissen, das im bildhaften oder mathematischen Symbol das Dasein als Schema sich zu eigen macht und perpetuiert"[57].

In diesem Rekurs sehe ich eine „kopernikanische Wende" im Verhältnis von philosophischer Vernunftkritik und Religion grundgelegt, die neue Perspektiven aufweist: War das von der Philosophie der Neuzeit und Aufklärung favorisierte Programm einer Religionsphilosophie als vernünftige Kritik der Religion von einem starken Begriff der Vernunft ausgegangen, an dem der Geltungsanspruch religiöser Aussagen zu beurteilen war, so suchen Horkheimer und Adorno angesichts der Krise der Vernunft unter der Signatur einer „Dialektik der Aufklärung" aus Einsichten, die in der Sprache der Kunst und der Religion formuliert und aufbewahrt sind, Aufschluß für einen allgemein tragfähigen, philosophischen Vernunftbegriff zu gewinnen. Die angesprochene Wende im Verhältnis von Philosophie und Religion besteht nun genau darin, daß in der neuen Konstellation „nach der Religionskritik" die Philosophie nicht mehr mit dem Anspruch auftritt, selbst alleine den Maßstab zu repräsentieren, an dem sich der Wahrheitsgehalt der Aussagen der Religion und damit ihre Vernunftgemäßheit auszuweisen hat. Religion und Philosophie, aber auch Wissenschaft und Kunst, treten in der Konstellation der Moderne in ein neues Verhältnis zueinander. Sie sind theoretisch aufeinander verwiesen, wenn es darum geht, einen erweiterten Begriff von öffentlicher Vernunft, befreit von den Restriktionen eines szientistischen Positivismus oder epistemologischen Naturalismus zu begründen. Die Besonderheit dieser rationalen Verwiesenheit aufeinander besteht in der Anerkenntnis, daß die Einsichten und Begründungsleistungen, die von den Aussagen der Religion, der Wissenschaft und der Philosophie auf eine jeweils eigenständige Weise gewonnen und zur allgemeinen Beurteilung vorgelegt werden, es nicht nur einander ergänzen können, sondern in gewisser Weise sogar ergänzen müssen, ohne allerdings von einem „Teilsystem" in ein anderes restlos übersetzbar zu sein.

[56] Ebd. 30.
[57] Ebd. 34.

ThPh 77 (2002) 389–426

Die Jesuitenmissionen in Asien (16. bis 18. Jahrhundert)

Ein Überblick über die neuere Forschung

Von Michael Sievernich S.J.

Im Jahr 2002 jährt sich zum 450. Male der Todestag des hl. Franz Xaver, der in den Anfängen des Jesuitenordens die Missionen in Asien begründete und zur Leitfigur der neuzeitlichen Mission wurde. Sein Leben und Wirken ist von Georg Schurhammer bis ins Detail erforscht und dargestellt worden.[1] Reiche Forschungsfelder stellen dagegen noch immer die asiatischen Jesuitenmission der „alten" Gesellschaft Jesu bis zu ihrer Aufhebung (1773) dar, die ebenso wie die Jesuitenmissionen auf dem amerikanischen Kontinent[2] im Verlauf des letzten Jahrzehnts zu einem interdisziplinären wissenschaftlichen Schwerpunkt geworden sind. Dieser Boom drückt sich in außerordentlich zahlreichen neueren Publikationen aus, die in der jüngsten Zeit erschienen sind und über die der folgende Beitrag einen Überblick verschaffen will. Das international neu erwachte Interesse und der wissenschaftliche Aufschwung bei der Erforschung dürften durch verschiedene Momente ausgelöst worden sein: zum einen durch die Erschließung neuer Quellen und durch neue interdisziplinäre Forschungsmethoden, aber auch durch ein wachsendes Interesse an interkulturellen Fragestellungen sowie durch Jubiläen des Jesuitenordens, d. h. das 450. Gründungsjahr des Ordens [1990] und der 500. Geburtstag des hl. Ignatius von Loyola [1991] sowie die Jubiläen einiger Protagonisten der asiatischen Missionen. So fand zum Beispiel anläßlich des 400. Geburtstages von Johann Adam Schall von Bell (1592–1666) ein wissenschaftliches Symposion in St. Augustin bei Bonn statt. Anläßlich des 400. Jahrestages der Ankunft von Matteo Ricci in Beijing (1601) fand im Oktober 2001 unter dem Titel *Encounters and Dialogues* ein Symposion in der chinesischen Hauptstadt statt, veranstaltet vom *Institute for World Religions* der *Chinese Academy of Social Sciences* und dem *Ricci-Institute for Chinese-Western Cultural History* an der University of San Francisco. Zeitgleich (24./25. Okt. 2001) veranstalten die römische Jesuitenuniversität *Gregoriana* und das *Istituto Italo Chinese* eine internationale Konferenz unter dem Titel „Matteo Ricci. Per un dialogo tra Cina e Occidente", zu der Papst Johannes Paul II. eine Botschaft beisteuerte, die nicht nur „Li Madou", wie Ricci sich nannte, würdigte, sondern auch um Vergebung für die Fehler der Kirche bat und die Normalisierung der Beziehungen zwischen der Volksrepublik China und dem Hl. Stuhl vorschlug. Ein vom *European University Institute* in Florenz veranstalteter Workshop befaßte sich, ebenfalls im Oktober 2001, unter dem Titel *Jesuits as intermediaries in the early modern world* zwar nicht ausschließlich, wohl aber vornehmlich mit den Jesuitenmissionen in Amerika und Asien.

Das Interesse an den Missionen der Jesuiten von der zweiten Hälfte des 16. bis zur ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bleibt nicht auf die Kirchen- oder Christentumsgeschichte im allgemeinen und auf die Missionsgeschichte im besonderen beschränkt, sondern wächst auch bei anderen Disziplinen, vor allem in der Geschichtswissenschaft, aber auch in den Sprachwissenschaften, den Literaturwissenschaften, der Ethnologie, der Religionswissenschaft, der Sinologie, der Kunstwissenschaften und Architekturgeschichte. Darüber hinaus bieten die frühneuzeitlichen Jesuitenmissionen in Asien offenbar vielfältigen Stoff für literarische Bearbeitungen, wenn man an Tilman Spenglers Roman *Der Maler von Peking* (München 1993) denkt, dessen historisches Vorbild der Jesuitenmaler am chinesischen Hof, Giuseppe Castiglione, ist, oder an den Roman von Uli Franz *Im*

[1] *G. Schurhammer*, Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit, 4 Teilbde., Freiburg i. Br. 1955–1973; engl. Francis Xavier. His life, his times, 4 Bde., Rom 1973–1982.

[2] Vgl. *M. Sievernich*, Die Jesuitenmissionen in Amerika (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung, in: ThPh 76 (2001) 551–567.

Schatten des Himmels (München 2000), der über den zum Mandarin aufgestiegenen Pater Adam Schall von Bell handelt.[3] Die italienische Schriftstellerin Giuliana Berlinguer erzählt in ihrem Werk *Il mago dell'Occidente* (Florenz 1997) belletristisch vom großen China-Missionar Matteo Ricci, während der japanische Schriftsteller Shusaku Endo in seinen Romanen *Die Sünde* (München 1990) und *Das Schweigen* (München 1989) dramatische Geschichten aus der Jesuitenmission in Japan berichtet. Der französische Roman von Morgan Sportès *Pour une plus grande gloire de Dieu* (Paris 1993) stellte die Figur des durch seine Siam-Reise zur Zeit Ludwigs XIV. bekannten Jesuiten Guy de Tachard in den Mittelpunkt, während in Nordamerika Louis de Wohls historischer Roman *Set all afire* über Franz Xaver wieder aufgelegt wurde (San Francisco 1991, erste Aufl. 1953) und der katalanische Journalist Ramón Vilaró unter dem Titel *Dainichi. Epopeya de Francisco de Javier en Japón* (Barcelona 2001) einen neuen historischen Roman über Franz Xaver verfaßte.

Der folgende Überblick über neuere Veröffentlichungen zu den asiatischen Jesuitenmissionen beschränkt sich auf Monographien und umfaßt Quellenausgaben sowie sonstige wissenschaftliche Literatur (auch Reprints und Neuauflagen), die im Zeitraum von 1990 bis 2001 erschienen sind. Der Überblick ist repräsentativ für die Buchpublikationen in europäischen Sprachen, kann jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, da die Publikationen in ostasiatischen Sprachen nur in Ausnahmefällen berücksichtigt werden konnten. Da in zunehmendem Maß auch Literatur in fernöstlichen Sprachen erscheint, wären ergänzende Überblicke für die verschiedenen Sprachräume wünschenswert. Dies gilt einerseits für Japan, wo etwa an der Sophia-Universität in Tokio das Erbe der alten japanischen Jesuitenmission gepflegt wird. Doch gilt dies auch zunehmend für chinesische Titel, die sich mit den Jesuitenmissionen befassen, oder für chinesische Übersetzungen von einschlägigen Standardwerken.[4] Das wachsende Interesse zeigen auch Kongresse über die Missionstätigkeit des Ordens an, die in Beijing veranstaltet wurden (Martino Martini 1994, Matteo Ricci 2001). Schließlich ist auf einen Wandel in der Forschung zu verweisen, der sich durch das Interesse an chinesischen Quellen ergibt und zu einer sinologischen Schwerpunktbildung führt, wie am *Handbook of Christianity in China* (s. unten) programmatisch deutlich wird.

Im Überblick werden zunächst übergreifende Werke vorgestellt, welche sich auf die Jesuitenmissionen in aller Welt, unter Einschluß der asiatischen, beziehen, dann Publikationen zu den asiatischen Missionen im allgemeinen und schließlich Veröffentlichungen zu den einzelnen Missionsgebieten in der chronologischen Reihenfolge ihrer Gründung, beginnend mit Indien (und Tibet), gefolgt von Japan und China, zu dem die meisten der hier vorzustellenden Veröffentlichungen erschienen sind. Sodann folgen weitere kleinere Missionen wie die von Tonkin und Cochinchina (Vietnam) sowie Siam. Ein Teil der Publikationen sind Quellenwerke oder allgemeine Darstellungen, andere widmen sich speziellen Themen, wie etwa der Renegatenliteratur in Japan oder einer Christengemeinde in Südchina; dazu kommen Darstellungen einzelner Protagonisten wie Matteo Ricci und zahlreiche Kongreßakten.

Jesuitenmissionen in aller Welt

Eine kleine illustrierte Darstellung der weltweiten Jesuitenmissionen, die man sich auch für den deutschen Sprachraum wünschte, stammt von dem Pariser Historiker Philippe Lécrivain (Centre Sèvre) und gibt einen vergleichenden Gesamtüberblick über die Missionen auf allen damals bekannten Erdteilen.[5] Diese Missionstätigkeit begann schon

[3] Vgl. *A.* und *G. Langenhorst*, Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenössischer Literatur, in: StZ 212 (1994) 750–762.

[4] *A. (Louis) Pfister*, Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552–1773, 2 Bde., Shanghai 1932/34, Reprint Nendeln 1972; chines. Übersetzungen Beijing 1995, Shanghai 1997; *J. Dehergne*, Répertoire des jésuites de Chine 1552 à 1800 (BIHSI 37), Rom 1973; chines. Beijing 1995.

[5] *Ph. Lécrivain*, Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites, Paris 1991.

im Gründungsjahr des Ordens, als Francisco Javier (s. unten) nach Asien aufbrach (1540/41) und zunächst in Indien zu wirken begann. Ein vom Mainzer Kirchenhistoriker Johannes Meier herausgegebener Sammelband thematisiert die Rolle der Jesuiten bei der transkontinentalen Ausbreitung des Christentums.[6] Die asiatischen Missionen werden in Beiträgen behandelt, welche die Missionslinguistik (R. Wendt) und das Katechismustheater (F. Amado Aymoré) zum Thema haben, aber auch die Akkommodationsfrage in China (C. von Collani), die Rezeption des Christentums in Japan und China (A. Camps) sowie die Xaverius-Lieder Friedrich Spees (F. Pohle), die „poetische Reaktion eines Daheimgebliebenen". Der sehr anregende Band, der in einer neuen Reihe *Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte* erschienen ist, gewährt einen guten Einblick in gegenwärtige Forschungstendenzen.

Ein höchst informativer Sammelband über die Rolle der Wissenschaften und Künste in der „alten" Gesellschaft Jesu, der von dem amerikanischen Jesuitenhistoriker John W. O'Malley mitherausgegeben wurde,[7] enthält auch eine Reihe von Beiträgen, die sich auf die Missionen in Amerika und Asien beziehen. Dies gilt vor allem für den vierten Teil, der sich unter dem Titel „Encounters with the Other" mit dem asiatischen Raum befaßt. Ein Beitrag stellt den großen Japanmissionar Alessandro Valignano dar (A. C. Ross), während N. Standaert die vier Prinzipien der „Jesuit Corporate Culture" in der Chinamission (Akkommodation, Evangelisierung von oben nach unten, indirekte Glaubensverbreitung durch Wissenschaft und Technologie, Offenheit und Toleranz für chinesische Werte) erläutert, die durch den chinesischen Kontext geprägt worden seien. Weitere Themen sind der Einfluß der Jesuitenpsychologie auf die konfuzianische Philosophie, die katechetischen Schriften von Jerónimo de Xavier (G. A. Bailey) und Roberto de Nobili (F. X. Clooney) sowie das Verhältnis der Jesuiten zu den indigenen Völkern auf den Philippinen (R. B. Javellana). Das perspektivenreiche Werk zeigt viele neue Wege der Forschung auf und gibt interdisziplinär Anregungen zum Studium der Rolle des Ordens im neuzeitlichen Kontakt Europas mit den Kulturen Amerikas und Asiens.

Daß die Künste eine oft entscheidende Rolle in den Jesuitenmissionen gespielt haben, heben nicht wenige Darstellungen hervor. Auch gibt es eine große Anzahl von einzelnen Beiträgen zu dieser Frage. Neuartig ist jedoch ein Überblick über die großen Jesuitenmissionen in aller Welt und über eine Vielzahl der dort ausgeübten und eingesetzten Künste. Auf Anregung von John O'Malley (Cambridge, MA) hat sich Gauvin Alexander Bailey einer solchen Aufgabe unterzogen, indem er die einschlägigen Quellen studierte und Orte in Ost und West aufsuchte. Dabei bezieht er Architektur, Skulptur, Malerei, Zeichnung, Holzschnitt und Druckgraphik in seine Darstellung ein[8] und zeigt auf, daß die durch die Missionen ermöglichten neuen künstlerischen Ausdrucksgestalten Zeugnis einer interkulturellen „Partnerschaft" sind. Die Jesuiten hätten es durch ihren „kreativen Genius" (S. 184) vermocht, einen bewußten oder unbewußten, freundschaftlichen oder antagonistischen Dialog mit den anderen Kulturen aufzunehmen und eine inkulturierte christliche Kunst hervorzubringen. Dies illustriert der Verf. an vier Missionsunternehmen, die mit Ausnahme der Reduktionen von Paraguay in Asien lagen. Dabei geht es vor allem um die Entwicklungen in Japan, wie etwa die Gründung einer japanisch-jesuitischen Kunst-Akademie (1583) oder um Giovanni Niccolò und seine Maler-Schule; des weiteren geht es um China als Zentrum asiatischer „Missionskunst", insbesondere um die frühen Entwicklungen zur Zeit Riccis und um den zum Hofmaler aufgestiegenen Italiener Giuseppe Castiglione; schließlich kommen auch die verschiedenen Jesuitenmissionen im Mogul-Reich unter den Herrschern Akbar und Jahangir zur Sprache sowie die Rolle der Kunst, insbesondere der Architektur und der Miniaturma-

[6] *J. Meier* (Hg.), „... usque ad ultimum terrae". Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773 (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte 3), Göttingen 2000.

[7] The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773, hg. von *J. W. O'Malley, G. A. Bailey, St. J. Harris, T. F. Kennedy*, Toronto, Buffalo, London 1999.

[8] *G. A. Bailey*, Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542–1773, Toronto, Buffalo, London 1999.

lerei nach persischem Vorbild. Das mit einhundert (leider nicht farbigen) Abbildungen illustrierte Werk gibt einen hervorragend dokumentierten Einblick in ein Forschungsfeld, dessen Erschließung eine vielfache Kompetenz erfordert. Besonders reizvoll sind der interkulturelle Vergleich sowie die Beobachtung jener Wandlungsprozesse, die einerseits europäische Künste in anderen kulturellen Kontexten erfahren und andererseits die Künste anderer Kulturen durch europäische Techniken und Motive. Die Inkulturation des Christentums durch bildliche Darstellungen dürfte auch ein theologisch zu bedenkendes Forschungsfeld sein.

Jesuitenmissionen im asiatischen Kontext

Im selben Jahr 1540, in dem die Gesellschaft Jesu mit der Bulle *Regimini militantis Ecclesiae* päpstlich bestätigt wurde, reiste Franz Xaver im Rahmen des portugiesischen Padroado nach Goa, die portugiesische Enklave an der Westküste Indiens. Von dort startete er im Stil der schnellen Taufen seine ersten Missionsunternehmungen bei den christlich gewordenen Paravern an der Südostspitze Indiens, erkannte aber bald die Notwendigkeit der Katechese in der Volkssprache. Nach weiteren Versuchen in Malakka und auf den Molukken segelte er 1549 in Begleitung von Cosme de Torres und dem christlich gewordenen Japaner Yajiro ins Land der aufgehenden Sonne, wo er in Kagoshima, Hirado und Yamaguchi wirkte. Der Mangel an Sprachkenntnissen und die falsche Einschätzung kultureller Gegebenheiten führten ihn zur Erkenntnis, daß die Missionare die Landessprache gut beherrschen und sich an die Landessitten anpassen müßten. Nach wenigen Jahren lockte ihn das größere Missionsziel China, vor dessen Toren er 1552 starb. Franz Xaver wurde aufgrund seines missionarischen Eifers zum Vorbild für viele junge Leute in den europäischen Jesuitenkollegien, zumal nach der Seligsprechung (1619). Nicht wenige seiner zahlreichen Briefe, die er an die Mitglieder des Ordens in Europa sandte, sollten junge Leute zur Mission motivieren. Daher hat das Epistolarium Xavers zu seiner Zeit, aber auch bis heute eine enorme Verbreitung erfahren. Die erstmals 1953 erschienene vollständige Sammlung der Briefe Xavers, deren Texte der kritischen Ausgabe in den *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, 2 Bde., ed. G. Schurhammer / J. Wicki, Rom 1944/45) entnommen sind und deren Kommentierung F. Zubillaga vorgenommen hat, ist im Berichtszeitraum in einer vierten, revidierten Ausgabe erschienen.[9] Sie enthält die 137 als authentisch angesehenen Briefe und Schriften Xavers, beginnend mit einem Brief aus Paris am 25. März 1535 an Juan de Azpilcueta und endend mit einem Brief von der Insel Sancian vor der südchinesischen Küste, den er am 13. November 1552, kurz vor seinem Tod, an die Patres Francisco Pérez in Malakka und Gaspar Barzeo in Goa schrieb. Mehrere Briefe sind an Ignatius von Loyola gerichtet oder an einzelne Mitglieder des Ordens. Die meisten Briefe sind in Spanisch verfaßt oder aus dem Portugiesischen übersetzt. Ein Corpus von 26 Briefen an Francisco Mansilhas aus dem Jahr 1544 berichtet detailfreudig vom Missionsalltag in Südindien. Von besonderer Bedeutung sind einerseits seine allgemeinen Briefe an die Gefährten in Rom und in Europa, in denen er um mehr Missionare bittet, andererseits seine geistlichen Instruktionen und katechetischen Schriften, die einen guten Einblick in seine Methoden und Motive gewähren. Es ist zu begrüßen, daß dieses Standardwerk bis heute greifbar ist, auch wenn die Bibliographie leider nicht auf den aktuellen Stand gebracht wurde. Das Epistolarium Xavers ist eine so wichtige Quellensammlung für die Frühzeit der Jesuitenmissionen, daß auch weitere Übersetzungen erschienen sind, wie zwei englischsprachige, eine neue des amerikanischen *Institute of Jesuit Sources* in St. Louis, eine alte im Reprint in Indien.[10] Dar-

[9] [*Francisco de Javier*], Cartas y escritos de San Francisco de Javier. Única publicación castellana según la edición crítica de „Monumenta Historica Soc. Iesu" (1944–1945) (BAC), anotadas por *F. Zubillaga*, Madrid [4]1996.

[10] [*Francisco de Javier*], The letters of Francis Xavier (Jesuit primary sources in english translations 10), translated and introd. by *J. Costelloe*, St. Louis 1992; [*Francis Xavier*], The life and let-

über hinaus sind die Briefe auch in einer französischen und in einer italienischen Übersetzung neu herausgekommen.[11] Überdies sind auch neue Biographien erschienen, die sich auf die bisherige Standardliteratur stützen. Der Jesuitentheologe Luis Bermejo baskischer Abkunft, der lange Jahre in Pune (Indien) lehrte, hat eine sympathisch-kritische Lebensbeschreibung des großen Heiligen verfaßt, die auf den Quellen beruht, aber ohne großen Apparat auskommt.[12] Sie schreitet die Stationen Xavers in Europa, Indien, Indonesien, Japan, Indien ab und arbeitet auch die Spiritualität heraus. Von dem spanischen Schriftsteller und Journalisten Juan Félix Bellido stammt ebenfalls eine neue narrative Biographie über Franz Xaver.[13] Ein englisch-japanischer Sammelband enthält die Beiträge eines Symposions, das anläßlich des 450. Jahrestages der Ankunft Franz Xavers in Japan (1549) von der Sophia-Universität in Tokio veranstaltet wurde.[14] Die Beiträge der Spezialisten wie T. Koso, D. Alden, Ch. Borges, G. Bailey u. a. befassen sich vor allem mit der durch Xaver epochal mitgestalteten Begegnung zwischen dem christlichen Europa einerseits und dem multireligiösen Fernen Osten andererseits sowie mit der Rezeption und Akzeptanz der christlichen Kunst in Asien, d. h. im Mogulreich, in Japan und in China. Auch einige der noch zu besprechenden Werke über die japanischen Missionen enthalten bisweilen umfangreiche Kapitel über Xaver. Der Darstellung des Heiligen in der Kunst ist eine illustrierte Veröffentlichung gewidmet, die nach einer Einleitung in Person und Werk zunächst die Ikonographie Xavers in der spanischen Kunst (Stiche, Malerei und Skulptur) vom 17. bis 20. Jahrhundert behandelt, darunter auch Stiche von Anton Wierix und Gemälde von Juan Valdés Leal, Francisco de Zurbarán und Esteban Murillo. Sodann kommt auch die Ikonographie Xavers in der Kunst Japans zur Darstellung. Der Kunstband mit 94 meist farbigen Abbildungen dokumentiert die Bedeutung, die der hl. Franz Xaver für den Missionsenthusiasmus der Gesellschaft Jesu bis zu ihrer Aufhebung hatte.[15]

Den Zugang zu wichtigem Archivmaterial, zum Beispiel Briefe von Pater Ferdinand Verbiest, gewährt ein Führer zur Sammlung der Ajuda-Bibliothek (Lissabon), die in 61 Bänden Abschriften aus dem 18. Jahrhundert der Manuskripte aus dem Zentralarchiv der Japan und China umfassenden Vizeprovinz des Ordens mit Sitz in Macao (seit 1618) enthält.[16] Einen ambitionierten Gesamtüberblick über das Wirken der Gesellschaft Jesu in der lusitanischen Assistenz, d. h. in Portugal und in den portugiesischen Patronatsgebieten, die Afrika und fast ganz Asien umfaßten, gibt das mit 700 Seiten sehr umfangreiche Werk des Historikers Dauril Alden von der Washington University (Seattle).[17] Das Buch ist aus jahrelanger Forschungsarbeit in Archiven und Bibliotheken auf allen Kontinenten erwachsen und bildet einen quellengesättigten Zugang zum Thema. Dabei legt der Autor besonderen Wert auf Aspekte, die in der übrigen Forschungsliteratur zu den Jesuitenmissionen vergleichsweise selten behandelt werden. Neben der Verflechtung in die Politik der portugiesischen „Thalassokratie" (S. 41) bringt er in Auseinandersetzung mit der bisherigen Literatur vor allem die innere Organisation des Ordens und die wirtschaftlichen Grundlagen zur Sprache. Räumlich umfaßt der Untersuchungsgegenstand, die *Assistentia Lusitaniae* der „alten" Gesellschaft Jesu, die 1546 gegründete portugiesische Provinz sowie die dem portugiesischen Patronat unterstehenden „östlichen In-

---

ters of St. Francis Xavier, translated by *H. J. Coleridge*, New Delhi 1997 (erste Aufl. London 1874).

[11] *Saint François Xavier*, Pour la gloire de Dieu. Correspondance (Foi vivante 377). Textes choisis et prés. par *Ch. Couturier*, Paris 1996; *Francesco Saverio*, Le lettere e altri documenti (Spiritualità nei secoli 43), introd., trad. e note a cura di *A. Caboni*, Rom 1991.

[12] *L. M. Bermejo*, Unto the Indies. Life of St. Francis Xavier, Anand (Gujarat) 2000.

[13] *J. F. Bellido*, Hasta los últimos fines. Vida de San Francisco Javier, Bilbao 1998.

[14] St. Francis Xavier. An apostle of the east (Jap. Titel: Touyou No Shito Zabieru). Bd. 1: The encounter between Europe and Asia during the period of the great navigations, Sophia University international symposion 1998, ed. by the Executive Committee, Tokyo 1999.

[15] *F. G. Gutiérrez*, San Francisco Javier en el arte de España y Japón, Sevilla 1998.

[16] *F. G. Cunha Leão*, Jesuítas na Ásia. Catálogo e guia, 2 Bde., Lisboa/Macao 1998.

[17] *D. Alden*, The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond 1540–1750, Stanford CA 1996.

dien" (Asien) und „westlichen Indien" (Amerika). In Asien gehörten dazu die Indische Provinz (1549), die 1610 in die Provinzen Goa und Malabar aufgeteilt wurde; von Goa wiederum wurden die Provinz Japan (1612) und die chinesische Vizeprovinz (1618) abgetrennt. In Amerika gehörten die brasilianische Provinz (1552) und die von ihr abhängige Vizeprovinz Maranhão (1615) dazu. Zeitlich behandelt der Autor fast die gesamte Epoche des Ordens bis zu seiner Aufhebung. Im einzelnen beschreibt er die Gründung des Ordens und der portugiesischen Provinz sowie seine Expansion auf drei Erdteilen, beginnend mit den Missionen in Südindien, im nordindischen Mogulreich, in Malakka und auf den Molukken, in Japan und China, in Brasilien, im Kongo und in Angola. Dabei kommt die Abhängigkeit und Wechselwirkung mit der Herrschaft Portugals ebenso zur Sprache wie die Folgen der Auseinandersetzungen mit den nachrückenden Kolonialmächten England und Holland für die Gesellschaft Jesu. Im Kontext der politischen Rahmenbedingungen beschreibt er dann in Grundzügen die Organisation des Ordens, der unter Leitung eines Generaloberen mit Sitz in Rom in Assistenzen, Provinzen und Häuser eingeteilt ist. Auch die oft wenig beachtete finanzielle Hintergrundtätigkeit der „Prokuratoren" kommt zur Darstellung. Ein weiterer umfangreicher Teil ist der Finanzierung der lusitanischen Assistenz, also auch und vor allem der Missionen gewidmet. Themen sind die Beziehungen zur Krone und anderen Wohltätern, der prekäre Landerwerb und -besitz (in Indien etwa der Erwerb von Tempelland), der Kirchenzehnte, riskante Handelsaktivitäten und Geldverleih, Sklavenfrage, Buchhaltung und Schuldendienst. Das Werk zeigt auf, daß die Finanzierungsprobleme der Missionsaktivitäten neben politischen Beziehungen zur Krone auch wirtschaftliches Unternehmertum erforderten, was nicht selten zu Vorwürfen und Prozessen führte. Mit der mühsamen Erforschung dieser Aspekte der Missionsunternehmen hat der Autor einen sehr wichtigen Beitrag zu ihrer Einordnung in Politik und Wirtschaft ihrer Zeit geleistet, wobei eine Vielzahl von instruktiven Karten, Tabellen und Graphiken die Aussagen unterstützt. Leider fehlt eine Bibliographie der reichlich verwendeten Quellen und Literatur, die man nur den Fußnoten oder einem Abkürzungsverzeichnis entnehmen kann.

Im Jahr 1997 fand in Portugal ein internationaler Kongreß statt, der sich mit der Rolle der Gesellschaft Jesu bei der Missionierung im Fernen Osten befaßte und dessen Akten nun erschienen sind.[18] Dabei tritt insbesondere die Bedeutung der portugiesischen Provinz zutage, von der aus die Missionsunternehmen in Indien (1542), in Japan (1549), im Mogulreich (1579), in Cochinchina (1615) und in Tibet (1624) ausgingen. Die Beiträge befassen sich mit der Gründungszeit des Ordens und einem Vergleich der angewandten Missionsmethoden in China, Japan, Indien und Korea. Auch die Rolle der Jesuiten beim wissenschaftlichen Austausch und in der Kunst werden behandelt sowie wirtschaftliche Aspekte und eine Sichtung der jesuitischen Quellen. Einen ähnlichen Überblick verschaffen die Beiträge eines Kongresses über die „portugiesische Missionierung",[19] von denen eine Reihe, besonders im dritten Band, den Jesuitenmissionen gewidmet sind.

Ein profunder Überblick über die Jesuitenmissionen in Japan und China stammt aus der Feder des Kirchenhistorikers an der University of Edinburgh.[20] Er verarbeitet außer den gedruckten Quellen sowohl die ältere Standardliteratur (etwa G. Schurhammer, J. Schütte, P. Tacchi Venturi, P. D'Elia, J. Laures) als auch die neuere (etwa C. R. Boxer, J. Gernet, J. Elison, J. F. Moran, D. E. Mungello, N. Standaert). Die Darstellung, die narrative Züge trägt, vermag einen differenzierten Einblick in die komplexe Geschichte der beiden Missionen im Zeitraum von 200 Jahren zu geben und die These plausibel machen, daß der italienische Visitator Alessandro Valignano die entscheidende Figur dieser außerordentlichen Begegnung des Christentums mit den Hochkulturen des Ostens war,

[18] A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente. Actas do Colóquio internacional promovido pela fundação Oriente e pela Revista Brotéria, Lisboa 21 a 23 abril de 1997, coord. *Nuno da Silva Gonçalves*, Lisboa 2000.

[19] Universidade Católica Portuguesa u.a., Congreso internacional de história. Missionação portuguesa e encontro de culturas. Actas, 4 Bde., Braga 1993.

[20] *A. C. Ross*, A vision betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542–1742, Edinburgh 1994.

die den Missionen ihre Gestalt und ihre Prinzipien gab und damit den herrschenden Eurozentrismus herausforderte. Im einzelnen zeichnet er außer den beiden Gestalten Xaver und Valignano das christliche Jahrhundert Japans (1549–1650) und die Mission in China unter der „generation of giants" (G. H. Dunne), d. h. Matteo Ricci, Adam Schall von Bell und Ferdinand Verbiest, wobei er besonders auf die christlich-konfuzianische Synthese abhebt, die im Ritenstreit ihr Ende fand. Das Buch eignet sich als konzise, gut lesbare Einführung. Ein Sammelband von Arnulf Camps, Emeritus für Missionsgeschichte und Missionswissenschaften an der Katholischen Universität Nijmegen, enthält insgesamt 24 größere oder kleinere Beiträge zur Missionsgeschichte Asiens,[21] die zumeist schon an anderer Stelle erschienen waren und von denen nicht wenige auf die Jesuitenmissionen eingehen. So finden sich Beiträge über den Begründer der Mission am Mogul-Hof, Jerónimo Xavier (vgl. auch unten das Kap. über Indien und Tibet), und seine persischen Werke. Xavier war schon Gegenstand der Dissertation von Camps (Jerome Xavier S. J. and the Muslims of the Mogul Empire, Schöneck-Beckenried 1957). Weitere Beiträge befassen sich mit der abenteuerlichen Geschichte der um 1660 verfaßten Sanskrit-Grammatik und anderer Schriften des Jesuiten Heinrich Roth, die Camps in der römischen *Bibliotheca Nazionale* wiederentdeckte (1967) und nach jahrzehntelangen Bemühungen als Faksimile veröffentlichte (The Sanscrit Grammar and Manuscripts of Father Heinrich Roth S. J., Leiden 1988). Des weiteren findet sich ein Überblick über die „Jesuitische Epoche" (1549–1773) der Missionsgeschichte Asiens (122–138). Die interdisziplinär bedeutsamen Beiträge des franziskanischen Gelehrten zu den jesuitischen Missionsunternehmen zeichnen sich durch quellenbezogene Akribie und magistralen Überblick aus und können weitere Forschungen anregen.

Schließlich sind zwei historische Gesamtdarstellungen zu nennen, in denen auch die missionarischen Bemühungen der Orden, insbesondere der Jesuiten, ihren Platz finden.[22] So behandelt der Münsteraner Neuzeithistoriker Horst Gründer die Rolle des Christentums bei der neuzeitlichen „Europäisierung der Erde", insbesondere die Jesuitenmissionen in Amerika sowie in Japan, China und Indien. Von dem mehrbändigen Werk *Asia in the making of Europe* von Donald F. Lach, Emeritus der Universität von Chicago, ist besonders auf den Band zu verweisen, der die Entwicklung der Missionen im 17. Jahrhundert thematisiert (in Südasien etwa 600 Jesuiten in über 100 Einrichtungen).

Die Missionen in Indien und Tibet

Im Rahmen der frühneuzeitlichen Expansion begann mit der Ankunft portugiesischer Entdecker wie Vasco da Gama, der 1498 nach Calicut kam, und mit der Einrichtung von Handelsstützpunkten entlang der entdeckten Küsten, auch für das Christentum eine neue Epoche. Zwar trafen die Portugiesen an der südindischen Westküste auf dort schon lange ansässige christliche Gemeinden mit syrischer Liturgie und Kirchensprache (Thomaschristen), doch eine systematische Missionsarbeit unternahm erst die portugiesische Krone, der der *padroado* das Recht und die Pflicht zur christlichen Missionierung auferlegte. Ausgangspunkt und Zentrum der kirchlichen Organisation war Goa, als erstes Bistum des lateinischen Ritus die Mutterkirche der Kirchen Asiens. Von hier ging ab 1510 auch die Missionstätigkeit aus, in der seit der ersten Ankunft Franz Xavers 1542 und seiner Missionierung an der südostindischen Fischerküste (s. oben) die Jesuiten mit kontroversen und berühmten Missionsunternehmen hervortreten sollten. Dazu zählen einerseits die von dem italienischen Jesuiten Roberto de Nobili begründeten Madurai-Missionen, deren neue Missionsmethoden den malabarischen Ritenstreit auslösen sollten, und andererseits die Jesuitenmissionen am Hof des Großmoguls

[21] *A. Camps*, Studies in Asian Mission History 1956–1998 (Studies in Christian Mission 25) Leiden, Boston, Köln 2000.

[22] *H. Gründer*, Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992; *D. F. Lach/E. J. van Kley*, Asia in the making of Europe, Bd. 3: A century of advance, Buch 1: Trade, mission, literature, Chicago/London 1993.

Akbar, dessen Toleranzidee interreligiöse Dialoge förderte. Die anzuzeigenden Veröffentlichungen sind zum einen Überblicksdarstellungen oder Quellenausgaben und befassen sich zum anderen mit den beiden berühmten jesuitischen Missionsunternehmen auf dem indischen Subkontinent, der damals keine staatliche Einheit besaß, sondern außer dem Mogulreich im Norden eine Vielzahl von Fürstentümern umfaßte.

Einen konzisen und vollständigen Überblick über die Jesuitenmissionen von ihren Anfängen bis zur Auflösung des Ordens gibt der indische Historiker und Jesuit John Correia-Afonso.[23] Beginnend mit der Tätigkeit Franz Xavers, behandelt er die missionarischen Aktivitäten in der Mogulmission im Norden, in der Goa-Provinz an der Westküste und in der späteren Malabar-Provinz mit der Madurai-Mission sowie der Karnaten- und Bengalenmission an der Ostküste. Dabei werden auch entscheidende Protagonisten dieser Unternehmen wie Roberto de Nobili, Jacobo Fenicio, Ernst Hanxleden oder Giovanni Beschi vorgestellt. Das Buch ist als knappe und verläßliche Einführung ins Thema sehr zu empfehlen. Vom selben Autor stammt ein Büchlein, das anhand von Quellen (einige Briefe sind abgedruckt) das besondere Interesse des Ignatius von Loyola an Indien beleuchtet. Das zum Ignatiusjubiläum 1556 erstmals erschienene Buch erschien nun anläßlich des ignatianischen Jahres 1990/91 in zweiter Auflage.[24] Der Finanzierung der wohlhabenden und mächtigen Ordensprovinz Goa, die West- und Nordindien umfaßte, widmet sich eine Studie von Charles Borges.[25] Sie untersucht anhand archivalischer Quellen, vor allem aus Goa, die wirtschaftliche Situation der Provinz, die 1586 schon 24 Häuser und 271 Mitglieder zählte. Die Mittel flossen aus Handel (z. B. Seide), Landbesitz (mit Sklaveneinsatz), Eigentum an Tempelerträgen und Dörfern, Mieteinnahmen und königlichen Zuweisungen. Untersucht werden auch die eher bremsenden Instruktionen der Ordensoberen und Visitatoren, die Beschwerden der staatlichen Behörden und die staatliche Aneignung des gesamten Eigentums nach der Unterdrückung des Ordens durch Pombal (1759). Wertvolle Informationen enthält auch der Anhang (155–188) mit Tabellen der Einnahmen und Ausgaben der Provinz und der Häuser, der Liegenschaften oder der Reisekosten.

An Quellenausgaben ist eine kleinere Auswahl aus den *Lettres édifiantes* erschienen, die ursprünglich am Anfang des 18. Jahrhunderts vom Pariser Missionsprokurator des Ordens, Charles Le Gobien (1653–1708), zur Förderung der Missionen herausgegeben wurden; die vorliegenden Texte sind einer der späteren Neuausgaben [Lyon 1819] entnommen.[26] Die Briefschreiber, darunter die Patres Jean de Calmette und Guy de Tachard (siehe unten), werden leider nicht vorgestellt. Die Texte sind systematisch angeordnet; unter der Überschrift „Kulturschock" erscheinen Beschreibungen der Indienroute, der Natur (Schlangen und Tiger) und der Religion (Priester, Tempel, Orakel), unter der Überschrift „Enquête ethnologique" Beschreibungen der Sitten wie Bestattung und Polyandrie, der Medizin, des Rechts und der Philosophie (Metempsychose). Die Auswahl vermittelt einen ersten Eindruck vom detaillierten Berichtswesen der Jesuitenmissionen, auch wenn die Zusammenstellung der Texte eher willkürlich und dem heutigen Publikumsgeschmack angepaßt erscheint. Quellentexte besonderer Art sind die Übersetzungen christlicher Gebete in Sanskrit aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts; sie stammen von dem französischen Jesuiten und Sanskritologen Jean Calmette (1693–1740),[27] der auch ein wichtiges Werk über philosophisch-theologische Grundfragen (Satyavedasaransamgraha) verfaßte. Die vorliegende Sammlung christlicher Grundformeln und -gebete bietet die Texte in Sanskrit, Transkription und englischer Überset-

[23] *J. Correia-Afonso*, The Jesuits in India 1542–1773. A short history (Studies in Indian history and culture of the Heras Institute 25), Anand (Gujarat) 1997.

[24] *J. Correia-Afonso*, The Ignatian vision of India. A historical study, Anand (Gujarat) 1991.

[25] *Ch. J. Borges*, The economics of the Goa Jesuits 1542–1759. An explanation of their rise and fall, New Delhi 1994.

[26] Lettres édifiantes et curieuses des jésuites de l'Inde aux dix-huitième siècle, présentées par *I. et J.-L. Vissière*, Saint Étienne 2000.

[27] *A. Amaladass/R. Fox Young*, The Indian Christiad. A concise anthology of didactic and devotional literature in early church Sanskrit, Anand (Gujarat) 1995, (Jean Calmette 105–195).

zung und erhellt die Übersetzungsschwierigkeiten; so scheint etwa „Heiliger Geist" nicht übersetzbar gewesen zu sein, denn es wird als Lehnwort „spiritosankto" übernommen.

Eine Reihe von Veröffentlichungen befaßt sich mit dem italienischen Missionar Roberto de Nobili (1577–1656), der sich als christlicher „Sannyasin" in Madurai so an die hinduistische Kasten-Kultur Südindiens anpaßte, daß seine Missionsmethode der Akkommodation als frühes Beispiel der Inkulturation gelten kann, freilich um den Preis der weitgehenden Anerkennung der Kastenschranken. Aufgrund der Anpassung führte diese neue Methode zunächst zu einem innerjesuitischen Streit um die „malabarischen Riten", der sich zur indischen Version des Ritenstreits auswachsen sollte. Zwar entschied Papst Gregor XV. mit der Apostolischen Konstitution *Romanae Sedis Antistes* vom 31. Jan. 1623 zugunsten de Nobilis und der von ihm befürworteten Riten, doch ein knappes Jahrhundert (1704) später erließ der päpstliche Legat Charles Thomas Maillard de Tournon ein Verbot der Riten, das erst im 20. Jahrhundert wieder fallen sollte. Ein wichtiges Quellenwerk, das von Anand Amaladass und Francis X. Clooney, beide Indologen und Jesuiten, gemeinsam herausgegeben, übersetzt und kommentiert wurde, enthält drei Traktate de Nobilis.[28] Zum einen haben die beiden Herausgeber den längsten der drei lateinischen Traktate de Nobilis übersetzt, der den Titel *Informatio de quibusdam moribus Nationis Indicae* trägt und 1615 als Verteidigungsschrift seiner neuen Missionsmethoden an den Generaloberen des Ordens, Claudio Acquaviva, gesandt wurde. Darin beschreibt der „römische Sannyasin" die indische Sozialstruktur und die Gelehrtenklasse der Brahmanen sowie die von ihnen betriebenen Wissenschaften. Sodann stellt er die Aufgaben der indischen Priester dar sowie die spezifische Sitten und Gebräuche der Gelehrten, vor allem die umstrittenen Symbole der Kastenschnur, des Haarzopfs, des Sandelzeichens und der rituellen Waschungen. Für eine christliche Übernahme dieser Sitten macht er die Unterscheidung von sozio-kulturellen und religiösen „Riten" geltend. Der Traktat ist nicht nur eine der frühen Darstellungen des Hinduismus, sondern stellt auch eine reiche Quelle zur Kultur und Religion dieser Zeit dar. Zum anderen haben die Herausgeber zwei Traktate aus dem Tamil übersetzt: den „Dialog über das ewige Leben", in dem ein Lehrer (Guru) und ein Schüler über Wahrheit und Wissen von Gott, über Offenbarung und Idolatrie disputieren; die „Untersuchung über die Bedeutung von ‚Gott'", die den „wahren Gott" mit den hinduistischen Gottheiten vergleicht. Nachdem in den 60er Jahren Pater S. Rajamanickam die in Tamil verfaßten Traktate de Nobilis edierte, ist es sehr zu begrüßen, daß nun wenigstens zwei dieser Schriften in einer westlichen Sprache zugänglich sind und einen originären Zugang zu de Nobilis Denken und Missionsmethode ermöglichen. Dafür gebührt auch dem *Institute of Jesuit Sources* in St. Louis (USA) Dank, das sich um die Übersetzungen jesuitischer Quellen verdient macht. Es wäre erfreulich, wenn auch weitere Traktate de Nobilis in einer der westlichen Sprachen zugänglich wären. Seine Wertschätzung im Westen mag auch darin zum Ausdruck kommen, daß die indologische Fachbibliothek der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Wien), die 1967 von Kardinal Franz König und dem Indologen Gerhard Oberhammer gegründet wurde, „Sammlung de Nobili" heißt.

Eine kleine Publikation analysiert den berühmten lateinischen Traktat *Responsio ad ea quae contra modum quo nova missio madurensis utitur ad ethnicos Christo convertendos objecta sunt* (1610), mit dem de Nobili seine Auffassung von den „Riten" gegen die Angriffe seines Widersachers aus dem Orden, Gonçalo Fernándes, verteidigt.[29] Insbesondere geht es dabei um Kleidung und Essen, um die Selbstbezeichnung „Sannyasin", um die „malabarischen Riten" wie Sandelgebrauch und Gelehrtenzeichen auf der Stirn, um die religiösen Termini wie Gott, Geist, Himmel in seinen in Tamil verfaßten Katechismen (Gnanopadesa Kandam). Es wäre hilfreich gewesen, wenn der Autor seiner de-

[28] *Roberto de Nobili*, Preaching wisdom to the wise. Three treatises by Roberto de Nobili, S. J., missionary and scholar in 17th century India (Jesuit primary sources in english translation 19), translated and introduced by A. Amaladass and F. X. Clooney, St. Louis 2000.

[29] *Th. Anchukandam*, Roberto de Nobili's Responsio (1610). A vindication of inculturation and adaption, Bangalore 1996.

taillierten Analyse dieser Verteidigungsschrift außer dem Text des Briefes von Fernándes und der Konstitution Gregors XV. auch den Text der *Responsio* selbst beigefügt hätte, der nur in der relativ seltenen, von Pierre Dahmen herausgegebenen lateinisch-französischen Ausgabe (Paris 1931) vorliegt.

Eine umfassende Analyse und Synthese des malabarischen Ritenstreits, d.h. der zunächst innerjesuitischen Kontroverse um den richtigen missionarischen Weg zwischen Roberto de Nobili und Gonçalo Fernándes, in den die lokalen und höchsten römischen Autoritäten der Kirche und des Ordens verwickelt wurden, legte Ines G. Županow mit dem hervorragenden Buch *Disputed mission* vor, das mit einem an Michel de Certeau, Michel Foucault und der Sprechakttheorie geschärften theoretischen Rüstzeug die verschiedenen Dimensionen einer interkulturellen und interreligiösen Begegnung im präkolonialen Indien aufweist sowie deren innerkulturelle Konfliktivität.[30] Dabei beschränkt das Buch sich nicht auf den historischen Ablauf der Ereignisse und eine Schilderung der *performance* der Akteure und ihrer Werke, sondern bietet eine systematische Rekonstruktion, deren Grundprinzipien einem Brief entstammen, den Juan Polanco im Auftrag des Ignatius von Loyola am 15. Januar 1556 an Luis Gonçalves da Câmara schrieb. Dieser sollte dem portugiesischen Provinzial als „Kollateral" zur Seite stehen und erhielt mit diesem Brief die Instruktionen über den für die Gesellschaft Jesu typischen *modus procedendi*. Danach seien bei der Verfolgung des Ziels des „göttlichen Dienstes" und des „allgemeinen Wohls" vier Punkte zu berücksichtigen: der Bezug auf den König, auf die Völker, auf den Orden und auf sich selbst. Diese vier Punkte, die auch die Korrespondenz strukturieren, benennen mithin einen dialogisch-polemischen, einen geo-ethnographischen, einen dramatischen und einen selbst-expressiven Modus, wobei alle vier Modi den hermeneutischen Schlüssel für die Analyse der Texte ausmachen und zugleich die Gliederung des Buchs bestimmen (7, 32). Das erste Kapitel ist dem dialogisch-polemischen Modus gewidmet, dem Disput zwischen de Nobili und Fernándes über die Akkommodationsmethode, deren „Synkretismus" über die Unterscheidung von kulturell und religiös gerechtfertigt wird. Das zweite Kapitel geht auf den geo-ethnographischen Modus ein und unterscheidet de Nobilis Zugang der „aristokratischen Analogie", der es ihm, dem römischen Adligen, erlaubt, sich in „teilnehmender Beobachtung" der entsprechenden Kaste (rajas oder kshatriyas) einzuordnen, während der nicht humanistisch ausgebildete Fernándes als Beobachter von außen beschreibt. Im Hinblick auf den „theatralischen" Modus kommen im dritten Kapitel Szenarien der Bekehrung zur Sprache, dramatische theologische Dispute mit Brahmanen, Wunderberichte und Begegnungen mit Königen, aber auch die „Rolle" de Nobilis in seinem „ethnographischen Theater". Im vierten Kapitel schließlich geht es um den Modus des Selbstausdrucks, d.h. um die Stilisierung des Heiligkeitsstrebens und um Tamil-christliche Biographien. Das Buch rekonstruiert mit solider Quellenkenntnis die Kontroverse um die interkulturelle und interreligiöse Begegnung mit dem Hinduismus, welche die Alterität nicht fürchtet oder gar mit Zwangsmitteln bekämpft, sondern im Vertrauen auf den anderen auf vernünftigen Austausch setzt. Aufgrund seines originellen Ansatzes gehört das Buch zu den wichtigsten neueren Werken zur indischen Jesuitenmissionen des 17. Jahrhunderts. Einige Einzelheiten sind zu korrigieren: Das IHS-Monogramm repräsentiert die ersten drei Buchstaben des griechischen Namens Jesu (IHΣ) und nicht „Jesus Hominum Servator" (sic! 67); 1605 gab es keine Asiatische, sondern die 1549 gegründete Goa-Provinz (auch Indische Provinz genannt), von der 1610 die Malabarprovinz abgetrennt wurde (1); eine „divine Family", die aus Vater, Mutter und Sohn besteht, ist in den ignatianischen Exerzitien nicht bekannt (23).

1955 hat der französische Jesuit Augustine Saulière (1885–1966) eine Biographie über Roberto de Nobili verfaßt, die erst jetzt von seinem Schüler veröffentlicht wurde.[31] Sie erzählt das Leben aus den Quellen, ohne streng wissenschaftlich zu sein, und diente Vincent Cronin als Steinbruch für seine Standardbiographie de Nobilis (*A pearl to*

[30] *I. G. Županow*, Disputed mission. Jesuit experiments and Brahmanical knowledge in seventeenth-century India, New Delhi 1999.

[31] *A. Saulière*, His star in the east, revised and re-edited by *S. Rajamanickam*, Madras 1995.

India, London 1959). Seine Einteilung des Lebens in vier Perioden hat sich inzwischen durchgesetzt: Vorbereitung in Italien und Südindien (1577–1608); Gründung der indischen Mission (1608–1612); Kontroversen um die malabarischen Riten (1612–1623); Wachstum der Mission (1623–1656). Sehr hilfreich ist die Bibliographie, die auch Titel in indischen Sprachen (Tamil, Sanskrit, Telugu) aufführt. Ein Reiseklassiker des 17. Jahrhunderts ist die *Relação do novo caminho* (Lissabon 1665),[32] welche die Suche nach einem sicheren Landweg von Indien nach Portugal beschreibt, mit welcher der Jesuitenmissionar Manuel Godinho beauftragt wurde (er trat später aus dem Orden aus) und die ihn mit einem muslimischen Schiff von Bombay nach Ormuz und Basra führte, von dort über Baghdad nach Aleppo und schließlich über das Mittelmehr nach Portugal führte.

Als die Portugiesen zu Beginn des 16. Jahrhunderts von der Westküste her auf dem indischen Subkontinent Fuß faßten, etablierte sich wenig später von Afghanistan und Zentralasien her im Norden das Mogulreich, das unter Akbar (1542–1605) seine Macht und Pracht entfalten sollte. Als Muslim mit schamanistisch-mongolischen Wurzeln und Tendenz zu einer Mischreligion herrschte er über eine Mehrheit von Hindus, aber auch über (armenische) Christen und Bekenner anderer Religionen. Seine sprichwörtliche Toleranz spiegelt sich in den Religionsgesprächen, die er ab 1575 an seinem Hof abhielt und zu denen er 1580 auch, nicht zuletzt aus Interesse an westlicher Kunst, Jesuiten zur Teilnahme einlud. In der Folge gab es drei Jesuitenmissionen am Hof Akbars, deren erste (1580–1583) unter der Leitung von Rudolf Acquaviva, dem Neffen des Generaloberen, stand, und deren dritte (1595–1605) der Navarrese Jerónimo de Xavier (1549–1617), Großneffe des hl. Franz Xaver, anführte. In Agra, Lahore und Delhi konnten die Jesuiten Häuser und Kirchen errichten, wirkten durch interreligiöse Dialoge und Schulen, durch Einsatz der Künste (Bilder und Architektur) und Bücher christlichen Inhalts in persischer Sprache (Jerónimo de Xavier). Was die besondere Rolle der Kunst in der Jesuitenmission bei den Mogulherrschern angeht, ist auf das oben vorgestellte Werk von G. A. Bailey zu verweisen, aber auch auf ein illustriertes Werk über die Mogulminiaturmalerei christlichen Inhalts. Hierbei waren die Jesuiten vor allem durch Beschaffung europäischer Bildvorlagen und spirituell-künstlerische Anregungen beteiligt. Die Beiträge des gediegenen Sammelbands,[33] zu dem auch der kunstsinnige päpstliche Nuntius für Pakistan beigetragen hat, beschreiben die wechselseitigen Einflüsse der europäischen und der Mogul-Kunst sowie das illustrierte Manuskript eines von Pater Jerónimo Xavier in Persisch verfaßten Werks über das Leben Jesu, das unter dem Titel *Mirat-ul-Quds* (Spiegel der Heiligkeit) 1602 fertiggestellt wurde.

Im Berichtszeitraum sind eine Reihe von Reprints oder Neuauflagen zur Mogulmission der Jesuiten erschienen, die auch unter Jahangir, dem Sohn Akbars, und den folgenden Mogulherrschern bestehenblieb. Zu diesen Publikationen oft hoher Qualität zählt als Quellenausgabe eine englische Teilübersetzung des größeren französischen Werks von Pierre du Jarric (1566–1617) *Histoire de choses plus memorables advenues tant ez Indes orientales, que autre païs de la descouvert des Portugais, en l'establissement et progrez de la foy Chrestienne et Catholique* ... (3 Bde., Bordeaux 1608–1614). Dieses Werk, eine Kompilation anderer Quellen, darunter der Jesuitenhistoriographen Luis de Guzman und Fernão Guerreiro, wurde unter dem Titel *Thesaurus rerum indicarum* (Köln 1615) ins Lateinische übersetzt; die Teile, die sich mit der Jesuitenmission bis 1610 im Mogulreich befassen, erschienen 1926 in englischer Übersetzung, die jetzt neu aufgelegt wurde.[34] In Ergänzung dazu sind weitere Quellentexte in englischer Übersetzung erschienen, Auszüge aus Fernão Guerreiros *Relaçam annual das cousas que fezeram os Padres da Companhia de Jesus na India, et Japão* (Lissabon 1609, dt. Augsburg 1614),

---

[32] Intrepid itinerant. Manuel Godinho and his journey from India to Portugal in 1663, ed. with an introd. and notes by *J. Correia-Afonso*, Bombay 1990.

[33] Intercultural encounter in Mughal miniatures (Mughal-Christian Miniatures), ed. by *Khalid Anis Ahmed*, Lahore 1995.

[34] *Pierre du Jarric*, Akbar and the Jesuits. An account of the Jesuit missions to the court of Akbar, London 1996 (Erstausgabe London 1926).

welche in den Bänden IV und V die Jesuitenmission am Hof Jahangirs bis 1608 beschreibt, sowie die Reise des Jesuitenbruders Bento de Goes, der 1603 von Agra aus über Kabul den Weg nach China erkundete.[35] Aus der Feder des Augenzeugen Antonio Monserrate (1536–1600) stammt der wertvolle Bericht *Mongolicae Legationis Commentarius* über das Mogulreich und die dortige Jesuitenmission (1580–1582), den der Pater auf abenteuerliche Weise in Äthiopien und Arabien verfaßte. Am Anfang des 20. Jahrhunderts wurde er wieder entdeckt und in einer englischen Übersetzung publiziert (1922), die jetzt als Reprint erschien und diese Quelle besser zugänglich macht.[36] Auch das 1932 erstmals publizierte Standardwerk zur Mogulmission von Sir Edward MacLagan ist jetzt als Reprint neu aufgelegt worden.[37] Es beschreibt die Quellen, die fast 200 Jahre der Jesuitenmissionen, die Christen am Mogul-Hof, die besondere Rolle der Kunst sowie die Tibetmission.

Eine neue fünfbändige Sammlung von Aufsätzen und Quellen zum Mogulreich hat Fuat Sezgin vom Institut für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaft an der Frankfurter Universität herausgegeben.[38] Es handelt sich um Reprints von Beiträgen aus der zweiten Hälfte des 19. und der ersten des 20. Jahrhunderts, die meist an schwer zugänglichen Orten veröffentlicht wurden und zahlreiche Beiträge zu den Jesuitenmissionen enthalten. So finden sich im ersten Band Beiträge von Henri Hosten über Pater Antonio Monserrate sowie dessen Bericht über Akbars Hof *Relaçam do Equebar, rei dos mogores* (1582) und Briefe von Pater Joseph de Castro aus Kabul (1626). Im zweiten Band finden sich Beiträge über die Patres Thomas Stevens, Christoval de Vega und Joseph Tieffenthaler († 1785), den Geographen Hindustans. Während der dritte Band nur einen Beitrag von E. MacLagan über die Jesuiten enthält, bietet der vierte wieder mehrere von H. Hosten über die Jesuiten in Lahore, über Fernão Guerreiro und seine schon erwähnte *Relaçam annal* von 1607/08 sowie über den Ordens-Visitator Nicholas Pimenta und seine Berichte. Der letzte Band enthält u.a. Beiträge über den schon erwähnten Pater Jerónimo de Xavier, dessen Wirken und Werk vor allem Arnulf Camps bearbeitet hat (vgl. oben).

Vom Mogulreich aus machte sich eine Reihe von Jesuitenmissionaren nach Norden auf, um die dortigen Regionen (Tibet) und Missionsmöglichkeitens sowie die Wege nach China zu erkunden. Einen kurzgefaßten Überblick über diese Unternehmen hat der betagte Philip Caraman verfaßt, der durch Darstellungen der Jesuitenmissionen in Paraguay und in Äthiopien bekanntgeworden ist. Sein Buch über die Jesuitenmissionen in Tibet[39] beschreibt anhand der Berichte die verschiedenen Reisen: In der Akbarzeit die Reise des portugiesischen Jesuitenbruders Bento de Goes über Kabul nach Westchina (1602–1607); die Reise des Oberen der Mogulmission, António Andrade, der 1624 wohl als erster Europäer nach Tibet reiste; die Reise von Estavão Cacella und João Cabral in den Himalaya (1626); die Reise von Francis Azevedo nach Tibet (1631); die umgekehrte Reise von Peking nach Agra über Lhasa und Katmandu, die 1661 die Patres Johann Grueber aus Österreich und Albert d'Orville aus Belgien unternahmen, und schließlich der fünfjährige Aufenthalt des italienischen Jesuiten Ippolito Desideri in Lhasa (1716–1721), der die Tibetmission Andrades weiterführen und zu einem hervorragenden Kenner der Sprache, Kultur und Geschichte Tibets werden sollte. Auch das wissenschaftliche Standardwerk zu diesen Reisen, das der niederländische Jesuit Cornelius Wessels

---

[35] Jahangir and the Jesuits. With an account of the travels of Benedict Goes and the mission of Pegu. From the relations of *Fernão Guerreiro, S. J.*, translated by *C. H. Payne*, New Delhi 1997 (Erstausgabe London 1930).

[36] The Commentary of Father Monserrate S. J. on his journey to the court of Akbar, translated from the original Latin by *J. S. Hoyland*, annotated by *S. N. Banerjee*, New Delhi 1992.

[37] *E. MacLagan*, The Jesuits and the great Mogul, Gurgaon 1990 (Reprint der Erstausgabe London 1932).

[38] Mughal India according to European travel accounts. Texts and studies, Bde. I bis V. Selected and reprinted by *F. Sezgin* (Publications of the Institute for the history of the Arabic-Islamic science. The Islamic world in foreign travel accounts 75–79), Frankfurt am Main 1997.

[39] *Ph. Caraman*, Tibet: the Jesuit century (Institute of Jesuit Sources, Ser. 4, Studies in Jesuit topics 20), St. Louis 1997.

1924 herausbrachte, ist in einer Neuauflage erschienen.[40] Einen guten Überblick gewährt eine portugiesischsprachige Veröffentlichung über die portugiesischen Jesuitenmissionare in Tibet.[41] Mehrere Veröffentlichungen ermöglichen einen Zugang zu den entsprechenden Quellentexten: Der in Oran und Lyon lehrende Hugues Didier hat die Quellen sowohl in der Originalsprache als auch in einer französischen Übersetzung zugänglich gemacht und kommentiert.[42] Bei den Quellen handelt es sich um die Brief-Berichte von António de Andrade (1624, 1626, 1627) und Francisco de Azevedo (1631) für den westtibetischen Raum sowie um die Berichte von Estevão Cacella (1627) und João Cabral (1628) für Zentraltibet. Ein historischer Kommentar erläutert die Texte, und ein sehr detailliertes Register erschließt sie. Hervorzuheben ist auch der Bildteil (S. 261–280), dessen Abbildungen zumeist Athanasius Kircher *China monumentis ... illustrata* (Amsterdam 1667) und Augustino Antonio Georgi *Alphabetum Tibetanum* (Rom 1762) entnommen sind. Die beiden brieflichen Berichte von António de Andrade von 1624 und 1626 über das von ihm „entdeckte" westtibetische Königreich Guge und seine Hauptstadt Tsaparang hat der deutsche Neurologe J. C. Aschoff in einer deutschen Übersetzung nebst Kommentar von H. Didier herausgebracht. Auch wenn sie nicht aus der Originalsprache übersetzt wurden, geben sie doch einen zutreffenden Eindruck über die Reisen António de Andrades und seine Aktivitäten wie die Kontakte zum Königshaus, die Religionsgespräche mit den buddhistischen Lamas und den Bau einer Kirche. Ein Teil des Buches dokumentiert in 52 Photographien den heutigen Zustand der verlassenen Klosterstadt und ihrer religiösen Kunstwerke, vor allem der Wandmalereien.[43]

Aus einem 1989 veranstalteten Seminar des „Xavier Centre of Historical Research" (Goa) ist ein vom Direktor des Instituts, Teotónio de Souza, herausgegebener Sammelband[44] hervorgegangen, welche die Brücke von der „alten" zur „neuen" Gesellschaft Jesu in Indien schlägt. Eine Reihe von Beiträgen sind den historischen Jesuitenmissionen gewidmet, so den linguistischen Bemühungen um Grammatiken und Wörterbücher der indischen Sprachen, insbesondere um die Sanskritstudien (Roberto de Nobili, Heinrich Roth, Ernst Hanxleden). Von besonderem Interesse für die weitere Forschung dürfte die Beschreibung der Jesuitica in den Goa-Archiven sein. Andere Beiträge berichten über die Tätigkeit der heute in zehn Provinzen organisierten indischen Jesuiten.

Die Missionen in Japan

Nach Indien war Japan das zweite Land Ostasiens, dem sich die Jesuiten zuwandten. Den Anstoß dazu gab Franz Xaver, der im August 1549 zum ersten Mal das Inselreich betrat, die Missionstätigkeit dort aber nach gut zwei Jahren seinen Gefährten Cosme de Torres und Juan Fernández überließ und nach China aufbrach. Das auf Xavers Ankunft folgende „christliche Jahrhundert" Japans, das bis zur Verfolgungszeit in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts andauerte, wurde gewiß durch die Umbruchzeit und die po-

[40] *C. Wessels*, Early Jesuit travellers in Central Asia 1603–1721, Delhi 1998 (Erstausgabe The Hague 1924).

[41] *M. Gastão*, Os missionários jesuítas portugueses no Tibet. Evocação histórico religiosa, Lissabon 1995.

[42] Os portugueses no Tibete. Os primeiros relatos dos Jesuítas (1624–1635), estudo histórico de *H. Didier*, coord. e fixação dos textos da ed. portuguesa por P. Lopes Matos, Lissabon 2000; Les portugais au Tibet. Les premières relations jésuites (1624–1635), trad. et présentées par *H. Didier*, Paris 1996.

[43] *J. C. Aschoff*, Tsaparang – Königsstadt in Westtibet. Die vollständigen Berichte des Jesuitenpaters António de Andrade und eine Beschreibung vom heutigen Zustand der Klöster. Mit einem Beitrag von *H. Didier*: Die Jesuiten-Mission in Tsaparang, kommentiert und interpretiert nach den Dokumenten in den römischen Archiven der Gesellschaft Jesu, 2. unveränderte Aufl. Ulm 1997 (1. Aufl. 1989).

[44] *T. R. de Souza/Ch. J. Borges* (Hg.), Jesuits in India: In historical perspective (Documentos e ensaios, Série Jesuítas na Ásia 1), Macau 1992.

litische Instabilität begünstigt, die lokalen Feudalherren (daimyo) Auftrieb gab, bis sich mit der Tokugawa-Herrschaft wieder eine starke zentrale Macht (shogun) installieren konnte. Über die Frühzeit der japanischen Missionen handelt ein monumentales Werk von über 700 Seiten von Léon Bourdon, das schon 1951 an der Pariser Universität als Dissertation eingereicht, aber erst jetzt veröffentlicht wurde.[45] Es handelt sich um eine minutiöse Studie, die auf ungedruckten und gedruckten Quellen beruht. Zentrale Schwerpunkte sind das Wirken Franz Xavers in Japan und die Vorbereitung der Reise dorthin, die Entwicklung der Mission unter dem Superiorat von Cosme der Torres, unter dem neben anderen Luís de Almeida und Luís Frois wirkten, sowie unter dem Missionssuperior Francisco Cabral. Auch die politische, kulturelle und religiöse Situation Japans zu dieser Zeit kommt zur Sprache. Das gelehrte Werk ist eine verläßliche Darstellung der zwanzig ersten Jahre der Mission in Japan. Seine Grenze besteht darin, daß es die Quellen und Forschungsergebnisse der letzten fünfzig Jahre nicht kennen und verarbeiten konnte. Man wird also nicht umhin kommen, zusätzlich zu diesem Werk von bleibendem Wert auch die neuere Literatur zum Thema zur Kenntnis zu nehmen. Einen ersten Überblick über die Anfänge des Christentums in Japan im 16. Jahrhundert, die im wesentlichen von den Jesuitenmissionaren gelegt wurden, gewährt der Sammelband eines Spezialisten für diese Epoche.[46]

An Quellen zur Japanmission erschienen im Berichtszeitraum im römischen Historischen Institut der Gesellschaft Jesu zwei Folgebände der Serie *Monumenta Historica Japoniae*, die Josef Franz Schütte in einem ersten Band über die Ordenskataloge nebst einigen Berichten der japanischen Ordensprovinz eröffnet hatte (=MHSI 111, Rom 1975). Unter der Herausgeberschaft von Juan Ruiz-de-Medina versammeln die *Documentos del Japón* vor allem Briefe der Akteure in Japan, aber auch der Korrespondenzpartner in Rom und Europa, in Goa und Indien. Der erste der beiden Bände enthält in kritischer Edition 131 Dokumente über die „Epoche Yamaguchi",[47] vor allem die Briefe von Franz Xaver, die schon an anderen Orten veröffentlicht sind. Andere der meist portugiesisch oder spanisch abgefaßten Schriftstücke stammen von Cosme de Torres, Superior und Organisator der japanischen Mission ab 1551, dem Provinzial von Goa, Melchor Núñez Barreto, oder Luís Frois, der später eine Geschichte Japans verfassen sollte. Auch der getaufte Japaner Yanjiro (Pablo de Santa Fe) ist vertreten (Dok. 7 und 32). Themen der Briefe sind die kulturellen, religiösen und moralischen Verhältnisse Japans, die politischen Ereignisse und die wichtigen Vorkommnisse in der Mission. Von besonderem Interesse ist der Bericht des als Dolmetscher tätigen Bruders Juan Fernández, der den Ablauf von Religionsgesprächen mit buddhistischen Bonzen über philosophisch-theologische Gegenstände wie Gott, Gewissen, Himmel und Hölle, Gebote und Sünde schildert (Dok. 44). Nicht weniger aufschlußreich ist ein „Summario de errores" über den Shintoismus und die buddhistischen Strömungen (Dok. 124) oder ein Inventarium des Gepäcks mit Listen über Kleidung, liturgische Gegenstände und Bücher (Dok. 102). Auch die Bemerkung von Cosme de Torres vom 29. Sept. 1551 über die nötige Qualifikation der Missionare (Wissenschaft, Klugheit, Geduld) deutet Prinzipien der Missionsarbeit an (Dok. 41). Der zweite der beiden neu erschienenen Bände ist der „Epoche Bungo" gewidmet und umfaßt die Zeit von 1558–1562.[48] Es handelt sich um insgesamt 68 unterschiedlich lange Briefe, meist in portugiesischer, spanischer oder italienischer Sprache von insgesamt 27 Briefschreibern, darunter Cosme de Torres und Luís Frois von Japan aus, Melchor Núñes Barreto von Indien aus. Es finden sich aber auch ein Brief

[45] *L. Bourdon*, La Compagnie de Jésus et le Japon. La fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547–1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supériorat de Cosme de Torres (1551–1570), Lissabon Paris 1993.

[46] *J. P. Oliveira e Costa*, O Japão e o cristianismo no século XVI. Ensaios de história luso-nipónica (Memória lusiada 4), Lisboa 1999.

[47] Documentos del Japón 1547–1557, editados y anotados por *J. Ruiz-de-Medina* (Monumenta Historica Japoniae II = MHSI 137), Rom 1990.

[48] Documentos del Japón 1558–1562, editados y anotados por *J. Ruiz-de-Medina* (Monumenta Historica Japoniae III = MHSI 148), Rom 1995.

vom 20. März 1558, den der Kindkönig Sebastian von Portugal an den Daimyo von Bungo, Otomo Yoshishige, sandte (Dok. 5), oder Briefe von Diego Laínez, dem zweiten Generaloberen des Ordens, oder Jerónimo Nadal. Am Ende der missionarischen Frühzeit von gut einem Dutzend Jahren zählte die Mission acht Kirchen an verschiedenen Orten und mindestens 6 000 Christen. Beide Quellenbände laden zur weiteren Untersuchung ein, wie etwa Kultur und Religion wahrgenommen wurden, welche Sprachprobleme auftauchten, wie der interreligiöse Dialog geführt wurde, wie die Inkulturation des Christentums im besonderen vonstatten ging.

Eine bedeutsame Quelle eigener Art ist ein Kompendium, das der Jesuitenmissionar Pedro Gómez (1533–1600) verfaßte. Gómez kam nach reichen Lehrerfahrungen in Coimbra 1583 in einem relativ hohen Lebensalter nach Japan und schrieb für Unterrichtszwecke am Jesuitenkolleg in Kawachinoura (Amakusa, Kyushu) ein dreigeteiltes Lehrbuch, dessen erste Abteilung (De sphaera) westliche Astronomie und Kosmologie und dessen zweite Abteilung aristotelische Philosophie (De anima) enthält. Die bei weitem umfangreichste dritte Abteilung (Compendium catholicae veritatis) behandelt in vier Teilen die Theologie (Glaube, Sakramente, Dekalog, Tugenden und Laster), obwohl fünf Traktate in anderer Reihenfolge angekündigt werden (Glaube, Dekalog, Sakramente, Gebet, Tugenden und Laster) (I, 111). Dieses nur als lateinisches Manuskript existierende und 1937 in der Vatikanischen Bibliothek (Reg. Lat. 426) wiederentdeckte Handbuch mit insgesamt 860 Seiten wurde nun im Faksimile-Nachdruck ediert, zusammen mit einer zeitgenössischen japanischen Übersetzung, die von Pedro Ramón (1550–1611) und seinen Mitarbeitern angefertigt wurde und deren Manuskript 1995 im Magdalen College in Oxford aufgefunden wurde. Die englische Einführung in das Werk und seine Geschichte hat Pater Antoni Üçerler (Campion Hall, Oxford) verfaßt. Die dreibändige Ausgabe[49] ist sicher eine bibliophile Rarität, aber auch eine willkommene Quelle für die Fragen des Wissenschaftstransfers, des Sprachenvergleichs und der theologischen Ausbildung im Japan des 16. Jahrhunderts. Das belegt auch eine an der römischen Gregoriana angefertigte Dissertation, welche die Kapitel über die Heilige Schrift im theologischen Teil dieses Opus transkribiert und im Gesamtzusammenhang analysiert.[50]

Eine der entscheidenden Gestalten der Japanmission war der flexible Italiener Alessandro Valignano (1539–1606), der als Visitator der fernöstlichen Missionen zum Organisator wurde und eine neue, auf den Kontext Bezug nehmende Missionsmethode formulierte, zu deren Prinzipien etwa die Anerkennung und Wertschätzung der fremden Kultur und die unabdingbare Sprachkenntnis gehörten, aber auch die Anpassung an die Landessitten (Teezeremonie, Essen, Badesitten, Geschenke) sowie die Ausbildung eines einheimischen Klerus und anderer Missionshelfer. Von seinen Schriften ist im Berichtszeitraum das *Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de Jappón* in französischer Übersetzung erschienen, ein Werk, das seine Missionsprinzipien darstellt.[51] Dieses 1583 verfaßte und erstmals 1954 an der Sophia-Universität in Tokio veröffentlichte Summarium seiner ersten Visite enthält einen synthetischen Blick auf Land, Kultur und Religion Japans, aber auch auf die „japanische Seele" sowie auf die Entwicklung der Kirche und des Ordens in diesem Land einschließlich der erfahrenen Schwierigkeiten bei der Missionierung. Weitere Teile des Werks sind den praktischen Missionsfragen gewidmet, angefangen von den Seminarien und Schulen über das Personal (einheimischer Klerus, Laienmitarbeiter *dôjuku*) und die Eigenschaften der Missionare bis hin zu Finanzfragen und der Einrichtung caritativer Institutionen.

---

[49] *Pedro Gómez*, Compendium catholicae veritatis, 3 Bde. (Bd. 1: Compendia; Bd. 2: Iezusukai Nippon korejiyo no kogiyoko; Bd. 3: Commentaries), ed. by Kirishitan Bunko Library (Sophia University), Tokyo 1997.

[50] *T. Sakuma*, Holy scripture in the „Compendium catholicae veritatis" of Pedro Gómez SJ (1533–1600). Emended text of the tractate „On the holy Scripture" with an introduction , Rom (Excerpta ex dissertatione) 1995.

[51] *Alexandre Valignao*, Les jésuites au Japon. Relation missionaire (1583) (CollChr 72). Traduction, présentation et notes de J. Bésineau, Paris 1990.

Mit der Rolle Valignanos im Japan des ausgehenden 16. Jahrhunderts beschäftigt sich eine neuere Studie des Japanologen J. F. Moran,[52] der in Japan und an der schottischen Stirling University lehrte. Die reichen Schriften Valignanos bilden das Quellenmaterial, das der Autor nutzt, um diese frühneuzeitliche Begegnung des christlichen Westens mit dem multireligiösen Fernen Osten zu beschreiben. Dabei beleuchtet er in dichter Beschreibung viele Facetten dieses Missionsunternehmens, seien es die politischen Rahmenbedingungen, die wirtschaftlichen Interessen, die religiösen Motive oder die kulturellen und linguistischen Fragen. Das Buch gibt einen hervorragenden Überblick und faßt die Detailforschung knapp und präzise zusammen. Eine moraltheologische Dissertation an der römischen Lateran-Universität befaßt sich mit dem Katechismus Valignanos, dessen Titel schon seine kontextuelle und apologetische Ausrichtung zeigt: *Catechismus Christianae fidei, in quo veritas nostræ religionis ostenditur, & sectæ Iaponenses confutantur* (Olyssipone [Lissabon] 1586).[53] Auf dem Hintergrund der politischen Ereignisse der Muromachi-Zeit und der Religionen Japans (Shintoismus und buddhistische Schulen) skizziert der Autor das Wirken Valignanos und analysiert seinen Katechismus. Dieser enthält in seinem ersten Teil die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und die Widerlegung seiner Lehren sowie den Erweis der Wahrheit der wichtigsten christlichen Glaubensartikel; dem zweiten Teil sind Dekalog, Sakramente und Eschatologie zugeordnet. Außer dem eigenständigen Aufbau des Katechismus und seiner Kontextbezogenheit läßt sich beispielhaft studieren, wie die für Europäer fremden Religionen Japans auf doktrinärer Ebene wahrgenommen wurden und wie die Auseinandersetzung mit ihnen vom exklusiven Standpunkt der *vera religio* aus geführt wurde.

Zu den frühen Japanmissionaren gehörte, wie erwähnt, auch der Portugiese Luís Frois (1532–1597), der von 1562 bis zu seinem Tod in Japan (Kyoto, Bungo, Nagasaki) wirkte. Er verfaßte neben einer umfangreichen Geschichte der frühen Missionierung Japans *(História do Japão)*, die auch ins Deutsche übersetzt wurde, einen Traktat über die Kulturgegensätze zwischen Europa und Japan, der die Sitten und Gebräuche beschreibt. Dieses Werk, das ebenfalls ins Deutsche übersetzt wurde (Kulturgegensätze Europa-Japan (1585), hg. und übers. von J. F. Schütte, Tokio 1955), erschien nun gleich doppelt in französischer Übersetzung[54] und macht auf einen Autor aufmerksam, dessen Werke ein anschauliches Bild der frühen europäischen Wahrnehmung der japanischen Kultur zeichnen.

Die Begegnung Japans mit dem Christentum von den Anfängen unter Franz Xaver bis zum Ende des Tokugawa-Shogunats und der neuerlichen Öffnung des Landes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist Gegenstand eines Werkes des in den Vereinigten Staaten lehrenden japanischen Theologen Neil S. Fujita.[55] Er stellt diese Begegnung und die damit eng verbundenen Jesuitenmissionen in den politischen Kontext Japans, der einerseits von den rivalisierenden Feudalherren (daimyo) und andererseits vom Kampf um die Vorherrschaft im Land geprägt war. Oda Nobunaga († 1582) beseitigte das Ashikaga-Shogunat und förderte die Missionen aus politischen Gründen, Hideyoshi Toyotomi († 1598) brach die daimyo-Herrschaft und bildete eine neue Zentralmacht, Ieyasu Tokugawa († 1616) nahm wieder den Titel eines Shogun an und begründete eine bis ins 19. Jahrhundert herrschende Dynastie, die das Land nach außen abschloß. In diese politischen und militärischen Machtkämpfe waren auch die Missionen verwickelt, die einerseits, bei politischer Opportunität, Förderung erfuhren und eine Blüte der japanischen

[52] *J. F. Moran*, The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan, London, New York 1996.

[53] *J. B. Mühlberger*, Glaube in Japan. Alexandro Valignanos Katechismus, seine moraltheologische Aussagen im japanischen Kontext, Rom 1994.

[54] Traité de Luís Fróis S. J. (1585) sur les contradictions des mœurs entre Européens et Japonais, traduit du portugais par *X. de Castro*, Paris 1993; Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de moeurs, écrit par le *R. P. Luís Fróis*, au Japon en 1585, préf. de *Cl. Lévi-Strauss*, Paris 1998.

[55] *N. S. Fujita*, Japan's encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan, New York Mahwah NJ 1991.

Kirche herbeiführten, aber andererseits auch scharfe Verfolgungen zu erleiden hatten. In diesem Kontext werden die ersten Missionsversuche Xavers und seiner Nachfolger geschildert, sodann das Wachstum der Missionen aufgrund der neuen Missionspolitik Valignanos und das Schicksal der Missionen unter Hideyoshi, der christliche Missionare auswies (1587) und hinrichten ließ (1597). Unter der Tokugawa-Herrschaft verschärfte sich die antichristliche Politik, die zum Verbot des Christentums führte (1612), Renegaten wie Fabian Fucan hervorbrachte und zu weiteren blutigen Verfolgungen (Kyoto 1619, Nagasaki 1622) führte, bis zum Bauernaufstand von Shimabara (1637). In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts rechnet man mit über 2000 in der Verfolgung umgekommenen Christen; auch die Jesuitenmissionare hatten einen hohen Blutzoll zu entrichten. Die lange Geschichte dieser Verfolgungen enthält ein von Juan Ruiz-de-Medina zusammengestelltes „Martyrologium Japans", dessen chronologische Liste auf 2072 Orte und Daten kommt, an denen eine Person oder mehrere Personen aufgrund des Bekenntnisses zum christlichen Glauben ums Leben gebracht wurden. Die Mehrzahl waren japanische Christen, doch zählten auch viele Missionare dazu sowie Laienmitarbeiter (dôjuku), die „Arbeitspferde" der Missionen.[56] Das schon 1973 erstmals veröffentlichte Standardwerk von George Elison ist nun in dritter Auflage erschienen.[57] Seine Perspektive ergänzt die anderen Darstellungen des „christlichen Jahrhunderts" Japans (1549–1639), wie die erwähnte von Neil S. Fujita oder die klassische von Charles R. Boxer (*The Christian Century in Japan*, Berkeley 1951). Denn das Buch befaßt sich einerseits mit den Problemen der Akzeptanz des Christentums in Japan und vor allem mit den Formen der Zurückweisung des Christentums. Es enthält auch Übersetzungen polemischer Texte, etwa des vom Christentum wieder abgefallenen japanischen Jesuiten Fabian Fucan, dessen Schrift *Ha Daiusu = Deus destroyed* dem Autor als Titel seines Buches dient, oder des ehemaligen Vizeprovinzials Christóvão Ferreira, der eine Schrift *Kengiroku (Aufgedeckter Betrug)* verfaßte.[58] Die neuere historische Aufarbeitung der japanischen Jesuitenmissionen macht auch eine neue theologische Aufarbeitung erforderlich, die gewiß auf den verdienstvollen Arbeiten von Georg Schurhammer und Franz-Josef Schütte aufbauen kann. So wäre etwa die Rolle der in der Mission und Pastoral mitarbeitenden Laien *(dôjuku)* für den Aufbau der Kirche Japans zu erheben und neu zu bewerten.

Die Missionen in China

Die Jesuitenmission in China war der dritte Versuch, das Reich der Mitte mit dem Christentum bekannt zu machen. Nach der Nestorianermission im 7./8. Jahrhundert und der Franziskanermission unter der Mongolenherrschaft im 13./14. Jahrhundert kamen 1583 mit den beiden italienischen Patres Michele Ruggieri und Matteo Ricci die ersten Jesuiten in jenes Land, das zu betreten Franz Xaver nicht mehr vergönnt gewesen war. Der Anweisung Alessandro Valignanos folgend traten sie zunächst als buddhistische Mönche auf, bis Ricci die Fehleinschätzung bemerkte und in Anpassung an die gesellschaftlich maßgebenden konfuzianischen Literaten als Gelehrte aus dem Westen auftraten. Damit wurden Anpassung an die chinesischen Sitten, Dialog mit der Gelehrtenelite sowie Mission von oben nach unten zu entscheidenden Parametern der missionarischen Tätigkeit, die sich mit der Vermittlung europäischer Wissenschaften (Mathematik, Astronomie, Geographie, Linguistik, Technologie) und Künste (Malerei, Architektur, Holzschnitt, Musik) verband. Zu den großen Figuren dieses Unternehmens, die bis heute faszinieren und deren Werke noch immer Forschungsgegenstände sind, gehören außer Ricci der Kölner Johann Adam Schall von Bell, der zu einem der höchsten Beamten des Reiches aufstieg. Sein Nachfolger als Direktor des Astronomi-

[56] *J. Ruiz-de-Medina*, El martirologio del Japón 1558–1873 (BIHSI 51), Rom 1999.

[57] *G. Elison*, Deus destroyed. The image of Christianity in early modern Japan (Harvard East Asien Monographs 141), 3. Aufl., Cambridge MA1991.

[58] Eine französische Übersetzung des Textes von Christóvão Ferreira in: *J. Proust*, La supercherie devoilée. Une réfutation du catholicisme au Japon au XVII[e] siècle, Paris 1998.

schen Amtes war der Belgier Ferdinand Verbiest, der unter dem großen Kangxi-Kaiser einen ähnlichen Einfluß ausübte. Die von den Jesuiten angewandte Missionsmethode führte allerdings, durch nationale Ressentiments und Rivalitäten mit den Mendikantenorden verstärkt, zum sogenannten Riten- oder Akkommodationsstreit, der sich an der Frage entfachte, ob die „Riten" der Konfuzius- und Ahnenverehrung religiöser oder ziviler Natur im Sinn der Pietät und Ehrenbezeugung seien. Da dieser Streit zum folgenschweren Ritenverbot durch Papst Clemens XI. (1704) führte, ist verständlich, daß dieses Thema immer wieder neu aufgegriffen wird. Etwa eine Hälfte der zu besprechenden Veröffentlichungen im Berichtszeitraum sind Darstellungen allgemeiner Art oder bestimmter Einzelfragen, wie etwa der Ritenstreit oder die Grundzüge einer chinesischen Christologie. Die andere Hälfte sind einzelnen Jesuitenmissionaren und ihrem Werk gewidmet, und beziehen sich vor allem auf das 17. Jahrhundert.

Eine neuere vorläufige Bibliographie[59] der Jesuitenmissionen in China geht auf ein Forschungsprojekt am sinologischen Institut der Universität Leiden zurück. Sie listet für das erste Jahrhundert der Aktivitäten etwa 1000 einschlägige Titel auf, die nach Bibliographien, Epochen, Personen, kirchlichem Leben, antichristlicher Bewegung und Einsatz von Wissenschaften und Künsten geordnet sind. Damit verfügt die Forschung über ein sehr hilfreiches Arbeitsinstrument. Diesen Charakter hat auch eine andere Veröffentlichung, die in Form eines Katalogs einen guten Überblick über die in der Apostolischen Bibliothek des Vatikans vorhandenen 487 chinesischen Werke (meist Originaldrucke) von 89 Missionaren des 16. bis 18. Jahrhunderts gibt, darunter auch 46 Jesuiten; Pater Adam Schall von Bell etwa ist mit 24 Schriften vertreten.[60] Das neue *Handbook of Christianity in China* setzt für die Erforschung des Christentums in dieser Weltregion neue Maßstäbe, weil es sowohl die Quellen in den europäischen Sprachen als auch in der chinesischen Sprache erschließt. Der erste Band behandelt die Zeit von 635 bis 1800[61] und umfaßt damit auch die Jesuitenmissionen, die hier in die gesamte Christentumsgeschichte im Reich der Mitte eingebettet und auf diese Weise neu profiliert werden. Das Werk, das sich dem Paradigmenwechsel vom „missiological and Europe-centred to a sinological and China-centred approach" (ix) verpflichtet sieht, ist nach dem Theater-Modell organisiert, mit drei Epochen als „Szenen", von denen die späte Ming- bis mittlere Qing-Zeit interessiert. Jede Szene wiederum ist eingeteilt nach *sources*, *actors* und *themes*. Daher werden im frühneuzeitlichen Teil die Jesuitenmissionen durchgehend behandelt, weil sie sowohl unter chinesischen und westlichen Quellen zu behandeln sind als auch bei den handelnden Personen und bei den Themen, die nach Theologie und Ethik, Wissenschaft und Technologie sowie Kunst, Handwerk und Sprache eingeteilt werden. Unter den Missionaren spielten die Jesuiten „the most significant role" (309), nicht nur was die Zahlen angeht, sondern auch was die angewandten Methoden und ihre Rolle am Kaiserhof betrifft. Für alle künftigen Forschungsarbeiten wird dieses fast 1000seitige Werk, an dem viele hervorragende Spezialisten mitgearbeitet haben, das grundlegende Referenzwerk für den Überblick, für die Detailfragen und die Bibliographie werden, insbesondere, was die chinesischen Quellen und Publikationen angeht.

Die in diesem Forschungsfeld bekannten Gelehrten Nicolaus Standaert und Adrian Dudink haben im Ricci-Institut in Taipei (Taiwan) eine Sammlung von zwölf Bänden mit 100 zumeist chinesischen Texten herausgegeben, die sich in der Abteilung für Japonica-Sinica (Jap. Sin. I-IV) des Archivum Romanum Societatis Iesu befinden.[62] Die meisten Texte gehen auf die späte Ming- und frühe Qing-Zeit zurück und sind nach den Kriterien ausgewählt, daß sie vor 1820 erschienen sind, bisher noch nicht in modernen Sammlun-

[59] *E. Zürcher, N. Standaert, A. Dudink* (Hg.), Bibliography of the Jesuit mission in China (ca. 1580–ca. 1680) (Centre of non-western studies publications 5), Leiden 1991.

[60] *Y. Dong*, Catalogo delle opere cinesi missionarie della Biblioteca Apostolica Vaticana (XVI–XVIII sec.) (SET 366), Città del Vaticano 1996.

[61] Handbook, of Christianity in China, Bd. 1: 635–1800 (Handbook of Oriental Studies/ Handbuch der Orientalistik, section 4: China, Bd. 15/1), edited by *N. Standaert*, Leiden 2001.

[62] Chinese Christian texts from the Roman Archives of the Society of Jesus, 12 Bde., edited by *N. Standaert* and *A. Dudink*, Taipei: Ricci Institute 2002.

gen veröffentlicht waren und daß es sich um einzigartige oder seltene Texte handelt. Die ersten vier Bände enthalten katechetische Schriften, darunter den frühesten Katechismus *(Tianzhu shilu)* von Michele Ruggieri (s. unten) und das Leben Christi von Giulio Aleni (s. unten). Der fünfte Band enthält liturgische, der sechste philosophische und der siebte homiletische Texte. Die Bände acht bis elf enthalten wenig bekannte und oft unterschätzte Texte chinesischer Konvertiten, während der letzte Band verschiedene Themen wie Medizin, Hagiographie und Biographie enthält. Ergänzend zu diesem Quellenwerk, dessen Rang nicht so leicht zu überschätzen ist, erschien jüngst auch eine Beschreibung dieser chinesischsprachigen Archivbestände aus der Feder des Jesuiten Albert Chan.[63]

Als weitere gute Quellensammlung der chinesischen Missionen ist eine Auswahl aus den *Lettres édifiantes et curieuses* in deutscher Übersetzung erschienen,[64] jener umfangreichen Sammlung von Missionarsbriefen, die von 1703 bis 1776 in Paris erschien. Mit der Veröffentlichung der Briefe, die gewissermaßen die erste Missionszeitschrift war, hatte der Pariser Missionsprokurator Pater Charles Le Gobien begonnen, weitergeführt wurde sie von den Patres J. B. du Halde, L. Pattouillet und P. Maréchal. Am Ostasiatischen Institut der Universität Zürich hat eine Arbeitsgruppe eine Auswahl von 24 Briefen unterschiedlicher Länge (zum Teil in Auswahl) übersetzt und eine kritische Gesamtausgabe in Aussicht gestellt. Die Auswahl beginnt mit einigen Jesuitenbriefen aus der Frühzeit der Chinamission und bringt dann die deutschen Übersetzungen der französisch verfaßten Briefe, die sich einerseits auf das Land, die wirtschaftliche Situation und politische Organisation beziehen, aber auch auf die chinesische Kultur, Schrift, Lebensart, Moral und Wissenschaft, sowie auf die Missionsunternehmen, nicht ohne auch „Kuriositäten" zu erwähnen wie das Moschus-Parfüm oder Gerichte aus Hirschsehnen und Vogelnestern. Die Auswahl ist gut getroffen, weil sie die Vielzahl der angesprochenen Themen zeigt und überdies durch kurze Inhaltsangaben aller China betreffenden *Lettres édifiantes* (S. 370–406) mehr Appetit auf diese Quellen macht, die sicher „eine einmalige Kulturtransferleistung" (S. 35) darstellen. Daher kann man das Vorhaben einer modernen Gesamtausgabe nur begrüßen. An weiteren wichtigen Quellentexten sind die Jahresbriefe und eine Geschichte der Missionsbemühungen in China (1644) von Pater António de Gouvea oder Gouveia (1592–1677) neu herausgebracht worden,[65] ebenso ein ihm zugeschriebenes, äußerst seltenes chinesisch-lateinisches Werk *Innocentia victrix* (Kanton 1671) als Faksimile des in der portugiesischen Nationalbibliothek vorhandenen Exemplars (Res. 440 V).[66]

Zwei Veröffentlichungen unternehmen eine umfassende Darstellung der chinesischen Missionen. Jean-Pierre Duteil möchte in seinem Buch die kulturelle und religiöse Rolle rekonstruieren, welche die Jesuiten in China während der ganzen Zeit ihrer Präsenz gespielt haben.[67] Mit starkem Bezug auf gedruckte und ungedruckte Quellen (vor allem des *Archivum Romanum Societatis Iesu*) unternimmt das ambitionierte Werk die Rekonstruktion, indem es zunächst die Reiserouten beschreibt, dann die Missionszyklen und die chinesischen Religionen, die Orte und Weisen der Evangelisierung, die Mechanismen der chinesischen Gesellschaft und schließlich das wissenschaftliche Denken. Die umfang-

---

[63] *A. Chan*, Chinese books and documents in the Jesuit Archives in Rome: A descriptive catalogue (Japonica-Sinica I-IV), New York 2002.

[64] *J.-P. Voiret* (Hg.), Gespräch mit dem Kaiser und andere Geschichten. Auserlesene Stücke aus den „Erbaulichen und seltsamen Briefen" aus dem Reich der Mitte. Mit Beiträgen und Übersetzungen von B. Koller, C. Brüllmann, C. Langemann, J.-P. Voiret und A. Balemi (Schweizer Asiatische Studien, Monographien 25), Bern 1996.

[65] *António de Gouvea,* Cartas annuas da China, ed. de *H. Araújo*, Macau/Lisboa 1998; *A. de Gouvea,* Asia extrema entra nella fé promulga-se a ley de Deos pelos Padres de Companhia de Jesus, primera parte, ed. *H. Araújo*, Lisboa 1995.

[66] Innocentia Victrix, sive sententia Comitiorum Imperii Sinci pro innocentia Christianae religionis. Vitória da inocência ou Sentença das Assembleias do Império Chinês em prol da inocência da religião cristã (Biblioteca Nacional, Documenta 2). Introd. *H. P. Araújo*; leitura, fixação de texto e trad. do latim *A. A. Nascimento*, 2 Bde., Lisboa 1999.

[67] *J.-P. Duteil*, Le mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552–1774), Paris 1994.

reiche und gut dokumentierte Arbeit, zu der Jean Delumeau ein Vorwort geliefert hat, gibt einen großen Überblick und ist sicher perspektivenreich, doch bleiben Duktus und Systematik undurchsichtig, weil die Vielfalt der Einzelheiten keine hinreichende Bündelung erfährt. Nicht weniger ambitioniert ist das Werk des chinesischen Autors Wenchao Li, eine geistesgeschichtliche Studie zur christlichen Chinamission im 17. Jahrhundert, die vornehmlich in jesuitischer Hand war.[68] Das mit 648 Seiten sehr voluminöse Werk zeichnet sich gegenüber anderen einschlägigen Veröffentlichungen zum einen dadurch aus, daß es den Schwerpunkt auf eine systematische Rekonstruktion des Verhältnisses von Christentum, Konfuzianismus und Buddhismus legt, wobei der Konfuzianismus zwischen Religion und Weisheitslehre schwankt. Dabei kommt nicht nur die christliche Wahrnehmung der beiden anderen geistigen Strömungen zur Sprache, die China zutiefst prägten, sondern auch die Wahrnehmung der christlichen Gelehrten aus dem Westen seitens der buddhistischen und konfuzianischen Gelehrten. Ein weiterer Vorzug dieses Werkes besteht darin, daß es – abgesehen von der Sekundärliteratur – nicht nur die in europäischen Sprachen verfaßten Quellen auswertet, sondern auch die chinesischsprachigen Quellen, seien es die chinesischen Schriften der Missionare und ihrer chinesischen Mitarbeiter, seien es konfuzianische und neokonfuzianische sowie buddhistische Quellen. Diese Sprach- und Quellenkenntnis ermöglicht es, die Interpretation und Auswertung der konfuzianischen Klassiker durch die Missionare am Text auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen. Im einzelnen stellt der Autor zunächst das Christentum (aus Riccis chinesischen Schriften), den Buddhismus und den Konfuzianismus dar (der Taoismus fehlt). Darauf folgt Riccis Wahrnehmung des Frühkonfuzianismus sowie der innerjesuitische Streit um die rechte Methode und den Gottesnamen (Ricci sprach von Tianzhu = Herr des Himmels), wobei der Autor Riccis Position als idealistisch und Niccolò Longobardis Position als realistisch qualifiziert (S. 119). Während sich die meisten Missionare bei dem als Weisheitslehre gedeuteten Konfuzianismus Analogien und gute Anknüpfungsmöglichkeiten sahen, bekämpften sie den Buddhismus als Idolatrie. Daher werden des weiteren die christliche Polemik gegen diese Religion und die buddhistische Auseinandersetzung mit dem Christentum analysiert. Schließlich werden auch die chinesische Polemik gegen das Christentum (Nanking-Zwischenfall 1617), die chinesische Apologie des Christentums und nochmals dessen Verhältnis zu den Varianten des Konfuzianismus diskutiert. Ein letztes Kapitel handelt über den Ritenstreit im Horizont des umfassenden Ritenverständnisse in der chinesischen Gesellschaft. Leider bietet die Arbeit keine knappe Zusammenfassung der Ergebnisse. Dafür umfaßt die zweite Hälfte des Buches eine Dokumentation (S. 347–537), die nach systematischen Stichworten Quellen und Zitate zum chinesischen Denken abdruckt, sei es konfuzianischer oder buddhistischer Provenienz, sowie Abschnitte aus Werken der Missionare. Sie sollen dem Leser „dazu verhelfen, sich ins Chinesische einzufühlen" (S. 349). Trotz des Umfangs der Dokumentation handelt es sich freilich in der Regel nur um kurze Abschnitte aus den Quellen, die kaum ein Gesamtbild erlauben. Das Buch ist gut redigiert, nur heißt die römische Kongregation *de propaganda fide*, nicht *fidei* (S. 199, 339). Das materialreiche Buch ist ein willkommener Beitrag, der in der Diskussion um die interkulturelle Wahrnehmung kritisch zu rezipieren ist. Eine Dissertation von A. Dudink, die an der Universität Leiden unter Leitung von Erik Zürcher angefertigt wurde, besteht aus fünf unabhängigen Studien über chinesische Quellen zum Christentum in der späten Ming-Zeit,[69] von denen zwei für die Jesuitenmissionen von besonderer Bedeutung sind: die Liste des Inventars des 1617 während der Verfolgung konfiszierten Jesuitenhauses in Nanking sowie eine Studie zu den religiösen Schriften des Pater Adam Schall von Bell (s. unten), darunter zwei Adaptationen europäischer Werke über die acht Seligkeiten nach Thomas von Aquin und über die Vorsehung von Leonard Lessius, sowie zwei wohl für den Kaiser geschriebene Werke, ein il-

[68] *W. Li*, Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus (StLeib.Suppl. 32), Stuttgart 2000.

[69] *A. C. Dudink*, Christianity in late Ming China. Five Studies, Diss. Rijksuniversiteit Leiden 1995.

lustriertes Leben Jesu und ein Katechismus. Eine an der Harvard University (Cambridge) angefertigte (unveröffentlichte) Dissertation befaßt sich mit dem „Jesuit approach" zum Konfuzianismus in der Frühzeit der Jesuitenmission in China.[70]

Der chinesische Ritenstreit, der nach dem Toleranzedikt Kaiser Kangxis (1692) durch ein Verbot des unglücklich agierenden Apostolischen Vikars Charles Maigrot (1693) an Schärfe gewann und durch die römischen Dekrete *Cum Deus optimus* (1704) und *Ex quo singulari* (1742) endgültig negativ entschieden wurde, ist ein außerordentlich oft und kontrovers verhandelter Gegenstand, der durch die sinologische Forschung und die zunehmende Beachtung der chinesischen Quellen neue Erkenntnisse hervorbringt. Das zeigt nicht nur die Studie von W. Li, sondern auch das von D. E. Mungello herausgegebene Sammelwerk, dessen 15 Beiträge auf ein Symposion zurückgehen, welches das *Ricci Institute for Chinese-Western cultural history* an der University of San Francisco 1992 veranstaltete. Aus diesem Anlaß hat das Institut auch eine nützliche Quellensammlung herausgegeben, die 100 römische Dokumente zum Ritenstreit in englischer Übersetzung enthält, wie zum Beispiel die *Regula* vom 7. Febr. 1707, durch die der päpstliche Legat Charles Thomas Maillard de Tournon die Riten mit römischer Autorität verurteilte (Dok. Nr. 8).[71] Die Beiträge des Sammelbands[72] geben allgemeine Überblicke über den Ritenstreit (D. E. Mungello, J. D. Spence) und befassen sich dann mit Einzelfragen, u. a. mit der chinesischen Sicht des Ritenstreits (E. Zürcher), mit der Rolle der Dominikaner und Figuristen (K. Lundbæk), mit der theologischen und politischen Kontroverse, in die insbesondere Charles Maigrot (C. von Collani) und Charles Thomas Maillard de Tournon (E. Malatesta) verwickelt waren. Weitere Beiträge, wie der von Michael Buckley, erläutern oder kommentieren Vergangenheit und Zukunft der Ritenstreits. Die von internationalen Fachleuten verfaßten Beiträge zeigen zahlreiche Facetten des Ritenstreits, der nicht nur eine historische, sondern auch eine grundsätzliche Bedeutung hat und daher bis heute kontrovers diskutiert wird (vgl. auch die Rez. von Kl. Schatz in ThPh 70 [1995] 605–608). Zu den frühen Gegnern der von Ricci eingeführten Akkommodationsmethode gehörte der Jesuit Niccolò Longobardi (1565–1654), dessen kritischer Traktat *Brevis relatio super controversias de Xangti aliisque nominibus et terminis sinicis* (um 1624) dem einige Jahre in China wirkenden spanischen Dominikaner Domingo Navarrete (1616–1686) in die Hände fiel, der ihn seinerseits in seine, auch in andere europäischen Sprachen übersetzten *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China* (Madrid 1676) übernahm. Eine sorgfältig dokumentierte Studie[73] über diesen entschiedenen Gegner der jesuitischen Missionsmethoden in China erzählt die wechselvolle Geschichte dieses *frayle*, der über Mexiko und die Philippinen nach China kam und dort nach einigen Jahren in eine Verfolgung geriet, der in Rom seinen Einfluß gegen die Jesuiten geltend machte, in Madrid seine Streitschrift veröffentlichte und als Erzbischof von Santo Domingo starb. Der Gewinn des Buches liegt darin, daß der Autor die kritische Position gegenüber der jesuitischen Toleranz der konfuzianischen Riten, wie sie von Navarrete und den Bettelorden vertreten wurde, in ihren Anliegen verständlich macht, auch wenn wahr bleibt, daß der spanische Dominikaner gewiß nicht in dem Maß über chinesische Sprach- und Kulturkenntnisse verfügte wie die dort wirkenden Jesuiten (vgl. die Rez. von Kl. Schatz in ThPh 70 [1995] 603–605).

Weitere Veröffentlichungen befassen sich zum einen mit dem wissenschaftlichen und kulturellen Austausch zwischen China und Europa, dem die Jesuitenmissionare als indirektes Medium der Mission eine entscheidende Rolle beimaßen, und zum anderen mit

---

[70] *Q. Zhang*, Cultural accommodation or intellectual colonization? A reinterpretation of the Jesuit approach to Confucianism during the late sixteenth and early seventeenth centuries, Cambridge MA (Harvard Ph. D. Thesis) 1996.

[71] 100 Roman documents concerning the Chinese Rites Controversy (1645–1941), ed. with an introduction and commentaries by *R. R. Noll*, San Francisco 1992.

[72] The Chinese Rites Controversy. Its history and meaning (MSer.M 33), edited by *D. E. Mungello*, Nettetal 1994.

[73] *J. S. Cummins*, A question of rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China, Aldershot 1993.

der Frage der sprachlichen Inkulturation am Beispiel der Christologie. Was den wissenschaftlichen, religiösen und kulturellen Austausch angeht, so hat die *European Association of Chinese Studies* dieser Frage zwei Kolloquien gewidmet, deren erstes 1991 stattfand und den wissenschaftlichen, kulturellen und religiösen Austausch thematisierte. Der Beitrag von M. Lackner befaßt sich mit dem Figurismus in Joseph de Prémares unveröffentlichtem Werk *Antiquae traditionis vestigia ex Sinarum monumenta eruta* (1725), andere behandeln die Haltung der Jesuiten zu Astrologie und Vorhersagen, die Übermittlung westlicher Wissenschaften und ihre Wirkungsgeschichte bis hin zur Terminologie (F. Masini), die geographischen Werke Verbiests oder das Verhältnis von Wissenschaft und Religion (J. Gernet).[74] Auch das folgende Kolloquium in Rom (1993) befaßte sich ausdrücklich mit dem Wissens- und Kulturtransfer durch die Jesuitenmissionare. Die Beiträge dieses Kolloquiums finden sich in einem Sammelband,[75] der u. a. eine Übersicht über die 278 jesuitenbezogenen Manuskripte in der *Biblioteca Nazionale* in Rom und eine Inventurliste des Jesuitenhauses in Nanjing (1616) enthält. Weitere Beiträge befassen sich mit der Übermittlung geometrischen Wissens (C. Jami), der Mnemotechnik (M. Lackner), mit der Lexikographie (F. Masini), der Astronomie (J. Witek) oder den rhetorischen Vergleichen Alfonso Vagnones (E. Zürcher). Da das Spektrum der angeschnittenen Fragen nur einen kleinen Ausschnitt darstellt, sind weitere Forschungsergebnisse zu erwarten. Auch die internationalen sinologischen Kolloquien, die, von Altmeister Pater Joseph Dehergne inauguriert, ab 1974 in Chantilly bei Paris stattfanden, decken in großer Breite die Begegnung des Westens mit China ab, wobei zahlreiche Beiträge den Jesuitenmissionen gewidmet sind. Im Berichtszeitraum sind die Akten des vierten bis siebenten Kolloquiums erschienen. Während das vierte Kolloquium (1983) das Verhältnis China und Europa reflektiert, u. a. anhand der Missionare Matteo Ricci (J. Dehergne), Jean-Baptist du Halde (Th. N. Foss) und Joachim Bouvet (C. von Collani), widmete sich das fünfte Kolloquium den Erfolgen und Mißerfolgen der Begegnung von Ost und West.[76] Das sechste Kolloquium (1989) über die Chinabilder enthält Beiträge zu den Kriegsbildern des Jesuitenmalers Giuseppe Castiglione für die Kangxi-Kaiser, über den Atlas von Michele Ruggieri (s. unten), über die „Figuristen" (s. unten), sowie über die Jesuiten Joseph de Prémare (s. unten), Michael Boym und Claude de Visdelou. Das siebte Kolloquium (1992) schließlich reflektiert den kulturellen Austausch, u. a. mit Beiträgen über José Monteyro, der 1707 als Vizeprovinzial das römische Ritenverbot zu exekutieren hatte, über Ferdinand Verbiest (s. unten) und über Louis Fan Shou-Ii, der als einer der ersten Chinesen in Begleitung des in Sachen Ritenverbot reisenden Pater Antonio Provana (1662–1720) nach Rom kam und dort in den Orden eintrat; der Band enthält auch eine Auswertung der Jahresbriefe aus Beijing der Jahre 1686/87.[77]

Unter den Beiträgen eines internationalen Symposions der Chinesischen Universität von Hongkong, das sich mit dem Verhältnis zwischen China und Europa vom 16. bis zum 18. Jahrhundert befaßte, können die Jesuitenmissionare dieser Zeit nicht fehlen.[78]

---

[74] L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Actes du colloque de la Fondation Hugot (Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises 34), revus et établis par *C. Jami* et *H. Delahaye*, Paris 1993.

[75] *F. Masini* (Hg.), Western humanistic culture presented to China by Jesuit missionaries (XVII-XVIII centuries). Proceedings of the Conference held in Rome, Oct. 25–27, 1993 (BIHSJ 49), Rom 1996.

[76] Chine et Europe. Evolution et particularités des rapports est-ouest du XVI[e] au XX[e] siècle (Variétés sinologiques nouv. sér. 73), Paris/San Francisco 1991; Succès et échecs de la rencontre Chine et Occident du XVI[e] au XX[e] siècle (Variétés sinologiques, nouv. sér. 74), sous la direction de *E. J. Malatesta et Y. Raguin*, Paris/Taipei 1993.

[77] Images de Chine. Le contexte occidental de la sinologie naissante, sous la direction de *E. J. Malatesta* et *Y. Raguin* (Variétés sinologiques, nouv. sér. 78), San Francisco/Paris 1995; Echanges culturels et religieux entre la Chine et l'Occident, sous la direction de *E. J. Malatesta, Y. Raguin et A. C. Dudink* (Variétés sinologiques, nouv. sér. 83), San Francisco/Paris 1995.

[78] China and Europe. Images and influences in sixteenth to eighteenth centuries (Institute of Chinese Studies. The Chinese University of Hong Kong, Monograph Series 12), edited by *Th. H. C. Lee*, Hong Kong 1991.

Deren Wirken kommt explizit zur Sprache in Beiträgen zur Haltung chinesischer Intellektueller zum Christentum (Th. H. C. Lee), zur Übersetzung chinesischer Werke in europäische Sprache (K. Lundbæk), zur Rolle der Jesuiten bei der sinophilen europäischen Aufklärung (D. E. Mungello), zum jesuitischen Figurismus (M. Lackner), zum wissenschaftlichen und technologischen Austausch (F. Bray) und zum europäischen Einfluß auf die chinesische Kunst (M. Kao). Auch die Münchener Habilitationsschrift von Walter Demel zu frühneuzeitlichen Reiseberichten über China behandelt zwar nicht ausschließlich, wohl aber ausführlich, die Jesuitenmissionare und wertet die entsprechenden Quellen aus.[79] Neben den Missionaren kommen auch die Berichte anderer Reisende wie Kaufleute oder Mitglieder von Gesandtschaften zur Sprache. Zunächst stellt er anhand der Quellen, darunter auch die Sammelberichte der *Lettres édifiantes* oder des *Welt-Bott*, die Informationen über China zusammen, um dann die Erfahrungen der Europäer mit der Fremdenpolitik Chinas zu beleuchten und nach den Auswirkungen der Missionarsberichte auf Europas Chinabild zu fragen. Am ergiebigsten erweisen sich die jesuitischen Quellen, weil die meisten anderen Europäer nur vorübergehend im Land waren und in der Regel über keine fundierten Sprachkenntnisse verfügten. Für den Autor sind die Jesuiten „die ersten echten Vermittler zwischen beiden Kulturkreisen" (S. 287).

Eine reichhaltige Quelle über den wissenschaftlichen Austausch ist auch der Briefwechsel, den der deutsche Universalgelehrte G. W. Leibniz mit den Jesuitenmissionaren in China führte.[80] Korrespondenzpartner der 70 meist französisch oder lateinisch abgefaßten Briefe, die zwischen 1689 und 1714 geschrieben wurden, sind außer den Pariser Missionsprokuratoren des Ordens, Charles Le Gobien und Antoine Verjus, die als Chinamissionare tätigen Patres Joachim Bouvet, Jean de Fontaney, Claudio Filippo Grimaldi (mit ihm führte Leibniz 1689 auch ein Gespräch in Rom), Giovanni Laureati, Pierre Jartoux und Claude de Visdelou. Die Themen der Korrespondenz sind sehr breit und reichen von den Tri- und Hexagrammen im konfuzianischen Buch der Wandlungen *(Yijing oder I Ging)*, die Leibniz wegen ihres binären Systems für seine Dyadik interessierten (Nr. 42), bis hin zu praktischen Fragen nach der Ginsengwurzel und nach chinesischem Papier (Nr. 3). In der Hauptsache jedoch interessieren den china- und jesuitenfreundlichen Leibniz im Bemühen um einen „commerce de lumière" (Brief an Antoine de Verjus vom 2. Dez. 1697) zwischen Ost und West die ideographische Schrift, die chinesische Chronologie, Geschichte und Literatur sowie die Geo- und Kartographie. Mit einer kleinen Abhandlung *De cultu Confucii civili* (Nr. 35) nimmt er sogar im Ritenstreit Stellung. Zu korrigieren ist, daß Charles Maigrot nicht Jesuit, sondern Mitglied der *Missions Étrangères de Paris* (MEP) war (S. 272). Das Buch ergänzt die Sammlung der Briefe des Jesuitenmissionars Joachim Bouvet an Leibniz, die Claudia von Collani herausgegeben und kommentiert hat (Eine wissenschaftliche Akademie für China, Stuttgart 1989). Der Kontakt mit den in China tätigen Jesuiten erlaubte Leibniz die Herausgabe seines Werks *Novissima Sinica* (1697), das Auszüge aus Berichten, Briefen und Werken der Chinajesuiten enthält. Zum 300. Jahrestag des Erscheinens fand in Berlin ein Symposion statt, dessen Beiträge nun erschienen sind.[81] Sie befassen sich mit dem Anliegen dieses Buchs (R. Widmaier u. a.), mit seinem Verhältnis zu den Jesuitenmissionen (Kl. Schatz u. a.), mit seinem Interesse am *Buch der Wandlungen* (Yijing), mit seiner Deutung des Konfuzius, mit seinem Universalismus und der Wirkungsgeschichte des Werkes bis zu Max Weber (H. Hsia). Leibnizens Werk und dieser Symposiumsband belegen die große Rückwirkung der chinesischen Jesuitenmission in Europa.

---

[79] *W. Demel*, Als Fremde in China. Das Reich der Mitte im Spiegel frühneuzeitlicher europäischer Reiseberichte, München 1992.

[80] Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714) (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs 11), hg. von *R. Widmaier*, Frankfurt am Main 1990.

[81] *W. Li/H. Poser* (Hg.), Das Neueste über China. G. W. Leibnizens *Novissima Sinica* von 1697. Internationales Symposion Berlin 4. bis 7. Okt. 1997 (StLeib.Suppl. 33), Frankfurt am Main 2000.

Nicht nur die Wissenschaften, sondern auch die Künste sollten dem Christentum den Weg bereiten. Zu den großen Künstlern, die zu Hofmalern wurden, gehörte vor allem der Jesuitenbruder Giuseppe Castiglione (1688–1766), der 1715 nach Beijing kam und im chinesischen Stil Kaiserporträts und Landschaften, Tierbilder, Jagdszenen und Schlachtengemälde malte. Das Werk Castigliones und weiterer Jesuitenkünstler wie Jean-Denis Attiret (1702–1768) dokumentiert und kommentiert ein illustriertes Buch hoher Qualität von Michel Beurdeley.[82]

Mehr theologische Fragestellungen der Chinamission verfolgen zwei Veröffentlichungen, die sich damit befassen, wie die Missionare die Gestalt Christi im Kontext der chinesischen Kultur vorgestellt haben. Der junge italienische Theologe Gianni Criveller untersucht in einer in Neapel gefertigten Dissertation[83] die entsprechenden Versuche der Jesuitenmissionare in der späten Mingzeit, indem er die christologischen Aussagen der in katechetischen und pastoralen Schriften von Michele Ruggieri, Matteo Ricci, Diego de Pantoja, João da Rocha herausarbeitet. Dabei fällt auf, daß Ricci in seinem eigenartigen Katechismus (*Tianzhu shiyi*, Beijing 1603) einige zentrale christliche Mysterien wie Kreuzigung und Auferstehung Jesu nicht erwähnt, sondern Christus gleich nach Abschluß seiner Verkündigung und Wunder in den Himmel auffahren läßt. Diese Entscheidung, bestimmte Mysterien auf eine spätere Unterweisung zu verschieben, haben Ricci herbe Kritik eingebracht. Einen anderen Weg beschritt eine Generation später Giulio Aleni (1582–1649), dessen geistlichen und theologischen Schriften der Hauptteil des Buches (144–418) gewidmet ist. Aleni spielte nach Auffassung des Autors eine besondere Rolle für die theologische Inkulturation in die chinesische Kultur. Wie Ricci wollte er ein „sinisiertes" Christentum, doch seine „pastoral choice" (428) fiel so aus, daß er neben den Gelehrten auch die einfachen Leute vor Augen hatte, daß er zahlreiche pastorale, katechetische, ethische und hagiographische Schriften in chinesischer Sprache verfaßte und daß er alle Mysterien Jesu, des inkarnierten Herrn des Himmels, zum Gegenstand machte; von diesem Bemühen zeugt auch ein illustriertes Leben Jesu (1637), das die Stiche aus Jerónimo Nadals *Evangelicae Historiae Imagines* (1593) in sinisierte Holzschnitte übernahm. Auch ein Sammelband über den „chinesischen Christus" geht auf die Christologie ein, welche die frühen Jesuitenmissionare implizit in ihren Schriften entfalteten (G. Criveller), aber ebenso auf die Frage, wie die frühen chinesischen Christen Christus wahrgenommen haben (E. Menegon); auch aktuelle christologische Fragestellungen kommen zur Sprache.[84]

Unter den etwa 450 Jesuiten, die in den knapp 200 Jahren der China-Mission gewirkt haben, gibt es eine Reihe von genialen Gestalten, deren Werk zum kulturellen Erbe Chinas und Europas gehört. Dazu zählen der geistige Begründer der Mission, der Italiener Matteo Ricci, aber auch der Kölner Johann Adam Schall von Bell oder der Flame Ferdinand Verbiest. Im hier untersuchten Zeitraum sind Veröffentlichungen zu mehreren Jesuitenmissionaren erschienen, die im nachfolgenden vorgestellt werden. Zu den ersten Jesuitenmissionaren gehörte der Italiener Michele Ruggieri (1543–1607), der 1583 nach China kam und als erster europäischer Sinologe und Dichter chinesischer Sprache gilt. Eine kleine Biographie[85] würdigt sein Leben und Werk, das sich auch durch einen Katechismus *(Tianzhu shilu)* auszeichnet (Titelblatt S. 96), der 1584 in Kanton in 4000 Exemplaren gedruckt wurde und, auf Rat eines Neophyten, den bis heute (unter Katholiken) gebräuchlichen Gottesnamen „Tianzhu" (Herr des Himmels) einführte. Auf ihn geht auch ein Atlas des Reichs der Mitte zurück, der die einzelnen Provinzen des Reichs (lateinisch) beschreibt und (chinesisch) kartographiert und der nun nach dem Exemplar des Archivio Di Stato di Roma in einer Faksimile-Reproduktion vorliegt.[86]

---

[82] *M. Beurdeley*, Peintres Jésuites en Chine au XVIII[e] siècle, Arcueil 1997.

[83] *G. Criveller*, Preaching Christ in late Ming China. The Jesuits' presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni (Variétés sinologiques, nouv. sér. 86), Taipei/Brescia 1997.

[84] *B. Vermander*, Le Christ chinois. Héritages et ésperance (CollChr. 87), Paris 1998.

[85] *F. A. Gisondi*, Michele Ruggieri S. J. Missionario in Cina, primo sinologo europeo e poeta ‚cinese' (Spinazzola 1543 – Salerno 1607), Mailand 1999.

[86] Atlante della Cina di Michele Ruggieri S. I., a cura di *E. Lo Sardo*, Rom 1993.

Mit dem italienischen Pater Matteo Ricci (1552–1610) begann die große Zeit der Jesuitenmission in China, deren Grundprinzip darin bestand, die Bekehrung zum Christentum „from the top down" durchzuführen. Daher versuchte man, durch die westlichen Wissenschaften Gelehrte und hohe Beamte, ja den Kaiser selbst zu gewinnen und knüpfte daher an die chinesische Wissenschaftstradition und die klassischen Schriften des Konfuzianismus an, der das philosophisch-religiöse Rückgrat des Reiches bildete. Für eine solche Aufgabe konnte der in Rom nicht nur philosophisch-theologisch, sondern auch naturwissenschaftlich-mathematisch (u. a. von Christoph Clavius) ausgebildete Ricci als geradezu prädestiniert gelten. Er kam nach der Vorbereitungszeit in Macao 1583 (mit Ruggieri) nach China, wirkte dort aber zunächst in der Tracht der buddhistischen Mönche, bis er die Bedeutung des Konfuzianismus erkannte und 1595 das Mönchsgewand mit der seidenen Tracht der Gelehrten austauschte und von 1601 bis zu seinem Tod als Gelehrter aus dem Westen in Beijing wirkte. Eine Quelle ersten Ranges stellt Riccis großer, in Italienisch verfaßter Bericht *Della entrata della Compagnia di Gesù e christianità nella Cina* (1609) dar, der nach den kritischen Editionen von P. Tacchi Venturi (Opere storichi, Macerata 1911) und P. D'Elia (Fonti Ricciane, Rom 1946–49) nun erneut herausgegeben wurde.[87] Zu Riccis Lebzeiten nicht veröffentlicht, bildete er die Grundlage für die von Nicolas Trigault (1577–1628) redigierte und ins Lateinische übersetzte Fassung, die unter dem Titel *De christiana expeditione apud Sinas suscepta a Societate Jesu ex P. M. Ricci Commentariis* (Augsburg 1615) erschien und schnell auch in andere europäische Sprachen übersetzt wurde. Dieses Werk berichtet zunächst das Wissenswerte über China und dann die Anfänge und den Fortschritt der Missionsarbeit. Als weitere Quelle ist eine Sammlung von Briefen Riccis erschienen,[88] die aus dem Portugiesischen, Spanischen und Französischen übersetzt wurden. Einen guten Überblick über Riccis Leben und Werk gibt eine neuere Biographie,[89] die zum einen das Leben in Mönchs- und in Gelehrtentracht beschreibt und zum anderen sein apologetisches Hauptwerk *Tianzhu shiyi* nach der neuen englisch-chinesischen Standardausgabe (The true meaning of the Lord of Heaven, ed. by E. Malatesta, St. Louis/Taipei 1985) analysiert. Dieses von Ricci „Catechismus Sinicus" genannte Werk eigener Art, das in den Kanon der chinesischen Klassiker aufgenommen werden sollte, handelt im Rückgriff auf konfuzianische Literatur auf dem Weg der natürlichen Theologie über den Schöpfer, die Seele, die Ethik, die Widerlegung der Seelenwanderung und die westlichen Sitten, um mit der Frage zu enden, warum sich der „Herr des Himmels" im Westen inkarniert habe. Dieses Werk spricht noch nicht von Passion, Kreuz und Auferstehung Jesu, sondern soll in kontextueller Anknüpfung eine „Neugierde" entfachen, die mit einem anderen Werk, einer *Doctrina Christiana* gestillt werden soll, das alle üblichen Katechismusstoffe (Credo, Vater unser, Dekalog etc.) enthält. Da der entscheidende Faktor jeder Mission die Sprache ist, in die hinein sich das Christentum unmißverständlich übersetzen muß, hat Ricci auch ein portugiesisch-chinesisches Wörterbuch verfaßt, das neben den lehrhaften Schriften ein neues Interesse gefunden hat.[90] Nicht weniger bedeutsam waren die Wissenschaften, wie etwa die Mathematik; in einer neuen Publikation behandelt P. Engelfriet die erste chinesische Übersetzung von Euklids Elementen der Geometrie nach der Darstellung von Clavius (Beijing 1607), die Ricci mit Hilfe des Gelehrten Xu Guangquis veranstaltete.[91] Auch sollte erwähnt werden, daß ein neues neunbändiges Lexikon der chinesischen Sprache *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise* (Paris 2001) heißt.

---

[87] *Matteo Ricci*, Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina, edizione realizzata sotto la direzione di *P. Corradini*, a cura di *M. del Gatto*, Macerata 2000.

[88] *Matteo Ricci*, Lettere dalla Cina 1584–1608, introduzione di J. Gernet, Ancona 1999.

[89] *É. Ducornet*, Matteo Ricci, le lettré d'occident, Paris 1992. Vgl. auch die populäre Lebensbeschreibung: *J. Hoffmann-Herreros*, Matteo Ricci: den Chinesen Chinese sein – ein Missionar sucht neue Wege, Mainz 1990 (Rez. von Kl. Schatz in: ThPh 66 [1991] 275f.).

[90] *J. A. Levi*, O dicionário português-chinês de Padre Matteo Ricci, S. J. (1552–1610). Uma abordagem histórico-linguística, New Orleans LA 1998.

[91] *M. Engelfriet*, Euclid in China. The genesis of the first chinese translation of Euclid's elements, books I–IV (Jihe yuanben, Beijing 1607) and its reception up to 1723, Leiden 1998.

Die Akten eines internationalen Kongresses des *Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, der 1996 in Riccis Heimatort Macerata stattfand,[92] enthalten insgesamt 17 Beiträge, davon elf grundlegende Beiträge zu Ricci, von denen sich einige mit der Missionsstrategie (J. Witek) und dem Verhältnis zu den anderen Religionen (J. Shih, F. di Giorgio, A. Dudink) befassen. Ein Beitrag enthält den für den Ritenstreit wichtigen Quellentext von Pater Kilian Stumpf (1706), *Compendium Actorum Pekinensium* (C. Santini), während andere auf die Übersetzung chinesischer Philosophen sowie den wissenschaftlichen und kulturellen Austausch (X. Mingde) eingehen. Eine nordamerikanische Dissertation (University of Connecticut) unternimmt im Hinblick auf eine „cross-cultural education" den interessanten Versuch, die Methodologie der „educational anthropology" mit derjenigen Riccis zu vergleichen.[93] Auch eine russische Publikation befaßt sich mit Ricci und der Jesuitenmission in China.[94]

Da Ricci am Konfuzianismus anknüpfte, den Buddhismus aber kritisierte, lag es auf der Hand, daß buddhistische Mönche der verschiedenen Schulen seine Werke, insbesondere seinen „Catechismus Sinicus", sachlich kritisierten und polemisch bekämpften. Diese Auseinandersetzung spiegelt sich in buddhistischen Texten des 17. Jahrhunderts, die Iso Kern in deutscher Übersetzung oder Zusammenfassung, nebst Kommentaren und chinesischen Originalfassungen (S. 317–318) publiziert hat (vgl. auch die Rezension von Kl. Schatz in dieser Zeitschrift: ThPh 69 [1994] 601 f).[95] Die Texte haben einen doppelten Vorteil: Sie beziehen sich weitgehend auf Ricci, und sie erlauben einen Blick auf den damaligen chinesischen Buddhismus in seinen verschiedenen Strömungen und auf seine Wahrnehmung des Christentums.

Die nachhaltige Wirkungsgeschichte der wissenschaftlichen und religiösen Aktivitäten Riccis und seiner jesuitischen Mitbrüder läßt sich anschaulich ablesen an der ersten Generation der chinesischen Schüler und Konvertiten. Zu diesen gehörten aus dem staatstragenden Milieu der konfuzianisch gebildeten *literati* drei Beamtengelehrte mit dem höchsten akademischen Grad *(jinshi)*, welche als die „drei Säulen" der chinesischen Christenheit in der Mingzeit gelten. Es handelt sich um die drei chinesischen Gelehrten Xu Guangqi (1562–1633), Li Zhizao (1565–1630) und Yang Tingyun (1562–1633), die unter dem Einfluß Riccis Christen wurden und zeitlebens die Missionsarbeit der Patres politisch und literarisch unterstützten. Der zuerst Genannte ist auch unter dem Namen Hsü Kuang-ch'i oder Dr. Paulus Hsü bekannt und erforscht, etwa durch die Studien von M. Übelhör. Das Buch von Xiaochao Wang, eine an der Universität Leeds angefertigte Dissertation,[96] zeichnet sich dadurch aus, daß es nicht nur die enge wissenschaftliche Zusammenarbeit mit den Jesuiten würdigt, etwa bei der Übersetzung des Euklid ins Chinesische, sondern auch die religiösen Schriften poetischer, lehrhafter und apologetischer Art. So erscheinen Xu Guangquis religiöse Werke in Chinesisch und englischer Übersetzung und machen damit eine wichtige Quelle zugänglich. Überdies vergleicht er die drei Gelehrten mit den frühen christlichen Apologenten im römischen Reich, Minucius Felix, Tertullian und Lactantius und reflektiert über die Kompatibilität des Christentums mit der chinesischen Kultur. Diese willkommene Erschließung der chinesischen Quellen ergänzt unsere Kenntnisse über die Art und Wirkung der jesuitischen Missionsarbeit und läßt erkennen, daß die Inkulturation immer ein wechselseitiger Prozeß ist. Dem großen Jesuitenschüler Xu Guangqi war 1995 ein Kongreß in Paris gewid-

[92] Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci. Atti del Convegno Internazionale, Macerata 23–26. ottobre 1996, a cura di *F. D'Arelli*, Rom 1998.

[93] *R. J. Ford*, Matteo Ricci S. J. in China 1583–1610. A case study of a precursor in educational anthropology, Ann Arbor 1992.

[94] *D. V. Dubrovskaia*, Missiia iezuitov v Kitae: Matteo Richchi i drugie 1552–1775 gody, Moskau 2001.

[95] *I. Kern*, Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts. Texte von Yu Shunxi (?-1621), Zhuhong (1535–1615), Yuanwu (1566–1642), Tongrong (1593–1679), Xingyuan (1611–1662), Zhixu (1599–1655) (Schweizer Asiatische Studien 11), Bern/Frankfurt am Main 1992.

[96] *X. Wang*, Christianity and imperial culture. Chinese Christian apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent (Studies in Christian Mission 20), Leiden 1998.

met, dessen Akten nun erschienen sind und die interkulturelle Synthese des großen Gelehrten ausleuchten.[97]

Ähnliches gilt auch von der zweiten Generation chinesischer Gelehrter, die sich dem Christentum näherten und sich taufen ließen. Einer davon ist Zhu Zongyuan (um 1616–1660) aus der Hafenstadt Ningbo (südlich von Shanghai), der nach seiner Taufe den Jesuiten Manuel Dias, João Monteiro und Martino Martini bei der Abfassung ihrer chinesischen Schriften oder bei der Übersetzung westlicher Schriften (etwa Thomas von Kempen, Francisco Suárez) behilflich war, aber auch selbst Schriften über das Christentum verfaßte. Dabei legte er dialog- oder traktatförmig die christlichen Lehren dar, kritisierte die chinesischen Randreligionen (Buddhismus, Taoismus) und versuchte eine Synthese von Christentum und Konfuzianismus. Eine an der Universität Freiburg im Breisgau unter Leitung von Wolfgang Reinhard angefertigte Dissertation[98] befaßt sich mit dieser Gestalt und bietet die wichtigsten Schriften im Reprint der chinesischen Texte (269–456); auch stellt sie dar, wie die christlichen Inhalte präsentiert, die sinozentrische und fremdenfeindliche Kritik am Christentum zurückgewiesen und die (chinesischen und christlichen) Riten dargestellt werden. Auch dieses Buch erschließt wichtige chinesische Quellen, die u. a. Aufschluß über die Jesuiten als westliche Gelehrte (xiru) (155–164) geben und über den Widerhall ihrer Inkulturationsarbeit, wenn denn seine Versuche, das Christentum in die konfuzianische Kultur Chinas zu integrieren, „auf der bereits von Ricci formulierten These [ruhen], daß es sich bei der ‚Lehre des Himmels' um eine göttliche Erhöhung des chinesischen Staats- und Kulturethos handle" (227).

Zur ersten Generation der Chinamissionare gehörte auch der spanische Jesuit Diego de Pantoja (1571–1618), dem der Historiker Zhan Kai von der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften eine kleine Monographie widmete, die anläßlich des 400. Jahrestages seiner Ankunft in China (1597) eine gekürzte Übersetzung ins Spanische erfuhr.[99] Pantoja kam 1597 zusammen mit Alessandro Valignano und Niccolò Langobardi nach Macao und ging zusammen mit Matteo Ricci zuerst nach Nanjing (1599) und dann nach Beijing (1601), von wo aus er weitere Missionsreisen unternahm. Über die frühe Missionszeit berichtete er in seiner *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en China* (1602), in Chinesisch verfaßte er einen Traktat über die sieben Laster und die ihnen entgegengesetzten Tugenden (*Qike*, 1614). Zur nächsten Generation der Chinamissionare gehörte der Italiener Giulio Aleni (1582–1649), der 1613 nach China kam und über 20 Jahre als vielseitiger Gelehrter und Missionar in Fujian wirkte. Er glänzte nicht nur in den westlichen Wissenschaften, die er in einer Summe zusammenfaßte (*Xixue fan,* 1622), sondern verfaßte auch eine Vielzahl theologischer Schriften. Dazu zählen neun apologetische Werke, darunter eine berühmte, schöpfungstheologisch und wissenschaftlich begründete Einführung ins Christentum (*Wanwu zhenyuan,* Über den wahren Ursprung aller Dinge, 1628), und elf pastorale Werke (Eucharistie, Buße, erbauliche Biographien), darunter eine Vita Christi mit Holzschnitten (1635), welche die Jerónimo Nadal zugeschriebenen Kupferstiche zu den Evangelien sinisiert kopieren. Sie sind in einer Biographie Alenis abgebildet, die Eugenio Menegon[100] verfaßt hat (S. 122–139). Diese berichtet über Werdegang, Wirken und Werke dieses großen Missionars und eignet sich vorzüglich als Einführung. Die Wertschätzung, die Aleni unter chinesischen Gelehrten und Literaten genoß, zeigen die in diesem Band abgedruckten Gedichte auf den „Konfuzius aus dem Westen". Wer seine Kenntnis über Aleni wissenschaftlich vertiefen möchte, wird zu den Akten eines Aleni-Kongresses

---

[97] *C. Jami* u. a. (Hg.), Statecraft and intellectual renewal in late Ming China. The cross-cultural synthesis of Xu Guangqi (1562–1633) (Sinica Leidensia 50), Leiden 2001.

[98] *D. Sachsenmaier,* Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616–1660) (MSer.M 47), Sankt Augustin/Nettetal 2001.

[99] *Zhang Kai,* Diego de Pantoja y China. Un estudio sobre la „política de adaptación" de la Compañía de Jesús, Beijing 1997.

[100] *E. Menegon,* Un solo cielo. Giulio Aleni S. J. (1582–1649). Geografia, arte, scienza, religione dall'Europa alla Cina, Brescia 1994.

greifen,[101] der 1994 in Brescia stattfand und den Stand der Forschung widerspiegelt. In den 27 Beiträgen kommt sowohl der historische Kontext zur Sprache als auch Alenis Biographie und Rolle in China. Insbesondere werden seine religiösen und missionarischen Schriften gewürdigt (J. Witek, Cl. von Collani, M. Chang u.a.), aber auch seine wissenschaftlichen und humanistischen Werke (A. Chan, F. Masini, I. Iannaccone u.a.). Auch bei diesem Werk zeigt sich, daß das Opus vieler Chinamissionare nur zu würdigen ist, wenn man über hinreichend sinologische Kompetenz verfügt. Die beiden Bücher werden hoffentlich dazu beitragen, Alenis Werk bekannter zu machen, zumal es auch theologisch von erheblicher Bedeutung ist.

Zu den Großen der Chinamission zählt auch der Kölner Adam Schall von Bell (1592–1666), der nach römischer Ausbildung, auch in Mathematik und Naturwissenschaften, 1619 zusammen mit den Patres Johann Schreck (Terrenz) und Giacomo Rho nach China kam, in Xi'anfu wirkte und 1630 aufgrund seiner mathematisch-astronomischen Kenntnisse den Auftrag zur Reform des astronomisch-astrologischen Kalenders bekam, nach dem sich öffentliches und privates Leben richtete. Schall von Bell war der erste Hofastronom, der selbst den gewaltsamen Dynastiewechsel von den Ming-Kaisern zu den Qing-Kaisern (1644) überstand und unter dem neuen Kaiser Sunzhi zum Mandarin erster Klasse und zum Leiter des Astronomischen Amtes ernannt wurde, allerdings in der Zeit der Regenten verhaftet und verurteilt, später jedoch wieder rehabilitiert wurde. Über seine zahlreichen astronomischen Abhandlungen hinaus verfaßte der Tang Ruowang genannte Pater auch theologische Werke, etwa über den Ursprung des Christentums, sorgte für den Bau zweier Kirchen und eine blühende Christengemeinde in Beijing. Noch immer kann das Buch von Alfons Väth, das erstmals 1930 erschien, als Standardwerk gelten. Daher war es auch sinnvoll, es im Hinblick auf den 400. Geburtstag des Kölner Jesuiten als Reprint neu aufzulegen, ergänzt freilich um einen bibliographischen Nachtrag der neueren Literatur (Cl. von Collani) und neue Register (R. Malek).[102] Aus Anlaß des Jubiläums fand 1992 auch ein großes Symposion in St. Augustin bei Bonn statt, dessen voluminöse Akten in zwei Bänden mit über 1 200 Seiten Roman Malek herausgegeben hat.[103] Die Eröffnungsrede des Symposions hielte der Generalobere der Gesellschaft Jesu, Peter-Hans Kolvenbach, der die Charakteristika jesuitischer Inkulturation herausarbeitete. Die 53 Beiträge der beiden Bände, die zumeist in Englisch mit chinesischer Zusammenfassung verfaßt sind, bisweilen aber auch in Chinesisch mit englischer Zusammenfassung, sind acht Abteilungen zugeordnet, die Schalls Gestalt und Werk abdecken: Person und Kontext Schalls; chinesische Zeitgenossen; Fragen von Astronomie, Astrologie und Kalender; Vermittlung westlicher Wissenschaft und Technologie (Feuerwaffen); religiöse Schriften und Aktivitäten Schalls (guter Überblick von A. Dudink über seine theologischen Werke). Die drei letzten Abteilungen gelten Schall von Bell als literarische oder ikonographische Figur, seiner Rezeption und seinem Einfluß bis heute sowie anderen Beispielen der Begegnung Europas und Chinas. Erschienen in der Reihe *Monumenta Serica*, die sich auch sonst große Verdienste um Publikationen zur Chinamission der Jesuiten erworben hat, zeigen die beiden Bände, welche interdisziplinäre und internationale Zusammenarbeit erforderlich ist, um das Werk eines einzigen Missionars zu erforschen, und welche Dimensionen der interkulturellen Begegnung zu berücksichtigen sind, nicht nur in der Geschichte der Ost-West-Beziehungen, sondern auch in einer globalisierten Welt.

Zur ersten Gruppe von deutschen Jesuitenmissionaren, die 1618 nach China reisten, gehörte neben Schall von Bell auch Johann Schreck (1576–1630), latinisiert Terrenz (Terrentius), der als begabter Mathematiker an der Kalenderreform mitarbeitete und in dem

---

[101] „Scholar from the West". Giulio Aleni S. J. (1582–1649) and the dialogue between Christianity and China (MSer.M 42), edited by *T. Lippiello and R. Malek*, Nettetal 1997.

[102] *A. Väth* unter Mitwirkung von *L. van Hee*, Johann Adam Schall von Bell. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hof von Peking 1592–1666. Ein Lebens- und Zeitbild, neue Auflage mit einem Nachtrag und Index (MSer.M 25), Nettetal 1991.

[103] Western Learning and Christianity in China. The contribution and the impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592–1666), 2 Bde. (MSer.M 35/1 und 2), edited by *R. Malek*, Nettetal 1998.

Jahr starb, in dem Schall sich endgültig in Beijing etablierte, um diese Arbeit fortzuführen. Eine neue Studie über Schreck beschreibt zunächst seine Tätigkeit an der gerade gegründeten *Linceorum Academia*, wo er den *Thesaurus Mexicanus*, von Francisco Hernández, ein Werk über Flora, Fauna und Mineralien Neuspaniens zu kompilieren und zu redigieren hatte, sodann seine chinesischen Schriften zu Mathematik und Mechanik, zur Astronomie (er stand im Briefwechsel mit J. Kepler), Botanik und Medizin. Die Studie beleuchtet den Wissenstransfer zwischen Europa und China und bereichert die Kenntnis über diesen großen Wissenschaftler und seine Epoche.[104]

Der aus Trient stammende Pater Martino Martini (1614–1661) kam 1642 nach China und wirkte, abgesehen von einer Reise zu Schall nach Beijing (1650) sowie nach Europa und Rom (1655–1657), im südchinesischen Hangzhou. In Rom erwirkte er im Zusammenhang der Ritenfrage durch seine Denkschrift ein Dekret des Sanctum Officium vom 23. März 1656, das nicht nur bestimmte Dispensen (u. a. Sonntagspflicht) erteilt, sondern auch die umstrittene Verehrung des Konfuzius und der Ahnen erlaubt *(tolerari posse)*. Zu seinen großen lateinischen Werken, mit denen er die Chinakenntnisse Europas ausbaute, gehören ein *Novus Atlas Sinensis* (Amsterdam 1655), eine Chronik der laufenden Ereignisse (*De bello Tartarico historia*, 1654) und eine Geschichte Chinas (*Sinicae Historiae Decas* prima, 1659). Die übrigen Werke sind in zwei Bänden seiner Opera omnia enthalten, die unter Leitung von Franco Demarchi von Giuliano Bertucciolo herausgegeben wurden.[105] Der erste Band enthält außer Illustrationen Dokumente und Briefe (lat. mit italienischer Übersetzung), angefangen von seinem Indienbrief an den Generaloberen Muzio Vitelleschi (1634) bis hin zu einer Situationsbeschreibung der Kirche in China für den Generaloberen Goswin Nickel (1659). Auch die Verhandlungen und das Dekret des Heiligen Offiziums werden dokumentiert (Nr. XXVIII). Der zweite Band enthält seine kleineren Werke, seine faksimilierte *Brevis relatio de numero et qualitate Christianorum apud Sinas* (mit italienischer Übersetzung), sowie neben anderen Texten seinen an Cicero orientierten Traktat über die Freundschaft von 1661 (faksimilierter chinesischer Text und italienische Übersetzung) sowie seine Grammatik der chinesischen Sprache.

Die neuere Forschung ist auch in Sammelbänden zugänglich, die auf wissenschaftliche Symposien zurückgehen. Von der Universität Trient und der chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften veranstaltet, fand eines der Symposien 1994 in Beijing statt.[106] Die Beiträge chinesischer und europäischer Spezialisten umkreisen einerseits die Gestalt und ihre Zeit, und andererseits analysieren sie Martinis Werke und sein Wirken, wobei viele Beiträge Martinis Mittlerrolle zwischen China und Europa betonen. Ein weiterer Sammelband dokumentiert das Würzburger Kolloquium über Martino Martini, das 1995 stattfand.[107] Er enthält ebenfalls allgemeinere Beiträge etwa kirchenhistorischer (Kl. Schatz) oder soziologischer Art (A. Zingerle) sowie spezielle Beiträge zu den einzelnen Werken Martinis, aber auch zum Dekret des Heiligen Offiziums von 1656 (S. Vareschi). Die Jesuitenmission in Hangzhou, die 1611 von Nicolas Trigault mitbegründet wurde und 1731 endete, sah in Martini einen glänzenden Gelehrten und im italienischen Pater Prospero Intorcetta (1625–1696) einen klugen Verwalter und Organisator der Mission. Ebenso bedeutsam für die christliche Gemeinde am Ort war jedoch einer der konvertierten konfuzianischen *literati*, Zhang Xingyao (1633–1715). Eine hervorragende Studie von D. E. Mungello, einem amerikanischen Historiker und Spezialisten für die chinesische Jesuitenmission, beschreibt unter Verwendung zahlreicher un-

---

[104] *I. Iannaccone*, Johann Schreck Terrentius. Le scienze rinascimentali e lo spirito dell'Accademia dei Lincei nella Cina dei Ming (SMDSA 54), Neapel 1998.

[105] *Martino Martini S. J.*, Opera omnia. Bd. 1: Lettere e documenti; Bd. 2: Opere minori, a cura d. *G. Bertuccioli*, Trento 1998.

[106] Martino Martini. A humanist and scientist in Seventeenth Century China (Proceedings of the International Symposium on Martino Martini and Cultural Exchanges between China and the West. Chinese Academy of Social Sciences Beijing 5–6–7 April 1994), edited by *F. Demarchi* and *R. Scartezzini*, Trento 1996 (das Werk ist auch in einer chinesischen und italienischen Ausgabe erschienen).

[107] *R. Malek/A. Zingerle* (Hg.), Martino Martini S. J. (1614–1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert, Nettetal 2000.

edierter Quellen das Wirken dieser drei Protagonisten, vor allem aber des chinesischen Gelehrten. Er wurde durch seine Inkulturation des Christentums zum Begründer einer „sinifying Christianity" (S. 115), während die Patres Martini und Intorcetta um die Vermittlung konfuzianischer Klassiker an ein europäisches Publikum bemüht waren. Auch der letzte Jesuitenmissionar von Hangzhou, der Elsässer Romain Hinderer (1668–1744), wird vorgestellt. Dieses Buch über die Missionsstation in Hangzhou[108] ist zugleich eine Kritik an den Positionen von J. Gernet und E. Zürcher; diese würden der christlichen Missionierung Chinas nur deshalb einen so begrenzten Einfluß oder so geringe Assimilationsfähigkeit zugestehen, weil sie die „indigenous Christian activity" (S. 123) in den Zentren der Provinz übersehen hätten.

Vielleicht durch den Enthusiasmus von Pater Martino Martini bei seinem Besuch im Löwener Kolleg (1655) angesteckt, begleitete der Flame Ferdinand Verbiest (1623–1688) Pater Martini 1658 auf dem Schiff nach China. Zwei Jahre später wurde er von dem alternden Pater Schall von Bell nach Beijing gerufen, freilich um zunächst Prozeß, Gefängnis und das (nicht vollstreckte) Todesurteil mitzuerleben, mit dem die Regenten des Landes nach dem Tod des Kaisers 1661 die Jesuiten ausschalten wollten. Da aber der für die Staatsgeschäfte unabdingbare Kalender in Unordnung geraten war und Verbiest in der Konkurrenz mit den anderen Gelehrten seine überlegenen Kenntnisse und Berechnungen demonstrieren konnte, gewann er das Vertrauen des neuen Kaisers Kangxi, der ihn 1669 mit der Leitung des astronomischen Amtes betraute, das er bis zu seinem Tod innehatte. Er ist Verfasser zahlreicher chinesischer Schriften zur Astronomie, Geographie, Mechanik, aber auch zu religiösen Themen, wie etwa einen oft aufgelegten Katechismus *Jiaoyao xulun* (Einführung in die wesentlichen Lehrpunkte, 1670). Sein lateinisches Werk *Astronomia Europæa* erschien 1687 in Dillingen und richtete sich an die europäischen Fürsten, Gebildeten und Novizen. Noël Golvers hat dieses Werk in einer vorbildlichen englischen Übersetzung herausgebracht,[109] die auch einen Reprint der lateinischen Ausgabe und sehr ausführliche Anmerkungen enthält sowie in den Illustrationen den Ingenieur Verbiest (die von ihm konstruierten astronomischen Instrumente) zeigt. Verbiest berichtet über sein Wirken im „theatrum Pequinense" (cap. 1), d.h. im astronomischen Amt, aber auch von der Übermittlung des europäischen Wissens von 14 mathematischen und mechanischen Disziplinen, darunter Ballistik, Hydraulik und Uhrmacherkunst. Es ist ein Paradebeispiel für die Methode, mittels der überlegenen Wissenschaft vom irdischen Himmel zur Einsicht in die Überlegenheit des Wissens vom transzendenten Himmel hinzuführen. Den Forschungsstand über Verbiest, sein Wirken und sein Werk unter dem Kangxi-Kaiser repräsentiert ein von John Witek (Georgetown University) herausgegebener Sammelband,[110] dessen 31 Beiträge das breite Spektrum der Forschung in Europa, China und Nordamerika dokumentieren. Die einzelnen Artikel befassen sich mit der Familie und Ausbildung des flämischen Jesuiten in Europa; mit dem „Wissenschaftler" Verbiest, der den sino-westlichen Wissens- und Kulturaustausch beförderte; mit dem „Ingenieur" Verbiest, der Kanonen für den Kaiser goß und den ersten dampfgetriebenen Wagen erfand (*Astronomia europæa* cap. 24); mit dem „Diplomaten", der sino-russische Verhandlungen führte; mit dem „Missionar" Verbiest, der auch theologische Schriften verfaßte. Die Beiträge einer kleineren Publikation[111] befassen sich mit einigen theologische relevanten Werken Verbiests, darunter seinem Traktat über das Bußsakrament, sowie mit den Reaktionen chinesischer Gelehrter und mit dem missionarischen „approach" des französischen Jesuiten François de Rougement.

Der weniger bekannte französische Pater François de Rougement wirkte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhundert als Missionar in Changshu und verfaßte neben einer *Hi-*

[108] *D. E. Mungello*, The forgotten Christians of Hangzhou, Honolulu 1994.

[109] *N. Golvers*, The *Astronomia europæa* of Ferdinand Verbiest, S. J. (Dillingen 1687). Text, Translation, Notes and Commentaries (MSer.M 28), Nettetal 1993.

[110] Ferdinand Verbiest (1623–1688). Jesuit missionary, scientist, engineer and diplomat (MSer.M 30), edited by *J. W. Witek*, S. J., Nettetal 1994.

[111] *N. Golvers* (Hg.), The christian mission in China in the Verbiest Era: Some aspects of the missionary approach (Louvain Chinese Studies 6), Leuven 1999.

storia tartaro-sinica (1673) eine Art privates Tage- und Notizbuch. Auf diese Quelle des erst kürzlich entdeckten „account book" der Jahre 1674–1676 stützt sich eine umfangreiche Studie.[112] Dieses account book enthält fragmentarische Notizen des privaten und geistlichen Lebens ebenso wie Abrechnungen, Urteile über andere, und Erfahrungen in den Gemeinden. Aus diesen nicht zur Publikation vorgesehen Aufzeichnungen, den erhaltenen Briefen und einem Elogium rekonstruiert der Autor ein lebendiges Bild praktischer Missionsarbeit (chinesischer Kontext, Reisen, Medien der Mission [Katechismen, liturgische Bücher, Bilder], die materielle Kultur (Haus, Essen, Kleidung, Gesundheit), die Finanzen und das priesterliche und private Leben eines Missionars. Das so entstehende Bild des Mikrokosmos der direkten Missionsarbeit ergänzt die Publikationen, die eher der indirekten Methode über Wissenschaften und Künste gewidmet sind.

Als Rougement 1658 nach China reiste, begleitete ihn sein alter Studienkollege Philippe Couplet (1623–1692), der wenige Jahre vorher wie viele andere von Martino Martinis Auftritt für die Chinamission begeistert wurde. Dieser belgische Jesuit aus Mecheln war vor allem im südlichen Fuzhu und nach den Verfolgungs- und Verbannungsjahren in der Periode des Wechsels zur Qing-Dynastie in der Region Jiangnan tätig. Ab 1681 hielt er sich in Europa auf, um seine Werke herauszubringen und um für die Chinamission Werbung zu machen. Auf der Rückreise nach China verstarb er. Während seines Europaaufenthalts, bei dem ihn ein junger Chinese begleitete, sollte seine Begegnung mit Ludwig XIV. in Versailles die Entsendung französischer Jesuitenmissionare auslösen, zu denen Joachim Bouvet, Jean-François Gerbillon (s. unten) und Guy de Tachard (s. unten) gehörten. In Rom versuchte er vergeblich, die Autoritäten für die Einführung des Chinesischen als Liturgiesprache zu gewinnen. Zu seinen großen Werken neben den chinesische Schriften gehört das in Europa fertiggestellte Werk *Confucius Sinarum Philosophus* (1687), das neben Ausführungen zur Mission vor allem Übersetzungen konfuzianischer Schriften enthält, an denen viele seiner Mitbrüder mitgewirkt hatten. Auch das Werk *Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae* (1686), eine Geschichte Chinas, gehört zu den Veröffentlichungen. Ein kleineres bisher unediertes Werk *Breve relatione dello stato e qualità delle missioni della Cina* (Archivum Romanum SI, Jap. Sin. 131) ist jetzt mit einer Reproduktion und Transskription des Manuskripts veröffentlicht worden, nebst einem Kommentar und der Liste der chinesischen Bücher, die Couplet bei seinem Rombesuch dem Past mitbrachte.[113] Außer dieser für die Frage der Evangelisierung wichtigen Quelle ist ein Sammelband erschienen, der die Beiträge eines Projekts und einer Konferenz über Couplet (1986) versammelt.[114] Von bekannten Fachleuten verfaßt, behandeln sie die Biographie, seine oben erwähnten Werke, seine Bedeutung für die französische Jesuitenmission in China und seine Bemühung um eine chinesische Kirche.

Pater Alvaro de Semedo (1586–1658) war in Nanjing tätig, wurde dort zusammen mit anderen Opfer der Verfolgung von 1617 und mußte nach Macao ausweichen. Als erster Europäer nahm er im Jahre 1628 die gerade wiederentdeckte Stele von Xi'an in Augenschein, die Zeugnis vom nestorianischen Christentum im China des 7./8. Jahrhunderts gibt. Die Übersetzung der chinesischen Inschrift der Stele übernahm er in seinen Bericht *Relação da propagação da fé no reyno da China e outros adjacentes* (1641), der schnell in spanischer Übersetzung unter dem Titel *Imperio de la China i cultura evangelica en èl* (Madrid 1942) sowie in anderen europäische Sprachen erschien und der nun in einer modernen französischen und chinesischen Edition herausgebracht wurde.[115]

---

[112] *N. Golvers*, François de Rougement, S. J. Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan). A study of the account book (1674–1676) and the Elogium (Louvain Chinese Studies 7), Leuven 1999.

[113] *S. Gatta*, Il naturale lume de Cinesi. Teoria e prassi dell' evangelizzazione in Cina nella *Breve relatione* di Philippe Couplet S. J. (1623–1693), in appendice: Catalogus Librorum Sinicorum (MSer.M 37), St. Augustin 1998.

[114] Philippe Couplet, S. J. (1623–1693). The man who brought China to Europe (MSer.M 22), edited by *J. Heyndrickx*, C. I. C. M., Nettetal 1990.

[115] *Alvaro Semedo*, Histoire universelle du Grand Royaume de la Chine, trans. *J.-P. Duteil*, Paris 1996 (chines. Shanghai 1998).

Einer der „königlichen Mathematiker", die der französische König Ludwig XIV. nach Asien schickte, war Pater Jean-François Gerbillon (1654–1707), der Kaiser Kangxi wissenschaftlich beriet und die Mandschu-Sprache erforschte, aber auch beim kaiserlichen Toleranzedikt von 1692 motivierend und beim Frieden mit Rußland diplomatisch mitwirkte. Eine ausführliche Studie zu Leben und Werk dieses französischen Hofjesuiten[116] beschreibt stark quellenbezogen (Korrespondenz) die Reise nach Siam und China, die acht Reisen, die Gerbillon, zum Teil im Gefolge des Kaisers, zwischen 1688 und 1698 in die „Tartarei" unternahm sowie die anschließenden Jahre in Beijing. Vollständig wiedergegeben sind einige Briefe aus dem Jahr 1701, die heute im Londoner *Public Record Office* aufbewahrt werden und die schwierige Phase des sich verschärfenden Ritenstreits beleuchten. Diesen Streit haben die sogenannten „Figuristen" dadurch unterlaufen, daß sie in den chinesischen Klassikern keine profane oder idolatrische Literatur sahen (wie die Jesuitengegner), sondern eine Art „natürliche Theologie", welche die Geheimnisse des Christentums in prophetischer Form vorgebildet enthalte. Man konnte demnach die Klassiker in Analogie zum Alten Testament in figurativer Exegese allegorisch lesen. Nachdem Claudia von Collani dem Begründer des Figurismus, Pater Joachim Bouvet, 1985 eine Studie gewidmet hatte, die das Interesse auf diese allegorische Exegese der chinesischen Klassiker lenkte, hat Knud Lindbæk († 1995) eine Studie über den Schüler Bouvets, den französischen Figuristen Joseph Henri de Prémare (1666–1736) vorgelegt.[117] Dieser kam 1698 nach China, wurde dort zu einem so herausragenden Kenner der chinesischen Sprache, daß er ein lateinisch-chinesisches Lehrbuch der chinesischen Sprache und Literatur *Notitia Linguae Sinicae* verfaßte (erste Ausgabe Malacca 1831!). Lindbæks Buch beschreibt Leben und Werk Prémares und erläutert insbesondere seinen Figurismus, demzufolge in den chinesischen Klassikern Spuren und Zeichen des Christentums präfiguriert sind, wie in der antiken Literatur, zum Beispiel in Vergils vierter Ekloge.

Aus der Spätzeit der Jesuitenmission in China im 18. Jahrhundert ist ein Quellenband über den letzten deutschen Jesuiten Gottfried von Laimbeckhoven (1707–1787) vorzustellen (vgl. die Rezension von Kl. Schatz in dieser Zeitschrift 76 [2001] 593–595).[118] Der Wiener kam 1738 nach China, wirkte vor allem pastoral und wurde 1752 zum Bischof von Nanjing ernannt, später auch mit der Verwaltung der Diözese Beijing betraut, ohne diese je betreten zu können. In dieser Eigenschaft hatte er auch die Aufgabe, das Dekret zur Aufhebung seines eigenen Ordens durchzuführen. Der vorliegende Band enthält vornehmlich seine Reisebeschreibung von Lissabon nach Goa (Faksimile des Manuskripts und Nachdruck der 1740 veröffentlichten Version) sowie Korrespondenz an seine Familie von 1735 bis 1785. Von den 39 in annotierter Transkription vorliegenden muttersprachlichen Briefen sind 14 allgemeinen Charakters und waren schon in Josef Stöcklein's *Welt-Bott* erschienen, während die übrigen auch Inhalte privater Art enthalten. Die Korrespondenz spiegelt die äußerst schwierige Zeit des Niedergangs der Mission im 18. Jahrhundert, der Verfolgungen, des fortwährenden Ritenstreits und der Auseinandersetzungen zwischen dem portugiesischen Padroado und der römischen Propaganda wider. Die Gratwanderung dieses bedeutenden Missionars faßt St. Puhl in die Worte: „Er gehorchte einer kirchlichen Administration, die ihm geradezu den Boden entzog", ohne den erniedrigenden Weg der Unterwürfigkeit zu gehen (65).

---

[116] *Y. de Thomaz de Bossierre*, Jean-François Gerbillon, S. J. (1654–1707). Mathématicien de Louis XIV, premier supérieur général de la mission française de Chine (Louvain Chinese Studies 2), Leuven 1994.

[117] *K. Lundbæk*, Joseph de Prémare (1666–1736), S. J. Chinese philology and figurism (Acta Jutlandica 66/2; Humanities series 65), Aarhus 1991.

[118] Gottfried von Laimbeckhoven (1707–1787). Der Bischof von Nanjing und seine Briefe aus China mit Faksimile seiner Reisebeschreibung. Transkribiert und bearbeitet von *St. Puhl* (1941–1997) und *S. Frhr. von Elverfeldt-Ulm* unter Mitwirkung von *G. Zeilinger*. Zum Druck vorbereitet und hg. von *R. Malek* SVD, Nettetal 2000.

Weitere Missionen im asiatischen Raum

Außer den zahlreichen Publikationen zu den Jesuitenmissionen in den Großräumen der Hochkulturen Indiens, Japans und Chinas gab es noch weitere Missionsgebiete, die zumeist dem portugiesischen *padroado* unterstanden, aber auch zum Patronat der spanischen Krone gehören konnten, wie die Philippinen. Die Veröffentlichungen zu diesen Missionen sind weniger zahlreich und beziehen sich auf Annam (Vietnam), das Königreich Siam (Thailand), die Philippinen und die Marianen.

Der bekannteste unter den Jesuitenmissionaren im Gebiet des heutigen Vietnam ist der Franzose Alexandre de Rhodes (1593–1660), der wegen der Verfolgung nicht in die Japanmission reisen konnte und daher in das 1615 neu begründete Missionsgebiet geschickt wurde. Nach dem Sprachenstudium wirkte er von 1627–1630 zunächst in Tonkin (Nordteil Annams), wurde aber vertrieben und kehrte nach zehnjährigem Aufenthalt in Macao zu einer zweiten Missionsphase nach Cochinchina (Südteil Annams) zurück (1640–1645). Auch hier wieder vertrieben, unternahm er über Persien eine Europareise. In Persien verbrachte er seine letzten Lebensjahre und starb in Isfahan. Bekannt wurde er durch seine Missionsmethode, die den Prinzipien der in China angewandten Akkommodation folgte und die Heranbildung von Katecheten vorsah, die ehelos eine *vita communis* führten (Nha Duc Chua Troi, Domus Dei) und in den Verfolgungszeiten das Rückgrat der Kirche bildeten. Neben einem Katechismus von herausragender Bedeutung verfaßte er linguistische Werke der – von ihm romanisierten – annamitischen (vietnamesischen) Sprache, eine Geschichte des Landes sowie Reise- und Missionsbeschreibungen. Von diesen Werken ist seine Geschichte des Königreichs Tonkin und der dortigen Missionserfolge, die Jahre 1627 bis 1646 umfassend, neu aufgelegt worden (Erstauflage Lyon 1651).[119] Eine solide neuere Arbeit von Peter C. Phan (The Catholic University of America), die auch zahlreiche ungedruckte Quellen verarbeitet, widmet sich dem Leben und Werk des großen Missionars und analysiert seinen Katechismus, dessen Text in englischer Übersetzung (S. 211–315) präsentiert wird.[120] Dieser von der römischen Propaganda-Kongregation verlegte *Catechismus pro iis, qui volunt suscipere Baptismum in octo dies divisus* (Rom 1651) in Lateinisch-Vietnamesisch (Titelblatt S. 212) zeichnet sich dadurch aus, daß er in Anknüpfung an Riccis Katechismus und die ignatianischen Exerzitien den Stoff nicht wie die zeitgenössischen europäischen Katechismen einteilt, sondern heilsgeschichtlich in „acht Tage": Ziel des Lebens (Vernunft, Seele, Gott); Gott als Schöpfer und Erhalter; Schöpfung und Fall; Geschichte der Menschheit und der Religionen (!); Trinität und Inkarnation; Leben Jesu; Passion, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu sowie Pfingsten und die Kirche; Eschatologie, Dekalog, Taufvorbereitung. Das Buch ist mustergültig gearbeitet, und man wünschte sich ähnliche Veröffentlichungen zu den anderen großen Missionskatechismen als Beispiele gelungener Inkulturation.

Einer der „königlichen Mathematiker", die Ludwig XIV. von Frankreich in wissenschaftlicher und religiöser Mission, aber sicher auch zur Beförderung französischer Interessen aussandte, war Guy de Tachard (1651–1712). Er kam 1685 mit dem französischen Gesandten ins Königreich Ayuthia (portug. Siam) und vertrat dessen König diplomatisch vor dem Papst und dem Herrscher Frankreichs. Er beeinflußte die Missionspolitik und war später einer der ersten Jesuitenmissionare in Bengalen. Eine neuere Biographie stellt ausführlich sein Leben und Wirken im politischen Kontext seiner Zeit dar,[121] insbesondere die französische Politik, der daran gelegen war, in Asien stärker Fuß zu fassen. Die informative Darstellung spiegelt den gegenwärtigen Forschungsstand und enthält erfreulicherweise eine sehr nützliche Prosopographie der beteiligten Personen (S. 251–328). Über seine erste Reise nach Siam hat Tachard einen Bericht verfaßt, der un-

[119] *Alexandre de Rhodes*, Histoire du royaume du Tonkin, introduction et notes par *J.-P. Duteil*, Paris 1999.

[120] *P. C. Phan*, Mission and catechesis. Alexandre de Rhodes and inculturation in Seventeenth-Century Vietnam, Maryknoll 1998.

[121] *R. Vongsuravatana*, Un jésuite à la Cour de Siam, préface de *J. Meyer*, Paris 1992.

ter dem Titel *Voyage de Siam, des Pères Jésuites, envoyez par le roy aux Indes et à la Chine* (Paris 1686) erschienen ist. Außer den Beschreibungen von Land, Leuten, Hof und besonders beeindruckenden Ereignissen (Elephanten, Mondfinsternis) beschreibt der Bericht auch anschaulich „mœurs et la religion des Siamois" (livre VI) und stellt viele Ähnlichkeiten mit dem Christentum fest. Eine Neuauflage der englischen Übersetzung (London 1688) dieses detaillierten Berichts ist nun in Thailand erschienen.[122]

Auf den Philippinen, die 1571 von den Spaniern besetzt wurden und daher kirchlich dem spanischen Patronat unterstanden, begannen erstmals 1581 Jesuitenmissionare zu wirken, von denen es der aus Brünn stammende Botaniker Bruder Georg Joseph Kamel, Apotheker des Kollegs von Manila, zu Nachruhm brachte, weil Carl Linné einen Zierstrauch nach ihm „Kamelie" nannte. Die Geschichte der Jesuitenmissionen auf den Philippinen ist im Standardwerk von Horacio da Costa *(The Jesuits in the Philippines 1581–1768*, Cambridge 1961) beschrieben. Er hatte sich auf Quellen gestützt, die jetzt erstmals veröffentlicht wurden. Es handelt sich um eine Geschichte der Jesuiten auf den Philippinen von Pedro Chirino (1558–1635), die nun im spanischen Original und katalanischer Übersetzung unter dem Titel *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús* herausgekommen ist.[123] Diese umfangreiche Darstellung ist aus seiner früheren gedruckten Darstellung *Relación de las Islas* Filipinas (Rom 1604) hervorgegangen und diente als Grundlage des Werkes *Labor Evangélica* (1603) von Francisco Colín, das Pablo Pastells zu Beginn des 20. Jahrhunderts herausbrachte. Daher ist zu begüßen, daß eine so oft benutzte Quelle nun im Original vorliegt. Eine weitere Publikation befaßt sich mit einem besonderen Aspekt, nämlich der Kunst und Architektur der Jesuiten.[124] Architekten des Ordens wie Antonio Sedeño und Gianantonio Camponi waren bekannt für ihre Befestigungsbauten, Festungskirchen (z. B. Boac auf der Insel Marinduque), Barockkirchen wie die in Cavite und Missionskapellen. Das reich illustrierte Buch gibt u. a. biographische Abrisse der Jesuiten, die als Architekten, Künstler oder Kunsthandwerker tätig waren, beschreibt die Kirchbauten und die ikonographischen Programme der Altäre und enthält einen beschreibenden Katalog aller alten Kirchen der Gesellschaft Jesu, aber auch der neueren des 19. und 20. Jahrhunderts.

Östlich der Philippinen liegt die zum heutigen Mikronesien gehörende Inselgruppe der Marianen, auf denen 1668 Jesuitenmissionare unter Leitung von Luis de Sanvitores ankamen. Über deren Tätigkeit auf den westpazifischen Inseln hat der belgische Pater Peter Coomans (1638–1685) einen Bericht verfaßt, der die materielle Kultur der Chamorro, ihre Mythen und Rituale sowie die Geschichte der Mission und die bewaffneten Auseinandersetzungen schildert. Die englische Übersetzung[125] ermöglicht den Zugang zu einer reizvollen kleinen Quelle zur Kultur des Pazifik und einer Mission jenseits der großen Schauplätze.

Schlußüberlegung

Der Überblick über die Buchveröffentlichungen zu den Jesuitenmissionen des 16. bis 18. Jahrhunderts im asiatischen Raum hat eine reiche Ausbeute von weit über 100 Titeln ergeben. Die Forschungsergebnisse sind angedeutet worden und könnten ohne Verkürzung nicht zusammengefaßt werden. Daher seien zum Schluß nur einige Beobachtungen und Desiderate mitgeteilt. Der Überblick zeigt die interkulturell bedeutsame Rolle,

---

[122] *Guy Tachard*, A relation of the voyage to Siam, performed by six Jesuits sent by the French King, to the Indies and China in the year 1685, with an introduction by *B. J. Terwiel*, Bangkok 1999.

[123] *Pedro Chirino*, Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581–1606, pròlog de *M. Batllori*, transcripció de *J. Górriz*, Barcelona 2000.

[124] *R. B. Javellana*, Woods and stone for God's greater glory. Jesuit art and architecture in the Philippines, Manila 1991.

[125] *P. Coomans*, History of the mission in the Mariana Islands: 1667–1673 (Occasional historical papers series 4), translated and edited by *R. Lévesque*, o. O. (Saipan, Marianen) 1997.

welche die Gesellschaft Jesu im 16. bis 18. Jahrhundert im Prozeß einer doppelten Globalisierung spielte: zum einen bei der Vernetzung der Welt durch die politische Einflußnahme und die Handelsinteressen der maritimen Mächte Europas, vornehmlich der iberischen Mächte Portugal und Spanien; zum anderen bei der weltweiten Ausbreitung der katholischen Kirche, die in der frühen Neuzeit erstmals auch geographisch Weltkirche wurde. Auf der politischen Ebene bleibt zu erforschen, inwieweit der Erfolg der Jesuitenmissionen vor allem in Japan und China weitgehend auf die soziopolitisch instabile Lage dieser Länder zurückzuführen ist, in Japan die Übergangsperiode zum Shogunat der Tokugawa und dem Beginn der Edo-Zeit, in China der Wechsel von der Ming- zur Qing-Dynastie. Wenn sich dies so verhielte, dann stellt sich die Frage, ob die christliche Missionierung nur bei kulturell weniger entwickelten oder militärisch unterworfenen Ländern und Völkern umfassenden Erfolg haben konnte, ebenbürtige Hochkulturen dagegen zur hermetischen Abschließung neigen, auch wenn sie wie Indien, Japan und China von mehreren Religionen geprägt sind. Auf der kirchlichen Ebene stellen sich eine Reihe von Fragen, die das Zusammenspiel der in den Missionsunternehmen tätigen Kräfte betrifft. Das Bild der Missionen wird erst vollständig, wenn auch das Wirken der anderen Orden, der Pariser Missionsgesellschaft und der römischen *Congregatio de Propaganda fide* mitberücksichtigt wird. Doch war das Verhältnis der Orden eher von Konkurrenz und Rivalität bestimmt, das zwar ein Monopol verhinderte, aber auch viele Kräfte band. Beim Verhältnis zur römischen Zentrale bleibt einerseits das schwankende Verhalten in der Ritenfrage zu studieren, andererseits der Versuch, mit Autorität von Rom her durchzusetzen, was nur von der Kirche am Ort richtig beurteilt werden kann. Auf der Ebene des Ordens tauchen auf allen Schauplätzen, in Indien (Fernándes vs. de Nobili), Japan (Cabral vs. Valignano) und China (Ricci vs. Longobardi), innerjesuitische Kontroversen auf, deren Klärung oft kirchenpolitische Wellen schlug. Zu fragen bleibt, ob sich die untereinander unvereinbaren Standpunkte, die ja jeweils gute Gründe für sich hatten, mehr aus der soziokulturellen Matrix der Akteure oder aus einer Anwendung des ignatianischen *modus procedendi* ergeben. Überdies lohnte es sich, zu untersuchen, wie die jeweiligen römischen Ordensleitungen mit diesen Konflikten umgegangen sind und aus welchen Gründen sie ihre Entscheidungen getroffen haben.

Der Überblick zeigt auch eine Reihe von reizvollen Forschungsaufgaben auf, die bisweilen eine multiple Kompetenz erfordern. Dazu gehören die Bedeutung der Religionsdialoge oder der dialogischen Literatur (Weiser – Schüler), die ein dialogisches Prinzip in der Begegnung der Religionen implizieren. Dieses Prinzip, aber auch die ambivalente Deutung der Religion, ob aus dämonologischer, phänomenologischer oder anthropologischer Perspektive, dürften lohnende Aufgaben sein. Auch die Rolle der Wissenschaften im Sinn der „propagatio fidei per scientias" (Leibniz) dürfte ein konstantes Forschungsfeld bleiben. Dasselbe gilt für die Rolle der Künste, der Musik und des Theaters. Bei den verschiedenen Missionskatechismen fällt auf, wie sie kontextbezogen vielfältige Formen annehmen können, was Aufbau und Inhalte angeht. Eine besondere Rolle spielt dabei der Zugang über eine philosophische Gotteslehre oder über die Schöpfungstheologie. Schließlich ist auch die Vermittlungsrolle der Jesuitenmissionare ein lohnender Gegenstand, insofern diese die christliche Botschaft in andere Sprachen und Kulturen zu „übersetzen" versuchten und umgekehrt auch die großen Texte anderer Kulturen und Religionen den Europäern zugänglich machten. Die interdisziplinäre Erforschung der jesuitischen Missionsunternehmen ist nicht nur für die einzelnen beteiligten Wissenschaften von Interesse, sondern auch für das künftige Zusammenwachsen einer Welt, die ihre kulturelle und religiöse Vielfalt als Reichtum betrachtet und nicht als Quelle von Konflikten. Vor allem aber erweist diese Forschung das konfliktreiche missionarische Wachstum einer Weltkirche, die in allen Kulturen verwurzelt ist und von Christus, dem „Licht der Völker" (*Lumen gentium* 1), Zeugnis gibt.

Nachtrag zu: Die Jesuitenmissionen in Amerika (vgl. ThPh [76] 551–567)

Der Forschungsbericht zu neueren Publikationen über das missionarische Wirken der Jesuiten in Amerika vor der Aufhebung des Ordens (1773), den ich in dieser Zeitschrift unter dem Titel „Die Jesuitenmissionen in Amerika (16. bis 18. Jahrhundert)" veröffentlicht hatte (ThPh 76 [2001] 551–567), fand eine erstaunliche Resonanz. Dankenswerterweise haben dabei mehrere Kollegen auf weitere Publikationen aufmerksam gemacht, die in dem Bericht nicht aufgeführt wurden. Daher trägt dieser kurze ergänzende Beitrag einige wichtige Veröffentlichungen nach, die im vergangenen Jahrzehnt über die amerikanischen Jesuitenmissionen erschienen sind.

Quintín Aldea Vaquero, spanischer Kirchenhistoriker und Mitglied der renommierten *Real Academia de la Historia* (Madrid), hat ein unvollendetes Projekt des peruanischen Jesuitenhistorikers Rubén Vargas Ugarte aufgegriffen und legte ein kommentiertes Quellenwerk vor, das dokumentiert, auf welche Weise die Jesuiten der jungen Ordensprovinz Peru (gegründet 1568) sich für die indigene Bevölkerung und ihre Rechte eingesetzt haben, vor allem hinsichtlich erzwungener Arbeit in Bergwerken *(mita)* und persönlicher Dienste *(servicios personales)*. Dabei bezieht er sich vor allem auf zwei Protagonisten, auf José de Acosta (1539–1600), der das nachhaltig wirkende Missionshandbuch *De procuranda Indorum salute* verfaßte, und auf Diego de Torres (1551–1638), den Begründer der Reduktionen in Paraguay. Der umfangreiche Band[126] enthält zum einen eine einleitende Studie, der die Kolonialzeit in Peru am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts unter politischer, wirtschaftlich-sozialer und religiöser Perspektive betrachtet, insbesondere die Frage der Minenarbeit in Potosí und Huancavelica (11–234). Zum anderen enthält der Band wichtige Quellendokumente, die meistens von einzelnen oder einer Gruppe von Jesuiten verfaßt wurden. Dazu gehören neben Texten gesetzlicher Anordnungen auch Denkschriften und Jahresbriefe von Diego de Torres sowie umfangreiche Berichte wie die *Relación de agravios que reciben indios del Perú* (1596) oder *Parecer de los jesuitas sobre el trabajo de los indios en las minas de Potosí* (1610). Der hermeneutische Schlüssel der Dokumentation ist die Verteidigung der Indianer, der Kampf für ihre Rechte, die Befreiung aus dem persönlichen Dienst für *encomenderos*. Diese wenig bekannten und sehr aufschlußreichen Quellen zeigen auf eindrucksvolle Weise, in welchem Ausmaß sich die Jesuiten mit den Mitteln des Rechts, der ethisch-theologischen Argumentation und der moralischen Ermahnung für die humane und gerechte Behandlung der indigenen Bevölkerung eingesetzt und die Ausbeutung der einheimischen Arbeitskraft durch die Kolonialherren kritisiert haben.

Da die Musik in den Jesuitenreduktionen Hispanoamerikas eine wichtige Rolle spielte, erscheinen immer wieder Publikationen zu diesem Thema, zumal neu entdeckte Manuskripte von Partituren hin und wieder dazu anregen. Einer der großen Komponisten der Reduktionen war der italienische Jesuit Domenico Zippoli (1688–1726), der eine europäische Karriere ausschlug und von 1717 bis zu seinem frühen Tod in Córdoba (heutiges Argentinien) Musik für die Reduktionen komponierte. Eine neue Veröffentlichung befaßt sich nun mit der Bedeutung der Musik in den Guaraní-Reduktionen in Paraguay und hebt dabei auch auf die Gestalt Zippolis ab.[127]

Die zahlreichen und umfangreichen Briefe und Berichte, die zumeist deutschsprachige Missionare in Hispanoamerika verfaßten, sind durch zwei neue Quellenübersetzungen nun auch für den spanischsprachigen Leser verfügbar. Schon am Ende der 60er Jahre begann der deutschstämmige Benediktiner Mauro Matthei mit der Übersetzung von 83 Briefen und Berichten ins Spanische, die in drei Bänden von 1968 bis 1972 erschienen. Diese Sammlung führen nun zwei weitere Bände fort, die unter Mitarbeit von Rodrigo Moreno Jeria entstanden sind. Der erste der chronologisch geordneten Folge-

[126] *Q. Aldea Vaquero*, El indio peruano y la defensa de sus derechos (1596–1630), Madrid/Lima 1993.

[127] *J. Herczog*, Orfeo nelle Indie. I gesuiti e la musica in Paraguay 1609–1767 (Saggi e testi 13), Galatina (Lecce) 2001.

bände[128] umfaßt die Jahre von 1731 bis 1751 und enthält Übersetzungen von Briefen und Berichten, die zumeist in der berühmten Briefsammlung von Joseph Stöcklein *Der Neue Welt-Bott* (Augsburg, Wien 1728–1761) erschienen waren. Unter den Verfassern der 30 kommentierten Dokumente befinden sich bekannte Namen wie Ferdinand Consag, Matthias Strobl, Lambert Hostel, Martin Schmid oder Jakob Sedelmayr. Für die Prosopographie ist neuerdings B. Hausberger: „Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko" (Wien/Würzburg 1995) heranzuziehen. Geographisch werden viele amerikanische Missionsgebiete der Jesuiten abgedeckt, von Nordmexiko bis ins heutige Argentinien. Es handelt sich um Reiseberichte oder Missionsberichte, Schilderungen der Natur und Kulturen, Erzählung der Ereignisse und Erlebnisse oder systematische Überblicke wie der über die Ordensprovinz Paraguay im Jahr 1738 von Matthias Strobl (Nr. 88). Ähnlich aufgebaut ist der weitere Folgeband[129] mit Briefen und Berichten von 1751 bis 1778, der die Zeit der Vertreibung der Jesuiten aus Amerika (1667) umfaßt. Unter den Autoren der Texte, die teilweise schon im Exil geschrieben wurden, finden sich solche von Hermann Glandorff, Bernhard Havestadt und Johann Nentwig, oder von Bernhard Middendorff und Florian Paucke, die über die Vertreibung berichten. Insgesamt stehen damit dem spanischsprachigen Leser in allen fünf Bänden insgesamt 140 bedeutsame Quellentexte zur Verfügung, die nun auf weitere interdisziplinäre Auswertung warten.

In Ergänzung der im Forschungsbericht schon erwähnten Titel des venezuelanischen Historikers und Rektors der *Universidad Católica del Tachira* ist auf eine weitere Ausgabe eines der erwähnten Titel über die Reduktionen im Orinokogebiet zu verweisen.[130] Vor allem aber ist ein von ihm herausgegebenes zweibändiges Sammelwerk anzuzeigen, das auf über 800 Seiten die Jesuitenmissionen in Orinoquia und den zeitgenössischen Kontext behandelt.[131] Das Werk, das die *Universidad Católica del Tachira* der Gesellschaft Jesu zum 500. Jahrestag der Entdeckung Amerikas widmete, enthält im ersten Band Altes und Neues. Nach einem Überblick über die missionarische Aktivität der Jesuiten auf dem amerikanischen Kontinent (A. Santos Hernández) und einem generellen Blick auf die Missionen in Venezuela (P. Ojer) enthält der Band als Herzstück eine Einführung ins Studium der Geschichte der Jesuitenmissionen am Orinoko von J. del Rey Fajardo, der zunächst die Quellen und dann den historischen Prozeß beschreibt. Listen der Namen und Orte sowie die auch separat veröffentlichte Bio-Bibliographie der Jesuitenmissionare ergänzen den Beitrag. Ein Blick auf ethnologische Fragen, auf die jesuitischen Landgüter *(hacienda)* und auf Fragen der Kartographie schließen den Band ab. Der zweite Band enthält eine magistrale Studie von Rey Fajardo über die indigenen Sprachen Venezuelas und ihr Studium durch die Jesuiten. Weitere Beiträge in dem Sammelband befassen sich ebenfalls mit linguistischen Fragen, mit dem Orinokogebiet und seiner Erschließung (D. de Barandiarán), mit der Vertreibung der Jesuiten, mit der Idolatrie in den amerikanischen Katechismen des 16. Jahrhunderts und weiteren missionarischen und pädagogischen Fragestellungen. Zweifellos handelt es sich um ein Standardwerk, das in keiner Fachbibliothek fehlen sollte.

Die Jubiläumsdaten des großen Schriftstellers und „Apostel Brasiliens", Pater José de Anchieta (1534–1597), waren Anlaß für eine Reihe von Kongressen, die zumeist auch dokumentiert wurden. Den Anfang machte die *Universidad de La Laguna* auf Tenerifa (Kanarische Inseln), die am Geburtsort Anchietas, San Cristóbal de la Laguna, im Juni

---

[128] *M. Matthei* y *R. Moreno Jeria*, Cartas e informes de misioneros Jesuitas extranjeros en Hispanoamérica, cuarta parte (1731–1751), selección, traducción, introducción y notas (Anales de la Facultad de Teología; vol. 48, cuaderno 3), Santiago (de Chile) 1997.

[129] *M. Matthei* y *R. Moreno Jeria*, Cartas e informes de misioneros Jesuitas extranjeros en Hispanoamérica, cuarta parte (1751–1778), selección, traducción, introducción y notas (Anales de la Facultad de Teología; vol. 52, cuaderno único), Santiago (de Chile) 2001.

[130] *J. del Rey Fajardo*, Una utopía sofocada: Reducciones Jesuíticas en la Orinoquia, prólogo de *L. Parejo Alfonso*, Madrid/Barcelona 2001.

[131] *J. del Rey Fajardo* (edit.), Misiones jesuíticas en la Orinoquia (1625–1767), 2 Bde., San Cristóbal (Venezuela) 1992.

1997 einen internationalen Kongreß veranstaltete. Im September desselben Jahres folgte ein Kongreß an der Universität von São Paulo, bei dem der Dichter und Theatermann, der Jesuit und Missionar, der Linguist und Zeitgenosse Anchieta gewürdigt wurde.[132] Im Oktober 1998 fand im portugiesischen Coimbra, wo Anchieta am Jesuitenkolleg seine Ausbildung erhalten hatte, ein großer internationaler Kongreß mit etwa 100 Beiträgen statt, dessen opulente Erträge in einer dreibändigen Publikation dokumentiert werden[133] und den Perspektivenreichtum des Werks von Anchieta ebenso beleuchten wie den Stand der Forschung zu dieser herausragenden Gründergestalt Brasiliens. Sie wurde auch auf einem Kongreß in Padua gewürdigt, diesfalls zusammen mit Antonio Vieira (1608–1697), der 1997 ebenfalls ein Jahrhundertjubiläum hatte.[134] Ein weiterer Sammelband beleuchtet die Missionskonzeptionen dieser beiden Jesuiten, die in ihren jeweiligen Jahrhunderten Brasiliens Kirche und Kultur nachhaltig prägten.[135] Eine herausragende Gestalt war auch der Begründer der brasilianischen Ordensprovinz, Manoel da Nóbrega (1519–1570), den noch Ignatius von Loyola 1549 mit einer Gruppe von Jesuitenmissionaren nach Brasilien entsandte. Über ihn und Anchieta fand ebenfalls ein internationales Treffen in São Paulo statt,[136] das vom Centro de Estudos Portugueses der *Universidade de São Paulo* und von der *Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes* in São Paulo veranstaltet und bei dem Ansatz und Werk der beiden Jesuiten verglichen wurde, zum Beispiel von Paulo Suess unter dem Titel „Lei e Língua". Zwei weitere, auf seiner Geburtsinsel Tenerife entstandene Sammelbände beschreiben in ausführlicher und kürzerer Form Leben und Werk Anchietas.[137] Die anhaltende Forschung und Publikationstätigkeit zu den Jesuitenmissionen des 16. bis 18. Jahrhunderts läßt zum einen auf die Fülle und Qualität der vorliegenden Quellen schließen und verweist zum anderen auf deren Aktualität für die interkulturellen Fragestellungen der Gegenwart.

[132] Anchieta 400 anos. Atas (Congresso Internacional – São Paulo 18 a 20 de Setembro de 1997), Comissão IV Centenário de Anchieta, São Paulo, 1998.

[133] Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, Colégio das Artes da Universidade 1548–1998, coord. *S. Tavares de Pinho, L. de Nazaré Ferreira*, 3 Bde., Porto 2000.

[134] Atti del Convegno internazionale sui gesuiti José de Anchieta e António Vieira, scrittura e la voce, a cura di *S. Castro, M. Simões*, Padua 1999.

[135] Anchieta e Vieira. Paradigmas da evangelição no Brasil, organizador *Johann Konings*, São Paulo 2001.

[136] Anais Encontro internacional Nóbrega e Anchieta. Do Colégio das Artes de Coimbra ao abração no Brasil, in: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes, Nr. 12 und 13, São Paulo 1999.

[137] *M. Rodriguez-Pantoja Márquez* [u. a.], José de Anchieta. Vida y obra, edición de F. González Luis, La Laguna (Tenerife) 1988. José de Anchieta. Poeta, humanista y apóstol de América, coord. *J. González Luis* [u. a.], San Cristóbal de La Laguna 1997.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Riedweg, Christoph, *Pythagoras.* Leben. Lehre. Nachwirkungen. München: Beck 2002. 206 S., ISBN 3-406-48714-9.

Eine Einführung in das Leben und die Lehren von Pythagoras zu schreiben, ist ein kompliziertes Unterfangen. Das Hauptproblem besteht darin, daß von Pythagoras selbst nichts direkt überliefert ist und die späteren Quellen, die wir von Pythagoras haben, in den meisten Fällen durch eine (neu-)platonische Interpretation des Lebens und der Lehre von Pythagoras verzeichnet sind. Ohne eine genaue Diskussion der Quellen läßt sich kein sicheres historisches Urteil begründen. Nun hat Walter Burkert, dessen Lehrstuhl im Klassisch-Philologischen Seminar der Universität Zürich jetzt durch Christoph Riedweg (= R.) besetzt ist, 1962 mit ‚Weisheit und Wissenschaft' das einschlägige Standardwerk für Pythagoras und die Pythagoreer geschrieben, das er 1972 noch einmal für die englische Übersetzung ‚Lore and Science in Ancient Pythagoreanism' leicht überarbeitet hat. Auf Burkerts Forschungen gehen alle weiteren Untersuchungen über Pythagoras und die frühen Pythagoreer zurück. Burkert hat dabei die These vertreten, daß Pythagoras nicht in die Reihe der sogenannten Vorsokratiker und frühen Philosophen gehört, sondern viel eher mit einem Schamanen zu vergleichen sei, bei dem Seelenwanderungen, Kult und Rituale im Zentrum stünden. Erst durch einen späteren Pythagoreer, Philolaos, habe dann in Ansätzen ein wissenschaftlicher Pythagoreismus begonnen, aber auch jener Philolaos sei in keiner Weise ein bedeutender Vorsokratiker gewesen. Dieser letzten These hat Carl Huffman 1993 in einem Buch mit dem programmatischen Titel ‚Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic' widersprochen. Huffman sieht Philolaos in einer Reihe mit den anderen großen Vorsokratikern. In seinem Buch findet man allerdings kaum Aussagen über Pythagoras oder über das Verhältnis von Pythagoras zu Philolaos. Man kann die Monographie von R. nun als den Versuch verstehen, das, was Huffman für Philolaos gezeigt hat, zumindest zum Teil für Pythagoras zu zeigen: daß man Pythagoras selbst durchaus als einen Philosophen in der Reihe von Thales, Anaximander und Anaximenes verstehen kann und muß und ihn von dem Bild eines ausschließlich an Riten und Mythen interessierten Schamanen befreien sollte. Das bedeute nicht, daß sich nicht auch viele Züge eines charismatischen Führers und Gurus an Pythagoras fänden; seine Zahlen- und Naturphilosophie ließen sich aber, zumindest zu einem Teil, am besten innerhalb des Projekts der Frage nach den letzten Ursachen der Natur verstehen.

Die Studie gliedert sich in vier Kap. Im ersten Kap. bringt R. eine Bestandsaufnahme über das, was an Geschichten und Zeugnissen über Pythagoras überliefert ist, ohne dabei zu fragen, ob die jeweilige Überlieferung historisch glaubwürdig ist oder nicht. R. skizziert die eindrückliche äußere Erscheinung von Pythagoras bis hin zu seinem Hang nach Selbstinszenierung; die an Franz von Assisi erinnernden Wundergeschichten und die Erzählung von seiner Geburt, die von Iamblichos wohl im polemischen Kontrast gegen die Erzählung von Christi Empfängnis und Geburt geschrieben worden ist. Darauf bringt R. eine Skizze über die Lehr- und Wanderjahre im Orient, beschreibt seine Lehrtätigkeit auf Samos und seine Reise nach Unteritalien sowie ausführlich Pythagoras' enormen politischen und pädagogischen Einfluß in Unteritalien (der häufig unterschätzt wird) und seine Auswanderung nach Metapont sowie seinen Tod. Nach dieser Sammlung von biographischen Angaben folgen die Quellen zur Lehre des Pythagoras. Zunächst weist R. auf die grundsätzliche Schwierigkeit der Überfrachtung durch platonisches Gedankengut hin, wobei nicht auszuschließen ist, daß sich „unter der platonischen Oberfläche durchaus auch älteres Material erhalten" (41) kann. Nach einem Überblick über die Mathematik (mit dem Satz des Pythagoras) und der Harmonielehre geht R. ausführlicher auf die Pythagoreische Lebensführung ein. Manche Regeln, so R., ließen sich auch im heutigen

Zeitalter von Wellness und Energieriegeln gut an den Mann und die Frau bringen. In dem Abschnitt über den Vegetarismus, das Bohnenverbot und die Seelenlehre macht R. darauf aufmerksam, daß sich die Zeugnisse teilweise widersprechen.

Das zweite und ausführlichste Kap., ‚Auf der Suche nach dem historischen Pythagoras', beginnt R. mit einer Skizze des kultur- und geistesgeschichtlichen Umfelds. Dieser Zugang ist insofern interessant, weil deutlich wird, daß Pythagoras nicht am Rande der griechischen Welt, sondern im Zentrum einer intellektuell stimulierenden und sowohl technisch als auch künstlerisch blühenden Kultur aufgewachsen ist. Die Durchsicht der ältesten erhaltenen Zeugnisse über Pythagoras (Xenophon, Heraklit, Ion, Empedokles, Herodot und Demokrit) ergibt ein zwiespältiges Bild: Einerseits wird Pythagoras der Vorwurf geistigen Plagiats und religiöser Scharlatanerie gemacht, andererseits wird ihm durchaus zugesprochen, über Wissen zu verfügen. Daß die Urteile über Pythagoras weit auseinandergehen, erläutert R. durch den Begriff „des Charismatikers im Sinne Max Webers, für den es charakteristisch ist, daß ihm von seinen Anhängerinnen und Anhängern besondere, ‚außeralltägliche' Fähigkeiten (‚Gnadengaben') zugeschrieben werden, während er bei Außenstehenden in der Regel auf mehr oder weniger schroffe Ablehnung stößt" (84). Daß Pythagoras eine Figur ist, die zwischen einem charismatischen Guru und einem Gelehrten schillert, macht R. in vielen Punkten deutlich: Sein Erfolg als politischer Ratgeber und Erzieher, seine Annahme der Wiedergeburt, der Verwandtschaft alles Beseelten und die daraus folgenden Speisevorschriften (deswegen wohl das Verbot, Fleisch zu essen, zumindest Fleisch von denjenigen Tieren, die nicht geopfert werden), seine Regeln zur rituellen Lebensführung, denen oft jede Begründung fehlt, und seine Naturphilophie (die R. als Allegorese deutet und damit Pythagoras als einen möglichen Vorläufer des Verfassers des Derveni-Papyrus sieht). Anders als Burkert interpretiert R. die Tatsache, daß Aristoteles in seinem Referat über die pythagoreische Zahlenphilosophie nie von Pythagoras, sondern immer nur von den Pythagoreern spricht, nicht dahingehend, daß Aristoteles klar der Auffassung gewesen sei, Pythagoras selbst habe solche Spekulationen nicht vertreten, sondern so, daß Aristoteles schlicht keine Schrift von Pythagoras vorgelegen habe. Das bedeute aber weder, daß Pythagoras nichts geschrieben habe (diese Feststellung findet sich erst im Neupythagoreismus, während die älteren Quellen wie selbstverständlich davon ausgehen, daß Pythagoras Schriften verfaßt hat [vgl. 61f.]), noch bedeute es notwendig, „daß Pythagoras selbst noch gar keine eigentliche Naturlehre gehabt und erst Philolaos den Versuch unternommen habe, die ‚völlig vorwissenschaftliche' Weisheit, wie sie der ‚Schamane' Pythagoras betrieben habe, in die Sprache der ‚neu gegründeten' Naturphilosophie zu transponieren" (106, in Abgrenzung von Burkert). R. stützt sich für seine These u. a. auf die Tatsache, daß die vorsokratische Betrachtung der Natur auf Samos längst zu Pythagoras' Lebzeiten eingesetzt, und daß Herkalit ihn der Vielwisserei beschimpft habe (was impliziere, daß Pythagoras über Wissen verfügt haben müsse). Außerdem sei es angesichts der charismatischen Persönlichkeit unwahrscheinlich, daß seine Nachfolger stark von ihm abgewichen seien. So könne man die Zahlenlehre und insbesondere die These, daß die Zahlen die Dinge seien, sinnvoll im Rahmen der von den Milesiern aufgeworfenen Frage nach den Ursprüngen oder Grundprinzipien der Wirklichkeit verstehen – auch, wenn die Zahlenlehre selbst außerordentlich spekulativ sei und einige mystische Elemente in sich trage. Das zweite Kap. schließt mit einer ausführlichen Diskussion über die umstrittene Frage, ob Herakleides Pontikos zu glauben ist, wenn er behauptet, Pythagoras habe den Terminus ‚Philosophie' als erster gebraucht. Gegen Walter Burkerts einschlägigen Aufsatz aus dem Jahr 1960 (Hermes [88] 159–177) argumentiert R. dafür, daß nicht nur der Ausdruck ‚Philosophie', sondern auch die in der mit Platon beginnenden Tradition der Betonung der vita contemplativa *(theoria)* als die dem Philosophen angemessene Lebensform auf Pythagoras zurückgeht. Mit Burkert einig ist sich R. im dritten Kap., in dem er die Pythagoreer als eine – nicht negativ, sondern religionssoziologisch verstandene – Sekte charakterisiert. Eine so verstandene Sekte ist eine Minderheitsgruppe mit einem charismatischen Führer, die eine klare, oft hierarchische Organisationsform hat, oft in Gütergemeinschaft lebt und von der Vorstellung der Rettung der Anhängerinnen und Anhänger (im Unterschied zu denen, die nicht zur Sekte gehören) lebt. Wie sehr sich Pythagoras' Sekte von heutigen Sekten unterscheidet, macht R. bei-

spielsweise daran deutlich, daß diejenigen, die eintreten wollten, lange geprüft wurden, und diejenigen, die die Sekte verließen, ihren Besitz, den sie beim Eintritt abgegeben hatten, verdoppelt zurückbekamen. Den politischen Konflikten und Vertreibungen, denen die Pythagoreer wohl in der zweiten Hälfte des 5. Jhdts. ausgesetzt waren, und den Spannungen zwischen den Mathematikern und den Akusmatikern innerhalb der pythagoreischen Gemeinschaft sind weitere Punkte gewidmet. Das vierte Kap. beschreibt jeweils knapp den Einfluß von Pythagoras und pythagoreischem Denken auf die ältesten Philosophen wie Xenophanes und Heraklit, über Platon, die Akademie, den Hellenismus, Nigidius Figulus, den Neupythagoreismus, über das Mittelalter und die Renaissance bis hin zu Kopernikus, Kepler und Musikern des 20. Jhdts.

Die Bedeutung dieser inhaltlich wie stilistisch ausgezeichneten Monographie dürfte deutlich geworden sein. Die philosophische Rehabilitierung von Pythagoras ist überzeugend. Ins Gespräch kommen könnte man mit R. über ein paar Nebensächlichkeiten, so über die Bestimmung des Verhältnisses von Pythagoras zu den Orpheus zugeschriebenen Schriften. Streckenweise erweckt R. den Eindruck, als gäbe es eine klar abgrenzbare Gruppe von Orphikern, beispielsweise wenn er fragt, wie sich die Orphiker zu den Pythagoreern verhalten (vgl. z. B. 89). Selbst wenn man der Auffassung ist, daß es Menschen gegeben hat, die sich in ihrem eigenen Lebensstil auf Orpheus berufen haben, so scheinen diese doch im allgemeinen nicht eine in ihrer soziologischen Struktur den Pythagoreern vergleichbare Gemeinschaft gewesen sein. In diesem Zusammenhang mag man vielleicht auch stärker betonen, daß antiken Autoren zufolge (z. B. Ion B2) Pythagoras und seine Jünger Orpheus zugeschriebene Schriften nicht nur weitergedichtet, sondern wohl auch selbst verfaßt haben (vgl. 101). R.s Unterscheidung zwischen den rein auf das Ritual bezogenen orphischen Schriften und Schriften der Pythagoreer, die die Sittlichkeit betonen (vgl. 88), scheint mir nicht ganz glücklich, denn es gibt antike Zeugnisse, in denen auch für die Orpheus zugeschriebenen Schriften die Bedeutung der Sittlichkeit hervorgehoben wird. Zwei Punkte habe ich in der Monographie vermißt. Erstens wird nicht hinreichend deutlich, warum es zu einer Überfrachtung pythagoreischer Gedanken durch platonische Philosopheme gekommen ist. Zweitens haben mir auch genauere Überlegungen zum sog. pythagoreischen Komma und die Entdeckung der Inkommensurabilität gefehlt, die zur Grundlagenkrise der Pythagoreer geführt haben und vielleicht mit einer der Gründe für eine Auflösungserscheinung gewesen sein könnte. M. Bordt S. J.

Anselm von Canterbury, *Über die Wahrheit* (De veritate, lateinisch-deutsch). Herausgegeben von *Markus Enders* (Philosophische Bibliothek; 535). Hamburg: Meiner 2001. CXV/126 S., ISBN 3-7873-1579-9.

I. Anselm von Canterburys Schrift „De veritate" (= DV) hat die Besonderheit, daß sie die erste definitionale Wahrheitstheorie der abendländischen Philosophiegeschichte enthält. Allein diese Tatsache läßt darüber verwundern, daß die Schrift insgesamt wenig Beachtung fand und kaum eine namhafte Kommentierung erfuhr, nachdem Wahrheit ohne Zweifel einer der Grundbegriffe der abendländischen Geistesgeschichte von Anfang an war und bis heute geblieben ist. Die vorliegende, sorgfältige Edition des lat.-dt. Textes ist ein Beitrag, die kleine Schrift Anselms wieder ins rechte Licht zu rücken. Drei Gründe sprechen für diese Neuauflage, welche die beiden bisherigen lat.-dt. Ausgaben von Franziskus Salesius Schmitt und Hansjürgen Verweyen ablöst: Der Text bringt die Übersetzung der Originalausgabe von F. S. Schmitt (aus rechtlichen Gründen leider nicht dessen kritischen Apparat) mit allen wünschenswerten Erläuterungen; dabei konnte manche Korrektur gegenüber den bisherigen Übersetzungen eingearbeitet werden (1–78). In einem eigenen ausführlichen Anmerkungsteil werden nützliche sprach- und philosophiehistorische Erläuterungen dem Text mitgegeben (79–106). Vor allem verdienstvoll sind aber die intensive Einführung und der umfangreiche Kap. für Kap. rekonstruierende Kommentar von über 100 Seiten des Hg.s (IX–CXV). Der Hg. greift dabei auf seine ausgezeichnete, groß angelegte und im Jahr 1997 von der Philosophischen Fakultät der Universität München unter Prof. Werner Beierwaltes angenommene Habilitationsschrift zurück. Dabei weist er nicht nur auf die genannte historische Primordialität der Schrift hin, sondern nicht weniger auf den bedeutsamen Gehalt von Anselms Wahrheitstheorie.

II. In der Einleitung und im Kommentar der Schrift DV Anselms faßt der Herausgeber die wichtigsten Ergebnisse seiner Habilitationsschrift zusammen und entwickelt sie weiter. – Der große Gewinn der Studien von Enders hat vor allem darin ihre Grundlage, daß er zum ersten Mal Struktur und Gestalt der Schrift DV überzeugend entschlüsseln konnte, indem er die wissenschaftliche Methode, die Anselm hier anwendet, in der Boethianischen Topik vorgebildet findet. Der Hg. findet im Boëthianischen Kommentar zu Ciceros Topik die Vorlage, welche Anselm in DV als Argumentationsform gebraucht. Unter den dort von Boëthius besprochenen Topoi ist es der Topos „von der Definition" bzw. „vom Ganzen", dem die Struktur des Buches DV am meisten entspricht. Der genannte Topos hat dabei die argumentationstechnische Reihenfolge: Zur Auflösung eines Zweifels oder Problems *(dubium)* werden Beweisgrund *(argumentum)* oder Beweisgründe *(argumenta)* vorgetragen, ihre Erörterung entfaltet *(argumentatio)*, um schließlich die gesuchte Defintion *(definitio)* herbeizuführen. Der Hg. konnte nachweisen, daß Anselms DV der boëthianischen Topik als der Kunst argumentativer Problemlösung in methodischer und struktureller Weise bis in die einzelnen Schritte hinein entspricht. – Enders rekonstruiert auf Grund dieses Fundes DV neu und überzeugend: Anselm eröffnet seine Schrift mit Joh 14,6, daß „Gott die Wahrheit ist". Und er formuliert das Problem und die Aufgabe von DV distinkt in dem indirekten Fragesatz (in der äquivalenten Formulierung von Enders): „Ist jede Wahrheit Gott (selbst) oder ist nicht jede Wahrheit Gott selbst?" (XX). Der eröffnende Fragesatz ist offensichtlich ein „dubium" oder, im topischen Sinn, mit einer „dubitabilis praepositio" gleichzusetzen (DV 1). Der nächste Schritt zur Lösung des aufgegebenen Problems ist das Anführen von „argumenta". Anselm spricht in DV 6 von „sedes veritatis" (Sitze oder „Örter" der Wahrheit). Der Hg. identifiziert diese „Örter" (Topoi) mit den „argumenta" des topischen Verfahrens. Ihnen kommt in der Schrift besondere Bedeutung zu, da sie Anselm in pädagogischer Absicht alle nennen will, um alle (endlichen) „Sitze der Wahrheit" einzeln zu besprechen. Diesem Vorhaben kommt Anselm in DV 1–7 nach. Er nennt alle in Frage kommenden „Örter" oder Sitze der Wahrheit und erläutert sie hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruchs: Er geht nacheinander die aussagentheoretische Bestimmung von Wahrheit durch (DV 2), die erkenntnistheoretische (DV 3), die ethische (DV 4), die handlungstheoretische (DV 5), die wahrnehmungstheoretische (DV 6) und schließlich die essentialistische Bestimmung, d.i. die Wahrheit des Wesens aller geschaffenen Kreaturen (DV 7). – Das Ergebnis Anselms ist, daß alle bisher aufgedeckten Wahrheitssinne dem Begriff der „Rechtheit" *(rectitudo)* entsprechen. DV 10 kommt wieder auf den Ausgang der Schrift zurück und versucht zu klären, daß vor allem Gott selbst *(summa veritas)* dieser vorläufigen Definition der Wahrheit als Rechtheit entspricht. Und dies so sehr, daß sich der definierende Terminus „rectitudo" hinsichtlich aller endlichen Wahrheitsweisen gegenüber der ewigen Wahrheit als Adäquationsbegriff herausstellt. Um eine einheitliche und für alle Weisen (insbesondere für Gott) gültige Definition der Wahrheit zu finden, stützt sich Anselm nach der topischen Methode auf die maximale Proposition *(propositio maxima)*, daß diejenigen Entitäten, deren Definition gleich ist, auch substantiell identisch sind, d.i. zuletzt Gott selbst sind, und so den Schluß „notwendig" macht, daß Gott mit jeder natürlichen Wahrheit substantiell identisch ist. Im Rückblick auf den bisherigen Durchgang der Schrift heißt das, daß alle gefundenen „Örter" der Wahrheit als solche „Sitze der Wahrheit (selbst)" und damit in der „Wahrheit selbst" enthalten sind. Damit ist zugleich die Eingangsfrage und die Aufgabe des Anfangs eingelöst. DV 11 formuliert nun ausdrücklich die gesuchte Definition der Wahrheit als „rectitudo sola mente perceptibilis". DV 12 schließt der Definition der Wahrheit jene der „Gerechtigkeit" an, indem Anselm die Wahrheit als erstes Definitionselement jener der Gerechtigkeit erläutert. – Der Hg. schließt den Kommentar mit der kritischen Rückfrage an den Wahrheitsbegriff Anselms, ob dieser von seinen theologischen Voraussetzungen her nicht einer „petitio principii" erliege (Gott ist Wahrheit und identisch mit jeder Wahrheit), er also den Wahrheitsbegriff univok gebraucht. Der Hg. findet aber bei Anselm den klassischen Fall der Attributionsanalogie vor (CX–CXIV).

III. Das vorliegende Werk bringt eine sorgfältige Übersetzung ins Deutsche. Sie ist der guten Lesbarkeit und Verstehbarkeit der deutschen Übersetzung verpflichtet. (1–78). Schwierigkeiten der Übertragung des lateinischen Textes ins Deutsche werden

durch kleine sprachliche Hinzufügungen gemeistert, die durch Klammern gekennzeichnet sind. – Wichtige Erläuterungen und Ergänzungen des Textes stehen in den Anmerkungen (leider bleiben die Referenzen zu anderen Texten Anselms und zu Anselms Vorläufern aus dem kritischen Apparat F. S. Schmitts aus den genannten Gründen außen vor) (79–106). Anselms frühmittelalterliche Begriffs- und Sprachwelt ist nicht immer einfach und oft nicht unmittelbar in die uns gewohnte alltägliche und philosophische Sprache zu übertragen. Der Hg. bemüht sich deswegen um die Grundbegriffe Anselms im einzelnen, schlägt jeweils eine adäquate Übersetzung vor und geht ihnen sprach- und philosophiehistorisch nach: etwa die Begriffe *significatio* (Anzeige), *enuntiatio* (Aussage), *oratio* (Rede), *rectitudo* (Rechtheit), *cogitatio* (Gedanke), *actio* (Handeln), *opinio* (Meinen), *sensus interior et exterior* (innerer bzw. äußerer Sinn) sowie Anselms Modalverwendungen von *debere* (schulden), *posse* (können) u. a. Nicht ganz überzeugend ist dabei die Wiedergabe von *significatio* nicht als „Bedeutung", sondern als „Anzeige", und von *cogitatio* als „Gedanke", nicht als „Denken".

IV. Der Hg. hat mit dem vorliegenden Bd. eine verdienstvolle Studienausgabe der Schrift „De veritate" des Anselm von Canterbury vorgelegt. Es ist zugleich eine kritische Ausgabe, die kaum Wünsche offenläßt: Neben dem nützlichen Kommentar und dem sorgfältig erarbeiteten lat.-dt. Text bilden den Abschluß des Bds. ein ausführliches Verzeichnis der Primär- und Sekundärliteratur sowie ein Namens- und Sachregister.

K. Kienzler

Soto Bruna, María Jesús/Alonso del Real, Concepción, *De processione mundi.* Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo (Colección de pensamiento medieval y renacentista; núm. 7). Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra 1999. 262 S., ISBN 84-313-1715-9.

Das vorliegende Buch beschäftigt sich mit dem Werk eines spanischen Philosophen aus der zweiten Hälfte des 12. Jhdt.s, der unter dem Namen Gundisalvus (Gundissalinus) oder Dominicus Gundisalvi (Dominicus Gundisalvus) bekannt ist. Die spanische Geistesgeschichte des 12. Jhdt.s hat schon seit langem die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen; haben doch die Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische („Übersetzerschule von Toledo"), die hier angefertigt wurden, wichtige Voraussetzungen für das Aufblühen der Scholastik geschaffen. Entgegen einer weit verbreiteten Meinung erfolgte auch die spekulative Aufarbeitung des übersetzten Materials nicht nur außerhalb Spaniens, in Paris und anderen geistigen Zentren Mitteleuropas. Schon vor Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales hat der Spanier Gundisalvus eine Synthese von christlich-patristischem Erbe und griechisch-arabischer Philosophie versucht. Er hat nach der heute gängigen Auffassung Werke arabischer und jüdischer Philophen (Avicenna, Algazel, Alfarabi, Avicebron) übersetzt und zugleich eigene philosophische Schriften verfaßt. Vor allem deutsche Gelehrte im Umkreis von Clemens Baeumker (Paul Correns, Ludwig Baur, A. Löwenthal und Georg Bülow) haben seine philosophischen Schriften in kritischen Editionen zugänglich gemacht. Trotz dieser und zahlreicher anderer Forschungsbeiträge gibt die spanische Geistesgeschichte des 12. Jhdt.s noch viele Fragen auf. Es ist darum zu begrüßen, daß zwei Professorinnen der Universität von Navarra eine neue Untersuchung zu Gundisalvus „De processione mundi" vorlegen, „dem ersten spekulativen Versuch, das arabische in das lateinische Denken zu inkorporieren, und zwar im Bereich einer Metaphysik der Schöpfung" (13 u. 26, Übers. des Rez.). – Das Buch besteht aus zwei Teilen, einer philosophischen Studie zu „De processione mundi", verfaßt von Soto Bruna (= S.) und einer Edition des Textes mit spanischer Übersetzung von C. Alonso del Real.

S. widmet sich in der Einführung zunächst den Fragen der Entstehung und geistesgeschichtlichen Einordnung des Werkes. Sie nimmt an, daß „De processione mundi" zu den späten, reifen Werken des Gundisalvus gehört und um 1170 verfaßt wurde. Was den geistesgeschichtlichen Ort betrifft, so ist „De processione mundi" ein frühes Zeugnis für den Einfluß, den Avicenna auf die Scholastik des Mittelalters ausgeübt hat. Obwohl S. hier auch historische Fragen berührt, gilt ihr eigentliches Interesse doch der philosophischen Einordnung des Werkes. Das zu betonen ist nicht ohne Bedeutung; denn gleich-

zeitig mit ihrer Studie erschien im BPhM (41 [1999] 85–106) unter dem Titel „Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?" ein Artikel von Adeline Rucquoi, in dem diese aus dem historischen Befund folgert, daß sich unter dem Namen Gundisalvus zwei verschiedene Personen verbergen, die beide in der zweiten Hälfte des 12. Jhdt.s in Toledo als Mitglieder des Kathedralkapitels wirkten: nämlich Dominicus Gundisalvi, Archidiakon von Cuéllar (Segovia), Mitarbeiter an zahlreichen Übersetzungen, und Gundisalvus, Archidiakon von Talavera (Toledo), Verfasser philosophischer Schriften. In einer Erwiderung („‚Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?'. Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi", veröffentlicht in EE 76 [2001] 467–473), haben Alexander Fidora und S. die Argumente von A. Rucquoi teilweise in Frage gestellt. Doch berührt diese Kontroverse, die für ein besseres Verständnis der sog. Übersetzerschule von Toledo fruchtbar werden kann, nicht die Ausführungen des vorliegenden Buches, so daß sie hier außer Betracht bleiben kann.

Nach der Einführung präzisiert S. die These von Gundisalvus als einem der ersten Vertreter des lateinischen Avicennismus und unterscheidet drei Strömungen, die ihn beeinflußt haben: den traditionellen Augustinismus, der die Grundlage seiner Philosophie bildet, den Avicennismus, den er neu in die christliche Philosophie einführt, und schließlich den Aristotelismus, zu dem er sich schließlich hinwendet, wobei es sich um einen durch Avicenna platonisierten Aristotelismus handelt. Hier finden sich interessante Beobachtungen über Beziehungen des Gundisalvus zur Schule von Chartres und zu Hugo von St. Victor. Vor allem aber beleuchtet S. den kritischen Dialog des Gundisalvus mit Avicenna. Bei Avicenna hat Gundisalvus nach S. eine Philosophie gefunden, die die aristotelische Metaphysik durch eine ausgeprägte Lehre von Gott und vom Ausgang der vielen Dinge aus dem einen Absoluten ergänzt. Er übernimmt sie deshalb weitgehend, lehnt aber Avicennas Lehre von der Notwendigkeit der Schöpfung ab und unterscheidet deutlich zwischen dem vollkommenen Akt des göttlichen Erschaffens und der nicht notwendigen und nicht vollkommenen Existenz der Geschöpfe. Dieser Punkt bildet, wie S. betont (41), das eigentlich Neue bei Gundisalvus, das sein Werk über eine bloße Kompilation emporhebt. Damit verbunden ist ein Charakteristikum seiner Erkenntnistheorie. Gundisalvus geht von einer realistischen Einstellung des menschlichen Erkennens aus (el enfoque realista del conocimiento, 42), das sich seiner Auffassung nach von der geschöpflichen Wirklichkeit zum Schöpfer, vom Sinnlichen zum Intellektuellen, erhebt.

Die folgenden Abschnitte der Studie bilden einen Kommentar zu „De processione mundi". Zuerst geht es um den Aufweis der Existenz Gottes. Aus den sechs Gottesbeweisen des Gundisalvus greift S. drei heraus und zeigt sehr nuanciert auf, wie Gundisalvus zwar von Avicenna inspiriert ist, sich aber doch wieder von ihm unterscheidet. Besonders deutlich wird dies beim Beweis aus der Kontingenz der Welt, wo sich in der Argumentation zwischen Avicenna auf der einen und Gundisalvus sowie später auch Thomas von Aquin *(tertia via)* auf der anderen Seite gewisse Ähnlichkeiten, im Verständnis der Kontingenz dagegen fundamentale Unterschiede, zeigen.

Nach dem Aufweis der Existenz Gottes wendet sich Gundisalvus dem eigentlichen Thema von „De processione mundi" zu, der Erklärung, wie aus der einen vollkommenen Ursache die Vielheit der Geschöpfe hervorgeht. Dabei orientiert er sich an zwei Grundgedanken, der arabisch-neuplatonischen Lehre von der Emanation und der biblischen Lehre von der *creatio ex nihilo*. Seine ganze Argumentation geht nach S. dahin, zu beweisen, daß das Universum nicht aus der Substanz des Einen, sondern aus dem Nichts hervorgebracht wurde und deshalb nicht das Eine ist (69). Der Akzent, den Gundisalvus auf die *creatio ex nihilo* legt, erlaubt es ihm, die schöpferische Freiheit Gottes hervorzuheben und zugleich der neoplatonischen Tendenz entgegenzutreten, daß die Vielheit einen Abfall bedeute. Wenn er den Unterschied der Schöpfung vom Schöpfer damit erklärt, daß alles Geschöpfliche aus Materie und Form (nicht wie bei Avicenna und in anderer Weise bei Thomas von Aquin aus Essenz und Existenz) zusammengesetzt ist, so übernimmt er offensichtlich Ideen von Avicebron (Ibn Gabirol), distanziert sich aber zugleich von diesem, indem er eine Existenz von Materie und Form vor ihrer Zusammensetzung ablehnt. Den universalen Hylemorphismus des Gundisalvus analysiert S. mit großer Genauigkeit, sie arbeitet dessen historische Bezüge heraus und versucht, diesem nicht unproblematischen Denkmodell gerecht zu werden. Zum Schluß zeigt sie sehr schön, wie

dieses Denken seinen Ort in einer hierarchischen Vision des Universums hat. Die Form ist in bezug auf die Materie gleichsam wie Licht, das in der materiellen Welt wie in einem Spiegel aufscheint. Wenn der von aller Materie gelöste Schöpfergott die aus Materie und Form zusammengesetzten Dinge ins Dasein ruft, dann betrachtet er gleichsam seine Gottheit, wie sie sich in der Vielheit der materiellen Welt widerspiegelt. Damit verbindet Gundisalvus die auf die pythagoräische Tradition, aber auch auf die alttestamentliche Weisheit zurückgehende Lehre von der zahlenmäßigen Ordnung des Universums; auf die absolut einfache Einheit Gottes folgt zuerst die Zweiheit von Form und Materie und dann die Dreiheit des Zusammengesetzten. Das sind Gedanken, die in der neuplatonisch inspirierten Philosophie des Mittelalters bis hin zu Nikolaus von Kues immer wiederkehren.

Man kann S. nur beglückwünschen zu der tiefschürfenden und anregenden philosophischen Analyse von „De processione mundi". Sie hat damit einen wichtigen Beitrag zur Erhellung der geistesgeschichtlichen Entwicklung im 12. Jhdt. geleistet.

Dankbar wird der Leser auch dafür sein, daß ihm gleich im Anschluß an die Studie von S. der Text von „De processione mundi" selbst vorgelegt wird. Die Edition und die diese begleitende Übersetzung ins Spanische wurde von Concepción Alonso del Real erarbeitet. „De processione mundi" wurde bereits zweimal vorher ediert, 1880 von M. Menéndez Pelayo auf der Basis einer einzigen Handschrift (Paris BN lat. 6443) und ohne textkritische Absicht, dann 1925 von G. Bülow aufgrund von vier Handschriften; es sind außer dem schon genannten „Codex Parisinus" noch der „Codex Oxoniensis" (Oxford, Oriel College 7), der „Codex Laodunensis" (Laon 412) und der „Codex Vaticanus" (Vat. Lat. 2186). Die vorliegende Edition von Alonso del Real stützt sich auf die von Bülow und geht nur insoweit über diese hinaus, als sie den „Codex Oxoniensis", den Bülow damals nur teilweise einsehen konnte, neu kollationiert. Sicher ist so ein zuverlässigerer Text entstanden. Aber man fragt sich, warum die Editorin nicht auch die nach 1925 entdeckten Handschriften berücksichtigt hat. J. M. Millás Vallicrosa hat 1942 (Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo; 58) auf die Handschrift 47–15 der Kapitelsbibliothek von Toledo hingewiesen, die unter anderem einen Augustinus zugeschriebenen „Liber de materia et forma" enthält, wo es sich in Wirklichkeit um „De processione mundi" handelt. Zu überprüfen wäre auch die Angabe von M. C. Díaz y Díaz (Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum, Madrid 1959, n. 1015), daß sich weitere Kopien in den Handschriften Wien, Dominikanerkloster 121, und Cambridge, Gonville and Caius College 504, befinden. Den Quellen- und Parallelenapparat hat Frau Alonso einfach von G. Bülow übernommen; er ließe sich sicher nach der eindringlichen Quellenanalyse von S. noch erweitern. Wertvoll ist auf jeden Fall der neu erstellte Wortindex mit Angabe der Frequenzen am Ende des Buches. Um die dem lateinischen Text gegenübergestellte Übersetzung, – die erste Übersetzung der Schrift in eine moderne Sprache –, sind die Spanier zu beneiden. Eine lateinisch-deutsche Ausgabe wäre gleichfalls wünschenswert.

Aufs Ganze gesehen stellt der vorliegende Band einen wertvollen Beitrag zu einer besseren Kenntnis der Geistesgeschichte des 12. Jhdt.s in Spanien und zur Mediävistik im allgemeinen dar.

K. Reinhardt

Crowe, Frederick E., *Three Thomist Studies* (Supplementary issue of Lonergan workshop; volume 16). Toronto: Lonergan Research Institute of Regis College 2000. XXII/260 S., ISBN 0-9700862-0-2.

These three studies written by Frederick Crowe over forty years ago have become rightful classics in the field of Thomist research. However, until now they have only been available as separate articles in the journals in which they were originally published. This edition brings together in one volume some of the best of the renowned Lonergan scholar Frederick Crowe's work on St. Thomas and thus makes more readily articles that have been buried in not easily accessible journals.

In the first study, „universal norms and the concrete *operabile*", Crowe seeks to find a solution to the problems raised by situation ethicists over the application of universal norms to concrete individual circumstances. This he does through an investigation of the Thomist theory of knowledge as interpreted by his teacher Bernard Lonergan. In a

Lonergonian interpretation of St Thomas, the psychological and epistemological identity of application and abstraction is based on both being an insight into phantasm. Crowe develops this argument by showing that a Thomist consideration of the *operabile* (the concrete decision to make, deed to perform, action to take) shows that the origin and development of universal scientific principles from the concrete situation allows them to be applied back to the sensible realm. The second part of this first study seeks to show that the Thomist theory of insight emerges out of agent intellect. This insight supplies both a principle of permanence in moral judgements and a principle of adaptation to the concrete situation in which the moral judgement is to be made. The permanent quality in moral judgements derives from the light of the intellect, a light that is unchanging because it participates in the uncreated and is therefore *potens omnis facere.* Crowe argues that while it may at times be true that the concrete *operabile* retreats from universal intelligibility, this retreat is not invariably total. To this extent then, the claim of situation ethicists to *a priori* exclude the cognitivist application of universal norms to concrete *operabile* is incorrect.

The second study included in this collection was first published in 1959 and is entitled, „complacency and concern". The subject dealt with here is the Thomist understanding of love, that is, rational love which is the basic form of willing. Crowe suggests that both the active, desiring form of love, known as concern, and also the passive, delighting form of love, known as complacency, are employed by Thomas throughout his life. He suggests that the failure of thinkers to sufficiently distinguish and relate these two modes of love in the writings of St. Thomas have contributed to the neglect of complacenet love in much of twentieth century thought. Crowe focuses his attention on complacent love as a source of balance for our contemporary culture that is so preoccupied with anxiety and despair.

In order to distinguish these two modes of love in St. Thomas, Crowe separates out psychological processes into a twofold way: the first, a way of receiving and the second, a way of moving. This helps him to defend the thesis that will is primarily passive and consequently that complacency is more fundamental than concern. He then goes on to use this notion of the primacy of complacent love to critique the contemporary theological view of the fundamental irreconcilability of agapê and eros. Crowe suggests that these categories are not fundamental but rather subdivide the concern form of love and when so understood are complementary movements of human desire.

The final theme Crowe explores in this second study is a defence of both intellect and will as being effective and receptive and concerned with concrete individuals and abstract contents. This part of the second study is a critique of some interpreters who hold that intellect is typically receptive and conserned with abstract contents, while will is usually effective and concerned with concrete indivudals.

The third study included in this volume is, „St Thomas and the isomorphism of human knowing and its proper object". Here he begins by outlining the doctrine of „isomorphism" which Bernard Lonergan proposed in Insight: that the dynamic relations that exist between the operations involved in our knowing correspond to relations between the contens of that which is known. He then goes on to investigate whether his cognitional theory proposed by Lonergan corresponds to the cognitional theory proposed by St. Thomas. He proceeds in three parts to give an affirmative answer to this question. In the first part, he outlines a Thomist theory of proportion between the knower and the known. This cognitional theory of St. Thomas is based on the principle of *agere sequitur esse.* In the second part, he correlates this cognitional doctrine of isomorphism between our way of knowing and that, which is known to the ontological categories of natural matter, natural form and finally the concrete act of existence.

These threee studies of Frederick Crowe are very rigorous investigations into the work of St. Thomas and its significance to contemporary questions. Whilst not easy to read, the accurarcy and the depth with which Crowe treats his material makes these studies major and lasting contributions to our ongoing reception of the work of St. Thomas and its contribution to the basic human questions of action, love and knowledge.

A. Carroll S. J.

Feil, Ernst, *Religio.* Band III: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; Band 79). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 542 S., ISBN 3-525-55187-8.

Eingangs ein Rückblick (12): Bis nach 1600 gibt es keine Indizien für die neuzeitliche Konzeption von „Religion" bzw. „religio". Klassisch meint sie die Sorgfalt für Gott geschuldete Vollzüge, eine Tugend (der Gerechtigkeit zugeordnet und als solche nicht – wie die göttlichen Tugenden – heilsbedeutsam). Das neuzeitliche Verständnis sieht Feil (= F.) vor allem durch zweierlei bestimmt (473 f.): daß Religion bei allen Menschen eine einzige und wesentlich „innerlich", wenn nicht im „Gefühl" situiert sei. Die überbordende Materialfülle gliedert F. in fünf bzw. zehn Gruppen: ([a] Im Gefolge der Reformation) 1. Wege der Schultheologie zur „religio revelata" [katholisch: R. Bellarmin, F. und J. de Lugo; altprotestantisch: G. Calixt und u. a. A. Calov, J. Musaeus, P. v. Limborch, bis zu H. A. Roëll; Schultheologie: von A. Rivet bis A. H. Grosse] 2. Juristische Beiträge auf dem Weg zur pax religiosa [P. Buis bis S. Pufendorf, Chr. Thomasius und „Instrumentum Pacis" 1648]; ([b] Initiativen zur Begründung des Erkennens und Handelns) 3. Philosophische Positionen [von F. Bacon bis R. Descartes]; ([c] Impulse reformatorischer Alternativen) 4. Sozianismus, 5. Pietismusanfänge [J. Arndt, J. Gerhard … J. Boehme, Angelus Silesius, J. A. Comenius, Ph. J. Spener, A. H. Francke] 6. Radikalpietistische Wege [J. W. Petersen, G. Arnold]; ([d] Regionale Entwicklungen) 7. Theologische Entwicklungen in Frankreich [B. Pascal … F. Fénelon] 8. … in England [W. Chillingworth … J. Spencer … E. Stillingfleet … J. Toland]; ([e] Am Beginn der Aufklärung) 9. Loslösung der „religio" von Konfessionen [U. da Costa, B. Spinoza] 10. Philosophische Positionen [A. Geulincx, J. Locke, N. de Malbranche, P. Bayle, G. W. Leibniz].

F. stellt sich selbst die Frage nach der Notwendigkeit des Aufwands (472) und vermutet, daß viele Leser vieles überfliegen werden; „manche werden sogar ohne Zwischenhalt bei der einen oder anderen Zusammenfassung gleichsam non-stop zum Endergebnis eilen" (473). Ihnen entgeht natürlich der eigentliche Ertrag, nicht bloß weil grundsätzlich in der Summe die Summanden „aufgehoben" sind, sondern weil zudem die Resultate sich hier nicht auf eine Formel bringen lassen; es gibt keine einlinige Entwicklung. – Der Mitgänger wird mit manch reizvollem Fund belohnt, etwa daß man nicht erst heute, sondern damals schon Augustinus original-lateinisch zitieren wollte, aber verfälschend (314: Poiret): „Ama, … et fac quod vis" (wieso Punkte? Im Johannesbriefkommentar steht und meint etwas anderes: „dilige et quod vis fac"). Oder daß das Feuerbachsche „homo homini Deus" schon bei Bacon begegnet (160, 169 – allerdings, was hier nicht deutlich wird, in anderem Sinn: nämlich um den Abstand zwischen „Barbar" und Kulturmensch zu markieren). Aber gerät er nicht zugleich vor Probleme? Um gleich mit dem ersten Autor, Calixt, zu beginnen. Religio besage: Sorgfalt für die Verehrung Gottes (27); aber zuvor ist von „diversae religiones" (24) die Rede, von „religiones falsae" (26). Warum soll es „nachlässig" formuliert sein, wenn er von der „religio Mahumetana" spricht (ebd.)? Wenn eine „falsa religio" keine *religio* sein soll, eine *falsa* was dann? (*superstitio, idololatria* [z. B. 26]? Doch wie die anders definieren denn als *falsa religio*? Es gibt tatsächlich in Parallele zu „Gold – Talmi" die Antithese „Religion – Pseudoreligion"; aber diese ist doch nicht frag- und umstandslos identisch mit Konflikten zwischen Religionen; anders gesagt, wäre zwischen „vere" und „vera" zu unterscheiden.) Diese Frage drängt sich dem Rezensenten immer wieder auf (so keine Seitenzahlen), wenn F. aus der (selbstverständlichen?) Tatsache, daß ein Autor sein Bekenntnis für das (einzig) wahre hält, ein Problem für die Bestimmung von Religion überhaupt macht bzw. daraus folgert, es sei (265) „selbstverständlich mit ‚religio' grundsätzlich nur die ‚religio vera' [ge]meint" (trotz, treulich angeführt, sowohl distinguierenden Adjektiven, die dann überflüssig wären, als auch vor allem widersprechenden Belegen, die „jedoch" „nicht mehr zu diesem Sprachgebrauch" passen). Das führt uns zum Grund- und Ausgangsproblem des Religionsbegriffs als solchen (angesichts auch von Autoren wie Madame Guyon, bei denen „Religion" kaum eine Rolle spielt, dafür aber *pietas*). Jetzt mag ein Blick in den *Georges* reichen: danach meint *religio* I. gewissenhafte Berücksichtigung, II. insbesondere des Heiligen, A. Gewissenszweifel, B. fromme Scheu a) im Einzelfall: Andacht, b) habituell α) Gottesfurcht, Religiosität – und hier nun auch „bald"

der Plural: Konfession, Religion, „quod ceterae gentes pro religionibus suis bella suscipiunt ... Cic[ero] ...“ (was es bei *pietas* etwa nicht gibt). In der Tat stehen also schon „klassisch“ Religion/religio sowohl für Religiosität (die singularische Tugend) wie für Konfession und Religion im Plural (wozu dann noch – in Singular wie Plural – die mittelalterliche Bedeutung „Orden[sstand]“ tritt). Verwunderlich ist es dann nicht, daß mit der Zunahme interreligiöser wie interkonfessioneller Probleme die beiden Wörter stärker im pluralen als im singularen Sinn gebraucht werden (sei's auch der „plurale“ Singular „untraque religio“ [152]) und für letzteren andere Wörter eintreten. Die bedeutsame Frage, ob/wann der Plural ein gleichberechtigtes Nebeneinander besagt (z.B. 33), scheint mir gleichwohl der Begriffsbestimmung nachgeordnet zu sein (dies auch schon im Blick auf F.s Bestimmung von Religion in der Neuzeit). Interessant hier auch der Bedeutungswandel im Begriff der *naturalis religio* vom Historischen (vor Abraham) ins Essentielle. Aber neben dieser Entwicklungsgeschichte im Gefolge der Reformation und der Konfessionskriege stehen schlicht verschiedene „Ansprech-Richtungen“. Pascal etwa verteidigt Religiosität und (die christliche) Religion nach außen, gegen deren höfisch-freigeistige Verächter; Madame Guyon ist mit Seelenführung befaßt (wieso ist ihr Wortgebrauch – 354 – „überraschend“?). Ich schließe noch einige weitere Einzelanmerkungen an: 141, Z. 7 fehlt ein „nicht“. Grotius' Ansicht, daß Religion auch zu Vaterlandsliebe und Gesetzestreue beitrage (226), bestätigen noch heutige Religionssozio- und -psychologie. Zwar darf dies nicht vergessen machen, welch ein Fanatisierungspotential ihr anderseits eignet, dennoch muß man jene Feststellung mitnichten „nur aus dem damaligen Bewußtsein“ verstehen – und wieso im übrigen „entschuldigen“? 258, Abs. 2, Z. 8: können? Inwiefern verwundert (261), daß Descartes zum Thema Religion(en) wenig beiträgt? Philosophisch läßt sich zum Streit der Konfessionen nichts sagen. Diese Unterscheidung aber von natürlich zugänglichen Vernunfterkenntnissen (Feld der Philosophie) und übervernünftigen Glaubenswahrheiten (denen die *sacra doctrina* der Theologie gilt) stammt keineswegs erst von Descartes. Würde F. auch den Aquinaten fragen wollen: „... in was für einem Glauben [erfaßt man Offenbarungsinhalte], etwa einem blinden?“? Ähnlich eigentümlich Wertungen wie zu R. Cudwurth, als innovativ habe er sich nicht erwiesen (368). Sollte er? 433: Als Übersetzung für „sentire“ schlage ich „erspüren“ vor. – Doch damit genug; denn zwar mag ein Kenner der bisherigen Werk-Etappen vielleicht nicht überrascht/verwundert vor der Fülle stehen, die auch und gerade dieser dritte Band für ihn bereithält, aus den Originaltexten erhoben; gewiß aber ist er von neuem beeindruckt. Durch F. selbst freilich kommt die Problematik zur Sprache, die der „schon rein quantitativ enormen Zunahme an Autoren“ entspringt (472). So tritt bei „wichtigsten Einsichten“ zur Beharrlichkeit des Verfassers „ein beträchtliches Quantum Glück“ (ebd.); Fortuna indes hat ein Doppelgesicht. Obendrein geht es um eine Vielfalt unterschiedlicher, jedoch zugleich eng ineinander verwobener Fragestellungen; die weitere systematische Arbeit am dargebotenen Material wird sie wohl klarer unterscheiden und gesondert untersuchen müssen. Aber das schmälert nicht Verdienst und Dankwürdigkeit des Getanen, und der Zukunftsmodus von Dank heißt Erwartung: auf Teil IV., der bis zu den „Positionen Schleiermachers oder Goethes“ (480) führen soll. J. Splett

Schwaiger, Clemens, *Kategorische und andere Imperative*. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abteilung II: Monographien; 14). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999. 252 S., ISBN 3-7728-1971-0.

1. Mit der vorliegenden Habilitationsschrift hat ihr Verfasser, ein Schüler des Trierer Ordinarius' Norbert Hinske, eine beachtenswerte Studie vorgelegt, deren Bearbeitung eines Themas aus der Philosophie Kants und deren Anwendung einer historisch-philologischen Untersuchungsmethode als eigene, aus dem Umgang mit dem Meister erworbene Fertigkeit angesehen werden darf. „An vielen Stellen habe ich dort weitergehen können, wo mein langjähriger akademischer Lehrer Schneisen in die Kant- und Aufklärungsforschung geschlagen hat“ (13). Zu dieser Arbeit hatte sich Schwaiger (= Sch.) bereits durch seine Dissertation über „Das Problem des Glücks im Denken

Christian Wolffs" inhaltlich und methodologisch qualifiziert (vgl. die Besprechung in ThPh 1997, 112–116).

Das Buch zeichnet den langen und verschlungenen Weg nach, den Kant gegangen ist, bis er 1785 in seinem ersten systematischen Werk zur Ethik die Lehre vom „Imperativ" dargelegt hat, und zwar in der Dreigliederung von technischen, pragmatischen und moralischen Imperativen bzw. Regeln der Geschicklichkeit, Ratschlägen der Klugheit und Geboten der Sittlichkeit („Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" [GMS] A 43f.). Gerade die Abgrenzung der dritten Art von Imperativen, den „kategorischen Imperativen", auf die sich die Kenntnisse der meisten hinsichtlich des Königsberger Philosophen beschränken, ermögliche, den eigentlichen Sinn dieses ansonsten „plakativen" Begriffs der Ethik Kants zu erfassen (5). – Der Einleitung folgen die zwei Teile der Studie: Der erste untersucht die „Grundlegung von Kants Klassifikation der Praxis" in dessen moralphilosophischen Veröffentlichungen bis 1770; der andere geht der „Entfaltung einer Phänomenologie des Handelns" in den Nachschriften der Vorlesungen Kants zur Anthropologie und Ethik nach.

Das Vorhaben des Verf.s ist es, die Frage nach der Entwicklung der kantischen Moralphilosophie wiederaufzunehmen, trotz des „Standardwerkes" Josef Schmuckers von 1961: „Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen Schriften und Reflexionen" und der etwa gleichzeitig durchgeführten Untersuchungen Dieter Henrichs. Beide Autoren waren zu dem Ergebnis gelangt, daß Kants Moralbegründung bereits um die Mitte der 60er Jahre in den Grundzügen festgestanden habe (16). Es gebe keine Gefahr, erklärt Sch., bereits getane Arbeit noch einmal zu tun, weil inzwischen ein Quellenzuwachs eingetreten sei und der Einsatz der elektronischen Datenverarbeitung es ermögliche, die Sprache und damit auch die inhaltliche Entwicklung Kants exakter zu verfolgen mit dem Ergebnis, bedeutsame Korrekturen früherer Resultate vornehmen zu können. Allerdings beschränkt sich die Studie Sch.s auf den Bereich der kantischen Einteilung der Imperative (und benachbarten Begriffe), so, wie sie ihren kanonischen Höhepunkt im zweiten Abschnitt der GMS gefunden hat.

2. Der erste Text, den Sch. analysiert, ist die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" von 1762. In ihr bezeichnet Kant die Verbindlichkeit (das Sollen) als den ersten Begriff der Moral und teilt sie in eine „necessitas problematica" (die Notwendigkeit eines Mittels zum Zweck) und eine „necessitas legalis" (die Notwendigkeit der Zwecke) ein. Damit gewinnt Kant bereits die Grundlage für seine Lehre von den verschiedenen Formen menschlicher Handlungen. In dieser Sektion ist der Verf. bemüht, den genauen Standort dieses ersten Ethikentwurfs zu bestimmen in Auseinandersetzung mit den bisherigen Interpretationen. Die These Schmuckers von einer sich hier anbahnenden Entfernung Kants von Wolff wird relativiert, weil Kant in der Tat nie ein eigentlicher Wolffianer gewesen sei. Ebenfalls bestreitet Sch., daß der Antiwolffianer Crusius Kant hinsichtlich des Stellenwertes und der doppelten Form der Verbindlichkeit maßgeblich beeinflußt habe (47). Er sieht vielmehr im eigenständigen Wolffianer Baumgarten, dessen Kompendien Kant seinen Ethik-Vorlesungen zugrundelegte, den bisher weitgehend verkannten Autor, mit dem sich Kant, mitten in einer komplizierten Konstellation mehrerer „kleinerer" Autoren, auseinandersetzte.

Als zweite Station auf dem Weg zu einer angemessenen Klassifizierung der Imperative geht Sch. auf die „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" ein. In den dortigen lateinsprachigen Bemerkungen wird die vorige Zweiteilung der Notwendigkeit von Handlungen zu einer Dreiteilung. Denn die „necessitas problematica" der Preisschrift wird hier zu einer „necessitas conditionalis", welche ihrerseits in eine „necessitas problematica" und eine „necessitas prudentiae" unterteilt wird, je nachdem, ob die Bedingungen des Handelns als mögliche oder als wirkliche betrachtet werden. Ihnen wird die „necessitas categorica" dessen entgegengesetzt, was als „bonitas immediata", d. h. als ein in sich gutes Ziel gilt. Merkwürdigerweise erwähnt der Verf. die zahlreichen Stellen der „Bemerkungen" nicht, in denen die moralische Verbindlichkeit als Verbindlichkeit zur Übereinstimmung des allgemeinen Willens mit sich selbst verstanden wird. Dies betrifft zwar nicht direkt das Thema der Klassifizierung der menschlichen Praxis, ist aber fundamental für die kantische Auffassung des moralischen

Gesetzes. In diesem Zusammenhang setzt sich der Verf. entschieden von der Position seiner zwei wichtigen Vorgänger ab. Henrich und Schmucker wird ein gewaltiges Übertreibungsmoment vorgeworfen (70), der letztere gilt ihm als „großer Vereinfacher" (73) – eine Einschätzung, die angesichts der peinlichen und detaillierten Analyse der Texte und insbesondere der Reflexionen dem Kenner eher als grotesk vorkommt. Der letzte Text in der Reihe ist § 9 der Inauguraldissertation von 1770, in der Sch. wegen der Trennung des Sinnlichen vom Intellektuellen eine „platonische Revolution" im Denken Kants sieht. Konsequenz daraus ist, daß Kant hier dem britischen *moral-sense* als Kriterium für Gut und Böse eine Absage erteilt und sich damit mit dem Problem konfrontiert sieht, einen geeigneten Beweggrund zu finden, das rein rationale praktische Urteil in die Tat umzusetzen.

3. Der zweite Teil der Habilitationsschrift untersucht die Vorlesungsnachschriften zur Anthropologie und Ethik mit dem Ziel zu ermitteln, wie Kant die menschlichen Handlungen näher auffaßte, deren verschiedene Arten von Verbindlichkeit er auf drei Typen zurückgeführt hatte. In diesem Sinne geht es um eine „Phänomenologie des Handelns". Sch. erweist sich als nicht nur mit dem Inhalt dieser Nachschriften bestens vertraut, sondern auch mit den editorischen Problemen. Demnach werden diese Fragen in einem Vorspann zu den zwei Kap, die auf das Anthropologie- bzw. Ethikcorpus eingehen, ausführlich erörtert. Dies gilt im Kap. IV für einige philologische Aspekte des 1997 erschienenen Bds. XXV der Akademie-Ausgabe, der die Nachschriften zur Anthropologie enthält. Sch. bemängelt u. a., daß bei der Kommentierung weitgehend darauf verzichtet wurde, übereinstimmende Reflexionen aus dem handschriftlichen Nachlaß zu verwenden; dies hätte ermöglicht, einerseits die Verläßlichkeit der Nachschriften selbst zu überprüfen und andererseits die Datierungen der Nachlaßreflexionen durch Adickes nicht selten präziser einzugrenzen.

Was den Inhalt der Anthropologiehefte und der bereits 1798 gedruckten Anthropologie anbelangt, bemerkt Sch., daß die Termini „Imperativ" und „kategorisch" darin nicht vorkommen, während sich im Anthropologienachlaß (den Reflexionen in Bd. XV) sowohl das Wortfeld „Imperativ" wie auch die Zwei- bzw. Dreiteilung finden lassen. Wichtiger ist der Umstand, daß man in diesen Nachschriften der sachlichen Unterscheidung von Geschicklichkeit und Klugheit einerseits und von Klugheit und Weisheit (bzw. Sittlichkeit) andererseits sowie der Verbindung beider Zweiteilungen zu einer Dreiteilung öfters begegnet. Damit ist es uns möglich, den Inhalt, die Entwicklung und Abwandlung so wie auch die verschiedenen nach und nach eingeführten Termini dieser Grundformen der Praxis bis zur GMS zu verfolgen. Eigens wird das Auftauchen des Terminus „Urteilskraft" in bezug auf die pragmatischen Imperative vermerkt; sie gilt als das Vermögen, *in abstracto* eingesehene Regeln zu gebrauchen, so daß das traditionelle Paar der oberen Erkenntnisvermögen, Verstand und Vernunft, zu einer Trias avancierte. Die besondere Bedeutung, die Kant dem Typ von Handlungen beimißt, die auf das Glück des Menschen gerichtet sind und die er unter Klugheit bzw. Pragmatisches aufführt, ist ein durchgehendes Charakteristikum dieser Vorlesungen

Das letzte Kap. ist den „Grundformen der Praxis" in den Ethiknachschriften gewidmet. Weil hier die moralische Dimension menschlichen Handelns thematisiert wird, sind die edierten Kolleghefte von außerordentlicher Bedeutung. Das Kap. beginnt mit einem Paragraphen, der die Überschrift trägt: „Philologische Korrekturen an der Edition der Ethiknachschriften in der Akademie Ausgabe" (142–159), in dem Sch. auf Bd. XXVII, einen Teil von Bd. XXIX (Ergänzungen), aber auch auf Bd. XIX, in dem u. a. Nachlaßreflexionen zur Moralphilosophie enthalten sind, eingeht. Die ausführliche Analyse der editorischen Aspekte dieser Bde. sowie die Berücksichtigung der Hintergründe bei der Arbeit zur Herausgabe sowie auch der Stellungnahmen ausgewiesener Kant-Forscher führen den Verf. zu einem harten Urteil über die philologischen Versäumnisse der Edition und zu einem grundsätzlichen Zweifel an der Seriosität der Herausgebertätigkeit, namentlich von Gerhard Lehmann, dem Verantwortlichen für die Bde. XXVII und XXIX.

Der Verf. untersucht, wie Kant sich bemüht hat, die grundsätzliche Verschiedenheit von klugem und sittlichem Handeln auch sprachlich zu klären. Dies gelang ihm durch die Prägung des Begriffspaars „pragmatisch-moralisch" und durch die Übertragung des

Begriffs „Imperativ" von der Grammatik zur praktischen Philosophie und durch die damit einhergehende Abgrenzung verschiedener Grundtypen praktischer Notwendigkeit. Aus der Diffenzierung des unterschiedlichen Nötigungscharakters praktischer Forderungen ist Kants erfolgreichste terminologische Neuschöpfung auf dem Gebiet der philosophischen Terminologie mit dem Terminus „Imperativ" entstanden, der zwar in den Druckschriften erstmals 1781 auftaucht, dessen allmähliche Einbürgerung aber schon in den Ethikheften der 70er Jahre mehrmals belegt ist. In diesem Kontext wurde die bereits vorgenommene Unterscheidung zwischen einer konditionalen und einer kategorischen Notwendigkeit im Laufe der Zeit durch den Gegensatz „hypothetisch-kategorisch" abgelöst, der dann als Bezeichnung auch der entsprechenden Imperative verwendet wurde. Beim späten Kant verlor die Klugheit allmählich ihre Mittelstellung, so daß sie nur noch einen Sonderfall der Geschichtlichkeit bildete. Hinzu kam die Tendenz, die Allgemeinheit *(universalitas)* der pragmatischen Regeln zu einer bloßen Gemeingültigkeit *(generalitas)* und ihre Verbindlichkeit zu bloßen Ratschlägen *(consilia)* herabzustufen.

4. Mit seiner Habilitationsschrift hat Sch. einen beachtenswerten Beitrag zur Forschung im Bereich der Ethik Kants geliefert. Unter Ausschöpfung sämtlicher heute verfügbaren Quellen und dem Einsatz der elektronischen Datenverarbeitung hat er den Werdegang der praktischen Philosophie Kants – wenn auch unter dem begrenzten Blickwinkel der Grundtypen praktischer Sätze – rekonstruiert. Im Verhältnis zum Stand der Forschung in den Jahren kurz nach dem Zweiten Weltkrieg stellt die Arbeit Sch.s gewiß einen Fortschritt dar. Dies wurde auch deshalb ermöglicht, weil ihm mit der Veröffentlichung der studentischen Nachschriften der Vorlesungen Kants über Moralphilosophie in den Jahren 1974–78 und über Anthropologie im Jahre 1997 neue Quellen zur Verfügung standen, die trotz des gebotenen Vorbehalts gegenüber nicht von Kant selbst autorisierten Publikationen erlauben, die Entstehung und Entwicklung der Idee Kants bis zum relativen Endpunkt der zwei Grundlegungsschriften zur Ethik in den 80er Jahren zu verfolgen. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß der Verf. mehrmals das Neue an seinen Ergebnissen hervorhebt. Es handelt sich um ein Neues, das nicht nur über die Arbeiten seiner Vorgänger hinausgeht, sondern sie auch präzisiert und in manchen Punkten korrigiert. Dies wird vom Verf. namentlich in bezug auf die Veröffentlichungen Dieter Henrichs und noch mehr die Josef Schmuckers deutlich gemacht, dessen „klassische Studie" (142) einen oft wiederkehrenden Bezugspunkt für Sch. darstellt.

Ich erlaube mir, die Ansicht zu äußern, daß Sch.s Beurteilung dessen, was Schmucker zu einer Zeit geleistet hat, in der weder Anthropologie- noch Ethikhefte (mit Ausnahme der von Paul Menzer 1924 edierten Vorlesung) zugänglich waren, nicht immer gerecht wird. Denn Schmuckers Untersuchung der Veröffentlichungen Kants bis 1770, die für die Ethik relevant sind, sowie auch seine eingehende Analyse der Nachlaßreflexionen zur Moralphilosophie mit einer detaillierten Berücksichtigung des Baumgartenschen Kompendiums „Initia philosophiae practicae primae" haben ihn instand gesetzt, zwei wichtige Resultate zu erzielen, die m. E. die Habilitationsschrift Sch.s in keiner Weise in Frage gestellt hat. Es handelt sich um den Beweis, daß die Prinzipien der kantischen Ethik in den systematischen Schriften der 80er Jahre bereits in den 60er Jahren feststanden; und daß diese Ethik infolgedessen unabhängig von der transzendentalphilosophischen Wende Kants im Bereich der Erkenntnis- und Seinslehre ist. Schmucker hat damit mit der Annahme einer „kritischen" Ethik (im Sinne des Transzendentalidealismus) aufgeräumt, von der die früheren Arbeiten (in den 90er Jahren des 19. Jhdt.s) zur Entwicklung der Ethik Kants ausgegangen waren und die immer noch in etlichen Veröffentlichungen spukt.

Sch. hat als thematischen Leitfaden seiner Untersuchung die kantische Dreigliederung der Praxis genommen. Seine Absicht war es, die landläufige Vorstellung zu überwinden, die die Ethik Kants auf die Lehre des kategorischen Imperativs reduziert, eine Lehre, der höchstens die Lehre des hypothetischen Imperativs als Negativfolie an die Seite gestellt wird. Anders gesagt, er wollte die Vielfalt und inhaltliche Fülle der menschlichen Praxis wiedergewinnen, wie Kant sie analysiert und systematisch in drei Grundtypen zum Ausdruck gebracht hat. Zu diesem Zweck bieten die Vorlesungen zur Anthropologie und Ethik ein reiches Material.

Aber gerade diese beachtenswerte „Phänomenologie des Handelns" läßt die Frage noch dringender werden, die sich der Leser stellt: Was für eine ethische Relevanz hat unser geschicktes oder technisches Handeln, mit dem wir allerlei Zwecke verfolgen, die das konkrete Leben mit sich bringt? Und wie steht es vom Standpunkt der Sittlichkeit mit den Ratschlägen, denen gemäß wir jenes Glück verfolgen, das alle Menschen spontan und unausweichlich anstreben? Das Buch läßt nicht nur weitgehend im Dunkel, was uns eigentlich die moralischen Gesetze gebieten, sondern scheint auf weite Strecken so zu argumentieren, als ob die moralische Frage nur einen Teil der menschlichen Handlungen betreffen würde – eben jene, die unter den kategorischer Imperativ fallen.

In seinen Ausführungen über den kategorischen Imperativ spricht der Verf. erwartungsgemäß nur von den zwei formalen Aspekten der Allgemeinheit und Unbedingtheit (Ausnahmelosigkeit), ohne auf die naheliegende Frage einzugehen, welcher Handlungstyp diese Kriterien erfüllen kann und soll. Nun aber sind sämtliche menschliche Handlungen *(actus humani)* zugleich moralische Handlungen. Solcherart sind deshalb auch alle Handlungen, die Kant der Geschicklichkeit und der Klugheit zurechnet, insofern sie alle wesentlich *intentionale* Handlungen sind. Denn als vernunftgeleitete Handlungen bestehen sie in der Wahl und Ausführung von etwas. Eine solche Intention, die sich auf einen bestimmten Inhalt richtet, macht das aus, was in der traditionellen Handlungstheorie „finis operis" genannt wird und als vorgängig zur *weiteren* Intention des Handelnden (dem „finis operantis") der Handlung bereits eine eigene spezifische moralische Identität verleiht. Wenn man von dieser Intention absieht (wie Sch. im Sinne Kants den dritten Typ von Handlungen auf S. 18 definiert), so beschäftigt man sich nicht mehr mit menschlichen Handlungen, wie es zweifelsohne die Handlungen sind, die zu den Klassen gehören, die Kant mit Geschicklichkeit und Klugheit meint, sondern mit Handlungen „in genere naturae", wie es etwa der freie Fall eines Körpers für die Physik oder der Kreislauf im Menschen für die Medizin sind.

Das Gesagte will auf den wunden Punkt hinweisen, an dem die Handlungstheorie und damit die ganze Ethik Kants krankt, nämlich den Formalismus. Gerade die erste Stelle seiner Druckwerke, an der die Argumentation entwickelt wird, die auf das führt, was Kant später das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" (Kritik der praktischen Vernunft [KpV] A 54) genannt hat, nämlich die „allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt" (GMS A 17), schließt jegliche „Absicht", „Gegenstände" und „Zwecke" des Begehrungsvermögens von den Quellen des „moralischen Wertes" einer menschlichen Handlung aus (ebd. 13 f.). Was übrig bleibt, ist lediglich die „Allgemeinheit" derselben Handlung, von der als leerer Form kein inhaltliches Kriterium angegeben wird, das bestimmen könnte, welche Handlungen diese Form annehmen können und welche nicht.

Die Argumentation zu Beginn der GMS findet ihre Bestätigung und Entfaltung in den acht Paragraphen der Analytik der KpV, die in der erwähnten Formulierung des Grundgesetzes gipfeln. Denn die dortigen Ausführungen sind nichts anderes als Variationen zum Dilemma, das dem Formalismus Kants zugrundeliegt: Motiv einer menschlichen Handlung ist entweder ein Objekt, insofern es unser unteres (!) Begehrungsvermögen befriedigt (KpV § 3, Folgerung), oder aber das rein formale Motiv der Vernunft, nämlich das Sittengesetz als allgemeines Gesetz. Daß es zwischen „Lust" am Gegenstand (ebd. A 39) oder „Selbstliebe" (ebd. A 40) und rein logischer Form der Allgemeinheit ein Drittes gibt, nämlich den Gegenstand, der gewählt wird, als ein objektives Gut, d. h. als für den Menschen in seiner Ganzheit gut, scheint außerhalb des Horizontes Kants zu liegen. Daß Kant *de facto*, seiner gegenteiligen Behauptung zum Trotz, mit der Formel des Menschen als Zwecks an sich selbst ein materiales Prinzip für die moralische Beurteilung einführt, welches über das angeblich hinreichende formale Prinzip hinausgeht, und daß er damit imstande ist, eine im Prinzip naturrechtlich fundierte normative Ethik zu entwickeln, soll hier keineswegs ignoriert werden. Es bleibt aber bestehen, daß seine Ethik durch eine unlösbare Spannung gekennzeichnet ist. Kants Ethik gehört zu dem Typ, der „Ethik der Normen" genannt wird. Mehr noch, er ist derart auf die Verbindlichkeit des Sittengesetzes fixiert, daß ihm entgeht, daß die Normen ihre Verbindlichkeit hinsichtlich der menschlichen Freiheit von dem Guten erhalten, das Zielobjekt der moralischen Intentionalität ist. Kant hat selbst den Ansatz seiner Ethik thematisiert, wenn

er vom „Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft" spricht, demgemäß der Begriff des Guten „nur nach dem moralischen Gesetz und durch dasselbe bestimmt werden müsse" (KpV A 110).

Das Thema von Sch. war freilich nicht eine Gesamtdarstellung der Ethik Kants, sondern nur, wie Kant die Praxis analysiert hat. Aber gerade, weil es sich um die *menschliche* Praxis handelt, betrifft diese Praxis als ganze (!) die Sittlichkeit, d. h. die Sittlichkeit umfaßt auch die Handlungen, die unter einem „phänomenologischen" Gesichtspunkt zunächst der Geschicklichkeit und der Klugheit zugerechnet werden. Die allumfassende Tragweite der Sittlichkeit wird zwar vom Verf. nicht bestritten; an einigen Stellen wird sie sogar beiläufig angedeutet. Aber der durchgehende Tenor der Untersuchung legt nahe, daß er sich dieser Problematik, die m. E. zu einer Studie über die Ethik Kants unabdingbar gehört, kaum bewußt ist.

Gerade seine besondere Aufmerksamkeit auf das Gebiet dessen, was Kant unter dem Klugheitsbegriff oder dem Pragmatischen versteht, hätte ihn dazu führen können, den allzu engen kantischen Begriff des Sittlichen zu sprengen. Sch. begnügt sich mit der dürftigen Bemerkung: „Das Leben bestand für Kant nicht nur aus kategorischen Imperativen ...; das Handeln nach hypothetischen Imperativen [also das geschickte und das kluge Handeln!] galt ihm keineswegs per se als moralisch anstößig" (19). Um das freie und verantwortliche Leben des Menschen moralisch zu gestalten, genügt das Kriterium eines Imperativs nicht, der als unbedingt und ausnahmslos nur im Falle von „in sich" schlechten Handlungen gilt. Die konkreten, partikulären Handlungsurteile sind Gegenstand einer handlungsleitenden Klugheit im Sinne der praktischen Rationalität, da ja der erste Imperativ unserer moralischen Intentionalität ist, daß wir rational handeln sollen, d. h. situationsgerecht im Horizont der ganzen Realität, in deren Mitte der Mensch als *norma proxima obiectiva moralitatis* steht, weil das Gute immer konkret ist. Aber dann muß der kategorische Imperativ ausgeweitet werden, nämlich mit den normativen Handlungsanweisungen „dürfen" und „nicht dürfen". An einigen Stellen seiner Untersuchung kommt der Verf. dieser wesentlichen Ausrichtung der Klugheit auf die Moral nahe, läßt dann aber den Ansatz fallen, ohne ihn weiter zu klären. Eine Integrierung der Klugheit (und damit auch der Geschicklichkeit) in das Gesamtgebiet der menschlichen Handlungen als moralischer Handlungen hätte auch zu einer Korrektur der vielfach schiefen Auffassung Kants von der Glückseligkeit und damit zu einer angemessenen Würdigung des anderen Typs von Moralentwurf, nämlich der „Moral vom guten Leben", geführt. Dann hätte man die an sich respektablen Ausführungen Kants über die menschliche Praxis mit anderen Augen sehen können. G. B. Sala S. J.

Grillenzoni, Paolo, *Kant e la scienza*. Volume I. 1747–1755. Milano: Vita e pensiero 1998. 549 S., ISBN 88-343-0651-1.

Bekanntlich hat Kant seine Tätigkeit als Schriftsteller mit Themen aus der Naturwissenschaft angefangen, und erst allmählich ist er zu erkenntnistheoretisch-metaphysischen Fragen übergegangen. Nach der weitgehenden Vernachlässigung von seiten des Deutschen Idealismus begann nach der Mitte des 19. Jhdt.s, in Zusammenhang mit der entwicklungsgeschichtlichen Kantinterpretation, ein reges Interesse am sog. vorkritischen Kant. Die metaphysische Kantinterpretation, die im dritten Jahrzehnt des 20. Jhdt.s den Neukantianismus ablöste, führte dieses Interesse weiter, indem sie versuchte, im Frühwerk Kants die traditionellen, metaphysischen Wurzeln des reifen Denkens Kants aufzuspüren. In dieser breiteren Perspektive konnten auch die allerersten Veröffentlichungen Kants eine angemessenere Würdigung finden. Denn Kants Interesse an der Naturwissenschaft, das übrigens die Philosophie seiner Zeit kennzeichnete, war von einem spekulativ-systematischen Interesse getragen, und zwar von einem Interesse sowohl für die letzten Komponenten der Realität wie auch für die Struktur der menschlichen Erkenntnis, die in der Naturwissenschaft die Gestalt einer mathematisch-experimentellen Erkenntnis annimmt, also für den „modus cognoscendi" („Gedanken", § 50).

Der Verf. des vorliegenden Buches, ein Dozent an der katholischen Universität Mailand, hat sich in diesem ersten Teil eines umfassenden Projekts, das sich auf die ersten zwei Jahrzehnte der schriftstellerischen Tätigkeit Kants erstrecken soll, vorgenommen

zu untersuchen, wie „die Kenntnisse, die Kant von der wissenschaftlichen Forschung hatte, zur Entwicklung seiner philosophischen Sicht beigetragen haben" (Vorwort). Das Buch behandelt die ersten vier Veröffentlichungen: Die Erstlingsschrift von 1747, die Kosmologie von 1755 und die zwei kleinen Artikel von 1754 über die Erde.

Die Untersuchung weist einen ausgeprägt historischen Charakter auf. Sowohl im einleitenden Abschnitt über die Studienzeit Kants an der Universität Königsberg (13–46) wie auch hinsichtlich der genannten Abhandlungen ist der Verf. bemüht, genau und ausführlich, unter Angabe der Quellen und der einschlägigen Literatur, Autoren, Institutionen und kulturelle Erscheinungen der Zeit bzw. des Kontextes der Werke Kants vorzustellen. Vor allem in den Fußnoten findet der Leser präzise Informationen über Leben und Werk der erwähnten Autoren, auch derjenigen, von denen man ansonsten kaum mehr als den Namen kennt. Diese Angaben zeugen von umfangreichen Recherchen in speziellen Bibliotheken.

Mit seinen „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" wagte sich Kant an ein Problem, das seit dem Aufsatz von Leibniz von 1686 „Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii" für zumindest ein halbes Jahrhundert die Gelehrten Europas in zwei Lager spaltete, die sich mit einer kaum überschaubaren Flut von Schriften und Gegenschriften bekämpften. Der junge Kant trat in die Arena, als der Streit durch den Mathematiker und Physiker d'Alembert im selben Jahr sachlich beendet worden war! Die Kontroverse war daraus entstanden, daß Leibniz die cartesianische Bewegungsgröße (oder den Impuls) eines Körpers, deren Messung im Produkt der Masse des Körpers und seiner Geschwindigkeit (p=mv) besteht, von der „lebendigen Kraft" *(vis viva)* unterschied. Diese ältere Bezeichnung galt für das, was die Physik heute Bewegungs- oder kinetische Energie nennt, welche in der Arbeitsfähigkeit besteht, die ein Körper aufgrund seiner Geschwindigkeit besitzt. Für ihre Schätzung galt nach Leibniz, daß sie dem Quadrat der erreichten Geschwindigkeit proportional ist ($W = 1/2\ mv^2$), während die Schätzung von Descartes für die sog. toten Kräfte galt, in denen keine freie Bewegung vorliegt.

Aus der „Vorrede" hebt Grillenzoni (= G.) hervor, daß Kants Werk ein bedeutendes Dokument sowohl des „aufklärerischen Klimas der Zeit" wie auch der Gemütsart seines Verf.s ist, der selbstbewußt seinen Weg wählt, auf dem er meint, die Kontroverse schlichten zu können. In der Tat aber ist die Abhandlung bezüglich der eigentlich physikalischen Frage nach einhelliger Meinung ein verfehltes Buch. Besonders gravierend ist die Korrektur bzw. Präzisierung, die Kant an der von ihm grundsätzlich akzeptierten leibnizschen Position vornahm. Sie bestand in der Einführung einer „Intension", d.h. einer inneren Kraft, die in allen Naturkörpern in verschiedener Größe vorhanden ist; auf sie führte Kant die „Lebendigwerdung oder Vivifikation" (§ 123) zurück, durch die der von außen empfangene Eindruck quantitativ und zeitlich erhöht wird (§ 120). Eine solche Intension rückt in der Tat in die Nähe der berüchtigten „qualitates occultae", während der Prozeß der Vivifikation sowohl dem Trägheitsgesetz als auch dem Gesetz von der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung widerspricht. Allem Anschein nach, bemerkt G., waren die Mitglieder der Königsberger philosophischen Fakultät nicht imstande, die Erstlingsschrift Kants angemessen zu beurteilen, insbesondere zu erkennen, daß sie Positionen bezogen hatte, die in der damaligen Naturwissenschaft als überholt galten.

G. verfolgt die Darlegung Kants in ihren wichtigen Schritten und erläutert sie u.a. durch die Anführung einschlägiger Passagen aus den Schriften beider Hauptkontrahenten sowie auch der zahlreichen Autoren, die für die eine oder die andere Partei eingetreten waren. Zugleich ist die Aufmerksamkeit des Verf.s auf die methodologischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Überlegungen gerichtet, bei denen Kant Begriffe bildet, Fragen aufwirft und Argumentationsgänge versucht, die er in seinen späteren Schriften wiederaufnehmen wird und die ihn zu Positionen führen werden, die für sein reifes, wirkungsgeschichtlich bedeutsames Denken konstitutiv sind. Charakteristisch für diese erste Schrift ist eine Offenheit und Belesenheit, die in auffallendem Gegensatz steht zur späteren Selbstabschließung und Unfähigkeit Kants, auf Kritiken und Anregungen anderer Autoren einzugehen.

Aus der Analyse des Textes sowie aus den Passagen der zitierten Autoren geht hervor, daß das entscheidende, der Kontroverse zugrundeliegende Problem ein methodologi-

sches war. Es ging nämlich um die unterschiedliche Natur der Philosophie – insbesondere der Metaphysik – zur modernen Naturwissenschaft als Experimentalwissenschaft, insofern für die letztere keine Theorie zulässig ist, die prinzipiell keinen experimentell nachprüfbaren Unterschied ausmacht. In der Tat befand sich damals die Naturwissenschaft noch auf dem Weg, ihren eigenen experimentellen Charakter zu klären. Nicht nur dem jungen Kant fehlte dieses klare Bewußtsein. Auch der Titel des Hauptwerkes Newtons „Philosophiae naturalis principia mathematica" verrät, daß selbst er sich nicht restlos darüber im klaren war, daß die Naturwissenschaft ihre Grundbegriffe ausschließlich aus meßbaren Eigenschaften physikalischer Objekte und Vorgänge gewinnen und durch ihre Relationen ihre Grundprinzipien formulieren muß.

In diesem Sinne sind die Bemühungen Kants als ein Moment in diesem Klärungsprozeß anzusehen. Um dieses Problem rang er in allen seinen vorkritischen Schriften: nicht nur in jenen, die direkt auf naturwissenschaftliche Fragen eingingen, sondern auch in jenen, die eher philosophischen Charakters waren. Ja, es blieb auch in der kritischen Periode ungelöst, so daß im „Opus postumum" sich wiederholte Versuche finden, einen „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" zu finden.

Der zweite Teil des Werkes ist der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" gewidmet, die von der „Verfassung" und „dem „Ursprung" des Weltalls handelt. Es ist dies die Veröffentlichung Kants, die mehr als alle anderen sich in das empirisch-naturwissenschaftliche Detail vertieft. Ihre Bedeutung für die Bildung von Theorien über die Entstehung und Entwicklung des Weltalls wurde erst ein Jahrhundert später anerkannt. Aber der Verf. weist von Anfang an auf einen Fragenkomplex hin, der sich an die naturwissenschaftlichen Ausführungen anschließt und sie begleitet: etwa die Religion, die Autonomie der Natur und der Wissenschaft gegenüber der Theologie, die Beziehungen zwischen Mechanismus und Finalität, Materie und Geist usw. (195 f.).

Das in diesem Werk behandelte Thema verdankte seinen modernen Ansatz der cartesianisch-mechanistischen Tradition und, Kant zeitlich näher, Newton und der Schar seiner Anhänger, die seine streng mathematisch-physikalischen „Grundsätze" anwandten und erläuterten sowie auch der dynamisch-metaphysischen Weltanschauung eines Leibniz. Seinerseits vermochte Kant den attraktionistischen Mechanismus Newtons auf das ganze Weltall auszudehnen, und zwar nicht nur in seinem gegenwärtigen Zustand, sondern auch – über Newton hinaus – in seiner Entstehung.

Auch hier liegen den Ausführungen G.s ausgedehnte Untersuchungen über den Stand der Geistes-, näherhin der Naturwissenschaften um die Mitte des 18. Jhdt.s zugrunde. Denn das kosmologische Werk des dreißigjährigen Kant war der Ertrag zahlreicher Lektüren. Wirkungsträchtige Erkenntnisse kommen somit dem Leser nicht mehr als erratische Blöcke vor, sondern als Leistungen von Denkern, die auf der Höhe der Zeit standen. Es ist das Verdienst G.s, die Quellen des Philosophen, der sie bekanntlich nur selten nennt, ausfindig und dem Leser auch durch längere Zitate zugänglich gemacht zu haben. Auch hier wird eine Reihe von Naturforschern und Philosophen vorgestellt, von denen die meisten, die heute die Philosophie pflegen, außer dem Namen nur noch die Zugehörigkeit zu einer eher stereotyp gekennzeichneten „Schule" kennen. Hilfreich ist, daß in den bio-bibliographischen Fußnoten auch die damaligen lateinischen oder deutschen Übersetzungen ihrer Werke angegeben werden. Dies ist dann für die Frage, ob Kant sie hat lesen können, besonders wichtig, wenn es sich um Werke in englischer Sprache handelt. Für weitere Studien über die Schriften Kants oder auch anderer „kleinerer", naturwissenschaftlich interessierter Autoren der Zeit liefert die Arbeit G.s eine sehr nützliche Ausgangs- und Orientierungsbasis.

Von besonderer Bedeutung ist die Klärung, die G. hinsichtlich der Eigenschaft Kants als Newtonianer erbringen konnte. Der Umstand, daß Kant sich die Gravitationstheorie und die „actio in distans" zu eigen gemacht hatte, reichte für die Zeitgenossen aus, dieses Werk zu der newtonschen Richtung zu zählen. Nun hat Kant zwar Newtons Hauptwerk, die „Principia", sowie auch die lateinische Übersetzung der „Opticks" besessen (314 ff), aber seine newtonsche Sicht war in der Tat nicht viel anders als die der zeitgenössischen, vor allem deutschen Philosophen, die ihre Ausbildung der Leibniz-Wolff'schen Philosophie verdankten. Die Hauptquellen ihrer Kenntnisse waren nicht so

sehr diese zwei Grundwerke (vor allem nicht die „Principia") als vielmehr die gemeinverständlichen Darstellungen der Lehrbücher und der Briefwechsel Leibniz-Clarke (330). Aus seiner Analyse der von Kant zitierten sowie der allgemein benutzten Autoren gelangt G. zu dem Schluß, daß Kants Newtonismus viel mehr durch niederländische Autoren wie 's-Gravesande, Musschenbroek, Boerhaave als durch Newton selbst vermittelt war (320–327).

In seinen Frühschriften, die sich mit naturwissenschaftlichen Themen befassen, tendiert Kant dahin, Newtons Lehre in eine eher vage neu-leibnizsche Problematik aufzulösen. Es handelt sich um eine synkretistische Tendenz, die zu Kompromissen neigt und auf metaphysische Spekulationen hin orientiert ist, welche aber vom Standpunkt der Bewegungslehre und der mathematischen Astronomie wenig bedeutsam sind. In seinen Argumentationen folgt Kant nur schwach dem eigentlich experimentellen Verfahren Newtons; sein Diskurs ist durchgehend hypothetisch, ohne jemals eine mathematisch formulierte und experimentell nachprüfbare Bestätigung zu versuchen (330f.).

Wenn dann Kant im siebten Hauptstück des zweiten Teils von der mechanischen Entstehung und Verfassung der Welt zu den kosmischen Zyklen einer Natur übergeht, in der der Bildung einer Welt der Zerfall derselben folgt, um dann wiederum aus dem Chaos zu entstehen, so hat all das mit wissenschaftlicher Beobachtung und mathematischen Gesetzen kaum etwas zu tun. Je dünner die physikalisch-astronomischen Argumente werden, desto mehr setzen sich im Text Kants metaphysische und ethisch-religiöse Ideen durch. Die newtonsche Vorstellung eines Gott-Geometers tritt hinter einer schöpferisch-überschwenglichen Natur zurück (400), und der Philosoph, der sich vorgenommen hatte, über die Errungenschaften der Physik seiner Zeit zu reflektieren, spricht jetzt von einer ununterbrochenen Schöpfung, von den „Wegen der Vorsehung", von der „Eitelkeit, die an der endlichen Natur haftet" und von der „Offenbarung der göttlichen Allmacht" (401).

Der dritte Teil des Buches geht auf zwei kurze Artikel ein, die Kant 1754 in einer lokalen Wochenschrift veröffentlichte und die in den Bereich des Hauptwerkes über die Naturgeschichte gehören. Hinter diesen Essays angenehmer Lektüre nach französischer Art vermutet G. die Hoffnung Kants, daß sie ihren Verfasser einem breiteren Publikum bekannt machen und so ihm, der im Alter von dreißig Jahren immer noch den bescheidenen Posten eines Hauslehrers innehatte, den Weg einer akademischen Laufbahn eröffnen würden. In der Tat aber drang der erste Artikel, der auf die von der Berliner Akademie der Wissenschaften gestellte Frage, „ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderung seit den ersten Jahren ihres Ursprungs erlitten habe", nicht in die Öffentlichkeit. Konsequenz daraus war, daß die von Kant vorgelegte richtige Lösung, nämlich eine Verlangsamung wegen der in Bewegung gesetzten Wassermassen der Ozeane durch die Anziehungskraft des Mondes, im 19. Jhdt. von neuem entdeckt werden mußte.

Kurz danach erschien der zweite Artikel, dem eine umfangreiche Literatur zugrundelag, die Kant verarbeitet und dem Leser in einem lebendigen Stil vorgelegt hatte. Kant gibt vier Gründe an, mit denen die Naturforscher ein Altern der Erde zu behaupten pflegen, wagt aber selbst nicht, eine Entscheidung darüber zu fällen.

Der Naturwissenschaft galt jedenfalls nur ein Teil (wenn auch der überwiegende in dieser Periode) der Interessen Kants. Der Verf. erinnert an das metaphysische Interesse, das bereits in den oben besprochenen großen Abhandlungen unübersehbar ist, und das noch im Jahre 1755 in der lateinischen Dissertation „Nova dilucidatio" thematisiert wurde. In den „ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis" sah Kant die rationale Letztbegründung dessen, was er in seiner Untersuchung über das Phänomen der Bewegung und über die Ordnung des Kosmos erkannt hatte.

Das in einer klaren und fließenden Sprache geschriebene Werk G.s reiht sich mit einer eigenen Prägung würdig an andere bekannte Studien über die Frühschriften Kants an und führt sie von einem historischen Gesichtspunkt her weiter. Ich denke insbesondere unter den deutschen Autoren an Adickes und neulich Waschkies und unter den italienischen Autoren an Campo und Tonelli. Es ist zu wünschen, daß der Verf. sein begonnenes Projekt weiterführt. G. B. Sala S. J.

Ultima Inquirenda. J. G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre. Ende 1813/Anfang 1814. Textband. Herausgegeben von *Reinhard Lauth* (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus; Abteilung I: Texte; Band 7). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001. XXI/463 S., ISBN 3-7728-2195-2.

Dieser Band ist besonders eindrucksvoll, ja bewegend. Unter mehrfacher Rücksicht. Erstlich im Blick auf die Editionsleistung: als „Resultat einer jahrelangen Bemühung der Herausgeber" (V). Sie galt den drei letzten Schriften Fichtes. Dabei handelt es sich 1. (1–129) um sein – unvollständig erhaltenes – Manuskript zur „Einleitung in die Wissenschaftslehre", vorgetragen vom 4. November bis Weihnachten 1813 („Herbst 1813"). Fehlendes konnte zu einem Teil aus einer zuverlässigen studentischen Abschrift ergänzt werden; die sechste Vorlesung aus einer Nachschrift; für restliche kleine Lücken blieb nur der Rückgriff auf den stark überarbeiteten Text in der Werkausgabe I. H. Fichtes. 2. (131–365) findet der Leser ein Arbeitstagebuch („Neues Diarium") von Ende Oktober bis Mitte Januar 1814 („Herbst 1813"), in dem er miterleben kann, wie Fichte sich in strengem Selbstgespräch von neuem in die Fragen der „W.L." hineinarbeitet. 3. (427–459) erhalten wir das Konzept der ersten Vorlesungen seines neuen Vortrags der „Wissenschaftslehre" (nach den Weihnachtsferien begonnen, bis zur fünften – am Freitag, dem 14. Januar). Dazu kommen – aus einem eigenen Nachlaß-Kasten der Deutschen Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin – „Nebenblätter", die sich aufgrund von Verweisen dem Diarium haben zuordnen lassen. Lauth hat sie dem Tagebuch nachgestellt (367–425) und verweist jeweils in diesem auf die zugehörigen Stücke (einen entsprechenden Rückverweis bei diesen Blättern selbst mag – wie der Rez. – der Leser sich eigenhändig notieren). Am Schluß seiner konzentrierten Einführung bietet der Herausgeber eine synoptische Chronologie. Sie zeigt, daß Fichte in/über dem Diarium vor allem an den vorlesungsfreien Tagen arbeitet. Zum 2. Jan. der Hinweis: „Frau Fichtes Erkrankung"; das Denken mit dem Stift in der Hand geht fort, und am Montag, dem 10., beginnt Fichte zudem mit der Vorlesung. „Fast den ganzen Tag hatte er selbst sorgend und pflegend im Krankenzimmer hingebracht. Endlich gegen Abend mußte er sich vorbereiten, seine Vorträge anzufangen, die er, auf's Unvermeidlichste gefaßt, nicht aufschieben wollte. Er nahm Abschied von der schon bewußtlosen Kranken, die er bei seiner Rückkehr vielleicht nicht mehr lebend fand …" (XIV – Bericht des Sohnes). Tatsächlich übersteht sie die Krise; aber Fichte hat sich angesteckt. Trotz Übelbefindens trägt er bis zum Freitag vor. Dann aber packt ihn die Krankheit mit voller Gewalt; am Sonntag, dem 16., bricht das Arbeitsbuch ab (am 29. Januar ist der Philosoph verstorben).

Hier ist nicht der Ort für Referat und Diskussion von Fichtes (Einleitung in die) Wissenschaftslehre selbst. In einem erneuten Anlauf arbeitet der Autor gegen die allgemeine Mißdeutung seines Denkens an: „Die Lehre, in welche ich hiermit eine Einleitung eröffne, welche Kant in den Kritiken, ich nach ihm unter dem Namen der Wl. vorgetragen, ist in den 3 Jahrzehnden fast so gut als gar nicht verstanden worden. So gut als gar nicht" (3). Es geht um die Überwindung nicht bloß eines naturalistischen Realismus, sondern nicht minder eines leeren Idealismus, dem Jacobi den Vorwurf des Nihilismus gemacht hatte und den Fichte selbst im zweiten Buch seiner „Bestimmung des Menschen" unter dem Titel „Wissen" dargestellt hat (deutlich sagt der „Geist" dort gegen Ende seines Lehrgesprächs mit dem Ich, er habe nur vom falschen Wissen befreien, nicht das wahre beibringen wollen), den aber nicht wenige als Fichtes eigene Position genommen haben. Der Idealismus muß vielmehr transzendental werden – und so auch dem empirischen Realismus seinen Ort geben. Der Kerngedanke dieser Einleitung: „das Sehen sieht sich" (120) – als bild(er)anschauend, bild(er)bildend (es/sie „hinschauend") und vor allem als in derartigem (Selbst-)Vollzug seinerseits „Bild" des göttlichen Sehens. „Bild", „Bild des Bildes" (= Bild als Bild) bzw. – zur Abwehr dinglichen Mißverstehens – „Durch", „lebendiges Durch" sind die immer wieder umkreisten Grundworte. Insofern bildet die „Einleitung" als solche bereits einen „Theil der Wl." selbst. In deren eigentlichem Vortrag soll es dann um jenes Eine Einheitsprinzip gehen, von dem her auch dies Sich-Sehen des Sehens nochmals verstanden sein will (in der zweiten Vorlesung heißt es [439]: wir hätten hier „das durch die W. L. verstandene Wissen. Sie selbst drum nicht Wissen.").

Und hier muß es jeden beeindrucken, wie oft Fichte im Ringen um solche Einsicht sich „ins Stammbuch" Sätze „schreibt" wie: „Bis jezt bin ich drumherum gewesen, ohne eigentlich ins Herz einzudringen" (136); „Ich weiß nicht, ob es in dieser Weise mir je klar geworden" (215); „der gewisse Punkt über den ich nie Recht ins Reine kam" (397). Immer wieder begegnen Selbstermahnungen: „Ich muß eine ordentl. Analyse machen, die nichts voraussezt" (172); „Hier dürfte es Klarheit geben. Gehe ich ganz grade …" (175); oftmals ruft er sich ein „Halt" zu (244), „Nur ruhig muthig, u. kühn" (285); er sieht „ein neues, durchaus noch nie erschienenes Licht (241), „endlich der gänzlich durchgreifende Aufschluß über die Form der unmittelbaren Anschauung, den ich so noch nie gehabt habe" (267), vollzieht „etwas kühneres, als wohl je" (333). Mitunter nennt er einen notierten Gedankengang „genialisch"; aber das ist kein Selbstlob: (339) „Blos, dies war genialisch. Jezt wird die strenge Form aufgelegt." Deutlich der Unterschied zu Hegel: „Es kommt eben darauf an zu zeigen, daß es nicht Gott sey, der sich verstehe, sondern, daß es seine absolute Erscheinung sey" (356). Vgl. 358: „Sie haben alle verstehen wollen, wie die Welt, das ausser Gott, hervorgehe aus Gott. – Weil sie aber nicht bemerkten, daß sie es verstehen wollten, also, daß es im Verstande daraus hervorgehen sollte, daher ihre Irrthümer." Das liest man auf den letzten Blättern des Diariums wie – gleichsam testamentarisch – in der letzten Vorlesung, der fünften: Es gehe um fixierte Anschauung statt freien Denkens (455 – vgl. 249: nicht ich konstruiere, „sondern es ergreift mich, mich haltend."). Mit dem Verstand ziehe man Gott in die Welt, weil man mit ihm nicht über die Welt hinauskommt (458). „Gott hatten sie gar nicht im Verstande/nicht zu ihrer Unehre, man kann ihn haben im Willen, u. das ist die rechte eigentl. Art."

Diese letzten Texte erhellen früheres wie dieses sie. So verdient der Arbeitseinsatz der Herausgeber im Dienst der Forschung allen Dank. – R. Lauth bedankt sich u. a. für Korrekturen und rechtens beim für den Satz Zuständigen, angesichts der schwierigen Ergänzungen und Quer-Verweise. Der Rez. darf als Zeichen seines Danks benennen, was ihm an doch noch verbliebenen Corrigenda auffiel: 3 (Anm.*): S. VII; 31 (Anm. 1): corporeae; 120 (Anm. 1): Wissenschaftslehre; 271: wäre hier auf das Nebenblatt V, 4 Bl. 33r (S. 413) zu verweisen?; 299 (Z. 21): aus mir; 343 (Z. 11): fehlt ein ›?; 451 (Z. 29): ergreifenden [?].

J. Splett

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*. Mit einer Einleitung von *Kurt Rainer Meist* herausgegeben von *Horst D. Brandt*. Hamburg: Meiner 2002. XXXIX/85 S., ISBN 3-7873-1114-9.

Obwohl bereits Hegels erster Biograph, Karl Rosenkranz, den von ihm als „System der Sittlichkeit" betitelten Reinschriftentwurf beschrieb, vergingen noch einmal 70 Jahre, bis Georg Lasson den Text erstmals vollständig veröffentlichte. Nachdem der Text 1998 im Rahmen der historisch-kritischen Ausgabe erschienen ist, hat der Meiner-Verlag jetzt eine Studienausgabe vorgelegt. Sie folgt Band 5 der „Gesammelten Werke", verzichtet jedoch weitgehend auf den kritischen Apparat. Die Orthographie wurde modernisiert, so daß ein gut lesbarer Text entstanden ist. Zu bedauern ist das Fehlen eines Sachverzeichnisses, das in der Ausgabe Lassons noch enthalten war und die Arbeit erheblich erleichtert. – Besondere Beachtung verdient die Einleitung von Kurt Rainer Meist (= M.). Er gelangt zu einer „gänzlichen Neubewertung" (VII) der Schrift, die bisher als Vorstufe zu Hegels Philosophie des objektiven Geistes galt. Als solche ist das „System der Sittlichkeit" noch jüngst von Herbert Schnädelbach kommentiert worden (vgl. Hegels praktische Philosophie, Frankfurt am Main 2000, 76–116). Ausgehend von der Darstellung, die Rosenkranz und Rudolf Haym von dem verlorengegangenen Konvolut zur praktischen Philosophie gegeben haben, kritisiert M. die Annahme, daß Hegels seit dem Sommersemester 1802 gehaltene Vorlesung über Naturrecht inhaltlich mit dem „System der Sittlichkeit" übereinstimme. Im Gegenteil belege der Umstand, daß Hegel beide Manuskripte später aufbewahrte, die Verschiedenheit des Materials. Weil der Entwurf keine Spuren der Überarbeitung zeigt, seine Gliederung aber einige Unsicherheiten aufweist und der letzte Teil nicht mehr ist als eine flüchtig hingeworfene Skizze, zieht M. den Schluß, „daß der vorliegende Text eine – wenn auch weitgehend ausgearbeitete – Zwischenstufe im Übergang zu der anvisierten endgültigen Gestalt ei-

ner vorgesehenen Publikation zu repräsentieren scheint" (XXVI). Als ihren „Sitz im Leben" sieht M. eine von Hegel für das Wintersemester 1802/03 geplante Vorlesung zur „Critik des Fichteschen Naturrechts". Die Vorlesung kam nicht zustande, weil Hegel sie „gratis" ankündigte, das Recht, kostenlos zu lesen, aber nur den ordentlichen Professoren zukam, und Hegel als Privatdozent die erforderliche Genehmigung verweigert wurde. Das Material, das Hegel in Vorbereitung auf die Vorlesung gesammelt hatte, half ihm nicht nur bei der Abfassung des Naturrechtsaufsatzes, sondern weckte in ihm auch den Gedanken einer weiteren, mehr systematisch verfahrenden Publikation (XXXII–XXXVIII). Folgt man M. bis zu diesem Punkt, trifft seine Hypothese zu und fußt das Manuskript aus dem Herbst 1802 auf Vorarbeiten, die im Zusammenhang mit der angekündigten Vorlesung über die „Critik des Fichteschen Naturrechts" entstanden sind, bleibt die Frage nach Hegels Beweisziel dennoch offen. Im Blick zumal auf den mit dem Jenaer Hegel weniger vertrauten Leser hätte sich der Rez. deutlichere Hinweise zum Gedankengang des vorliegenden Textes gewünscht. Gemäß den einleitenden Bemerkungen Hegels geht es um die systematische Entfaltung des Verhältnisses zwischen Individuum und Volk. Das methodische Prinzip der Gliederung ist die wechselseitige Subsumtion von Begriff und Anschauung oder Besonderem und Allgemeinem. Dabei übernimmt Hegel die Potenzenlehre der Identitätsphilosophie Schellings, auch wenn das für seine Konstruktion wesentliche Moment des Negativen bei Schelling fehlt. Daß Hegel das „System der Sittlichkeit" nicht fertigstellte, wird im allgemeinen mit den Mängeln erklärt, die sich bei dem Versuch ergaben, den einzelnen Potenzen bestimmte soziale Phänomene zuzuordnen. Demnach steht der Text im Zeichen von Hegels Ringen um die richtige Methode systematischen Philosophierens. Schon wenig später, in den sogenannten Jenaer Systementwürfen, ersetzt Hegel die Kategorie der Sittlichkeit durch die Begriffe des Bewußtseins und des Geistes. Zu einer endgültigen Neubewertung des „Systems der Sittlichkeit" ist also nur zu gelangen, wenn die kritische Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Fichtes und Hegels Suche nach einer angemessenen Methode ins Verhältnis zueinander gesetzt werden. Die dafür erforderlichen Primärtexte stehen jedenfalls in ausgezeichneter Qualität zur Verfügung.

G. Sans S. J.

Koslowski, Peter, *Philosophien der Offenbarung.* Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Paderborn: Schöningh 2001. XXXIII/918 S., ISBN 3-506-74795-9.

„Daß zwei Denker vom Range Baaders und Schellings zur selben Zeit und am selben Ort einer neugegründeten Universität [München:1826–1841] als Gründungsprofessoren und in Konkurrenz zu einander dasselbe philosophische Programm einer Philosophie der Offenbarung einzulösen versuchten, ist eine erstaunliche philosophiegeschichtliche Koinzidenz. Daß diese Koinzidenz dem berühmteren Schelling wenig schaden konnte, aber den akademischen Außenseiter Baader in eine prekäre Lage bringen mußte, ist offensichtlich" (769). Ein Plädoyer für ihn – in Gegenüberstellung von Baaders theosophischer Gnosis und Schellings Gnostizismus – bildet das Kernziel des umfangreichen (und mitunter etwas redundanten) Werks. Es gliedert sich nach der Einleitung, bei durchgezählten 44 Kap., in vier Bücher, die ihrerseits aus mehreren Teilen bestehen.

Erstens: Gnostizismus und theosophische Gnosis als Theorien der Gesamtwirklichkeit. Ihren Anstoß bildet die Frage nach dem Woher des Bösen. Und in der Deutung des Sündenfalls liegt auch der „entscheidende Differenzpunkt zwischen Gnostizismus und Theosophie" (29): Fall in Gott oder geschöpfliche Sünde. Der Verf. unterrichtet den Leser über Zervanismus, Valentinianismus und Barbelognosis, über die These vom leidenden Gott und die Anthropolatrie im Gnostizismus. Über den Hermetismus, der eine Zwischenstellung einnimmt, führt die Darlegung zur theosophischen Gnosis (10. Kap.: Theosophie und Kabbala, 11.: Der Raum als Gottesattribut), näherhin zu J. Böhme. Teil VII bilden drei Kap. zu Einheit und Differenz der Gnosis in ihren gegensätzlichen Gestalten. (Wenn freilich der Irenäus-Titel „Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis" belegen soll, daß Gnosis nicht mit Häresie gleichgesetzt werden dürfe [273], wäre doch wohl an den Unterschied zwischen allgemein-wörtlicher und spezifischer Namens-Bedeutung des Begriffs zu erinnern.)

Zweitens: Die Philosophie Baaders als offenbarende Philosophie und Philosophie der Offenbarung. In letzterer ist „die vorausgesetzte Offenbarung Objekt des Denkens" (292); in ersterer sucht die Philosophie „als Subjekt eines Offenbarungsprozesses diesen spekulativ einzuholen …, obgleich sie nicht wie bei Hegel das offenbare Wissen des Sicherkennens des Absoluten, sondern nur Teilhabe an ihm ist" (291). Dabei geht es Baader, im Gegensatz zum idealistischen Systembau, um eine Konkordanz in vier Feldern philosophischer Arbeit: Selbstbewußtsein, Gesellschaft, Natur und Religion (mehr Klarheit wünschte ich mir hier zum Verhältnis von Religion, Theologie und Offenbarung bezüglich [etwa 288] der Aufhebung der „traditionelle[n] Grenze" zwischen ihnen und der Philosophie; ähnlich steht es mit dem Verhältnis von „nichtnatürlich" und „supranatural" [z. B. 373] sowie bei der durchgängigen Unterscheidung von Glauben und Wissen: wieso heißt ein Meinen, Denken, Forschen – oder meinethalben [scientia] Wissenschaft – [301] „Wissen [= Wahrheitsbezug], das die Tatsächlichkeit von Schöpfung … verneint"?). – Die Felder werden nun begangen: Teil I: Spekulativer Erweis der Theorie des Absoluten und der Offenbarungsgeschichte aus der Philosophie des Bewußtseins und des Erkennens (mit geläufiger Kritik an Descartes' *Cogito*, ohne Blick für die aristotelische Gegenläufigkeit von *ordo entis* und *cognitionis*). Wichtig die Unterscheidung von absoluter Selbsthervorbringung Gottes (dazu noch später) und freier Schöpfung, mit Konsequenzen für das Verhältnis von endlichem und unendlichem Bewußtsein und deren „Dialektik". – Teil II: Erweis … aus der Philosophie der Zeit, der Geschichte und der Gesellschaft. Da das Ewige nur Ewiges hervorbringen kann, kommt es zum Zeitlichen „aufgrund des Falles" (412; was durch Berufung auf Meister Eckhart [446] nicht richtiger wird). Bedenkenswert die Theorie der Persönlichkeit zwischen Expansion und Kontraktion, in Versuchung durch Hoffart und Niedertracht (wobei die Möglichkeit, der Versuchung zu widerstehen, m. E. schlicht zu ihrem Begriff gehört, es also weder geglaubter Fakten noch spekulativer Erweise bedarf [475]). – III. Der naturphilosophische Ansatz. Mit zwei Paradoxen. 1. soll an der Natur die Unnatürlichkeit ihres jetzigen Zustands erschlossen werden; 2. soll sie als Gottesoffenbarung kund werden, während sie doch für den Menschen aufgehört hat, „Offenbarung Gottes zu sein, als er aufhörte, Gottes Bild zu sein" (480). Es gibt indes „eine Sucht der Natur nach Gott, die als ihre felix culpa bezeichnet werden kann, weil sie nur ein Ausdruck der Notwendigkeit ist, daß der Geist sich offenbaren muß" (465). „Muß" meint freilich keine Nötigung Gottes; dessen Weltbezug denkt Baader als freies Opfer. – IV. Spekulative Dogmatik: der anthropologische Standpunkt: „ein weiterer philosophischer [!] Zugang zur Offenbarung …, der auf die geschichtliche Faktizität vergangenen freien Handelns zielt" (495). Ihre Grundprinzipien: 1. Der Mensch zum Bild Gottes geschaffen, 2. Konkordanz von Geschehenem und noch Geschehendem, 3.Theorie der Wandlungen im Mensch-Gott-Bezug. Die mosaische Schöpfung ist die zweite; nach dem Engelfall ist der Mensch Thronfürst der Welt und Analogiequelle für die Erkenntnis Gottes (so sei [505] Baader der Vorläufer der neuscholastischen *analogia-entis*-Lehre). Das gilt für die immanente Selbstgestaltung wie für die Schöpfung; schließlich für die Freiheitsgeschichte und die Theorie des Bösen (wobei dessen „Radikalität" bei Kant [536] wohl wieder mißverstanden wird; er unterscheidet sie vom teuflischen Nein) bis zur Lehre vom Kreuz als freiwilligem Leiden aus Mitleid. – V. Auseinandersetzung mit Hegel (aus anfänglicher Übereinstimmung heraus). Sie wäre noch überzeugender, wenn sie differenzierter wäre (natürlich kann man [545] keiner Sache, nur einer Person glauben; doch kein Wort zu Hegels Berufung auf den Gottes-Geist in uns? Oder zu seinem „Arianismus" [558]: die Welt ist ihm statt einfach der Sohn, die Realisation von dessen Gegen-Moment).

Drittens: Schellings Philosophie der Offenbarung als vollendeter Gnostizismus. I. Von der Philosophie der Weltalter zur positiven Philosophie. Philosophie als erzählende Wissenschaft (wie das?), für die aller Sinn auf Wahnsinn aufruht, in Fortgang von einer christlichen Philosophie zum Einbau des Christentums in sein System. Negative Philosophie, im Ausgang von den Potenzen (ob die konzentrierte Darstellung [etwa 598, 1. Abs.] einem Nicht-Schelling-Kenner zugänglich ist?). Positive, von Gott ausgehend. – II. Allgemeine Philosophie der Offenbarung: Potenzenlehre, All-Einheit Gottes, Dreieinigkeit als Prozeß. Im Sündenfall trennt der Mensch den Sohn vom Vater. Damit kommt es zu einem mythologischen Prozeß ohne Gott, dem die Philosophie der

Mythologie gilt. – III. Philosophie der Offenbarung im engeren Sinn (statt bloßen Prozesses der Geschichte): Begreiflichmachen – da durch Offenbarung das Geheimnis aufhöre (651, 654 f) – von Willen und Tat der Gottheit: Wiederbringung der ursprünglichen Einheit Gottes auf einer höheren Stufe" (666). Dem Zorn-Gott des AT (Isaak-Opfer) steht dann (schon durch den Rettungsengel präfiguriert) die freiwillige Submission des Menschgewordenen gegenüber. – IV. Die Einheit von positiver und negativer Philosophie (in Überwindung reinrationaler Philosophie) als philosophische Religion. Wieder geht es um die Aufhebung der Trennung von Philosophie und Religion = [?] natürlicher und übernatürlicher Theologie (713). So sei Schelling weder Selbstbescheidung noch Vollendung des Deutschen Idealismus, sondern dessen Überbietung, in Kritik an Hegels (Selbst-)Mißverständnis seiner negativen als positiver Philosophie und in Entdeckung der Geschichte.

Viertens. Baaders Philosophie, der Deutsche Idealismus und die Moderne. I. Idealismus. Nach Kants Kritik könne das Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht mehr als das von natürlicher und dogmatischer Theologie bestimmt werden. So „mußte" (742) die Philosophie zur Philosophie der Offenbarung werden. Auf den schon behandelten Feldern zeigt sich gegenüber idealistischem Gnostizismus die Theosophie Baaders (den Kierkegaard [755] in München gehört hat?) als ein Denken von Gottes Freiheit, mit Konsequenzen für eine aktive Sozialpolitik. – Ähnlich im Blick auf – II. – Weichenstellungen der Moderne, gegenüber Hegels philosophischer Epik, postmoderner Polymythie, einem Denken der Arbeit (statt Schöpfung und Geburt) und des leidend werdenden Gottes. – Ein untergegliedertes Literaturverzeichnis und ein Personenregister beschließen den Bd.

Es versteht sich, daß dieser knappe Bericht der gebotenen Material-Fülle nicht gerecht wird. Anderseits ist eine Rezension nicht der Ort für Grundsatz-Dispute, etwa darüber, ob J. Boehme ein Glück oder nicht eher ein Unglück für das deutsche Denken bedeute (ist er mit seinem Primat des Bösen bloß aus platonischer und pythagoreischer Sicht [226] „befremdlich"?). Koslowski gibt sich viel Mühe, dem Leser den Unterschied von abzulehnendem Gnostizismus und wünschenswerter Gnosis einzuprägen. Der besteht unbestritten; doch legitimiert er als solcher schon die Theosophie (Gnosis als einzige Weise, sich aufgeklärt „affirmativ zur Beziehung des menschlichen zum göttlichen Selbst" [270] zu verhalten?)? Die Methode der Wahl bildet die Besetzung der Mitte, etwa 758: Die mystische Philosophie stehe „zwischen dem Fideismus als bloßem Glaubens- und Offenbarungsgehorsam und dem Gnostizismus als dogmatischer Spekulation und denkerischem ‚Gotteszwang'" (ähnlich 748). Immerhin liest man einmal (856), Baader sei „in Gefahr, in die Nähe des Gnostizismus und seiner Abwertung der Schöpfung zu geraten". Wirklich nur dies? Außer dem, was schon oben im Vorbeigehen angemerkt wurde, sei jetzt noch die offenbar nicht als problematisch gesehene Rede von *causa sui* genannt, die schon in Descartes' *Meditationes* auf Kritik stieß und leider durch Spinoza üblich geworden ist, deutsch schreibt Koslowski von der Selbsthervorbringung Gottes (etwa 33–37, 346–348) und meint damit die Zeugung des Sohnes, während m. E. mit diesem Wort korrekt die Selbstverursachung des Vaters ausgesagt wäre, womit der Widersinn offen zutage träte. Nicht erst bei der Schöpfung, auch und gerade in der immanenten Trinität geht es mitnichten um einen Prozeß von Selbstbewußtwerdung oder (in diesem Sinn) um „Selbstvermittlung" (776). Das aber scheint mit seinem Lieblingsautor auch der Verfasser zu meinen. Oder wie sonst soll man die Behauptung verstehen, zum Satz „deum trinum esse non creditur, sed scitur" [für den auch der Rez. eintritt] habe die Scholastik nicht gelangen können (509), weil sie, in „Verstandesabstraktion und daher im Dualismus befangen", „keinen Begriff des Selbstbewußtseins entwickelt" habe? Siehe auch 335 f. und ganz deutlich nochmals: 560, Anm. 2. (Ist zudem in Gott nicht [dies auch zu 109] alles eins außer der „personarum oppositio"?)

Einzelnes: Paulus (98 f.) legt überhaupt keinen Induktionsbeweis, sondern einen *ex negativo* vor: Wenn Chistus nicht auferstanden ist, dann ... Rezeptivität (508) ist nicht Passivität; 648, Anm. 1, müßte es doch wohl statt „Notwendigkeit" „Gegebenheit" heißen; notwendig ist die *consequentia*. Die Druckfehler sind nicht sinnstörend (195, Z. 4: exoterisch?; 420, Abs. 1, Z. 12: gewinnt?) Nicht unterdrückt sei der Hinweis auf den falschen Dativ in Appositionen: 64, 101, 182, 440, 459, 573, 689, 780.

Baaders Idealismus-Kritik läßt in der Tat die Schwächen einer sich selbst überhebenden Moderne erkennen. Gewiß auch haben wir „über die überkommenen Bestimmungen der Scholastik und des Deutschen Idealismus" hinaus „zu einer Philosophie der Offenbarung als metaphysischem Empirismus" fortzugehen (VIf.), und Rez. stimmt dem Verf. dankbar zu, daß hierfür nicht zuletzt gerade Franz von Baader zu studieren sei. Hilfreich dazu seine Ausführungen zu einer entsprechenden Neugliederung der Sämtlichen Werke (778–780). Immer wieder stecken dem Leser dieses eigenwilligen Denkers prägnante Bemerkungen ein Licht auf, das nicht bloß einen umzirkelten Nahbereich aufhellt, sondern wie im Blitz ganze nächtliche Landschaften aufleuchten läßt. Gleichwohl müßte man bei/von ihm wohl doch bewußter gegen ihn lernen als hier geschehen. J. Splett

Eger, Manfred, *Nietzsches Bayreuther Passion* (Rombach Wissenschaften: Reihe Litterae; Band 90). Freiburg i. Br.: Rombach 2001. 598 S., ISBN 3-7930-9283-6.

Eger (= E.) nach eigener Auskunft als „ehemaliger Leiter des Richard-Wagner-Museums und des zugehörigen Nationalarchivs [...] mit dem Stigma eines ‚Berufswagnerianers' behaftet" (12), bearbeitet das komplexe Rezeptionsverhältnis Wagner/Nietzsche nicht zum ersten Mal (vgl. ders., „Wenn ich Wagnern den Krieg mache ...". Der Fall Nietzsche und das Menschliche, Allzumenschliche. Wien 1988). Zudem siedelt er seine Untersuchung ausdrücklich innerhalb des Forschungsprojektes an, das Mazzino Montinari initiiert und dann die Reihe der *Nietzsche-Studien* weitergeführt hat: die Rekonstruktion von Nietzsches Bibliothek und Lektüre, deren zentraler Bezugspunkt Wagner ist. Geschult an Nietzsches Metaphysik des Verdachts, wendet er den Verdacht gegen den hemmungslosen Adaptor und Erfinder seiner selbst auf Kosten und zu Lasten Wagners. Ihm liegt nicht an einer orthodoxen *hermeneutica sacra* der Texte Nietzsches und ihrer vorschnellen philosophierenden Aneignung, sondern an einer Art Psychopathologie der „Rationalisierungen", die diese Texte *auch* darstellen. Dieses primär diagnostische, erst sekundär philosophische Konzept der Rekonstruktion zieht der Nietzsche-Rezeption Grenzen und erneuert die Frage, wie das Verhältnis von Diagnose und Argument für den Fall Nietzsche philosophiehistorisch zu bestimmen ist.

E. situiert Nietzsche als dilettierenden „Musikanten" und Musikästheten, der sich dem Schicksal seiner philologischen Professur entziehen will und sich Wagner, dem Berufsmusiker und ästhetischen Theoretiker seines eigenen Werkes, als Agitator für dessen geplantes Periodikum (die späteren *Bayreuther Blätter*) anbietet – nicht ohne als Komponist mit ihm vor dessen Frau Cosima vergeblich zu konkurrieren (17–32). Nietzsches „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (1872, also im Jahr der Grundsteinlegung des Bayreuther Festspielhauses) adaptiere nicht allein zentrale Thesen aus Wagners ästhetischem Hauptwerk „Oper und Drama" (1852) sowie den Zürcher Kunstschriften, sondern u. a. auch dessen philologische Anregungen zum Begriffspaar „apollinisch-dionysisch". Wagner habe diesen freizügigen Umgang mit geistiger Urheberschaft in der Sache ausdrücklich begrüßt, während Nietzsche seine Quellen weder diskutiere noch preisgebe und für die Fachkritik durch Wilamowitz-Moellendorff nur interne Invektiven übrig habe (man müsse „ihn schlachten"; er sei „ein übermüthig-jüdisch angekränkeltes Bürschchen": 33–46, hier 45). Wagners öffentliche Verteidigung des selbsternannten Agitators deute Nietzsche posthum als „Berufungsurkunde", die ihm seine Lebensaufgabe gestellt habe (in den Notizen zu „Ecce homo": 47), und beziehe seine Freunde in die eigenen Bayreuther Pläne ein (56/57). Der Aufsatz *Homer's Wettkampf* als Schlußstück der *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (1873) bestimme allerdings den musischen „Agon" der Griechen als „Stimulanzmittel" und fixiere die Konkurrenz zu Wagner im philosophischen Argument (59/60). David Friedrich Strauss sei Nietzsche erstes prominentes Opfer in dessen Wettkampf mit Wagner um den Bayreuther Primat, bevor Wagner und die Wagnerianer in die Ziellinie geraten (47–67, hier 65). Schon 1874 entsteht ein Konvolut „häretischer" Notizen, die, erst von Montinari aus dem Nachlaß publiziert, Nietzsches Scheitern vor den Mitgliedern des Bayreuther Patronats bzw. den Delegierten der Wagnervereine nachträglich rationalisieren: Sein „Mahnruf an die Deutschen", mit dem er sich namentlich-öffentlich an die Spitze des

Festspielprojektes setzen will, wurde abgelehnt. Nietzsches Notizen unter dem Titel *Richard Wagner in Bayreuth*, die nicht der späteren Festschrift in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* gelten (73), schreiben Wagners Werk und Person die Ursachen zu. Diesen angeblich wichtigsten Beitrag Nietzsche zur philosophischen Diskussion Wagners wertet E. biographisch als „Rationalisierung", philologisch als plagiierende Adaption der Musikästhetik Eduard Hanslicks, die Nietzsche zuvor vehement abgelehnt hat (69–74; zu Hanslick bes. 319–334). Nietzsche bestimmt, als der bayerische König die Festspielfinanzierung noch 1874 sichert, seine Anwartschaft auf den Festspielprimat wieder ganz wagnerspezifisch, indem er sich ausdrücklich zum Siegfried der Nibelungen-Tetralogie gegenüber dem resignierten Gott Wotan-Wagner stilisiert (75–87, bes. 81; vgl. 94 bzw. 109). Die panegyrische Wagner-Festschrift für die ersten Festspiele von 1876 übernimmt dann den Titel der ursprünglich häretischen Notizen, sobald Nietzsche Aussicht darauf hat, Wagners ästhetische „Musterschule" in Bayreuth zu leiten (89–99). Diese „Festspredigt eines Ungläubigen" enthalte neben verdächtigen „Exaltationen" zugleich versteckte kritische Ansätze, vor allem aber den elitären Anspruch des Eingeweihten und selbständigen Partners (101–114). Dieser Anspruch verfehle die Wirklichkeit der Festspiele ebenso wie Nietzsches tatsächliche Rolle; rückblickend rationalisiere Nietzsche seinen gescheiterten Primatsanspruch wiederum mit einer Wagnerkritik, die das durchweg positive ästhetische Festspielerlebnis umfälsche und den späteren „Bruch" mit Wagner legitimiere (115–131; mit ausdrücklicher Kritik an der von D. Borchmeyer und J. Salaquarda besorgten Edition der Texte [*Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung*. Frankfurt am Main 1994] hier, 131, und passim). Den Verlust seiner Bayreuther Lebensaufgabe habe Nietzsche sorgfältig, aber rekonstruierbar kaschiert (133–144) sowie Legenden und Scheinmotive konstruiert, um die wirkliche Ursache des „Bruchs" zu verdecken. Insgesamt hält E. fest: „Für die Behauptung, daß die Abkehr Nietzsches von Wagner aus ‚philosophischen' Gründen erfolgt sei, lassen die Fakten keinen Raum" (145–176, hier 174). *Menschliches, Allzumenschliches* dokumentiere den Bruch mit einem anonymen Porträt des Bayreuther Paares und dem endgültigen, aber nun jenseits von Bayreuth erhobenen Primatsanspruch Nietzsches („Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen": Kritische Studien Ausgabe (= KSA 2, 186, hier zit. 183). Gleichzeitig entkomme Nietzsche jedoch nicht der demütigenden Obhut Wagners, die Indiskretionen zwischen ihm und dem Hausarzt Dr. Eiser über Nietzsches Sexualität zuläßt (177–195, bes. 186–195). In zwei Kap. setzt sich E. mit den Deutungsvarianten des „Bruchs" auseinander (gg. Borchmeyer, der Nietzsches Invektiven gegen Wagner gezielt unvollständig dokumentiere und mit zweierlei Maß messe: 197–206); er rekonstruiert das „Vexierdrama um die ‚tödtliche Beleidigung'" detailliert, indem er Wagners demütigend-bevormundendes „Mitleiden" mit Nietzsche, nicht aber dessen spätere Rationalisierung dieses „Mitleidens" als Wagners angebliche christliche Konversion im *Parsifal* verantwortlich macht (wiederum gg. Borchmeyer: 207–235). Der „Sohn und Erbe Wagners" (so Nietzsche brieflich 1883: 236) – fixiert auch auf Cosima-Ariadne, die Dionysus-Nietzsche und nicht Theseus-Wagner zustehe – ahme seinen „Meister" nach: in der Beziehung zu Lou von Salomé und in der Übernahme des Wagner-Apostels (und „Prinzen-Erziehers" von Wagners Sohn Siegfried) Heinrich von Stein, ein philosophierender Hartmann-Schüler (235–270). Zudem dilettiere er als rivalisierender „Musikant" ohne entwickelten Geschmack (271–280). Am schöpferisch toten Punkt angelangt, paraphrasiere der späte Nietzsche 1888 sich selbst im *Fall Wagner* mit den Mitteln Paul Bourgets (in dessen *Essais* von 1883 er u. a. den Begriff der „décadence" vorgebildet findet; vgl. bes. 289–291) und Eduard Hanslicks – dieses posthume „Attentat" auf Wagner sei „eine Kriegserklärung in aestheticis" (so Nietzsche: 295), die sich allerdings in ihrer Suche nach Verbündeten widersprüchlich und opportunistisch genug äußert. Denn Bourget gibt zwar den gelobten Bizet als Kontrastmittel zu Wagner vor (292), der allerdings ein von Wagner selbst geschätzter Komponist und dessen Bewunderer ist (was Nietzsche nicht weiß: 302/303); Nietzsches dänischer Propagator Georg Brandes liefert hingegen ein Plädoyer für *Tristan*, dem er sich widersprüchlich und mit verräterischem Pathos beflissen fügt (308 bzw. 311). Gleichzeitige Notizen sprechen eine andere Sprache („Wagner hätte, nach dem Verbrechen des Parsifal [den Nietzsche an anderer Stelle emphatisch rühmt], nicht in Venedig, sondern im Zuchthaus

sterben sollen": KSA 14, 486, hier: 314). Nietzsches eigentliche ästhetische Kritik sei – eine Hauptthese E.s – wenig mehr als eine ungeschickte, wahllose und „übermütige Hanslick-Paraphrase" (bis hin zu dessen Schreib- und Sachfehlern!), die E. ausführlich dokumentiert und so das Urteil Ernest Newmans belegt, Nietzsches Kritik biete fachlich „eine ungeheure Menge baren Unsinns" (319–334, hier 333). Dem „Adaptionsgenie" Nietzsche gilt auch das folgende Kapitel, das im Anschluß an Montinari den Vorwurf der plagiierenden Aneignung auf das gesamte Werk ausdehnt (335–359). Auch den aphoristischen Schlüsseltext „Sternen-Freundschaft", mit dem Nietzsche seinen Wagner-Bezug pathetisch stilisiert, führt E. auf den Freundschafts-Essay Emersons zurück und belegt diese Quellenkritik präzise (359–367); die behauptete Liebe zu Wagner sei „in Wahrheit eine Attrappe" (367).

Die folgenden sieben Kapitel (369–519) generalisieren den Verdacht gegen Nietzsche und erstatten die Wagnerkritik an die Adresse ihres Urhebers zurück. Nietzsche sei im Biographischen ebenso ein „Genie der Lüge" gewesen, wie er im Philosophischen („rationalisierend") den Begriff von Wahrheit im Blick auf strategische Nützlichkeit entwertet habe (zahlreiche, hier im einzelnen nicht diskutierbare Belege: 369–407). Als „Schauspieler seiner selber" imitiere er den angeblichen „Mimomanen" Wagner, und mehr als dieser habe er Inspirationslegenden und Passionsgeschichten erfunden (409–434). Er inszeniere im Detail edle Haltung und adlige Herkunft (bis hin zur Fiktion polnischer Grafschaft und entsprechender Schnurrbarttracht: 435–452), er spiegle sich in „Wagner" so, daß seine Invektiven gegen den konkurrierenden Wahlverwandten als Selbstaussagen lesbar werden (435–479; darin der als Heuristik durchaus zulässige Exkurs zur Psychopathologie Nietzsches im Anschluß an Alfred Adler, 467–471, sowie die ebenfalls heuristische Rückprojektion von Nietzsches Invektiven auf ihren Urheber: 472–474). Die „agonistische" Tendenz in Nietzsches Polemik, die „heraklitisch" von Haß- und Feind-Fiktionen lebe, spitze sich gegenüber Wagner zu einer obsessiven „Lust am Vernichten" (*Ecce homo*: KSA 6, 366) zu (481–490). Nach außen zeige er indes „Anpassungsbereitschaft" und hantiere mit einer „‚vierfachen Optik'", die Wagner 1. als „Freund und Mentor" (des Eingeweihten Nietzsche), 2. als „Bayreuther Meister" (und Konkurrenten Nietzsches), 3. als das hellsichtig erfaßte Rezeptionsphänomen („Phantom") „Wagner" und 4. als den Komponisten zeichne (dies allerdings nicht fachlich-analytisch, sondern in paraphrasierender (Wort-)„Musik über Musik" (491–498). Selbst Nietzsches Abwehr von vermeintlichen und tatsächlichen Antisemitismen trage die Züge von Selbstinszenierung und Strategie, in der er Wagners Invektiven vorweg- oder aufnimmt (und ihn gelegentlich noch übertrifft); Antisemiten seien Nietzsche vor allem dann widerwärtig, wenn sie der Bayreuther Konkurrenz zugehören, wenn ihre Streitschriften den Druck von Nietzsches Werken technisch verzögern, wenn die Polemik gegen sie dem eigenen Werk Aufmerksamkeit verschaffe und Wagner schade (499–519; dabei schreibt Nietzsche, worauf E. nicht hinweist, ungeniert noch im *Antichrist* [KSA 6, 191 f.] und in *Götzen-Dämmerung* [KSA 6, 100–102.] Wagners Gedanken aus: Einmal bezieht er sich fast wörtlich auf dessen Schrift *Publikum und Popularität* [„Sämtl. Schriften u. Dichtungen" Bd. 10, 87], wenn er das Christentum als *„letzte jüdische Konsequenz"* bezeichnet. Zum anderen stellt seine Betonung „arischer Humanität" gegenüber dem „Tschandala-Haß [der Juden] gegen diese ‚Humanität'" gerade Wagners Position auf den Kopf; dessen nicht verwirklichtes Opernprojekt *Die Sieger* sollte umgekehrt die religiöse Emanzipation der unterdrückten Tschandala-Kaste gegen die Brahmanen verherrlichen, was Nietzsche gewiß bekannt war. In diesem Kontext bekommt Nietzsches spielerisch-suggestiver Verdacht, Wagner sei selbst jüdischer Herkunft und Exponent jüdischen Selbsthasses, ein anderes Gewicht als bisher.

Die drei abschließenden Kap. vervollständigen E.s Nietzsche-Bild. Weit mehr als Wagner sei Nietzsche zum pseudoreligiösen Objekt geworden (521–532). Der von ihm selbst geschaffenen Ikone stehe das Bild des „Tragikomikers" entgegen, das sich u. a. in inszenierten Photographien und Gelegenheitsreimereien abzeichne (533–547). Schließlich sei gerade mit der philologischen Archäologie Nietzsches durch Montinari (dazu 549–565) „ein neuer ‚Nietzscheanismus', ein neuer Mythos" entstanden, gegen den sich sein unfreiwilliger Urheber vehement gewehrt habe (so mit der privaten Notiz, Nietzsche sei „für mich ein Symbol geistiger Unordnung" und „weder ein poetisches Genie

noch ein Philosoph noch ein ‚Moralist' noch ein Psychologe. N[ietzsche] ist eine Krankheit", die erst noch einer Beschreibung bedürfe; zit. nach G. Campioni, 551). Nach E.s Fazit ist Nietzsches „Wagner" insgesamt „die Frucht einer privaten Revanche und eher eine feuilletonistische Tätlichkeit als eine kritische Tat" (565); seine umfangreiche Studie folgt der unausgeführten kritischen Intention Montinaris und zeigt sich als der überfällige Versuch, Wagner gegen Nietzsches „Tätlichkeit" zu rehabilitieren. Ein Literaturverzeichnis (569–575) und eine Zeittafel (577–598) ergänzen die Studie.

Welche Einwände sich gegen E.s Methode aufdrängen, liegt auf der Hand: Läßt sich der Metaphysik des Verdachts mit einer biographischen Diagnose begegnen? E.s Neigung, philosophische Argumentation auf biographische Rekonstruktion zu reduzieren, ist bedenklich im doppelten Wortsinne, denn sie kehrt allerdings die geläufige Praxis der orthodoxen Nietzsche-Lektüren (fast immer auf Kosten und zu Lasten Wagners, wäre hinzuzufügen!) deutlich um. Gewiß ersetzt sie nicht die fällige Argumentation gegen den philosophierenden Nietzsche, aber sie dokumentiert das Ausmaß und die Einzelheiten seiner „Rationalisierungen", deren biographische Anlässe E. ebenso respektlos wie schlüssig nachweist. Damit erschüttert E. das Vertrauen in Nietzsches Wortlaut und Glaubwürdigkeit ebenso nachhaltig wie das Vertrauen in seine Exegeten, die gegen seine rhetorische „Tätlichkeit" in der Regel weniger empfindlich sind als gegen die Mißgriffe Wagners (vgl. E.s durchgehende und in der Regel diskutable bis plausible Kritik an Borchmeyer [56, 73, 74, 84, 131, 145, 200/201, 205, 208/209, 211, 225, 229, 233, 253/254, 303, 346, 359, 375, 443, 453] oder Colli [129, 178–180, Schlußkapitel). Nietzsches philosophische Einsichten gewinnen mit dem Gravitationszentrum „Wagner" ihren Kontext zurück; sie verlieren nicht durch solche Kritik, sondern gewinnen argumentatives und biographisches Profil derart, daß sich beides auch ausdrücklich unterscheiden läßt. Die Fülle der verfolgten und dokumentierten Spuren ließ sich hier nur andeuten. Sie bedeuten viel für eine systematische Auseinandersetzung mit den Ästhetiken Wagners und Nietzsches. Sie zeigen aber auch ein Dilemma auf: Von Nietzsche wird zukünftig auch philosophisch in Auseinandersetzung mit einem weitgehend unbekannten Wagner zu reden sein, von dem er in These und Gegenthese lebenslang abhängt. Dieser Wagner allerdings ist noch kaum rezipiert, da die letzte relativ vollständige Edition seiner Schriften seit fast 80 Jahren vergriffen ist und eine historisch-kritische Ausgabe erst vorbereitet wird. Es wäre kein geringes Verdienst E.s, mit seiner – übrigens stilistisch glänzenden und angenehm zu lesenden – Studie den Anstoß nicht nur zu einer Revision von Nietzsches Bild von Wagner, sondern überhaupt zu einer systematischen Konfrontation beider gegeben zu haben. (Kritisch anzumerken bleibt lediglich die Gliederung des umfangreichen Textes, dessen Zwischentitel etwas feuilletonistisch wirken und so den Überblick wenig erleichtern. Die seltenen Errata sind, von wenigen satztechnischen Fehlern abgesehen, nicht nennenswert; auf S. 573 muß es in Z. 1 heißen: „1982".)

P. Hofmann

Wittgenstein and Philosophy of Religion. Edited by *Robert L. Arrington* and *Mark Addis*. London [u. a.]: Routledge 2001. XVI/187 S., ISBN 0-415-21780-6.

Die zehn Beiträge dieses Bandes bieten, ein halbes Jahrhundert nach Wittgensteins Tod, einen guten Einblick in die Anstöße, welche das Wenige, das Wittgenstein zum Thema Religion geschrieben hat, gegeben, und die Kontroversen, die es ausgelöst hat. Bekannt ist der Einwand des Fideismus: Wittgenstein erkläre den religiösen Glauben zu einem autonomen Sprachspiel und entziehe ihn damit der rationalen Rechtfertigung. Neu begegnet ist mir in diesem Band der Vorwurf des Quietismus. Er bezieht sich auf die Auffassung Wittgensteins, daß alles Fragen und Begründen einmal an ein Ende kommt, wo der Spaten auf dem harten Felsen angelangt ist und sich zurückbiegt. Ein religiöser Glaube, so faßt Wittgenstein seine religionsphilosophische Position in einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1947 zusammen, könne nur so etwas sein „wie das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem" (Werkausgabe, Bd. 8, S. 540). Damit ist ein wesentlicher Zug des Phänomens erfaßt: Ein religiöser Glaube ist eine Ausrichtung des gesamten Lebens, und die kann nicht von den wechselnden Ergebnissen der Wissenschaften und dem Wandel der philosophischen Positionen abhängig sein. Aber

damit ist die Frage nicht beantwortet, mit welchen Rationalitätskriterien der religiöse Glaube zu beurteilen ist. Ist der religiöse Glaube, um vernünftig sein zu können, nicht doch an das Schicksal der philosophischen Metaphysik und die Ergebnisse der Naturwissenschaften gebunden? Eine Antwort setzt voraus, daß geklärt ist, was der wesentliche Inhalt eines religiösen Glaubens ist.

John Hyman gesteht Wittgenstein zu, daß der religiöse Glaube eine Lebensform ist, aber gegen ein fideistisches Verständnis insistiert er darauf, daß eine Lebensform historische oder metaphysische Annahmen implizieren kann; er verweist auf 1 Kor 15,14 und auf die philosophische Theologie eines Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin. Daß Gott existiert, sei eine Existenzaussage, und eine gute Methode, den Unterschied von Existenzaussagen festzustellen, sei, die verschiedenen Weisen zu betrachten, in denen sie bewiesen oder gestützt würden; Beweisgründe und Argument seien kein ausschließlicher Besitz der Wissenschaft. Wittgenstein, so der Einwand von *Alan Bailey*, werde dem Inhalt des religiösen Glaubens nicht gerecht. Die überwältigende Mehrheit meine mit ihren religiösen Äußerungen genau das, was Wittgenstein bestreite: Der religiöse Glaube impliziere die Annahme der Existenz eines kausal wirksamen göttlichen Wesens, und da die Gründe, ein solches Wesen anzunehmen, dürftig seien, sei der religiöse Glaube unvernünftig. *Iakovos Vasiliou* geht den Beziehungen zwischen Wittgensteins Religionsphilosophie und dessen Aufzeichnungen ‚Über Gewißheit' nach. Der Gläubige habe ein Weltbild, das auf seiner Lebensform basiere, aber das gelte auch für den naturalistischen Wissenschaftler; das eine Weltbild sei so gut oder so schlecht begründet wie das andere. Die Frage, ob Wittgenstein ein radikaler Relativist sei, wird gestellt, aber offen gelassen. *Kai Nielsen* setzt sich vor allem mit der Wittgensteinschen Religionsphilosophie von Norman Malcolm und Peter Winch auseinander. Das Christentum, das gesteht auch er Wittgenstein zu, ist eine Lebensform, die von ihren Anhängern eine Neuorientierung des Lebens verlangt, aber es ist auch, und zwar unausweichlich, so wendet er ein, „a belief system with a set of doctrines. This belief system is a metaphysical belief system and Christianity integrally is a metaphysical religiosity" (147). Die Wittgensteininterpretation von David Z. Phillips kritisiert *Mark Addis*. Er erläutert den Begriff des Fideismus durch die Unterscheidungen ‚kognitiv – nonkognitiv' und ‚Externalismus – Internalismus'. Nach einem nonkognitiven Verständnis beziehe die religiöse Sprache, im Unterschied zur Alltagssprache, sich auf nichts; nach dem Externalismus könne der religiöse Glaube anhand von Kriterien, die nicht dem religiösen Sprachspiel entnommen sind, beurteilt werden; der Internalismus lasse dagegen nur Kriterien aus diesem Sprachspiel gelten. Unter epistemologischer und ontologischer Rücksicht vergleicht *Paul Helm* die Wittgensteinsche Religionsphilosophie mit Alvin Plantingas Reformed Epistemology. Beide Positionen lehnten den Externalismus ab; sie unterschieden sich in der Funktion, die sie den „basic propositions" zuschreiben und darin, daß die Reformed Epistemology bezüglich Gottes einen metaphysischen Realismus vertrete, während man nach Phillips die Existenz Gottes nur innerhalb des religiösen Sprachspiels behaupten oder bezweifeln könne.

Werfen wir nach diesen eher kritischen Fragen an Wittgenstein und seine Interpreten einen Blick auf seine Verteidiger. *Michael P. Hodges* geht aus von der Überordnung des Religiösen über das Ethische in Kierkegaards ‚Furcht und Zittern', und er vergleicht diese beiden Einstellungen mit der Zeichnung im zweiten Teil der ‚Philosophischen Untersuchungen', die man als Hase oder als Ente sehen kann. Was geschieht, wenn man entdeckt hat, daß beide Sichtweisen, Hase oder Ente bzw. die ethische und die religiöse. möglich sind? Beide relativieren sich gegeneinander, und wir sind mit der Kontingenz eines jeden Sinns und dem Fehlen *aller* Sinnstrukturen konfrontiert. Die theologische Sprache der Tradition habe versucht, diesen Bruch zu verdecken. Diese Grenze lasse sich aber ebensowenig in einem anti-theologischen oder anti-ontologischen Sinn bestimmen. Der ‚Tractatus' verweise auf das Schweigen, für den späten Wittgenstein gebe es jedoch keine Grenze der Sprache. Aber was bestimmt den Theologen dazu, in dieser Situation des Fehlens aller Sinnstrukturen zu sprechen? Wir könnten nicht fragen, was durch die theologische Sprache repräsentiert wird, denn es gebe nichts, was repräsentiert werden kann; die Frage könne deshalb nur lauten, welchen Platz diese Rede im Leben habe. Es gehe nicht mehr um klassische Metaphysik, sondern um Ethik und/oder Politik. Wir müßten fragen, welche Aspekte des menschlichen Lebens beleuchtet und welche in den

Hintergrund gedrängt werden. – Wittgenstein, so berichtet Norman Malcolm, hatte einen Zugang zum Gedanken eines richtenden und erlösenden Gottes; dagegen habe ein kosmologischer Gottesbegriff ihm widerstrebt. *William H. Brenner* interpretiert Texte aus Wittgensteins Werk, die zeigen sollen, daß der Begriff des Schöpfers nicht rationalistisch verstanden werden müsse und mit dem Gedanken des richtenden und erlösenden Gottes durchaus vereinbar sei. – Der abschließende Beitrag von *Robert L. Arrington* setzt sich mit den Einwänden von Nielsen, Bailey und Hyman auseinander, und er bedient sich dazu der Unterscheidung zwischen grammatischen oder begrifflichen und Tatsachen-Aussagen. ‚Gott existiert' sei keine Tatsachenbehauptung, sondern eine grammatische Bemerkung. Ein religiöser Glaube, so verstehe ich Arringtons Anliegen, ist ein Ganzes, ein Bezugssystem, eine Antwort oder Reaktion auf das menschliche Leben als Ganzes; Begriffe und Existenzaussagen haben nur innerhalb dieses Ganzen ihren Sinn und müssen aus dem Ganzen heraus erklärt werden. Arrington kann hier zurückgreifen auf den Beitrag von *Brian R. Clack* über Wittgensteins Bemerkungen zu Frazer. Sie handeln, so Clack, über die anthropologischen Grundlagen der Religion. Der Ritus sei nicht das Produkt falscher Theorien über die Welt, sondern „a natural manifestation of our character" (26). Kann man, so fragt Arrington, einen Fehler machen, wenn man das Bild der Geliebten küßt, oder kann man sich irren, wenn man vor Schmerzen schreit? Das teleologische Argument sei kein *Beweis* für die Existenz Gottes; ein Beweis wäre zu schwach, um die Haltung der Ehrfurcht und die Entschiedenheit des religiösen Glaubens zu begründen. „It is not so much a matter of proving the existence of God as of *beholding* God, as coming face to face with God through his handiwork" (178).

Der Band ist ein maßgeblicher Beitrag zur Interpretation der Religionsphilosophie Wittgensteins. Die Sachfragen zur Phänomenologie und Begründung des religiösen Glaubens gehen über dieses exegetische Anliegen hinaus. Wie sind die Festigkeit und die Rationalität des religiösen Glaubens miteinander vereinbar? Die strenge Alternative zwischen einem fideistischen Internalismus und einem rationalistischen Externalismus bietet keine Lösung. Der religiöse Glaube als leidenschaftliches Sich-Entscheiden für ein Bezugssystem erfordert eine starke interne Rationalität zusammen mit einer Verankerung in anthropologischem Urgestein, aber er muß zugleich durch eine schwache externe Rationalität mit den anderen Lebensbereichen des Menschen vernetzt sein.

F. Ricken S. J.

Heidegger, Martin/Rickert, Heinrich, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Aus den Nachlässen herausgegeben von *Alfred Denker*. Frankfurt am Main: Klostermann 2002. 156 S., ISBN 3-465-03148.

Während der schon länger angekündigte Briefwechsel zwischen Bultmann und Heidegger (= H.) auf sich warten läßt, kommt unerwartet eine mustergültige Edition von dessen Briefwechsel mit Heinrich Rickert (1863–1936). Rickert (= R.) war in H.s Freiburger Studienzeit sein wichtigster Lehrer. Man kann die 43 Briefe (31 von H., 12 von R.) und Dokumente wohl drei Perioden in H.s wissenschaftlicher Karriere zuordnen.

Aus der Zeit, als H. Student bei R. war (1912–1915), stammen acht Briefe H.s, in denen es vor allem um Technisches aus dem Kontext der Studien und der Dissertation bzw. Habilitation geht. Briefe R.s gab es nicht oder sind nicht erhalten. Von den Dokumenten dieser Zeit sind besonders interessant: H.s Referat „Frage und Urteil" in R.s Seminar (10.7.1915) sowie die beiden Gutachten zu seiner Dissertation (durch A. Schneider) und vor allem zur Habilitation (durch R.). In seinem Referat betont H., daß der Akt des Fragens, anders als der des theoretischen Urteilens, nicht allein von einem als bestimmt vorausgesetzten Gehalt (Sachverhalt an sich) verstanden werden kann; durch die Beschäftigung mit dem negativen Urteil (25) und mit der Frage (19) löst er sich von einem gewissen Objektivismus (86, 19, 25). R.s verhalten freundliches Gutachten zur Habilitationsschrift, dessen Thema und Orientierung er selbst angeregt hatte (17), betont die Schwächen der Arbeit im Historischen und ihre Stärke im Systematischen: H. versuche „zu zeigen, wieweit Duns Scotus sich den Gedanken von Logikern unserer Zeit nähert", insbesondere denen von Emil Lask (1875–1915), der in diesem Briefwechsel überhaupt eine wichtige Rolle spielt.

Die zweite Periode umfaßt H.s Privatdozentenzeit (1915–1923), während deren R. gleich zu Beginn nach Heidelberg umsiedelte, von wo aus sein erster Brief (vom 30.6.1916) datiert. In den Briefen dieser Periode geht es zunächst um den Druck des Scotus-Buches und dann um H.s Schwierigkeiten in Freiburg – wegen seiner fragilen Gesundheit, seiner Einziehung zum Militär, vor allem aber durch die Enttäuschung, den „Reaktionär" J. Geyser (43) auf dem für sich selbst erhofften Konkordatslehrstuhl erleben zu müssen. Außerdem sind Thema die Spannungen im Inneren H.s, seinen katholischen Glauben mit seinem freien und modernen (und nicht, wie von außen erwartet, thomistischen) Philosophieren zu vereinen (12, 17, 42). R. beschränkt sich im wesentlichen darauf, seinen jüngeren Kollegen zu ermuntern. H. betont, was er von R. empfangen hat: daß „von Ihrem inhaltlichen Einfluß ganz abgesehen, Ihre philosophische Arbeit als solche vorbildlich geworden ist mit Rücksicht auf das damals für mich allein Wesentliche: die Ablösung von der Gebundenheit und die Reifung des Entschlusses zum freien Philosophieren" (59). Ja, er unterstreicht, was ihn mit dessen Wertphilosophie bleibend verbindet (bes. deutlich 37f.), und polemisiert gegen Jaspers, Scheler und Husserl, – recht anders, als man es aus seinen Vorlesungen und aus den Briefen an die Genannten kennt, wo vielmehr R. das Objekt der Polemik ist. Dann aber nehmen Bericht und Austausch auch eine Wende ins Sachliche, und der Briefwechsel wird fast ausgeglichen, wobei freilich der aktive Partner immer H. bleibt. Man erfährt von H.s (nie realisierten) Vorsätzen, etwas über Lask zu veröffentlichen (32), Lotzes „kleine" „Metaphysik" von 1841 kommentiert neu zu edieren (34) und ein Seminar über R.s „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" zu halten (55). Die gehaltvollsten Briefe H.s sind wohl die vom 27.1.1920, vom 27.8.1920 und vom 15.3.1921 (46–56). In ihnen teilt H. seinem Lehrer mit, was ihn seit dem „Kriegsnotsemester" 1919 philosophisch bewegte: Ich „fand ..., daß die phänomenologische Anschauung nicht ist ein Anstarren von Erlebnissen als Dinge, sondern daß der erlebnismäßige Bezug zwischen Vollzug (Leistungs-)sinn und Gehaltssinn eine genuine angemessene Form des Anschauens verlangt, die ich als verstehende, hermeneutische Intuition einführte. ... Während Husserl wesentlich an der mathematischen Naturwissenschaft orientiert ist ..., versuchte ich ein Fußfassen im lebendigen geschichtlichen Leben selbst, und zwar in der faktischen Umwelterfahrung ..." (27.1.1920). „Es ist ... eine schwierige Frage, ob das theoretische Verhalten ebenso wie das religiöse oder das ethische [mit Jaspers] als ‚Einstellung' charakterisiert werden darf – oder ob die Rede von religiöser Einstellung nicht schon eine unberechtigte Theoretisierung bedeutet. Es spukt hier der Begriff der Intentionalität, der in der Phänomenologie zu vielen Verkehrungen der Phänomene führt und das Vorurteil nährt, es müsse bei jedem Verhalten a priori eine Intentionalität entdeckt werden können. Das führt auf die Frage, ob überhaupt die Unterscheidung von Akt, Inhalt, Gegenstand, von realem Geschehen (Sein) und gültigem Sinn eine solche ist, die die ganze Philosophie beherrschen kann, oder ob sie nicht nur am theoretischen Verhalten abgelesen und aufgrund einer vorgängigen, meist schwer zu treffenden Theoretisierung der anderen Phänomene auf diese übertragen ist." (27.8.1920).

Die dritte Periode ist die Zeit, in der H. Professor geworden ist. Aus Marburg gehen nur drei, m.E. eher formelle Briefe nach Heidelberg (10.4.1924, 15.2.1928, 1.5.1928). Als H. nach Freiburg zurückgekehrt ist, wird der briefliche Austausch intensiver. Zunächst freilich dreht er sich um Attacken der jeweiligen Gegenseite. R. beklagt sich (17.6.1929) über das Zerrbild des Neukantianismus, das H. während der Davoser Hochschulwochen gezeichnet zu haben scheint. H. rechtfertigt sich, drückt aber zugleich aus, wie unzufrieden er über öffentliche Bemerkungen R.s und seines Schülers Faust war (25.7.1929). R. seinerseits kann nicht verstehen, wie H. so „schwärmerischen" Autoren wie Kierkegaard und Nietzsche eine wissenschaftliche Rolle zuschreiben kann (3.8.1929). Nach diesem Schlagabtausch wird es ruhiger. Der Brief H.s vom 26.11.1930 ist noch einmal ein schöner, gehaltvoller Text, in dem H. das Problem der Wahrheit als das Terrain der Auseinandersetzung zwischen ihm und R. bezeichnet: Transzendenz versus Urteil. Dann geht die Post noch einmal hin und her in der Angelegenheit des Nachwuchswissenschaftlers F. J. Brecht. Das letzte Dokument ist der an den Freiburger Rektor adressierte Dank für dessen Glückwünsche zu R.s 70. Geburtstag (29.5.1933).

A. Denker hat den Briefwechsel sorgfältig ediert, annotiert und mit nützlichen Anhängen versehen. Unverständlich ist nur, warum dem Personenverzeichnis keine Seitenzahlen beigegeben sind. G. Haeffner S. J.

Hackenesch, Christa, *Selbst und Welt.* Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer (Cassirer-Forschungen; Band 6). Hamburg: Meiner 2001. 220 S., ISBN 3-7873-1564-2.

Christa Hackenesch (= C. H.) nähert sich in ihrer Habilitationsschrift dem Problem des Selbst bei Martin Heidegger und Ernst Cassirer über Hegels (= H.s) „Logik des lebendigen Individuums" (5). In äußerst verdichteter Form, die die Kennerin der Materie hinter jedem Satz deutlich werden läßt, referiert sie H.s Ansatz, das Selbstverständnis des kontingenten Menschen angesichts des grundlegenden Leib-Seele-Verhältnisses zu bestimmen. Für H., so die Autorin, gehe die gesetzte Einheit von Leib-Seele den beiden relationalen Gliedern voraus. „Im Gegensatz dazu ist die Einheit, die Hegel meint, eine Relation, ein Verhältnis, das der Mensch selbst zu verwirklichen hat" (6). Von dieser Position aus liest C. H. die „Wissenschaft der Logik", die „keine Phänomenologie des geistigen Tuns des Menschen, sondern das begriffliche Paradigma seiner Freiheit, die Struktur der Reflexion als die des Selbstbewußtseins" (7) darstelle. Gleichwohl sei der bei H. dargestellte prozessuale Verlauf der Bewußtseinsebenen niemals als auf das Individuum bezogen zu verstehen, selbst der Begriff des „Ich" sei auf das „allgemeine Selbst" bezogen. Daran schließt sich die Frage an, „welches Recht das Individuum, dessen Zeit nicht mit der der ‚Gestalten seiner Welt' identisch ist, besitzt, in deren Geschichte nicht ein es umgreifendes Sinngeschehen zu sehen" sei, sondern es sich seiner „Endlichkeit gegen sie absolut geltend zu machen" (12). Damit ist der Kern von C. H.s Überlegungen zu H. auf den Punkt gebracht. Ein seit van der Meulen und Stephan Otto ungeklärtes Problem, wie sich konkrete Subjektivität – die „gebrochene Mitte" in der Terminologie von H.s Überlegungen zur „Vermittlung" – denken lasse. C. H. sieht hier H. in Verbindung mit einer Art begrifflich operierender „Anthropologie" (16). Von dieser Feststellung aus werden die klassischen Probleme hegelscher Dialektik aufgezeigt: die Negativität der Unmittelbarkeit, die Darstellungsproblematik von Einzelnem und Allgemeinem, die Verhältnismäßigkeit von Theorie und Praxis auf Grund der „Wissenschaft der Logik". Dort wo das Individuum aufgrund seiner Kontingenz Einspruch erhebt gegen die drückende Macht der Allgemeinheit, so C. H., müßte ein Ort der Versöhnung ausgewiesen werden können. Bei H. sieht sie ihn zunächst in der „Kultur". Doch gerade hier, am Ort möglicher Freiheit, geschieht die Offenbarungwerdung der Unversöhnlichkeit: „Der Freiheitsanspruch des Individuums radikalisiert sich im Augenblick, in dem seine Vermittlung mit dem Geltungsanspruch des Allgemeinen kontingent geworden ist und keine metaphysische Wesensbestimmung mehr die Autorität besitzt, es zu seiner ‚Pflicht', Verpflichtung auf ein Allgemeines ultimativ aufzufordern." Und, dann überleitend zu ihrer Heidegger-Auslegung, schreibt C. H.: „Verschwunden, als bloß konstruiert aus metaphysischen Voraussetzungen, scheint damit das Problem selbst: der Begriff der Freiheit des Individuums, als der seines Verhältnisses zu den ‚Gestalten seiner Welt'" (22).

C.H. setzt für ihre Analyse der „Metaphysik des Selbst" bei Martin Heidegger (= Heid.) eine seit Walter Schulz' Aufsatz über den „Philosophiegeschichtlichen Standort Martin Heideggers" bestehende Auslegungstradition fort: Sie rekonstruiert Heid.s Denken in der Sprache der Subjektphilosophie. Um die Einsatzstelle für das Denken Heid.s besser situieren zu können, historisiert C. H. zunächst H.s Philosophie. Bei Dilthey und Klages werde das „‚lebendige Individuum' so in einer radikalisierten Lebensphilosophie zum absoluten Ausgangspunkt" (23) der Überlegungen. Gleichwohl versuche die sich etablierende Lebensphilosophie am Begriff des „Geistes" festzuhalten, was zu einem Spannungsverhältnis führe. Erst im Begriff der „Weltoffenheit" wurde eine Lösung für den amalgamierten Ansatz erblickt, da er die „Welthaftigkeit des Menschen" mit einem spezifischen Anspruch auf Wahrheit zusammen denke. Damit ist man mitten im Ansatz, zumindest des frühen Heid.s. Sein Begriff des „Daseins" kehre H.s Ansatz geradezu um: „Das ‚Gegenüber' von Mensch und Welt ist keine reale, geschichtliche Gestalt, sondern einzig Oktroy, Überfremdung der Existenz des Menschen durch die Wesensbestim-

mungen der Metaphysik. (...) Von dieser Geschichtslosigkeit lebt Heideggers Pathos der Destruktion: Es setzt voraus, daß es eine ursprüngliche Wirklichkeit des Menschseins gebe, die die Tradition der Metaphysik nur verdeckt hat und die in ihrer Struktur freizulegen sei." (27) Im folgenden wird diese These von C. H. ausgefaltet.

Deutlich werde die Abwendung von den Theorien des Selbstbewußtseins durch Heid. schon früh, nämlich in der Rezension zu Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen". Dort werde Selbstbewußtsein durch „Selbsterleben" (30) ersetzt. „Was Heidegger sichtbar in der Tradition des Erlebnisbegriffs stehend, zu skizzieren sucht, ist ein Begriff des Ich diesseits der reflexiven Differenz von Ich und Welt." (31) In „Sein und Zeit" komme es zu einem „radikalen Individualismus", der sich jede Vereinnahmung durch das „'objektive, allgemeine'" (34) verbiete. In einem zweiten Schritt stellt C. H. an Heid. die Frage, die sie indirekt auch schon H. stellte: „Wie kann ich als ein Individuum in der Welt sein?" (35) Die Autorin untersucht auf diese Frage hin zentrale Momente von Heid., so etwa „Sinn", das Verhältnis von Sprachlichkeit und Verstehen, „Welt" und schließlich das „Man". Ihre Analysen, die hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden können, faßt sie so zusammen: „Heideggers Begriff des Individuums zeigt sich als der absoluter, weltloser Freiheit." (46) Das Selbst stehe in keinem „begründbaren Zusammenhang mit einer mit anderen geteilten Welt" (55). Gegen die geläufige Vorstellung, daß Heid.s „Kehre" eine völlige Abkehr von transzendentalen Konzepten darstelle, sieht C. H. in Schriften wie „Vom Wesen des Grundes" eine Neubestimmung des angeblich verworfenen Transzendenten. „Daß aus einer Freiheit des Selbst Welt erst erwächst, dies, daß die Dinge der Welt mir begegnen, sich mir ‚zeigen' können" (58). Hier erhalte die „Freiheit" den Status, einen Akt der Transzendenz darzustellen, somit der „Welt" vorgeordnet zu sein. Folgerichtig wird hier – in Anknüpfung der Thesen von Müller-Lauter – die Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit problematisiert. Heid. entwirft bekanntlich ein ganzes Spektrum von „Theorien" der Möglichkeit. Für C. H. gewinnt der Aspekt der Begrenzung des Selbst durch die Möglichkeit an Bedeutung, denn Heid. schafft durch die Grenze neuen Raum: „Sie (die Hinnahme eines mir Gegebenen, TM) bedeutet, daß ich den unendlichen Raum der Möglichkeiten niemals als solchen zu verwirklichen vermag, daß meine Freiheit ihre Grenze daran hat, daß ich, indem ich ihr eine bestimmte Gestalt gebe, sie verendliche. Diese Endlichkeit begründet meine Natürlichkeit, Sinnlichkeit, Rezeptivität" (71). Gleichwohl sieht C. H. in den diversen Absolutsetzungen Heid.s den Anlaß kritischer Nachfrage: Was bedeutet etwa, angesichts der absoluten Freiheit, dann noch Unfreiheit? Was hat dieses Selbst in seiner Ergreifung einer Möglichkeit getan, wenn es sich trotz allem immer noch absolut frei gedacht wird? (76, 86) Weniger im Sinne einer Antwort als vielmehr mit wertenden Verdikten antwortet C. H. darauf: „Seine (Heid.s, TM) Aporetik mündet direkt in die autoritäre Geste des ‚Befreiers', des ‚Philosophen', Repräsentant einer Avantgarde gegenüber einer selbstvergessenen ‚öffentlichen Welt', einer Welt der ‚Narren', die sich als ‚Hüter der Kultur' aufspreizen, einer Welt der ‚Affen der Zivilisation'" (92). C. H. sieht die Absolutsetzung der Freiheit als heroische Tat, die dem isolierten Individuum und dem es denkenden Philosophen eine Ausnahmestellung einräumt. Solcherart seien die Überlegungen zum „Abgrund" und zum „Nichts". Nachdem Heid. erst einmal in die Nähe der Kulturkritik gerückt ist, vermag die Autorin keine konsistente Theorie des „Selbst" mehr bei Heid. zu erkennen: bei ihm herrsche „Willkür". (103) Am Ende ihrer Auseinandersetzung mit Heid.s unterschiedlichen Bezugnahmen zum „Selbst" führt sie dessen Antworten mit denen H.s zusammen. „So wie für Hegel nicht der Mensch, im Sinne eines kontingenten Einzelwesens, ‚philosophiert', der Autor dessen ist, was Philosophie heißt, ist für Heidegger nicht der Mensch, sondern die absolute Freiheit in ihm der Autor der Metaphysik." (107) Resümierend, und gleichzeitig zu Cassirers „Selbst"-Verständnis überleitend, schreibt C. H. : „Mit dem Begriff der Freiheit verwirft Heidegger den der Welt, verwirft er den Anspruch des Menschen, sich ‚heimisch' zu machen in der bedeutungslosen Leere des Seins, seine Angst angesichts dieser Leere durch sein Tun zu überwinden, Bedeutungen zu schaffen" (110). Eine Gemeinsamkeit, die sich bei der Beschäftigung mit Kant ergeben habe, sei folglich die „Freiheit der Einbildungskraft", die von Heid. und Cassirer als ursprünglicher als die Vernunft gedacht werde.

Cassirer (= Cass.) wird von C. H. als ein Autor vorgestellt, dem es „eigentlich" um das „Phänomen" der „Einheit der Subjektivität" (191) gehe. Diese Formulierung gibt einen deutlichen Hinweis auf die vorgenommene Lesart: sie ist aus Dieter Henrichs gleichnamigem Aufsatz (1955) über Heid.s Kantbuch entnommen. C. H. macht im folgenden Cass. einerseits zu einem zwischen H. und Heid. nur mäßig selbständigen – immerhin konsistenter als Heid. – Denker. Andererseits ist ihr leitendes Paradigma die Inszenierung des Selbst, wie sie bei Dieter Henrich und Michael Theunissen vorgenommen wurde.

C. H. sieht in der „Philosophie der symbolischen Formen" (= PsF) eine Kulturphilosophie angelegt, die den Begriffs des „Tun" in den Vordergrund rücke. Das Selbst sei für Cass. die „Quelle einer Tätigkeit" (117), wobei jedes Erleben und Wahrnehmen bereits ein „Tun" (133) sei. „Tun" und „Tätigkeit" stehen im Zentrum einer „aporetischen" Philosophie, so C. H., die das „Verhältnis von Individuum und Welt, Individuum und Allgemeinem gegen den Anspruch Hegels wie gegen den Heideggers neu zu begründen" (197 f.) versuche. Ähnlich wie in ihrer Heid.-Lektüre spitzt die Autorin die Analyse zu. Sie sucht einen linearen Weg, um die beiden umfangreichen Werke auf die vorgelegte Fragestellung zu bringen. Dabei setzt sie bei Cass. zu Recht beim Symbolisierungsprozeß an, den sie mit der äußerst problematischen Formulierung des „unhintergehbaren Anfang" charakterisiert. Die späte Rede vom Menschen als „animal symbolicum" sieht C. H. bereits in der PsF angelegt (126). Cass.s Theorie der „symbolischen Prägnanz" (PsF III, 222–237) liefert in der Tat eine komplette Philosophie der zunehmenden Komplexität von Wahrnehmungen und ihrer Wandlung in Symbole. Aus der Möglichkeit der Reflexion innerhalb des Symbolisierungsgeschehens entstehen „symbolische Formen", wie Sprache, Technik, Geschichte, die Wissenschaften etc. Sie stellen unterschiedliche Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis dar. Der Frage nach dem Bestand und nach dem Verhältnis der einzelnen Formen gibt C. H. eine knappe Antwort: „Jede symbolische Form bedeutet eine eigene, unaufhebbar besondere Gestalt des Geistes, die sich nicht zu einem „Gehalt" verdichten läßt, der in anderer, ‚entwickelterer Form' aufbewahrt bliebe" (119). Die Autorin macht in ihrer auf die PsF zentrierten Lektüre auf ein äußerst wichtiges Problem bei Cass. aufmerksam. Wenn die symbolischen Formen unterschiedliche Niveaus und Stadien eines ursprünglich gleichartigen Symbolisierungsprozesses entspringen, impliziert dies nicht eine Fortschrittstheorie? Und in der Folge: Wann endet der Symbolisierungsprozeß und worin? „Die Philosophie der symbolischen Formen will und beansprucht (...), wider ihr implizites Telos der Freiheit als der des Denkens, durch die Darstellung dieser Formen hindurch die Individuen sichtbar sein zu lassen, die sie geschaffen haben. Sie will, als eine Philosophie der Kultur, keine Entwicklungslogik beschreiben, sondern konkrete, kontingente Prozesse der ‚Gestaltung zur Welt', in denen, durch die Individuen sich einen ‚Anblick' geben, ein Bewußtsein ihrer selbst gewinnen" (157). Damit gerät auch bei Cass. das Individuum in Konflikt mit dem Allgemeinen. Die symbolischen Formen entlassen das einzelne Selbst aus ihrer Komplexität.

In ihren Schlußüberlegungen sieht C. H. ihre beiden Protagonisten gegenüber der starken Position H.s unterschiedliche Konsequenzen ziehen. „Für Heidegger ist sein Ort der Einzelne als ‚weltbildend'. Es ist die Freiheit im Menschen, die ‚ursprünglicher ist als er selbst, als seine kontingente Existenz, die zugleich nur in ihm ‚da ist', statt über den Menschen hinaus auf eine metaphysische Instanz zu verweisen. Für Cassirer ist es der Mensch als animal symbolicum, als die Kraft der Hervorbringung ‚objektiven Sinns', der Gestaltung zur Welt" (200). Trotz der Vereinseitigungen, die Heid. und Cass. vornehmen, bleiben sie doch, so C. H., an H. gebunden. Gerade weil H. die Spannungen zwischen Selbst und Welt in aller denkerischen Genauigkeit durchschritten hat, bleiben die Denkfiguren seiner Nachfolger darin verfangen, zumal die beiden dargestellten Konzepte C. H. nicht sonderlich überzeugen können. „Cassirer wie Heidegger unterstellen die Existenz des Menschen einer Idee des Menschseins, bestimmen sein ‚Wesen' als das, weltbildend zu sein. Weltbildung aber geschieht weder als ein kontinuierlicher Prozeß, der ein Telos hat, dem ein identisches Selbst zugrunde liegt, noch als ein absoluter Akt eines machthabenden einzelnen Selbst. Ihr ist das Moment der Kontingenz so inhärent wie der Existenz des Menschen selbst" (204).

Die hier vorgestellte Monographie kann einige wesentliche Verdienste für sich in Anspruch nehmen. Endlich liegt eine vergleichende Darstellung von Heid. und Cass. vor,

die sich in aller Ernsthaftigkeit einem zentralen philosophischen Thema stellt. Die Arbeit von Doherty kann endgültig als überholt angesehen werden. Sie konfrontiert, das ist in den beiden zunehmend hermetischer argumentierenden Forschergemeinden unüblich geworden, Heid. und Cass. mit H. Für Cass. war ein solches Unternehmen überfällig, denn seit Heinrich Levy (1927) und Helmut Holzhey hat sich niemand mehr mit der Problematik beschäftigt. Für Heid. steht diese Arbeit nunmehr an der Seite der großen Monographie von Eugen Fink zu Heid. und H. Transparente Sprache und klare Argumentation, Mut zu diskussionswürdigen Urteilen und der Verzicht auf Polemik machen die Arbeit zu einer Herausforderung für die Forschung. C. H. hat die Debatte zwischen Heid. und Cass. auf ein neues Niveau gehoben. Ihre Arbeit ist darüber hinaus für jede künftige Bestimmung eines philosophischen Begriffes des „Selbst" unentbehrlich. T. Meyer

„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". Hommage an Hans-Georg Gadamer (Edition Suhrkamp; 2183). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2001. 120 S., ISBN 3-518-12183-9.

Es ist der 100. Geburtstag Hans-Georg Gadamers (= G.), der dazu veranlaßt, bedeutende kritische Verehrer zu versammeln, um das Werk, Wirken und Leben dieses Philosophen, der gelegentlich irreführenderweise als Begründer der Hermeneutik bezeichnet wird, einer Würdigung zu unterziehen. Weil sich die Biographie G.s in ihrer zeitlichen Ausdehnung mit der des letzten Jahrhunderts deckt (er wurde am 11. 2. 1900 in Marburg an der Lahn geboren), bietet sich seine Person in besonderer Weise an, die Philosophiegeschichte des 20. Jhdts. Revue passieren zu lassen. Das wird dadurch begünstigt, daß G. selbst als ein „Dolmetscher Daimon" – so würdigt Rüdiger Bubner G. in seinem den Sammelbd. einleitenden Beitrag in Anlehnung an die Stelle 202/3 aus Platons *Symposium* – das zurückliegende Jhdt. maßgeblich durch die Erhebung der Hermeneutik zur Methode der Geisteswissenschaften geprägt und aus der Hermeneutik „eine ganze Weltanschauung und Lebensführung gewonnen hat. Die Hermeneutik ist die Kunst des Verdolmetschens und der Übertragung" (9). Bubner rückt G. im Bild des Mythos vom Wechselgespräch zwischen Menschen und Göttern, das nach Stiftung und kontinuierlicher Aufrechterhaltung durch einen guten Geist verlangt, in die Nähe des Götterhimmels, weil dieser uns mit der Erhebung der Hermeneutik zur Methode die Vergangenheit als Götter in Form der Überlieferungen der kulturellen Tradition in der Gegenwart bewahren und die Gegenwart angemessen artikulieren läßt. Der Ministerpräsident Erwin Teufel dagegen ehrt G. bodenständiger als Professor, der als Aushängeschild des Wissenschaftsstandorts Baden-Württemberg neben Husserl und Heidgegger, Schelling und Hölderlin, Hegel und Jaspers erscheint, weil G. „mit seinen Arbeiten in seinem Fach ungeheuer viel geleistet" (26) hat. Obgleich dieser Beitrag, der als Festvortrag am 11.2.2000 anläßlich des Festakts der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zu Ehren des 100. Geburtstags G.s gehalten wurde, in einem politischen Jargon abgefaßt ist, gelangt er zu einer Würdigung der Sprache im Werk G.s und fügt sich so in die folgende Reihe der Beiträge, gleichsam als Vorspiel ein. Damit ist der Horizont der Kontroverse angezeigt, in deren Mittelpunkt die angemessene Deutung eines Zitates G.s steht, das deswegen wohl auch den Titel für den Sammelbd. abgegeben hat.

So folgt die Deutung *Richard Rortys*, die in dieser Form schon an anderer Stelle, aber auch bereits zu Ehren von G. abgedruckt worden ist. Rorty würdigt die herausragende Leistung G.s, nämlich den wissenschaftlichen Status der Geisteswissenschaften angesichts einer starken Bedrohung durch den Szientismus im 20. Jhdt. verteidigt zu haben, indem er die antiszientistischen Strömungen à la Putnam und Fine in der einstmals szientismuslastigen Analytischen Philosophie hermeneutisch zu stützen versucht. Dadurch wird eine strikte Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft hinfällig. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, ob es für eine Philosophie, die die wesentlich durch Wittgenstein katalysierte sprachliche Wende nicht ausblenden will, angemessen ist, weiterhin die Frage nach einer Welt zu stellen, die nichts Sprachliches ist. Rorty findet die Antwort in dem besagten Gadamer-Zitat und führt aus: „Es gibt keine

Möglichkeit, unsere deskriptive Sprache zu hinterschreiten und zum Gegenstand an sich vorzudringen. Und das liegt nicht an der Begrenztheit unserer Fähigkeiten, sondern daran, daß die Unterscheidung zwischen ‚für uns' und ‚an sich' das Überbleibsel eines deskriptiven Vokabulars – nämlich der Metaphysik – ist, das seine Nützlichkeit längst eingebüßt hat" (35). Die Folgen für den Wahrheitsbegriff sind offensichtlich. Eine Korrespondenztheorie der Wahrheit kann so *ad acta* gelegt werden. Bis hierhin dürfte Putnam Rorty sicherlich für seine Unterstützung dankbar sein. Daß er der bereits hinlänglich bekannten Konklusion Rortys folgt, derzufolge damit der Relativismus im Sinne einer Unentscheidbarkeit zwischen konkurrierenden Vokabularen unabweislich sei, kann aber ausgeschlossen werden. Auch wenn er Rorty in seiner antimetaphysischen und antiszientistischen Einstellung folgt und mit ihm die Hauptthese des Szientismus abweist, derzufolge das naturwissenschaftliche Vokabular das allen andere überlegenere sei, so entzieht er sicherlich seine Zustimmung, wenn Rorty behauptet: „Wer über Metaphysik hinausgehen will, müßte aufhören zu fragen, was wirklich ist und was nicht" (41).

Gianni Vattimo, dessen an Rortys anschließender Beitrag eigens für diesen Sammelbd. und damit für das wissenschaftliche Kolloquium im Anschluß an die oben genannten Feierlichkeiten zu Ehren G.s in Heidelberg entstanden ist, geht auf ein grundlegendes Mißverständnis ein, das sowohl Kritiker wie Verehrer der Hermeneutik vereint: „Es besteht in der Vorstellung, die Hermeneutik lasse sich in einer Theorie unüberwindlicher Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Verstehens zusammenfassen" (52). Dagegen stellt Vattimo eine radikale Deutung des G.-Zitats, indem er sein vielfach zur Diskussion gestelltes Konzept der hermeneutischen Ontologie als Ausdruck des „schwachen Denkens" am Ende der Moderne entfaltet, womit eine grundlegende Revolution der Ontologie verbunden ist. Die Revolution der Ontologie sei nämlich der einzige Sinn der Hermeneutik. Damit gerät wie bei Rorty die Idee eines metaphysischen Objektivismus und Realismus in Mißkredit, weil die Dinge das sind, „was sie sind, allein in ihrer Auslegung". Den Relativismus von Rorty teilt er allerdings auch nicht, weil seine Theorie stärker von Heideggers Suche nach dem Sinn von Sein inspiriert ist. Dieses Sein, das sich hermeneutischem Denken in jeder Epoche anders, aber eben als dasselbe zeigt, ist eben nicht relativierbar, weil es nichts Stabiles ist. Das Sein ist ein schwaches, untergehendes Sein, das sich nach Vattimo nur im Entschwinden entfaltet. So erweist sich die Hermeneutik als „Philosophie der Spätmoderne, in der sich die Welt tatsächlich und immer umfassender in ein Spiel von Interpretationen auflöst" (60).

Michael Theunissen hält von diesen Deutungen nichts, er hält sie für unhaltbar, wenn man sich die phänomenologischen Wurzeln der Hermeneutik G.s einmal vor Augen führt. Die phänomenologische Fundierung der Hermeneutik verbiete eine Seinssetzung, wie sie bei den radikalen Deutungen von Rorty und Vattimo unterstellt wird (vgl. 67). Dieser Einwand überzeugt m.E. jedoch nicht. Denn dann müßte auch Sartres ontologischer Ansatz als unphänomenologisch abgewiesen werden, weil sein Ansatz in *Das Sein und das Nichts* eben davon lebt, die von Husserl verordnete Enthaltung von jeder Seinssetzung systematisch zu unterminieren.

An diese Bestimmung der Hermeneutik als phänomenologische Verstehensmethode schließt sich der Beitrag von *Jürgen Habermas* an. Dieser würdigt die Hermeneutik G.s ebenso wie Theunissen im Ausgang von der Traditionsaneignung. Er erblickt in ihr eine Methode, die angesichts einer erschütternden Vergeschichtlichung der Vernunft mit der zivilisierenden Kraft der Tradition eine Quelle der Autorität einer wirkungsgeschichtlich verflüssigten Vernunft anzugeben vermag. Hermeneutik sichere eine Kontinuität, weil das Verstehen des Interpreten einem Geschehen „zugehörig" sei, das vom auslegungsbedürftigen Text selbst ausgeht (89). Der Text von Habermas bietet aber in erster Linie biographische Hinweise und läßt dabei auch nicht das Verhältnis G.s zu seinem Lehrer Heidegger unerwähnt. Interessant ist die erwähnte Vereinbarkeit der Semantik der Welterschließung eines Heideggers mit der Pragmatik der Sprachspiele eines Wittgensteins auf dem Boden der dialogischen Hermeneutik, was Apel schon früh gesehen habe und in der ontologischen Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache begründet liegt.

Ebenfalls an anderer Stelle erschienen ist die Würdigung des G.schen Hauptwerks *Wahrheit und Methode* aus dem Jahre 1960 von *Günter Figal*. Dieser Beitrag hilft, die

Kontroverse um die Deutung der Hermeneutik, wie sie sich hier an der Frage um das rechte Verständnis eines G.-Zitates abzeichnet, zu verstehen. Figal bringt aber auch eine eigene Perspektive auf G.s Hermeneutik, wenn er zunächst vor Augen führt, daß bei aller etwaigen Anschlußfähigkeit an die dem Paradigma der Sprache verpflichteten Philosophien wie die analytische oder die dekonstruktivistische selbige bei G. zunächst einmal nicht vorkommen. Außerdem möchte er die Hermeneutik auch nicht nur als Philosophie des Verstehens eingeschätzt haben. Für ihn ist die Hermeneutik eine „Phänomenologie der Kultur, der Aufklärung über die reicheren Möglichkeiten des menschlichen Daseins, Erinnerungshilfe in Situationen, wo diese Möglichkeiten marginal zu werden drohen" (106).

Auch bereits wiederabgedruckt ist der letzte Beitrag von *Hans-Ulrich Gumbrecht* mit der Intention einer Verortung der Bedeutung der Hermeneutik G.s in den Literaturwissenschaften, besonders vor dem Hintergrund der Herausforderungen eines dekonstruktivistischen Umgangs mit Texten. Dank Gumbrecht wird so doch zumindest indirekt die für die Rezeptionsgeschichte der Hermeneutik nicht unerhebliche Debatte zwischen dem Begründer des Dekonstruktivismus als Methode der Textlektüre Derrida und G. erwähnt.

Es schließen sich eine bibliographische Notiz zu G., eine Nachweisliste und einige Hinweise zu den Autoren an. J. H. Fehige

Pieper, Josef, *Thomas von Aquin* – Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik. Herausgegeben von *Berthold Wald* (Josef Pieper, Werke in acht Bänden; Band 2). Hamburg: Meiner 2001. 490 S., ISBN 3-7873-1222-6.

Der vorliegende zweite Bd. der Werkausgabe der Schriften Josef Piepers enthält die wichtigsten Arbeiten Piepers zu Thomas von Aquin und zur mittelalterlichen Philosophie sowie zwei bislang unveröffentlichte Vorlesungsmanuskripte. Bei den unveröffentlichten Texten handelt es sich einmal um ein Vorlesungsmanuskript aus dem Jahre 1949, das überschrieben ist mit ‚Über das Gute und das Böse', sowie um ein Vorlesungsmanuskript aus dem Jahre 1950/51, das den Zusammenhang von Wirklichkeit und Wahrheit behandelt. Allerdings sind nur die ersten sieben der insgesamt dreizehn Vorlesungen übernommen, in denen explizit die transzendentalen Seinsbestimmungen im Anschluß an *De Veritate I,1* entwickelt werden. Daneben enthält der Band Piepers Arbeit ‚Unaustrinkbares Licht', die beiden Monographien über Thomas von Aquin bzw. die Scholastik sowie einen Beitrag über den Begriff ‚Kreatürlichkeit', der Eingang gefunden hat in einen von L. Oeing-Hanhoff herausgegebenen Sammelbd., der aus Anlaß des 700. Todestages des Aquinaten erschien.

Wie zu den übrigen Bdn. dieser Werkausgabe hat der Herausgeber B. Wald auch zu diesem Bd. ein instruktives Nachwort beigesteuert, in dem er Piepers Zugang zum Werk des Thomas erläutert. Pieper, so führt er dort aus, sei im Gegensatz zu den meisten Gegenwartsphilosophen überzeugt gewesen von der geschichtlichen Bedeutung des Thomas für unsere Zeit. Auf eine vielleicht zugespitzte, aber, wie Wald meint, nicht völlig unzutreffende Weise könne man sagen: „Wie die Begegnung mit dem antiken Philosophen Aristoteles für Thomas die Möglichkeiten der Theologie erweitert hat, so für Josef Pieper die Begegnung mit dem mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquin die Möglichkeit der Philosophie" (466). Freilich ist eine solche umstandslose Orientierung an Thomas heute nicht unumstritten. So legt sich etwa die Frage nahe, ob man heute wirklich noch mit derselben unhistorischen Einstellung die Texte des Thomas lesen könne, wie die Theologen des Mittelalters beispielsweise die Metaphysik des Thomas gelesen haben; desgleichen steht die Frage im Raum, ob eine solche Unmittelbarkeit der Verständigung über Jahrhunderte hinweg das historisch angemessene Sinnverstehen „nicht eher erschwert, wenn nicht gar verdeckt" (ebd.) hat, und schließlich kann gegen eine philosophische Verständigung mit Thomas auch eingewandt werden, daß sie schon daran scheitern müsse, daß bei Thomas zwangsläufig „theologische Prämissen" ins Spiel kommen, „auf die sich der heutzutage Philosophierende nicht einzulassen braucht" (ebd.).

Diese Einwände sind Pieper freilich nicht fremd, und sie lassen sich nach Meinung von Wald entkräften, wenn man den Unterschied zwischen einer philosophischen und

einer historischen Interpretation beachtet. Für historisches Verstehen ist in der Tat entscheidend, daß sich die zunächst nur unterstellte Kohärenz eines Sinnzusammenhangs am Text ausweisen läßt und „sich darüber hinaus auch in einem erweiterten Kontext (eines Gesamtwerks, einer Literaturgattung, einer Kulturepoche) ... als stimmig erweisen läßt" (468). Der Anspruch der philosophischen Interpretation reicht nach Pieper aber weiter. Das für sie ausschlaggebende Wahrheitskriterium „ist nicht schon die textimmanente Stimmigkeit, sondern die Stimmigkeit im Verhältnis zur Sache: die Korrespondenz von Aussage und Wirklichkeit" (469).

Wald meint nun, ein solches auf Wirklichkeitserkenntnis zielendes Verstehen müsse „weder unhistorisch noch hermeneutisch naiv" (ebd.) sein. Denn einerseits werde „das nur noch historisch Interessante an der mittelalterlichen Philosophie und am Werk des Thomas ... gerade erst unterscheidbar durch die wahrheitskritische Interpretation" (469 f), und andererseits müsse man damit Ernst machen, daß „die von der philosophischen Hermeneutik herausgestellte Geschichtlichkeit des Erkennens für jede Epoche gilt, also auch für die Philosophie der Gegenwart" (470). Besonders die historische Interpretation sei immer wieder in der Gefahr, „die geschichtliche Bedingtheit des eigenen Blicks zu vergessen und sozusagen ‚platzanweisende Geschichtsschreibung' zu betreiben" (ebd.), als ob sie sich auf einem erhöhten Standort befände, der es ihr ermöglichte, die Position eines Platon oder Aristoteles aus ihren historischen Wurzeln und Bedingtheiten zu erklären. Als konkretes Beispiel für diesen Umgang mit der philosophischen Tradition nennt Wald die beiden von Kurt Flasch verfaßten Darstellungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie „Das philosophische Denken im Mittelalter" bzw. „Einführung in die Philosophie des Mittelalters". Gegen einen solchen Typ von Philosophiehistorie spricht vor allem, daß der „Erkenntnisfortschritt in der Philosophie ... nicht linear nach dem Modell stetiger Wissensvermehrung begriffen werden" (471) kann, wie das etwa in den empirischen Wissenschaften der Fall ist. Hier braucht man sich in der Tat nicht um die Ansichten der ‚Alten' zu kümmern. Für die Philosophie stellt sich die Sache aber anders dar. Hier kommt man um die Interpretation der ‚Alten' nicht herum. Und das Ziel solchen interpretatorischen Bemühens liegt – wie Pieper deutlich macht – darin, tiefer in das Unbegreifliche der Wirklichkeit einzudringen. Die Geschichtlichkeit der menschlichen Welterfahrung wird dabei von Pieper keineswegs geleugnet. Denn menschliches Erkennen ist für ihn wahr und inadäquat zugleich. Es wäre freilich falsch, diese Inadäquatheit des Erkennens nur den vergangenen Gestalten des Philosophierens zuzuschreiben, in der Gegenwart jedoch nicht mehr mit solcher Inadäquatheit zu rechnen.

Gleichwohl unterscheidet sich Piepers Geschichtlichkeitsthese von den Überlegungen der philosophischen Hermeneutik zum Problem der Geschichtlichkeit. Letztere zielt zwar nach eigenem Bekunden darauf, „in der philosophierenden Interpretation ‚die Wahrheitserfahrungen zurückzuerlangen, die von unserer verwissenschaftlichten Kultur teils verdeckt, teils verdrängt worden sind'" (472), doch werden sowohl der Grund für diese ‚Verdeckung' anderer Wahrheitserfahrungen wie auch die Möglichkeit ihrer Rückgewinnung von ihr anders gesehen. Als Ort der Wahrheit gilt ihr „nicht länger der menschliche Geist, der nach einem Wort der aristotelischen Metaphysik ‚die Betrachtung der Wahrheit' nie ‚in genügender Weise erreichen, aber auch nicht ganz verfehlen kann'" (ebd.). Ort der Wahrheit ist vielmehr „das Dasein als dasjenige Seiende, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Wahrheit wird mithin „nicht mehr aus dem Weltverhältnis der antik-mittelalterlichen *theoria*, sondern aus dem je praktisch-besorgten Selbstverhältnis heraus verstanden" (ebd.). Wenn man aber die Ausschließlichkeit und Geschichtlichkeit des Weltbezugs als Folge einer ganz und gar selbstbezüglich gedachten Subjektivität versteht, dann ist das nach Wald durchaus etwas anderes, als wenn man auf „die im Erkenntnisanspruch der Metaphysik gedachte geschichtliche Begrenztheit des endlichen Geistes" (ebd.) rekurriert.

Die Schwierigkeit des hermeneutischen Philosophierens sieht Wald darin, daß es „das metaphysische Fundament des Wahrheitsbegriffs hinter sich lassen und zugleich am Begriff der Wahrheit festhalten will" (473). Kronzeuge für diese Schwierigkeit ist für Wald Dilthey, demzufolge Weltverstehen nur vermittels der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit geschieht. Wald merkt hierzu an: Damit werde die Erkenntnisrelation zur Wirklichkeit einseitig vom Subjekt bewirkt, nicht

mehr die Wirklichkeit, sondern das Verstehen der Wirklichkeit rücke ins Zentrum des philosophischen Interesses, und Erkenntnis der Wahrheit werde „ersetzt durch das Verstehen von Sinn" (474).

Dieser konstitutive Anthropozentrismus der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik Diltheys wird nach Walds Meinung „in der philosophischen Hermeneutik Gadamers nur verdeckt, aber nicht überwunden" (ebd.). Denn angesichts der Tatsache, daß die Gesellschaft der Traditionsgestalt der Metaphysik seit langem mit Verdacht begegnet, rekurriert jener auf die Sprache als universales Kommunikationsmedium und glaubt, hierin die Basis philosophischer Verständigung gefunden zu haben. Wald merkt zu diesem Ansatz der Gadamerschen Hermeneutik unter Berufung auf Pieper kritisch an: Gegen die These vom Gespräch als Ort der Wahrheit sei zwar nichts einzuwenden, wohl aber gegen die These, daß alles, was in und mittels der Sprache mit uns geschieht, schon von sich aus die ‚Richtung auf das Richtige' habe. Was bei Gadamer fehle, sei ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen ‚wahr' und ‚falsch'. Eine wesentliche Leistung Piepers sieht Wald darin, daß dieser die Kategorie ‚Kreatürlichkeit' „mit unvergleichlicher Intensität in ihren sonst kaum beachteten Implikationen am Werk des Thomas herausgearbeitet" (476) habe. Wald erinnert in diesem Zusammenhang an die thomanische Interpretation der transzendentalen Seinsbestimmungen ‚gut' und ‚wahr', die ohne den gedanklich realisierten Bezug auf die Kreatürlichkeit des Seins ebensowenig zu verstehen seien wie „die von Pieper gegen den Schulthomismus mit aller Deutlichkeit herausgestellte Auffassung vom Geheimnischarakter derWirklichkeit" (477). Denn auch deren Unerschöpflichkeit und Unbegreiflichkeit für das menschliche Erkennen sieht Thomas in der Kreatürlichkeit begründet.

Wald zufolge hat Pieper also mit seiner Thomasinterpretation insofern einen Beitrag zur Gegenwartsphilosophie geleistet, als er uns Thomas sehen lehrt als „Verteidiger der Schöpfungswirklichkeit" (ebd.). Daß die Welt Schöpfung ist, sei – so Wald – „das ‚in seinem Sagen Ungesagte', das wie ein Wasserzeichen alle großen philosophischen Ideen des *doctor communis* durchwirkt und von der philosophierenden Interpretation Josef Piepers nicht bloß aufgedeckt, sondern wiedererkannt wird ... als die verlorene Mitte und Ursache aller Zweideutigkeiten der nachchristlichen Philosophie" (ebd.).

Diese engagierte Verteidigung der Pieperschen Thomas-Interpretation ist in der Tat geeignet, deren Bedeutung ins rechte Licht zu rücken. Gleichwohl sollte angemerkt werden, daß sich die Verteidiger des Thomas heute nicht bloß mit Sartre und Gadamer auseinandersetzen müssen – ersten sieht Pieper in konsequentem Widerspruch zu Thomas, und bei letztem diagnostiziert er ein Ausweichen vor den Implikationen des thomanischen Denkens –, sondern auch das Gespräch mit der analytischen Philosophie suchen müssen. Denn diese bietet durchaus Möglichkeiten einer Neuaneignung des thomanischen Denkens. So verdienstvoll Piepers Versuch einer Aneignung der thomanischen Philosophie als Philosophie nach dem Weltbegriff zweifellos ist, so eröffnet doch auch eine analytische Relecture der thomanischen Philosophie als Philosophie nach dem Schulbegriff Chancen für eine Erschließung des Werks des Aquinaten.

H.-L. Ollig S. J.

2. Systematische Philosophie

Brandom, Robert B., *Begründen und begreifen.* Eine Einführung in den Inferentialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2001. 264 S., ISBN 3-518-58308-5.

Sechs Jahre nach seinem Hauptwerk „Making it explicit" hat Robert Brandom (= B.) eine Einführung in seine als Inferentialismus bezeichnete Theorie der Sprache vorgelegt. Die deutsche Übersetzung läßt sich flüssig lesen. Bedauerlich ist nur, daß der im amerikanischen Original vorhandene ausführliche Index offensichtlich dem Sparzwang zum Opfer gefallen ist. Der Umfang des zweiten Buchs beträgt weniger als ein Viertel des ersten. Im Vergleich zu der weit verzweigten und bisweilen verwickelten Gedankenführung des *Opus magnum* ist es mit größerer Klarheit geschrieben. In einer Einleitung und

sechs Kapiteln behandelt B. ausgewählte Aspekte seiner Semantik, die mit der Zurückführung des Gehalts von Begriffen auf ihren Gebrauch Ernst machen soll. Der Gebrauch von Begriffen erfolgt ganz allgemein in Äußerungen. Dabei unterliegt er gewissen Normen. Ihre spezifische Rolle spielen Begriffe aber erst dann, wenn sie innerhalb einer rationalen Ordnung, das heißt in einem Begründungszusammenhang gebraucht werden. Daraus ergibt sich, daß nicht Begriffe, sondern Sätze die grundlegende sprachliche Einheit bilden. Das Unterscheidende des Inferentialismus besteht nicht in der Auffassung der Sprache als sozialer Praxis, sondern in der These, daß sich die Bedeutung von Begriffen nach den impliziten und expliziten Voraussetzungen und Folgerungen richtet, an die eine bestimmte Äußerung gebunden ist. Die vorrangige Aufgabe der Philosophie sieht B. darin, die in unserer argumentativen Praxis gelegenen impliziten Voraussetzungen und Zusammenhänge explizit zu machen. In der Einleitung (9–66) charakterisiert er seine Position als strategische Entscheidung angesichts einer Reihe grundlegender Alternativen. Gegen Platonismus, Repräsentationalismus, Intensionalismus und Atomismus optiert er für Pragmatismus, Expressivismus, Inferentialismus und Holismus. Ausdrücklich stellt er sich in die rationalistische Tradition. Nicht die empirische Erfahrung, sondern der Umstand, daß unsere Sätze als Begründungen fungieren, verleiht ihnen ihre Bedeutung. In den folgenden Kap. argumentiert B. weder direkt für seine eigene noch gegen die entgegengesetzte Position. Seine Strategie besteht vielmehr darin, zu zeigen, wie sich im Rahmen des Inferentialismus Probleme lösen und Aspekte integrieren lassen, die üblicherweise gegen eine vom Pragmatismus herkommende Philosophie der Sprache ins Feld geführt werden. Sie lassen sich in dem Einwand zusammenfassen, daß der Inferentialismus prinzipiell ungeeignet sei, Gegebenheiten Rechnung zu tragen, die *prima facie* nicht propositional verfaßt sind. Seitdem Jürgen Habermas „Making it explicit" als einen Meilenstein der theoretischen Philosophie bezeichnet und B. an die Seite von John Rawls gestellt hat, wird in Deutschland eine lebhafte Debatte über die Vorzüge und Nachteile seiner Philosophie geführt, die sogar die Feuilletons erreicht hat. Ich werde im Folgenden die Leistungsfähigkeit von B.s Pragmatismus im Blick auf die Explikation nicht-propositionaler Gegebenheiten erörtern. Dabei konzentriere ich mich auf die theoretischen Probleme der Wahrnehmung, singulärer Termini sowie der Repräsentation und übergehe die Fragen der Handlungstheorie sowie der Begründung von Normen.

Zunächst erläutert B. die für seinen Ansatz zentralen Begriffe der materialen Inferenz und der expressiven Vernunft. Richtet sich der Gehalt unserer Begriffe nach den Begründungen, die wir für unsere Behauptungen zu geben, sowie den Folgerungen, die wir aus ihnen zu ziehen bereit sind, muß es eine gegenüber dem logischen Kalkül vorgängige Weise des Schließens geben. Der Schluß auf die in einer bestimmten Äußerung implizierten Gründe und Folgen heißt materiale Inferenz. Die Funktion der expressiven Vernunft besteht darin, die „impliziten gehaltstiftenden inferentiellen Festlegungen […] explizit zu machen" (86). Daher erklärt B. das Vokabular der formalen Logik als Argumentzüge, die in allen gültigen Inferenzen, unabhängig von ihrem Gehalt oder Kontext, impliziert sind. Das sind in erster Linie das jede Bedingung mit ihrem Bedingten verknüpfende Konditional sowie die Negation, mittels derer wir die fehlende Übereinstimmung zweier Sätze feststellen. Entscheidend dabei ist die Behauptung, daß die Geltung der Inferenz nicht von ihrer formalen Richtigkeit einerseits und der Wahrheit ihrer Prämissen andererseits abhängt. Deshalb müssen die Prämissen gültiger Inferenzen nicht in jedem Fall vollständig aufgezählt werden. B. nennt das den nicht-monotonischen Charakter materialer Begründungen (115f.). Interessant ist nun die Rolle der sinnlichen Wahrnehmung, einzelner Gegenstände und unserer Vorstellungen innerhalb von B.s Ansatz. Was die Perzeption angeht, steuert er einen Mittelweg zwischen Kohärentismus und Fundamentalismus. Seinem Lehrer Sellars folgend, polemisiert er einerseits gegen den Mythos des Gegebenen. Andererseits bestimmt er empirische Beobachtungen als den Ausgangspunkt theoretischer Inferenzen. Er verbindet die beiden Optionen durch die These, daß Wahrnehmungen einen begrifflichen Gehalt besitzen. Das betont B. auch in Auseinandersetzung mit der insbesondere von Alvin Goldman vertretenen „Verläßlichkeitstheorie" der Erkenntnis *(reliabilism)*. Die epistemischen Überzeugungen einer Person unterscheiden sich von bloßen Indikatoren dadurch, daß

sie begrifflich verfaßt sind und eine inferentielle Rolle spielen (143–145). Im Blick sowohl auf die Externalismus-Internalismus-/ als auch auf die Realismus-Antirealismus-Debatte stellt sich allerdings die Frage, bis zu welchem Grad unsere begrifflichen Überzeugungen durch Wahrnehmungen korrigiert werden können. B. beteuert zwar, das Problem der Verläßlichkeitstheoretiker sei lediglich ein „lokales Phänomen" (140). Aber was garantiert, daß wir im großen und ganzen die richtigen Beobachtungen billigen? Eine ähnliche Schwierigkeit zeigt sich bei der Behandlung singulärer Termini. Im Anschluß an Frege unterscheidet B. zwischen Ausdrücken, die durcheinander ersetzt werden können, weil sie die gleiche syntaktische Rolle spielen, und Ausdrücken, die denselben Gehalt, das heißt dieselbe inferentielle Bedeutung haben. Im ersten Sinn läßt sich beispielsweise ‚Immanuel Kant' durch ‚Ludwig Wittgenstein', im zweiten Sinn durch ‚der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft' ersetzen. B. spricht etwas gewaltsam von „Einfachen materialen substitutions-inferentiellen Festlegungen" (180). Im Kern beruht die „expressive Deduktion" (201) der Notwendigkeit singulärer Termini auf der Überlegung, daß eine Sprache, in der diese Festlegungen asymmetrisch wären, weder die Bildung von Konditionalen noch von Negationen zuließe. Das Argument läßt sich am Beispiel von Sortalen verdeutlichen. So stehen die Ausdrücke ‚Hund' und ‚Säugetier' in einer asymmetrischen substitutions-inferentiellen Beziehung. Legt man den Satzrahmen ‚x ist ein Q' zugrunde, kann ‚Hund' jederzeit durch ‚Säugetier' ersetzt werden, aber nicht umgekehrt. ‚Hund' erscheint somit als der inferentiell stärkere Ausdruck. Bildet man jetzt Sätze wie ‚x ist kein Q' oder ‚wenn x ein Q ist, dann ist x ein Haustier', erweist sich die Substitution von ‚Hund' durch ‚Säugetier' als nicht in jedem Fall zulässig (vgl. 189–192). Daraus folgert B., daß Sprachen, in denen ausschließlich asymmetrische Substitutionsverhältnisse herrschen, keine Negationen und Konditionale enthalten könnten. Das Argument läßt freilich offen, was die Rede von „Äquivalenzklassen wechselseitig substituierbarer Termini" (184) mit Einzelgegenständen im ontologischen bzw. mit Objekten im epistemischen Sinn zu tun hat. Erst im Anschluß an die singulären Termini wendet sich B. dem Begriff der Repräsentation zu. Jeglicher propositionale Gehalt besitzt eine repräsentationale Dimension. Sie ergibt sich daraus, daß wir uns gegenseitig bestimmte propositionale Einstellungen *de re* zuschreiben. Dabei ist es wichtig, zwischen den Festlegungen zu unterscheiden, die wir anderen „zuweisen", und solchen, die wir selbst „eingehen" wollen. Angenommen, jemand ist der Meinung, daß der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft 1804 starb, hat aber keine Ahnung, wer die Kritik der reinen Vernunft geschrieben hat. Dann kann ich ihm die genannte Behauptung „zuweisen" und meinerseits die Festlegung „eingehen", daß Kant der Verfasser war, indem ich sage: ‚er behauptet von Immanuel Kant, daß er 1804 gestorben ist'. Die Funktion der Zuschreibung *de re* besteht im Idealfall darin, „explizit zu machen, welche Aspekte des Gesagten zugewiesene Festlegungen ausdrücken, und welche Aspekte eingegangene Festlegungen ausdrücken" (230). Im sechsten Kap. entwickelt B. den aus der Gebrauchstheorie der Bedeutung stammenden Begriff der Behauptbarkeit *(assertability)* fort, indem er das, worauf uns unsere Behauptungen „festlegen", von dem unterscheidet, was uns zu ihnen „berechtigt" (244–254). Wird die Grenze fein genug gezogen, lassen sich anhand der inkompatiblen Folgen gewisser Festlegungen Behauptbarkeits- von Wahrheitsbedingungen abheben. Jemand kann zu der Behauptung ‚ich werde ein Buch über Hegel schreiben' auch dann noch berechtigt sein, wenn er zehn Minuten später vom Blitz erschlagen wird. Dennoch gehört zu den Bedingungen, unter denen die Behauptung wahr ist, daß sie sich nicht mit dem Satz ‚ich werde in zehn Minuten sterben' verträgt (261 f.). B. will mit dem Beispiel zeigen, wie wir im Spiel des Gebens und Verlangens von Gründen die „Objektivität" propositionaler Gehalte explizit machen können. Wenn er dabei Objektivität als eine „Art von Einstellungs-Transzendenz" bestimmt (243), läßt er die Gretchenfrage offen, inwieweit er bereit ist, sich auf die Annahme sprach-transzendenter Gegebenheiten festzulegen. Es ist schwer zu sehen, wie die Objekte, die B.s singulären Termini entsprechen, etwas anderes sein könnten als unter definiten Beschreibungen vorkommende sprachliche Gebilde. Doch auch wenn B. eine Festlegung in der Frage, was es ist, über das wir reden, letztlich vermeidet, hat er eine Menge getan, um zu verdeutlichen, wie wir uns über die Dinge verständigen.

G. Sans S. J.

Fluchtpunkt Subjekt. Facetten und Chancen des Subjektgedankens. Herausgegeben von *Gerhard Krieger* und *Hans-Ludwig Ollig*. Paderborn [u.a.]: Schöningh 2001. 284 S., ISBN 3-506-74819-X.

„Wer nun selbst nur hart ist und immer nur Hartes im Sinn hat, / dem noch zur Lebzeit wünschen sie alle, die Sterblichen, künftig / Unheil [...]", läßt der Dichter Penelope sagen (Od. V, 329–331) und legt ihr mit den düsteren Versen wohl den frühesten Beleg dafür in den Mund, daß das funktionale Wissen (Hartes im Sinn haben) und der Charakter (hart sein) auseinander treten und Raum lassen für etwas, was sich zu einem Subjektbegriff entwickeln wird – so jedenfalls interpretierte es unlängst der klassische Philologe Reinhard Häußler (in: H. Kessler [Hg.]: Sokrates. Nachfolge und Eigenwege. Zug 2001, 59f.). Sicherlich – und das behauptet Häußler auch nicht – liegt der Stelle noch keine entwickelte Subjekttheorie zugrunde, aber an dem künstlichen Merismus, der wie „Himmel und Erde" ein Ganzes in Zweiteilung beschreibt, scheint exemplarisch auf, daß abendländisches Denken von seiner Wurzel her mit der Frage nach dem Subjekte konfrontiert ist.

Die letzten Dekaden philosophischer Diskussionen haben uns gelehrt, daß wir trotz aller Härte, mit welcher der Subjektgedanke von herrschenden Strömungen, vor allem der analytischen Philosophie, für obsolet erklärt wurde, doch nur Hartes im Sinn hatten, aber der habtituellen Härte des abendländischen Stachels „Subjekt" nicht Herr geworden sind. Wie Dieter Henrich betont hat, sind es gerade die Strömungen, welche eine Ausmerzung des Ich-Begriffes unternommen hatten, die – durch ihre eigenen Erfahrungen belehrt – zu ihm zurückkehren. Dabei entsteht die von Gegnern wie Befürwortern des Subjektgedankens gleichermaßen zugestandene merkwürdige Situation, einen Gedanken für philosophisch von Belang zu erachten, über dessen Gehalt und Inhalt es keinerlei befriedigende allgemeine Übereinstimmung gibt. Entsprechend resümieren auch die Herausgeber des Sammelbd.s „Fluchtpunkt Subjekt. Facetten und Chancen des Subjektgedankens", der auf eine Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten und -dozentinnen im Studium der katholischen Theologie in Trier (2.–5.1.2000) zurückgeht: Das Desiderat einer integrativen Subjekttheorie sei noch nicht eingelöst (8). Gerhard Krieger und Ludwig Ollig betonen aber zugleich in ihrer sehr instruktiven und für das Verständnis des Sammelbd.s hilfreichen Einleitung, eine solche Theorie mit dem Bd. nicht vorlegen, sondern lediglich den Blick auf einzelne zentrale Resultate und Tendenzen des gegenwärtigen Diskurses richten zu wollen (ebd.); und dies, das sei vorab gesagt, ist ihnen mit dem Bd. gelungen.

Die Herausgeber heben vier Facetten aus dem Feld der Subjekttheoretischen Diskusson heraus: Zum ersten ist die Frage nach dem Subjekt kein ausschließliches Problem der Neuzeit, sondern es müssen zu seinem Verständnis auch antike, patristische und mittelalterliche Ansätze hinzugezogen werden; zum zweiten kommt der wissenschaftstheoretischen und epistemologischen Diskussion im Mittelalter wie in der Gegenwart ein besonderer Stellenwert zu; neben diese eher historisch orientierten Gesichtspunkte treten zwei weitere systematisch ausgerichtete: Der Subjektbegriff in der aktuellen Diskussion verlangt drittens einen Einbezug der Parameter menschlichen Selbstverständnisses und bedarf viertens einer Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie (in Rücksicht auf naturwissenschaftliche Resultate im Hinblick auf den Menschen). Die vorgenommene Gliederung ist einleuchtend und zwischen historischen und systematischen Erwägungen sinnvoll ausbalanciert.

In der ersten Sektion skizziert *Klaus Kremer* unter dem Titel „Plotin – Eine frühe Form von Subjektivitätsphilosophie" die Selbsterkenntnis des Nous bei Plotin; daß diese Subjektivitätsphilosophie eine Vorform bildet, wird schon daran ersichtlich, daß es nicht um menschliche Subjektivität geht, sondern eben um die des Geistes, dessen Bestimmung zwar, wie Kremer ausführt, in seinen Grundzügen mit der des Aristoteles zusammenstimmt, aber doch in zwei Punkten von ihm abweicht: Die Unterordnung des Geistes unter das Eine sowie die Ansiedlung des Ideenkosmos im Nous. Von hier aus eröffnet sich die Perspektive auf den patristischen Denker schlechthin: In seinem Hauptwerk „De Trinitate" finde sich, so lautet die luzide durchgeführte These von *Johannes Brachtendorf* in seinem Beitrag „Endlichkeit und Subjektivität. Zur Bedeutung der Sub-

jektivität im Denken Augustins", zum ersten Mal eine durchgeführte Theorie endlicher Subjektivität. Augustin sehe den Mangel plotinisch-neuplatonischer Konzeptionen darin, daß sie zwar zu einem Gottesbegriff, aber nicht zur Trinität zu führen vermöchten. Als Ausweg aus diesem Dilemma unternimmt es Augustin, den menschlichen Geist als Bild Gottes zu deuten, damit, wenn schon ein direkter „Zugriff" auf die Trinität nicht möglich sei, wenigstens indirekt diese erfaßt werden könne: Zeige sich der menschliche Geist als trinitarisches Gebilde, so könne man, da derselbe Bild Gottes sei, auf seinen Ursprung zuverlässig zurückschließen. Vor diesem Hintergrund analysiert Brachtendorf die Ternare „mens – notitia – amor" und „memoria – intellectus – voluntas". In dem ausgezeichneten Artikel bleibt eine Frage offen: Was wird aus der Spannung, die entsteht, wenn Augustinus die endliche Subjektivität konzipiert unter Berufung auf eine sich der Endlichkeit in bestimmter Weise entziehenden Konzeption eines inneren Gedächtnisses, einer inneren Einsicht etc.? Dieses Konzept ist zwar vielleicht an der Endlichkeit abgelesen, aber seinem Wesen nach Metaphysik. Einer, der dieses Problem gesehen und auf seine Weise gelöst hat, ist, das sei angemerkt, der späte Nicolaus Cusanus. Unter der Fragestellung „Antizipation oder Alternative? Der Subjektgedanke und die Mystik" wendet sich *Saskia Wendel* der mittelalterlichen Mystikerin Gertrud von Helfta zu. In den theoretischen Eingangsüberlegungen kommt sie zunächst zu dem Ergebnis, daß die „Frontstellung" zwischen „Mystikern" (wie Haas) und „Intellekttheoretikern" (wie Flasch) je einseitig sei; zum einen handle es sich bei Mystik durchaus um eine Form von Erkennen, zum anderen aber sei diese nicht auf einen rein rationalen Gehalt zu reduzieren. Wendel illustriert diese Ansicht unter Diskussion der modernen Parameter von Subjektivität, wobei sie unter Rückgriff auf Henrich ein präreflexives „Mit-sich-vertraut-Sein" veranschlagt; damit ist eine aller Überlegung vorausliegende und diese erst ermöglichende Gewißheit eines „Ich bin" gemeint. Ansätze zu einem solchen Subjektgedanken findet sie bei Gertrud von Helfta, so daß sie ihre Eingangsfrage mit einem Votum für „Antizipation" beantwortet.

Die zweite Sektion „Das Subjekt im wissenschaftstheoretisch-epistemologischen Kontext" eröffnen die Überlegungen von *Mechthild Dreyer* zu „Subiectum scientiae. Mittelalterliche Wissenschaftstheorie und Subjektgedanke". Die sorgfältig durchgeführte These der Ausführungen ist es, daß die Trennung in einen vorneuzeitlichen Subjektbegriff (als Träger von Eigenschaften) und einen neuzeitlichen (als Träger von Bewußtsein, Intentionalität und daraus folgenden Handlungen) unzutreffend sei, da die Konzeption des neuzeitlichen Subjektbegriffes, etwa bei Kant, gar nicht genuin neuzeitlich sei, sondern bereits ein Ergebnis der mittelalterlichen Konzeption der Wissenschaftstheorie bei Scotus und Occam darstelle. *Gerhard Krieger* widmet sich in seinem Beitrag „Subjekt und Prädikation. Zur Begründung wissenschaftlicher Wahrheit im Blick auf die analytische Philosophie und die Spätscholastik" der Frage, ob wissenschaftliche Wahrheit zu dem gehört, was durch Wissenschaft erfaßbar ist – ein Streitfall in der analytischen Philosophie, wie Krieger an den Positionen von Carnap und Quine erläutert. Das Problem der selbstreferentiellen Prädikation, das der Frage zugrunde liegt, erlaubt es ihm, dieselbe im weiteren Rahmen von Logik, Semantik und Metaphysik zu erörtern, und zwar am Beispiel der Position Buridans. Dieser geht, systematisch betrachtet, über analytische Positionen insoweit hinaus, als er der Vernunft die Funktion der Identität zuerkennt. Freilich vollzieht sich dies im Subjekt, so daß für Buridan der Mensch, das Subjekt, in seiner Vernunftnatur zum Prinzip wissenschaftlicher Wahrheit wird. Näherhin ist auf diese Weise wissenschaftliche Wahrheit selbstreferentiell begründet, indem das ‚Faktum der Vernunft' ihre Bedingung darstellt. *Thomas M. Schmidt* will mit seinem Beitrag „Das epistemische Subjekt. Basale Überzeugungen und intersubjektive Rechtfertigung" die seiner Ansicht nach ungerechtfertigte strikte Gegenüberstellung der beiden Paradigmen von Subjektivität und Intersubjektivität aufheben, indem er deren Verhältnis epistemologisch zu analysieren sucht. Er unterscheidet dabei zwischen basalen Überzeugungen, die zwar nicht restlos verallgemeinerbar, aber doch epistemisch gerechtfertigt in persönlicher Überzeugung gewonnen sind, und intersubjektiven Überzeugungen. Da beide Ebenen, die der Subjektivität wie der Intersubjektivität, epistemisch fundiert seien, gebe es eine gemeinsame Grundlage, so daß von einer Unversöhnlichkeit keine Rede sein könne. Mit „Subjekt und Geschichte. Über die Mög-

lichkeit von Geschichtsphilosophie" von *Matthias Lutz-Bachmann* schließt die zweite Sektion und damit der gesamte eher historisch orientierte Teil. Lutz-Bachmann skizziert zunächst zwei postmoderne Versionen von Geschichtsverständnis kurz, nämlich Ankersmits Ersetzung des Begriffs „Geschichte" durch „Erinnerung" (als eine Art Privatisierung, Entobjektivierung der Geschichte) und Foucaults „wirkliche Historie" (die Disintegration statt Zusammenhang und identitätszersetzende Auflösung statt Kontinuität und Tradition fordert sowie auf den Anspruch von Erkennbarkeit verzichtet). Gegen diese Modelle stellt er Kants regulativ konzipierten Begriff von Geschichte, der im Gegensatz zu den anderen beiden Konzepten eine intersubjektive Verständigung und einen ebensolchen Erkenntnisanspruch ermöglicht, wobei der Terminus „Geschichte" das Thema der historischen Forschung umreißt.

Die dritte Sektion „Subjekt und humanes Selbstverständnis" eröffnet *Klaus Müllers* Beitrag „Subjektivität und Selbstbewußtsein. Zur Wiederentdeckung einer philosophischen Theorieperspektive", in dem er die Theorie von Henrich ausführlich darlegt, das Gegenüber von Subjektidentität und Personidentität aus der Aporie der analytischen Methode herleitet und schließlich in Konfrontation des Ansatzes mit Luhmanns Systemtheorie den Übergang zur Gottesfrage in der Philosophie Henrichs aufzeigt. Ebenfalls von Überlegungen Henrichs geht *Hans-Ludwig Ollig* in seiner Studie „Person und Subjekt" aus – die Überlegungen Müllers in gewisser Weise fortsetzend. Indem ich als „Person" eine bestimmte Meinung habe („Es scheint"-Sätze), erwerbe ich mir zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Meinungen, durchlaufe also Stadien einer „Meinungsgeschichte". Die „Person" läßt sich aber nur vor dem Hintergrund dieser Meinungsgeschichte verstehen; hinter der Person steht also das sie in der Kontinuität begründende Subjekt. Hieraus ergibt sich die grundlegende Spannung zwischen dem Subjekt und seiner Erfahrungsgeschichte und der Person in ihrem Weg in der materiellen Welt. Ollig nimmt darauf als weitere Perspektive Überlegungen Franz von Kutscheras hinzu, der anders als Henrich von der Person ausgeht. Die Zusammenschau beider, des im Ansatzpunkt idealistischen Henrichs wie des von der analytischen Geistphilosophie geprägte von Kutscheras, lassen, so Ollig, eines klar erkennen: „Man muß also weder einem bewußtseinstheoretisch enggeführten Personverständnis das Wort reden, noch besteht Anlaß, in den Chor derer einzustimmen, die meinen, das Subjektdenken überhaupt verabschieden zu müssen" (166). Denn die Tatsache der „Verkörperung von Subjektivität" gehöre zu den „anthropologischen Konstituentien".

Jörg Disses „Souveränität und Selbstbehauptung. Zur Subjektphilosophie von Emmanuel Lévinas" entwickelt Lévinas' These, der Mensch behaupte sich dort, wo er sich in völlige Abhängigkeit begebe. Disse illustriert dies vor allem an der Entwicklung des Subjektbegriffes bei Lévinas, für den das menschliche Ich im Sich-Unterordnen und Hingeben an das „Du", das ihm eine Unendlichkeit offenbare, die es nicht ist, kulminiert. Die Grenze dieses Ansatzes, so deuten Disses interessante Ausführungen an, liegt in der Problematik, die Wirklichkeit auf diese Dimension hin auszulegen oder die Lebenswelt einzubeziehen. Einen weiterführenden Ansatz sieht er bei Franz Rosenzweig; von Martin Buber ließe sich wohl ähnliches sagen, und, um einen dritten zu nennen, gerade in Hinblick auf die von Disse aufgeworfene Frage nach Offenbarung drängt sich auch das Erstlingswerk des jungen Bonhoeffer auf: „Sanctorum Communio". Im folgenden Beitrag „Subjekt und Gewissen" von *Jakob Hans Josef Schneiders* geht es im Rückgriff auf Kant, Thomas und Aristoteles um den Nachweis, daß eine Subjekttheorie in praktischer Absicht sinnvoll nur über den Begriff des Gewissens, an dem das Selbstverhältnis ein zentrales Moment sei, möglich wird.

In der vierten und letzten Sektion, „Die naturalistische Herausforderung", entwirft *Tobias Trappe* in seinen Ausführungen zu „Subjekt – Selbst – Natur. Vorüberlegungen zum Problem des Selbstbewußtseins" eine Skizze, die seine These illustrieren soll, eine Theorie des Selbstbewußtseins sei erstens nur im Rahmen einer Verständigung über die Gesamtheit des Seins, also als Metaphysik, zu haben, und sie sei zweitens konkret, nicht zuletzt aufgrund der Dominanz der Biologie als Paradedisziplin der Naturwissenschaft mit geradezu metaphysischen Ansprüchen (nämlich denen, universelle Strukturen des Lebens herauszuarbeiten), vom Prinzip des „Lebens" her zu entwerfen. Vermittels von Emergenztheorievorstellungen bildet Trappe ein Stufenmodell, in dem der Pflanze die

Selbstreproduktion als kategoriales Novum zukommt. Interessanter aber ist, daß Trappe das Tier von seinem Verlust der Unmittelbarkeit des Seins her versteht, die für die Pflanze noch gegeben ist. Dieser Prozeß steigere sich beim Menschen in einer Weise, daß Weltbezug und Selbstbezug so weit auseinandertreten können, daß der Mensch als „Außenseiter" aus dem Zusammenhang des Ganzen, in dem er steht, zugleich herauszutreten vermag, wodurch u. a. die Möglichkeit von Subjektivität im eigentlichen Sinne entstünde.

Während Trappe einen unverkürzten Zugang zur Naturphilosophie sucht, bieten die folgenden drei Beiträge, die den Sammelband beschließen, Auseinandersetzungen mit reduktionistischen Positionen. *Winfried Löfflers* „Algorithmus, Evolution und das Selbst. Zu Dennetts Theorie des Bewußtseins" erweist Dennetts Ansatz als Versuch, mentale Phänomene auf materielle zu reduzieren. *Hans-Dieter Mutschlers* „Gerhard Roths neurophysiologische Aufhebung der Subjektivität" findet bei dem Gehirnphysiologen Roth einen doppelten Reduktionismus: den des Mentalen auf das Neuronale und den des Neuronalen auf das Physikalische. „Subjektivität und Selbstmodell" von *Josef Quitterer* schließlich behandelt kritisch Metzingers Versuch, Subjektivität im Sinne eines Selbstmodells, welches ein physikalisches System von sich macht, zu deuten. Gerade diese Aufsätze zeigen, wie die Herausgeber zu Recht betonen, einmal mehr, daß die Theorie der Subjektivität keine rein philosophische ist; denn das Ich, bzw. das Subjekt, dürfte wohl eine unhintergehbare und universale Größe bleiben – um es mit den Worten der Herausgeber Krieger und Ollig zu formulieren: „Gegenüber solchen Verabschiedungen und Toterklärungen des Subjekts ist daran zu erinnern, daß es immer noch das Subjekt oder der Mensch ist, das bzw. der solche Verabschiedungen und Toterklärungen vornimmt" (16). Vor diesem Hintergrund bietet der Bd., was er verspricht: Facetten und Chancen des Subjektgedankens. H. Schwaetzer

Müller, Klaus, *Gottes Dasein denken.* Eine philosophische Gotteslehre für heute. Regensburg: Pustet 2001. 182 S., ISBN 3-7917-1741-3.

In deutlichem Unterschied zu heutigen Tendenzen der Theologie, sich gegenüber philosophischen Reflexionen gleichgültig bis ablehnend zu verhalten, plädiert Müller (= M.) für eine radikale Einbeziehung der Philosophie in die Theologie bis in deren Grundlegung hinein. „Christliche Theologie hat sich von Anfang an als Erkenntnis – im Grunde sogar als die ‚bessere' Philosophie – verstanden und darum für ihre Aussagen einen Wahrheitsanspruch erhoben, den sie den Kriterien ‚erster Philosophie', d. h. einem Fragen nach unbedingt Gültigem unterstellte" (8). Nach einleitenden Ausführungen (Kap. 1) zur heutigen, rein innertheologisch nicht mehr zu bewältigenden „Gotteskrise" und ihrer Vorgeschichte wendet sich der Autor (Kap. 2) einem biblischen Beispiel philosophischer Argumentation aus dem Buch der Weisheit zu, wo auf eine geradezu modern anmutende Weise Argumente antiker Religionskritik verarbeitet werden. Der Blick richtet sich dann (Kap. 3) auf die lehramtlichen Äußerungen zur philosophischen Gotteserkenntnis. Das (bei aller Einschränkung) entschiedene Festhalten der Kirche an dieser Erkenntnismöglichkeit ist nach M. als eine Verteidigung der Vernunft zu bewerten gegen den Versuch ihrer Depotenzierung durch die im 19. Jhdt. aufkommenden Strömungen des Historismus, Naturalismus und Irrationalismus. Dementsprechend hat sich jüngst „Fides et Ratio" zum Anwalt abendländischer Vernunfttradition gemacht gegen den postmodernen Relativismus. Diskutiert werden danach die klassischen Gottesbeweise (Kap. 4). Bezüglich der fünf Wege des Thomas überwiegt die Kritik (56–58), denn sie seien (a) zu sehr einem vergangenen kosmologischen Weltbild verhaftet, blendeten (b) die Theodizeeproblematik aus und ließen (c) die Subjektperspektive nicht erkennen. Zum ontologischen Gottesbeweis und der zustimmend referierten Kantischen Kritik werden neuere Versuche seiner Reformulierung angeführt. Interessant sind dabei die auf eine Rehabilitierung des Beweises ausgerichteten modallogisch operierenden Konzepte von A. Plantinga (80–83) und C. Hartshorne (erst 128–140 behandelt). Doch bleibt das Ergebnis ambivalent. Denn beide Male zeigt sich folgendes: Zwar ist der Schluß von der möglichen auf die notwendige Existenz des vollkommensten Wesens gültig, doch ist die Möglichkeitsprämisse nicht gesichert bzw. sie bleibt mehrdeutig. Denn es kann auch von der möglichen Nicht-Existenz des vollkommenen Wesens aus-

gegangen werden, womit sich dann ein Beweis des Atheismus ergäbe (136). Welche der „Möglichkeiten" gelten soll, ist somit der Wahl überlassen, und damit hängt der Beweis von anderweitig zu begründenden Optionen ab. Der moralische Gottesbeweis (83–103) wird in der Kantischen Version des die Sittlichkeit und das Glücksstreben verbindenden Gottespostulates vorgetragen und daran Kants Antwort auf die Theodizeefrage angeschlossen. Sie besteht darin, daß trotz der Ablehnung der Leibnizschen Lösung an einer „authentischen Theodizee" im Sinne der Vereinbarkeit der Übel der Welt mit der Weisheit des Schöpfers auf der Basis des Gottespostulates festzuhalten ist (97). Sind mit der angeführten Kritik am kosmologischen Gottesbeweis Zugänge zu Gott durch die Natur versperrt? Daß dies nicht von allen so gesehen wird, zeigt der Entwurf von A. N. Whitehead (Kap. 5). Nach ihm ist eine von einer Ontologie der Kreativität her gedeutete selbstaktive Naturwirklichkeit die Basis, um zu einem Begriff von Gott zu gelangen, der mit dem Inbegriff des schöpferisch Möglichen in der Welt identisch ist (115f.). Die sich ergebenden Probleme, die Whitehead nicht zu Ende gedacht hat, liegen im Gott-Welt-Verhältnis (in der weitgehenden Einheit von Gott und Welt) und, damit zusammenhängend, im Gedanken eines werdenden Gottes. Auch weniger seriöse Konzepte werden kurz vorgestellt und beurteilt (Kap. 6), als Beispiele für das, was an kosmologischer Metaphysik Aufsehen erregt hat, wie die Theorien von H. v. Ditfurth, R. Dawkins, J. Polkinghorne, F. J. Tipler und anderen. Ernster zu nehmen ist eine Gruppe von Autoren, die ihre Argumente mit einem Begriff von Rationalität und Beweisbarkeit nach wissenschaftstheoretischen Standards zu verbinden suchen (Kap. 7). Hier wird zunächst (der schon erwähnte) C. Hartshorne vorgestellt. Das ontologische Argument verbindet er mit einer Art kosmologischem Beweis: Die Beziehung aller Aktionszentren in der Welt aufeinander setzt nämlich nochmals eine Beziehung voraus, in der die einzelnen Zentren zum Ganzen sich verhalten. Diese eine Beziehung kann nach Hartshorne als Gottesbeziehung begriffen und dementsprechend entfaltet werden, womit die im ontologischen Argument noch offene Option für Gott Plausibilität gewinnen soll. Freilich ist diese Plausibilität ebenfalls von einer tiefer liegenden Option abhängig, die eigens zu thematisieren wäre, wie M. zu Recht anmerkt (140). Relativ bekannt im deutschen Sprachraum ist mittlerweile die philosophische Theologie von R. Swinburne geworden, der von einer wissenschaftstheoretisch gefaßten Wahrscheinlichkeitslehre ausgehend die Annahme der Existenz Gottes einsichtig zu machen sucht. M. rekapituliert die Durchführung in den Grundzügen zugleich mit den Einwänden von J. L. Mackie. Dabei zeigt sich, daß es keine eindeutigen Maßstäbe für die Wahrscheinlichkeit gibt. Indem Mackie andere ansetzt, kommt er zu anderen Ergebnissen. Vorausliegende Optionen sind also auch hier im Spiel. Des weiteren werden von M. Theorien behandelt, die einen schwächeren Rationalitätstyp vertreten. So kommt es nach N. Wolterstorff (154f.) bei weltanschaulichen Überzeugungen weniger auf deren positive Begründung an, sondern auf Vernünftigkeit ihrer Beibehaltung, solange keine gewichtigen Gegengründe auftauchen. Freilich muß dies für Gläubige und Atheisten gleichermaßen gelten. An K. Poppers Wissenschaftstheorie orientieren sich z. B. A. Kreiner und P. Schmidt-Leukel. Sie wenden sich gegen den Anspruch auf Letztbegründung und vertreten demgegenüber eine für Kritik offene, zur Revision des eigenen Standpunktes bereite Rationalität, die sich allerdings in ihrer Ausrichtung auf Wahrheit gebunden weiß. Damit kommt aber über die unbedingte Verpflichtung der Gesichtspunkt von „Letztheit", gegenläufig zur Abwehr aller Letztbegründung, doch ins Spiel.

Zum Schluß (Kap. 8) stellt M. sein eigenes Konzept vor: Angelpunkt ist die Subjektivität, die Unhintergehbarkeit des Ich. Das Ich ist in seinen Vollzügen nicht auf anderes zurückführbar. Was mit dem Index-Wort „ich" gemeint ist, läßt sich nicht ohne Substanzverlust in eine deskriptive Sprache übersetzen (171–178). Dennoch muß sich das aktuelle Ich auch objektivieren, und es beschreibt sich dann als „Person" (162f.). Freilich kann es sich durch diese Objektivierung nie voll einholen. Es bleibt sich entzogen und stößt so auf seinen „unverfüglichen Grund" und dessen „Unzugänglichkeit" (165). Es erfährt sich als „seiner selbst nicht mächtig" (166) und damit als über sich hinaus verwiesen. Mit dieser „Kontingenzerfahrung" meldet sich „die Frage nach dem Grund des einer Selbstbegründung offenkundig nicht mächtigen selbstbewußten Subjektes" (168). „Von diesem Grund, den es geben muß, weil Selbstbewußtsein sonst nicht wäre, kann

zumindest – und wohl auch nur – dieses gesagt werden, daß er qua innerer gerade nicht so verfaßt ist wie alles andere für das Dasein von Selbstbewußtsein Relevante, nämlich gegenständlich" (169). „Unmittelbar an sich selbst findet Selbstbewußtsein den Leitfaden für einen Gedanken von seinem Grund, der so verfaßt ist, daß er den durch es selbst gegebenen Bedingungen eines Grund-Gedankens genügt" (169). Dieser Ich-Grund korrespondiert dem Gottesgedanken, ist aber nicht in der Weise des Sich-wissenden Subjektes zu denken (170), da sich dieses im Akt der Selbstvergegenständlichung gerade als uneinholbar erweist. Zwar ist der göttliche Ich-Grund dem faktischen Ich nicht äußerlich, und somit ist er nicht dinglich, sondern ichhaft. Doch ist er nicht als Ich zu fassen. Es ergibt sich hier eine Anknüpfung an die negative Theologie und über sie eine Basis für das Gespräch mit den östlichen Religionen (166, 170), da der göttliche Ich-Grund als übergegenständlich und über das faktische Ich hinausgehend gedacht werden muß.

Mir scheint der vom Autor vorgelegte systematische Ansatz interessant und erfolgversprechend. Er wäre allerdings näher auszuführen. Dazu drei Anmerkungen. Erstens: In bezug auf den übergegenständlichen Ich-Grund ist der Verweis auf Fichte sehr angebracht (169). Allerdings zeigt Fichte, daß die Unbedingtheit des Ich an der Unbedingtheit des Sollensanspruchs hängt, von dem her auch allein die letzte Absolutheit des Ichgrundes zu denken wäre. Ohne diese aus dem Sittlichen kommende Unbedingtheit (und damit Letztbegründung) könnte sich die Rede vom unfaßbaren Ichgrund rasch in eine vage Unabsehbarkeit verlieren. Nur durch die Sittlichkeit scheint mir diese Gefahr gebannt. M.s Kritik der an Popper orientierten Positionen geht im übrigen genau in diese Richtung, indem er auf die Ungereimtheit aufmerksam macht, die darin liegt, die Ablehnung jeder Letztbegründung mit der Berufung auf eine letzte Normativität zu verbinden (158). Doch den Gewinn dieser retorsiven Kritik wertet M. für seine eigene Position nicht aus, in deren Entfaltung die Begründung der Unhintergehbarkeit des Ich durch die Gewissenserfahrung denn auch fehlt. Zweitens könnte sich von der überzeugend herausgearbeiteten, spezifischen Kontingenzerfahrung des Ich her eine Neubewertung des klassischen Kontingenzbeweises vornehmen lassen. Schon Descartes fundiert seinen Kontingenzbeweis in der Selbstgewißheit des endlichen Ich und nicht mehr in der Erfahrung äußerer Vorgänge (III. Med. Nr. 28–36). Drittens wären Aussagen zu überdenken oder zumindest zu präzisieren wie die, daß die Philosophie „natürlich" „nur einen Gottes*gedanken* entfalten" könne, „ohne über die Realität des damit Gedachten zu befinden" (19), oder die Aussage, daß beim Übergriff des Geistes über das Endliche stets der Verdacht bleibe, das Gehirn könne zu eben dieser Transzendenz nur „programmiert" sein, so daß man eben so denken müsse (75). Sollten diese Aussagen auch für die systematische Konzeption des Autors gelten, dann scheinen sie mir einen performativen Widerspruch zu ergeben. Diese drei Bemerkungen heben das Verdienst und den Wert des Buches in keiner Weise auf (seine Lektüre lohnt sich schon wegen der Fülle von literarischen Hinweisen und Zitaten). Im Gegenteil. Sie sind gemeint als Ermutigung, die Konzeption auszuführen und noch kohärenter darzustellen. J. Schmidt S. J.

Mitdenken über Gott und den Menschen: dialogische Festschrift für Jörg Splett. Herausgegeben von *Josef Schmidt* [u. a.] (Schriftenreihe der Josef-Pieper-Stiftung; Band 2). Münster [u. a.]: LIT 2001. 305 S./Ill., ISBN 3-8258-4947-3.

Die vorliegende Festschrift ist, wie der Titel bereits deutlich macht, dialogisch angelegt. Es geht den einzelnen Beiträgern und Beiträgerinnen um ein – sei es kritisches, sei es affirmatives – Mitdenken der Anthropo-Theologie von Jörg Splett.

Gleich der erste Beitrag von *Th. Splett*, der sich zur Aufgabe macht, „das Anfangsthema im Denken Jörg Spletts vorzustellen und zu diskutieren" und dabei zu klären sucht, „1. wie man den rechten Anfang in der Philosophie macht, 2. wie man einen Anfang hat und 3. wie man selber etwas anfängt" (11), ist ein eindrucksvolles Beispiel solchen dialogischen Philosophierens.

Auch die Beiträge von *J. Schmidt* und *E. Kunz* greifen Themen auf, die eine wichtige Rolle im Denken Jörg Spletts spielen. *J. Schmidt* handelt über den Gedanken des Nichts und die Frage nach Gott und möchte in diesem Zusammenhang einen Traditionsstrang des abendländischen Denkens deutlicher zur Sprache bringen, auf den heutzutage meist

nur sehr pauschal zurückgegriffen wird, der ihm aber, wenn er in seiner Eigenart gewürdigt wird, „höchst ergiebig erscheint" (36). Die Überlegungen von *E. Kunz* über den dreieinen Gott und die Gestalt der Liebe sind von daher motiviert, „daß bei dem Bemühen, das dialogische Verständnis personaler Liebe zu wahren und zu vertiefen …, für Jörg Spletts philosophisches Denken die in der christlichen Offenbarung erschlossene Lehre vom dreieinen Gott immer wichtiger geworden" (57) ist. *Th. Steinherr* setzt sich kritisch mit dem Hegelschen Versuch, das Absolute zu denken, auseinander. Sein Fazit: „Die von Hegel für möglich gehaltene Versöhnung des Denkens mit dem Glauben im philosophischen Begreifen der Religion und im Sichselbstbegreifen der Philosophie als der eigentlichen Wahrheit der Religion, das zugleich Versöhnung des philosophischen Denkens mit der Wirklichkeit und eben darin Versöhnung des Absoluten mit sich selbst sein sollte, ist … offensichtlich etwas anderes, als die christliche Religion lehrt: die Erlösung des Menschen durch einen sich selbst genügenden Gott. Erlösung kann aber im Unterschied zur Versöhnung nur empfangend angenommen, nicht aus sich hervorgebracht werden – sollte Ähnliches nicht auch für ein Denken der Wahrheit, einer Wahrheit zumal, die sich mitteilt, gelten? … Philosophie, die eine geoffenbarte Wahrheit … in Gedanken auszudrücken versucht, müßte … anders aussehen als die Philosophie Hegels" (82). Statt den Versuch zu unternehmen, sich in der eigenen Selbstbezüglichkeit zur Totalität zu gestalten, müßte sie sich vielmehr dafür offenhalten, daß dem Denken ‚Antwort wird, die sein Fragen erfüllt' (J. Splett).

M. Splett erörtert die Theodizeeproblematik auf dem Hintergrund der divergierenden Positionen, die J. Splett und A. Kreiner hier beziehen. Die Wahl dieser beiden Gewährsleute, so betont er, sei nicht nur biographisch bedingt; beide gingen auch von „reizvoll unterschiedlichen religionsphilosophischen Grundansätzen" (83 f.) an diese Thematik heran: Kreiner diskutiere das Theodizeeproblem mit den Mitteln der analytischen Philosophie, J. Splett hingegen im Rekurs auf eine „christlich-personale ‚Anthropo-Theologie'" (84). *H. Lenz* analysiert J. Spletts Verständnis von Wahrheit und Freiheit, „die als … zentrale Daten seiner Philosophie wie ein roter Faden sein ganzes Werk durchziehen" und zugleich „die geistigen Wurzeln und den philosophischen Grund und Horizont seiner philosophischen (Selbst)-Kundgaben erkennen" (104) lassen. Denn vor dem Anspruch der Wahrheit wisse er sich „zur (bezeugenden) Antwort gerufen und berufen" (ebd.). ‚Der Wahrheit die Ehre zu geben' sei für ihn nicht nur denkerische Pflicht, sondern auch philosophische Leitidee. *A. J. Buch* untersucht im Rekurs auf Überlegungen von J. Splett den Gewissensbegriff und behandelt in diesem Zusammenhang die Themen ‚Menschsein und Gewissen', ‚Gewissen und Sollen' sowie ‚Unbedingtheit des Sollensanspruchs'. *A. Dünnbier* steuert Reflexionen zum Thema Schuld und Böses bei, in denen sie an zentraler Stelle auf Überlegungen von J. Splett zurückgreift. *P. O. Ullrich* geht es in seinen „Beobachtungen zum Person-Denken Jörg Spletts" (160) um „eine dankbar mitdenkende Auseinandersetzung" (163). Die Notwendigkeit einer „Weiterführung" (167) dieses Person-Denkens sieht er vor allem deshalb gegeben, weil es in diesem Denken „so gut wie keine Aufmerksamkeit für organisationale Operationsmodi und ihre Auswirkungen auf Status und Handeln von Personen" (166) gebe. *H.-B. Gerl-Falkovitz* schließlich untersucht „in Erinnerung an ein lange zurückliegendes Gespräch mit Jörg Splett, bei dem es um die Betonung der Gleichwertigkeit oder Differenz der Geschlechter ging" (190), die Deutung der Frauengestalten in Guardinis Werk, die sie wie folgt beschließt: „Guardinis Deutung von Frauengestalten wirkt am stärksten, wo er tatsächlich auf die Einzigkeit des lebendigen Profils eingeht. Daß ihm dafür selbst erst das Auge geöffnet werden mußte, und zwar in ‚geschenkten' Freundschaften, macht seine Gabe des Sehens und Sehenlernens nicht kleiner. Zumal in einer Zeitgenossenschaft, die sich über der Frage nach dem Wesen oder auch nur einer ‚Rolle' der Frau theoretisch zerfleischte. Für Guardini wären ‚Wesen' wie ‚Rolle' naturhafte oder kulturelle Kennzeichnungen, die selbst noch einer Lösung bedürften: der Entbindung zur Person, die das Geheimnis ihres einzigartigen Anrufs zur Realisierung in sich trägt. Überwindung und Umwandlung der Vorgaben von Natur und Kultur in die Huld des Erlöstseins sind die Vorgänge, mit denen die wirkliche Geschichte weiblicher (und männlicher) Existenz geschrieben wird" (203).

Die Festschrift wird komplettiert durch eine umfangreiche Replik von Jörg Splett zu den einzelnen Beiträgen, durch außer-akademische Rückmeldungen von Zeitgenossen,

für die die Begegnung mit Jörg Splett von entscheidender Bedeutung war, durch Gedichte einiger ihm nahestehender Lyriker und vor allem durch einen Anhang, in dem sämtliche Publikationen von Jörg Splett sowie die von ihm in München und Frankfurt am Main betreuten Dissertationen verzeichnet sind und der eine wahre Fundgrube für jede Art von wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Werk von Jörg Splett darstellt. Im ganzen leistet die vorliegende Festschrift in der Tat, worauf die Herausgeber im Vorwort hinweisen: Sie bietet „eine exemplarisch geführte Auslotung der Möglichkeit modernen christlichen Philosophierens" (10), zugleich aber bringt sie dem Leser nicht nur den Denker, sondern auch den Menschen Jörg Splett in einer beeindruckenden Weise nahe. H.-L. Ollig S. J.

Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli, *Feministische Theorien.* Zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag, 2. Auflage 2001. 180 S., ISBN 3-88506-313-1.

Der Feminismus ist längst schon kein monolithischer Block mehr und spricht demzufolge auch nicht mehr mit bloß einer Stimme. Wir befinden uns gegenwärtig in der dritten Welle des Feminismus. Im 19. Jhdt. kommt ein Problembewußtsein für die soziale Stellung der Frau auf. Was dieser Epoche jedoch eindeutig fehlt, ist ein kritisches Rollenbewußtsein, also ein Bewußtsein für das soziale Geschlecht. Es werden zwar die Menschenrechte für die Frauen eingeklagt, jedoch erstens im Rekurs auf die Natur der Frau, also auf ihre biologische Konstitution, um zweitens endlich denjenigen Freiraum zugesprochen zu bekommen, der es ihr ermöglicht, die für die Frau typische Rolle erfüllen zu können. Daß diese Rolle konstruiert, also kultur- und gesellschaftsvariant ist und nicht durch das biologische Geschlecht induziert wird, kommt aber als Einsicht spätestens erst mit Simone de Beauvoir endgültig zu Bewußtsein und prägt die feministische Diskussion in den 60er und 70er Jahren des 20. Jhdts. Es ist die starke Orientierung am sprachlichen Paradigma seit den 80er Jahren und eine starke Einflußnahme der diesem Paradigma verpflichteten dekonstruktivistischen Philosophie à la Derrida, die dazu führt, daß nun auch das biologische Geschlecht selbst als vom Sprechen über diese Wirklichkeit abhängig und folglich als konstruiert aufgefaßt wird. Das liegt zum einen in der dem sprachlichen Paradigma inhärenten These von der Unhintergehbarkeit der Sprache als auch zum anderen in der damit verknüpften Skepsis den Naturwissenschaften gegenüber begründet. Nachdem selbst in großen Teilen der Analytischen Philosophie der Szientismus, demzufolge das naturwissenschaftliche Vokabular (vor allem das der Physik) allen anderen Vokabularen erhaben sein soll, an Zustimmung verloren hat, genießen die Naturwissenschaften nicht mehr die Primatsstellung, die ihnen einst zugestanden wurden. Nicht jede Theoretikerin geht mit der je aktuellen Welle konform, nicht jede Welle produziert gleichförmige Ansätze. So entsteht eine fast unüberschaubare Pluralität feministischer Theorien.

In diesem Wirrwarr der Theorien, die alle auf ihre Weise das gemeinsame Ziel verfolgen, die Geschlechterverhältnisse unter der Rücksicht zu thematisieren, unter welchen Formen von Macht und Herrschaft Frauen diskriminiert und deklassiert werden (vgl. 7), kann eine Einführung in die verschiedenen feministischen Theorien hilfreich sein. Hier liegt nun in zweiter Auflage eine dem Selbstanspruch nach, von zwei Soziologieprofessorinnen am Psychologischen Institut der Universität Hannover verfaßte, allgemeine Einführung in die feministischen Theorien für alle Disziplinen vor (vgl. 12). Wie das in einem so kleinen Buch gelingen soll, verwundert, bevor man das Inhaltsverzeichnis gesichtet hat. Vier Kap., eingerahmt von einer Vorbemerkung und einem Schlußwort, sollen in die feministischen Theorien einführen. Doch ein solches Programm wäre in der Tat vermessen. Darum beschränken sich die Autorinnen darauf, uns einzuladen, bei ihrer Suche nach geeigneten Kategorien für die sozialwissenschaftliche Analyse Gesellschaft zu leisten. Analysiert werden sollen die sozialen Konflikte, an denen sich beispielhaft die strukturell folgenreiche gesellschaftliche Ungleichbehandlung von Frauen gegenüber Männern abzeichnet (vgl. 12).

Der gemeinsame Weg führt uns zunächst im ersten, sperrig abgefaßten, für einen Einsteiger inhaltlich schwer nachvollziehbaren Kap. von der Frauenforschung über die Geschlechterforschung zur Geschlechterverhältnisforschung. Diese sozialwissenschaftli-

chen Vorgehensweisen werden dem gesellschafts- und strukturtheoretischen Strang der feministischen Soziologie zugerechnet. Im Zentrum steht der Zusammenhang von Sozialgeschichte, Gesellschaftsentwicklung und der Herausbildung von Geschlechterverhältnissen in seiner feministischen Reformulierung als Zusammenhang von „Gelehrtenwissen, Männermacht und Antifeminismus in der Geschichte" (15). Die Kategorie des Geschlechts „wird hier als strukturierendes Moment für die Gliederung der Bevölkerung, Formen der Arbeitsteilung und sozialer Kontrolle sowie die gesellschaftliche Organisation von Sexualität interpretiert" (126).

Analyseansätze des zweiten Stranges werden mit dem zweiten Kap. vorgestellt, das sprachlich wesentlich klarer abgefaßt und inhaltlich für Anfänger leichter zugänglich ist. Dieser Strang feministischer Soziologie berücksichtigt nicht mehr nur die Folgen des Geschlechterverhältnisses. Das Geschlechterverhältnis selbst gerät als Folge in den Blick. Die sex-gender-Debatte steht hier im Mittelpunkt, die gegenwärtig um die Berechtigung einer Infragestellung des biologischen Geschlechts als vordiskursiver Entität kreist und als spezifische Form einer Historisierung in ihrer Reichweite tatsächlich nach wie vor strittig ist (vgl. 67). Der dekonstruktivistisch anmutende Ansatz der Philosophin Judith Butler im Schatten des Theoriegebäudes von Michel Foucault und derjenige der Biologin und Wissenschaftshistorikerin Donna Haraway, der von einer Erosion fundamentaler Dualismen westlichen Denkens ausgeht, werden nach dem ethnomethodologisch-sozialkonstruktivistischen Ansatz ausgeführt. Dieser Strang feministischer Theorie zeichnet sich also dadurch aus, daß die Kategorie des Geschlechts selbst problematisiert wird, zunächst hinsichtlich seiner sozialen, dann auch bezüglich seiner biologischen Dimension.

Das dritte Kap. hebt vornehmlich auf die Theorie von Iris Young ab, um in denjenigen Strang feministischer Theorie einzuführen, in deren Mittelpunkt die Kategorie der Differenz steht. Diese Theorie lebt im wesentlichen wie auch die mit dem zweiten Kap. vorgestellten Ansätze von Butler und Harraway mehr oder weniger von einer anti-essentialistischen Stoßrichtung und Skepsis gegenüber einer Identitätspolitik. So betont neben Butler auch Harraway die Unmöglichkeit, den Begriff des biologischen Geschlechts essentialistisch zu denken, „weil er eine soziale Konstruktionsgeschichte hat" (100). Anders gewendet geht es um die Artikulation der Diversität des feministischen Kollektivsubjekts „Frauen". Dieses Bewußtsein verdankt sich den Stimmen der nicht-weißen, nicht-heterosexuellen, nicht-westlichen Frauen, die sich im Erfahrungsrepertoire, das den Boden für feministische Theoriebildung einseitig über lange Zeit hinweg abgegeben hat, nicht wiedererkannten. Youngs zentrale These von der seriellen Kollektivität, die sie im Anschluß an den Sartre der *Kritik der dialektischen Vernunft* entwickelt, ist eine sicherlich diskussionswürdige Position, um dem Feminismus, der nun einmal wesentlich von der Existenz eines weiblichen Geschlechts als Kollektivsubjekt lebt, seine politische Geschäftsgrundlage zu sichern. Die großen Berührungen zwischen den im zweiten Kap. vorgestellten Ansätzen und denen, die dem Strang der Differenz-Emphase zugehören, werden begrüßenswerter Weise angesprochen (vgl. 106; 121).

Das letzte Kap. hängt in der Luft, wenn man es in die Grundbewegung des Buches von der zunächst selbstverständlichen Verwendung der Kategorie „Geschlecht" hin zu einer zunehmenden Problematisierung dieser Kategorie einpassen möchte. Es geht hier um die feministische Debatte zur Subjektkonstruktion und hätte sicherlich ohne Umstände und leicht nachvollziehbar zur Sprache kommen können, als der Ansatz von Butler vorgestellt wurde. So gelangt der Bd. aber noch zu einer Würdigung des Einflusses von Michel Foucault auf die feministische Theoriebildung, auf den sich u.a. auch die psychoanalytisch und damit an Freud orientierten subjektkonstitutionskritischen Feministinnen nach einiger revisionistischer Arbeit beziehen. Diese Ansätze werden hier meiner Ansicht nach unverhältnismäßig ausführlich dargestellt.

Das Schlußwort macht deutlich, daß die Autorinnen nicht bloß Positionen vorstellen, sondern selbst auch Position beziehen. Daß sie sich von essentialistischen Entwürfen nicht viel versprechen, bringt allein die Tatsache zum Ausdruck, daß keine derartig orientierte Feministin mit ihrem Projekt Berücksichtigung findet. Der Essentialismus erscheint bloß als Phantom, das es zu meiden gilt. Hierin erkenne ich einen gravierenden Mangel für eine Einführung, die wenn auch nicht allumfassend, so doch allgemein in die

gegenwärtige Diskussion einführen will. Denn damit wird ein nicht unbedeutender Zweig gegenwärtiger feministischer Theoriebildung ausgeblendet. Es handelt sich um den feministischen Essentialismus neoaristotelischer Provenienz, wie er z. B. von Martha C. Nussbaum und Julia Annas propagiert wird, der sich wieder zutraut, von der Natur des Menschen zu sprechen, und der oft als die bislang radikalste systematische Kritik am postmodernen Feminismus angesehen wird. Hierbei geht es mir wohlbemerkt nicht darum, sich darüber auszulassen, was die Autorinnen nicht geschrieben haben, anstelle darüber zu befinden, was sie geschrieben haben. Es gilt, eine Verwunderung zum Ausdruck zu bringen, daß diese Ansätze nicht aufgenommen worden sind, weil sie doch gerade in den Grundentwurf der Einführung hineingepaßt hätten, um als Folie zu dienen, zu verdeutlichen, wogegen etwa Butler argumentiert. Aber auch Butlers Position ist für die Autorinnen undiskutabel. Neben den referierten Hauptkritikpunkten an ihrer Position (vgl. 89–93), wenden die Verfasserinnen selbst prinzipiell ein, daß die Soziologie ohne die Kategorie der Zweigeschlechtlichkeit eine ihrer wichtigsten Kategorien verliert, die „die Diagnosefähigkeit der Soziologie nicht nur allgemein schwächt, sondern auch auf das Erklärungspotenzial feministischer Theorie negativ durchschlägt", was angesichts „der Herausforderungen, die mit dem wachsenden ökonomischen, politischen und kulturellen Interdependenzen zwischen unterschiedlichen Gesellschaften einhergehen" (147), fatal sei. Das kann aber beim besten Willen nicht als ernsthafte Auseinandersetzung mit der Theorie Butlers verstanden werden, die durch ihre Kritik an der Klassifikation der Zweigeschlechtlichkeit zu einer Ausweitung der politischen Geschäftsgrundlage auf grundsätzlich alle Minderheiten führt und dem Feminismus damit die exklusivistischen Grundlagen entzieht. Angesichts einer solchen systematischen Unterbietung des Diskussionsniveaus im Interesse einer funktionstüchtigen feministischen Soziologie, fragt man sich, ob Butler nicht doch Recht hat, daß der Feminismus durch das Festhalten an der ‚sex-gender' Dichotomie diejenigen Machtformationen reproduziert, die es zu einer Diskriminierung und Deklassifikation der Frauen kommen läßt. J. H. Fehige

Rhonheimer, Martin, *Die Perspektive der Moral.* Philosophische Grundlagen der Tugendethik. Berlin: Akademie Verlag 2001. 398 S., ISBN 3-05-003629-X.

Zentrales Anliegen von M. Rhonheimers (= R.) Studie *Die Perspektive der Moral* (im Vergleich zur ital. und span. Übers., 1994 bzw. 2000, „erheblich erweitert und aktualisiert", 9) ist die Einführung in die „klassische" Tugendethik aristotelisch-thomistischer Prägung. R. entfaltet seinen „Grundkurs in philosophischer Ethik" (11) im Horizont dreier Spannungsfelder: 1) philosophische Ethik einerseits, Theologie bzw. theologische Ethik andererseits: R. versteht seine Grundlegung als „philosophische Propädeutik für die Moraltheologie" (40); 2) klassische, d. h. rationale Tugendethik einerseits, Kantianismus, Konsequentialismus, Diskursethik, aber auch moderne bzw. „radikale" *virtue ethics* (vgl. 23, 26) andererseits: Gegenüber der „Modernen Moralphilosophie" (vgl. Anscombes gleichnamigen Aufsatz) in ihren deontologischen bzw. „radikal verkürzt teleologischen" (vgl. 345) Formen macht R. die „Perspektive der Moral" geltend; gegen den Nonkognitivismus, Relativismus und Subjektivismus innerhalb der neueren Tugendethik (vgl. 221) betont R. den rationalen Charakter der klassischen Tugendethik als einer „Ethik der rechten Vernunft" (151); 3) thomistische Prinzipienlehre in der Deutung von R. einerseits, Interpretationen der *lex naturalis* durch L. Honnefelder, W. Korff u. a. andererseits: In diesem Zusammenhang verhandelt R. das Verhältnis von thomistischer und kantischer Ethik sowie den Naturalismus-Verdacht, dem R.s Position seit *Natur als Grundlage der Moral* (1987) und *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis* (1994) ausgesetzt ist.

Der Einführung folgt ein kurzes Kap. 1: „Ethik im Kontext der philosophischen Disziplinen". Der weitere Gang der Studie orientiert sich am Aufbau der Prima Secundae der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (vgl. 231). Zunächst in Kap. 2 u. 3: „Menschliches Handeln und die Frage nach dem Glück" bzw. „Sittliche Handlungen und praktische Vernunft", Anthropologie und Metaphysik der menschlichen Handlung – zentral hier sind der Glücksbegriff sowie die Spezifizierung und sittliche Qualifizierung menschlichen Handelns durch die Vernunft –; dann die Tugendlehre in Kap. 4:

„Die sittlichen Tugenden", und schließlich in Kap. 5: „Strukturen der Vernünftigkeit" (mehr als ein Drittel des Buches), eine Prinzipienlehre der praktischen Vernunft. Der Epilog widmet sich explizit noch einmal der ständig präsenten Frage nach dem Verhältnis einer rein philosophischen zu einer theologischen Ethik. R. bemüht sich, die christliche Perspektive als „die einzige wirklich realistische Glücksperspektive für das *diesseitige* Leben" (365) zu erweisen; nur sie „vollendet und ‚rettet'" die Vernunft, macht sie „resistent gegenüber Resignation und gegenüber den Irrlichtern von Verheißungsideologien" (366) angesichts des anthropologischen Befundes: „Der Mensch ist [...] von Natur aus auf ein Glück angelegt, das er mit den Kräften dieser ihm eigenen Natur gar nicht zu erreichen vermag" (78).

R.s Kritik der modernen Moralphilosophie (das zweite o.g. Spannungsfeld) richtet sich gegen deren Verkennung der „Perspektive der Moral". Dem „Menschen als handelndes, nach Erfüllung strebendes Vernunftwesen" (39) werde die „Beobachterperspektive" (15) von Kantianismus und Utilitarismus als „Ethiken der Dritten Person" (50) ebensowenig gerecht wie das für die moderne *virtue ethics* „oft typische Ausspielen der Affektivität gegen die Vernunft" (221). Eine „Ethik der ersten Person" (221) – im Ausgang von der „Selbsterfahrung [...] als handelndes, (auch leidenschaftlich) strebendes und durch Leidenschaften affiziertes, wollendes, vernünftig urteilendes und wählendes Subjekt" (43) – vermeide die „moderne Entgegensetzung von Moralität und Eigeninteresse" (18) und wahre so den „Primat des handelnden und strebenden Subjekts" (222). Damit ist zugleich die, so R., „vielleicht [...] tiefste Weisheit, die wir wieder von der klassischen Tugendethik lernen können", angesprochen: „Eine Ethik, die sich von der Anthropologie löst, [...] verfehlt ihren Gegenstand" (222; zugleich steht also das dritte o.g. Spannungsfeld, insbesondere der Naturalismus-Verdacht, zur Diskussion).

Dem Naturalismus-Vorwurf entgehe die klassische Tugendethik, insofern sie das Natürliche „als das wirklich und prioritär für den Menschen Gute und ein Ideal gelungenen Menschseins" (26) verstehe. Dieses Ideal sei bezogen auf die (weithin konsentierte) „durch natürliche Neigungen abgesteckte Struktur fundamentaler menschlicher Güter" (241), die „jedem Handlungssubjekt als *Einzelnem* ‚natürlicherweise' offen stehen" – z. B. „daß es für uns gut ist, zu leben, uns zu erhalten, in der Gemeinschaft mit anderen Menschen zu leben, vernünftig zu handeln, Wahrheit zu erkennen [...]" (27, vgl. 245). Diesen „Gegebenheiten" räumt R. den Status von „nichthintergehbaren ‚natürlichen' Voraussetzungen praktischer Vernünftigkeit und von ihnen abhängiger Wert-Schöpfung und humaner Identität" ein (27, vgl. 241); er widerspricht also Autoren, die s.E. die thomistischen *inclinationes naturales* als „bloßen ‚Rohstoff' und materialen Ausgangspunkt einer erst noch zu leistenden [...] Wert-Schöpfung deuten, durch die sich humane Identität und entsprechende moralische Normen erst [...] herausbilden" (27, vgl. 242 zu W. Korff; 244, Fn. 46, zu L. Honnefelder u. G. Wieland). Aus der von R. geltend gemachten Vernunftbestimmtheit der natürlichen Strebungen resultiert die normative Relevanz von Metaphysik und Anthropologie (vgl. 272). R. umgeht also das „Problem des als ursprüngliche Ableitung unmöglichen Schlusses vom Sein auf das Sollen", indem er der naturalistischen These („Eine natürliche Strebung ist ein menschliches Gut, einfach weil und insofern sie natürlich ist") die These gegenüberstellt: „Eine menschliche Strebung wird, weil sie natürlich ist, von der Vernunft auch natürlicherweise als menschliches Gut *erkannt*. [...] nur insofern sie von der *Vernunft* als ‚gut' erkannt ist, [...] enthüllt sie ihre Identität als ein ‚menschlich Gutes'" (242). D. h. auch: „Jene menschliche Natur [...], auf die wir uns als moralbegründende Instanz berufen, ist immer schon eine nach moralischen Kriterien *interpretierte* Natur" (165). „Moralbegründung" im strengen Sinne scheidet also gerade aus: Angemessener spricht R. denn auch von der „‚menschlichen Natur', auf die wir uns im ethischen Diskurs berufen" (271). R.s Interpretation des Gesetzes-Traktats der *Summa theologiae* wehrt nicht nur der falschen Alternative: Vernunft als Ablese- oder Gestaltungvernunft, sondern zugleich der „Harmonisierung" (230, Fn. 8) oder gar „Vermischung" (244, Fn. 46) von Kant und Thomas: Die kantische Ethik sei im Unterschied zur thomistischen „letztlich und in ihrer Tiefenstruktur nicht eine Ethik der Vernunftautonomie, sondern eine solche der Autonomie des Willens" (230). Kants ‚Voluntarismus' (vgl. 230) muß R. auch ablehnen, insofern „Autonomie des Willens [...] in sich bereits den Keim seiner (Gottes) Ablehnung als

Störfaktor" einschließe (291). Mit der Ablehnung des kantischen Autonomieverständnisses verbindet R. eine grundsätzliche Skepsis gegenüber einer abschließenden philosophischen Moralbegründung: „Alle Versuche, wie etwa der Kantische, das christliche Ethos rein philosophisch zu rechtfertigen, führen letztlich zu dessen Zerstörung" (33).

Das „Zusammenspiel von praktischer Erfahrung, Handlungstheorie, Handlungsmetaphysik (und) philosophischer Anthropologie" (44) macht R. für die Ethik als „Lehre vom guten Leben" (30) fruchtbar. Konsequent entwickelt er aus der Teleologie menschlichen Handelns den Begriff der Tugend als „Potenzierung von Vernünftigkeit bezüglich des konkreten Handelns" (24) – entscheidende Stationen des Entwurfs sind die Explikation von „Glück" als Sättigung vernünftigen Strebens („Glück ist das wahre Privileg des guten Willens", 186) sowie die Einführung des intentionalen Handlungsbegriffs und seiner Vernunftbestimmtheit: „Die Spezies menschlicher Handlungen und die Differenz zwischen gut und schlecht in ihnen konstituiert sich durch die *Vernunft*" (135). Gewährsmann für die Rationalität des als „Gesamtphänomen [...] ‚Habitus der richtigen Handlungswahl'" (vgl. 182) gefaßten Tugendbegriffs und somit der Tugendethik insgesamt ist wiederum Thomas von Aquin. Zwar sei schon Aristoteles mißverstanden, wenn man ihn aus der Perspektive eines „Neoaristotelikers" lese (vgl. 189, Fn. 47), allerdings beantworte die aristotelische Ethik die „eigenlich *normative* Frage": „Wonach bestimmt sich [...] das Vernunftgemäße (worauf die Tugend affektiv ausrichtet)?" (187), nur sehr ungenügend. Es bedürfe demzufolge „dessen, was man neuzeitlich-modern ‚normative Ethik' und ‚Moralphilosophie' nennt": „einer Ergänzung der klassichen Tugendethik durch eine Ethik des Handlungsurteils und der diesem vorgelagerten praktischen Prinzipien" (203). R. klärt mit Thomas' Lehre von der *lex naturalis* (nicht ohne den Hinweis, daß „im Kontext einer philosophischen Ethik der Terminus ‚Gesetz' [...] genau genommen redundant ist", 232), „wie der Mensch in einer gewissen Unabhängigkeit vom *Habitus* der Tugend jene Prinzipien zu erkennen vermag, die seine handlungsbestimmende praktische Vernunft auf das der Tugend Entsprechende hin zu leiten vermögen" (202). Thomas' „Analyse der Möglichkeit einer praktischen Erkenntnis sittlicher Prinzipien" (190) fülle „kongenial" eine Lücke der aristotelischen Ethik (268) und ermögliche so einen „abschließenden Begründungsdiskurs einer eudämonistischen Tugendethik" (40).

Das m. E. vielversprechende Gesamtkonzept einer „anthropologischen Rückkoppelung" (vgl. 26) der Tugendethik (jüngst belegt P. Foots *Natural Goodness* das Interesse auch der ‚modernen *virtue ethics*' an der Rationalität der Tugend und an einer Anthropologie der Tugend) und ansprechende Einzelanalysen beheben nicht den Eindruck, bisweilen erliege R. der Versuchung, „einfach zu wiederholen oder zu kompilieren, was der Magister der Pariser Universität [...] geschrieben hat" (11). Als „Einführung in die philosophische Ethik" (22) gerät *Die Perspektive der Moral* daher unnötig ausführlich. Unter dem propädeutischen Anspruch nimmt sich auch die allgegenwärtige Apologie der eigenen, in früheren Publikationen bereits seitenstark vertretenen Position eher störend aus (der Verweis auf das Nachwort zur engl. Übers. von *Natur als Grundlage der Moral* hätte m. E. genügt). In der Sache scheinen mir u. a. folgende Fragen nicht hinreichend geklärt: 1) „Wirklich glücklich kann nur sein, wer Glück hat" (364) – das ist die aristotelische Perspektive „des unvollkommenen Glücks eines Wesens, das aufgrund seiner Natur die Vollkommenheit [...] dessen, was in ihm angelegt ist, gar nicht erreichen kann" (82); so weit folge ich R. (auch mag man noch zustimmen, daß „eine unter dem Vorbehalt des Glaubens stehende philosophische Ethik als krtische Instanz gegenüber nichtgläubigen Philosophien" auftreten könne, 81); ich vermisse allerdings die Einsicht in die legitime Vielfalt der jeweiligen Ausgestaltungen einer Tugend (vgl. 292 f.) im Blick auf die Tugend „Religion" (212 f.), wenn R. behauptet, der christliche Glaube eröffne „*die einzige wirklich realistische* Glücksperspektive für das diesseitige Leben" (365, Hervorhebung nicht im Orig.). 2) R.s „epistemologische" Bestimmung des Natürlichen (natürlich sind die Ziele der Tugenden, weil sie „auf naturhafte Weise", „mit naturhafter Spontaneität und Unmittelbarkeit" erkannt werden, 233 f.) scheint mir nicht völlig immun gegen eine Art Subjektivismus (dessen Spielarten R. sonst entschieden mit dem Hinweis auf „praktische Wahrheit" zurückweist): Was wissen wir wirklich über eine besondere, genuin „naturhafte" Erkenntnisqualität, wenn es um die Bestimmung der ethisch relevanten Natur des Menschen geht? Könnte die Berufung auf die Innen-

perspektive der „Verwirklichung des eigenen Menschseins" (vgl. 60f.) nicht im Zweifelsfall mit der objektiven Bestimmung des Guten für den Menschen konfligieren – und welches Moment wäre dann das entscheidende? Den Rekurs auf die menschliche Natur betrachtet R. als „Argument gegen den ethischen Relativismus" (165); seinem Anliegen würde R. m.E. mindestens nicht schaden, wenn er z.B. die Frage nach „Zweck und Nutzen von Moralität" (347), deren utilitaristische Beantwortung er zu Recht zurückweist, nicht schlechthin als sinnlos verwürfe. P. Foot (*Natural Goodness,* ch. 4) und R. Hursthouse (*On Virtue Ethics,* part III) zeigen, daß sich die Zirkelstruktur von sittlichem Wissen und Interpretation der menschlichen Natur (vgl. 271f.) einer Aufhellung jenseits der „Selbsterfahrung praktischer Vernünftigkeit" (272) durchaus nicht verschließt (und nicht notwendig die Form einer Prinzipienlehre annehmen muß). Mit R. sei in diesem Zusammenhang auch auf A. W. Müllers *Was taugt die Tugend?* als „eine glänzende, eingängige Kurzfassung einer Tugendethik" hingewiesen (17, Fn. 18). 3) Ein letzter Punkt, zugleich eine (hier in der Fn. versteckte) Konkretion seines „thomanischen Aristotelismus" (26): Empfängnisverhütung unterliegt, so meint R., einem absoluten Handlungsverbot, insofern sie „darauf abzielt, diese (durch Vernunft und Wille zu vollziehende) verantwortliche Modifizierung (der Dynamik eines sinnlichen Strebens) überflüssig zu machen – indem aus Gründen der Verantwortung zu vermeidende Folgen von Akten dieses Triebes verhindert werden, so daß der Trieb zur Vermeidung dieser Folgen nicht mehr durch Vernunft und Wille beherrscht zu werden braucht und er seiner nun folgenlosen Eigendynamik überlassen werden kann" (319, vgl. ebd., Fn. 230). R. scheint davon auszugehen, daß sich die Teleologie des Geschlechtstriebs in Fortpflanzung erschöpft und dieser somit als solcher, nach begründetem (!) Ausschluß der Empfängnis, keiner weiteren vernünftigen Orientierung mehr zugänglich ist.

Informativ und anregend vermittelt R. dem Leser das Anliegen, den Anspruch einer säkularen Ethik auf ein in sich stimmiges Bild des guten Lebens in Frage zu stellen. *Die Perspektive der Moral* darf insofern nicht nur als gelungene ‚Propädeutik für die Moraltheologie' gelten, sondern auch als ein im besten Sinne provokativer Beitrag zur tugendethischen Debatte um das menschliche Glück. M. Reuter

Thurnherr, Urs, *Vernetzte Ethik.* Zur Moral und Ethik von Lebensformen (Praktische Philosophie; Band 70). Freiburg i.Br. [u.a.]: Alber 2001. 288 S., ISBN 3-495-48047-1.

Diese Baseler Habilitationsschrift (1998) geht aus vom Unvermögen der Moralphilosophen, den drängenden Problemen der gegenwärtigen Welt – der Zerstörung der Umwelt, den Verteilungskämpfen und dem Terrorismus – eine gemeinsame, von ihnen allen vertretene Hilfestellung zu geben. Einer der Gründe für dieses Versagen sei ein falsches Selbstverständnis; viele Moralphilosophen suchten nach dem Stein der Weisen, d.h. nach einem Argument, das einen amoralischen Menschen auf der Stelle in einen moralischen verwandle. Dem stellt Thurnherr (= Th.) ein alternatives Konzept entgegen: „Die gesamte Mannigfaltigkeit der philosophisch-ethischen Anschauungen soll am Ende im Sinn einer Collage zu einer umfassenden, konsensfähigen Ethik verbunden werden" (19). – Im Anschluß an Hans Krämer unterscheidet Th. zwischen einer die moralischen Verhaltensregeln umfassenden Sollensethik und einer Strebensethik, welche die systematische Glückssuche vor allem des einzelnen thematisiert, und er entscheidet sich für die Strebensethik als Ausgangspunkt seiner Untersuchung. Das Glück bestehe nach Aristoteles in einer bestimmten Lebensform. Die Strebensethik habe daher die Aufgabe, Lebensformen aufzuklären und innerhalb ihrer Grenzen zu optimieren; dagegen gehöre die Frage nach der moralischen Legitimation einer Lebensform zum Aufgabenbereich der Sollensethik. Ein umfangreiches Kapitel bringt eine Phänomenologie der Lebensformen: der ästhetischen Lebensform in ihren verschiedenen Arten, der ökonomischen, der politischen und der theoretischen Lebensform. Die Sollensethik, welcher die Aufgabe zugesprochen worden war, die Lebensformen zu bewerten, wird dann auf die Lebensformen und damit auf die Strebensethik reduziert. „Jede Lebensform hat ihre eigene Vorstellung von Moral; entsprechend verfügt auch jede Lebensform über ihre eigene Ethik [...]. Jede dieser Ethiken verabsolutiert jeweils das Letztziel, auf dessen Boden die

Lebensform gewachsen ist" (202). Bei dieser Verabsolutierung hätten die bisherigen Ethiken zwei Strategien angewandt: eine Pseudo-Objektivierung des eigenen Interesses und die Universalisierung, die darin bestehe, daß „die eigene Lebensform durch strategische Schlußfolgerungen auf alle Menschen ausgedehnt wird und dadurch alle anderen Lebensformen verdrängt werden" (280). Damit ist die Sollensethik vom Tisch: „Sind ‚Quasi-Objektivierung' und Universalisierung als Anmaßungen der herkömmlichen Moralphilosophie aufgedeckt und zurückgewiesen, dann ist im ethischen Feld gleichsam Tabula rasa gemacht" (280). – Th.s Gegenvorschlag ist eine Art Vernetzung der verschiedenen Lebensformen einschließlich ihrer moralischen Anschauungen oder, wie er es mit einem von Gilles Deleuze und Félix Guattari geprägten Terminus nennt, die Bildung eines „moralischen Rizoms". In der Botanik bezeichne ‚Rizom' einen Wurzelstock mit einem weit gefächerten, sich ausbreitenden System von Wurzelsprossen und Wurzelknollen. „‚Vernetzte Ethik' möchte zur Herstellung eines moralischen Rizoms anleiten, in dessen Rahmen die diversen Lebensform- und Moraltypen jenseits allen hierarchischen Denkens miteinander verbunden sind und einen Austausch pflegen." Dabei bilde „die Irreduzibilität der Mannigfaltigkeit ein Gebot, weil keine Ethik einer anderen als überlegen angesehen werden kann". Lebensform und Moralphilosophie stehen dabei in einem unzertrennbaren Zusammenhang; die eine ist für Th. so kontingent wie die andere; der Wechsel von der einen Lebensform mit ihrer Moralphilosophie zu einer anderen „basiert allein auf der zufälligen Veränderung der eigenen Interessenlage" (281). – Das Rizom ist für seine Entfaltung angewiesen auf die Erde; entsprechend bedarf das moralische Rizom einer „Grundatmosphäre", deren Förderung und Kultur die Aufgabe einer „Prä-Ethik" bilde. Sie enthalte zwei Elemente: die Achtung des Wertes des Lebens und die Kultur der Höflichkeit.

Th. weist hin auf das wichtige Anliegen der Vernetzung der Lebensformen und der verschiedenen Formen der gelebten Moral. Menschen unterschiedlicher Lebensformen sollen wechselseitig einen Blick bekommen für die Werte, welche die verschiedenen Lebensformen verbinden oder in ihnen einander entsprechen. Aber sind mit einer Vernetzung in diesem Sinn die Probleme einer multikulturellen Gesellschaft bereits gelöst? Reicht sie aus, um, was das Ziel der vernetzten Ethik sein soll, eine „Gemeinschaft der Gemeinschaften" zu begründen? Th.s Reduktion der Sollensethik auf die Lebensformen und damit auf die Strebensethik ist eine Form des in der metaethischen Diskussion so genannten Emotivismus und damit eine Absage an den Begriff der einen praktischen Vernunft und der praktischen Wahrheit. „Es gibt keine Hoffnung mehr auf eine Metaebene, [...] von der aus sich der Konflikt zwischen den Ethiken allgemeinverbindlich auflösen ließe, denn hinter jenen Ethiken stecken jeweils vollkommen unterschiedliche, irreduzible Vernunftformen" (248), oder genauer: unterschiedliche „Interessenlagen" (281). Th.s Anliegen könnte Zustimmung finden, wenn deutlicher zwischen den Lebensformen und den in ihnen gelebten Moralen auf der einen und der eine Moral kritisch reflektierenden Moralphilosophie unterschieden würde, aber gerade diese Unterscheidung hebt Th. dadurch auf, daß er mit der herkömmlichen Moralphilosophie Tabula rasa macht. Dabei wird das Anliegen der Universalisierung grundlegend verkannt. Eine Universalisierung im Sinne Kants will nicht die anderen Lebensformen durch die eigene verdrängen, sondern sie versucht gerade, von der eigenen Lebensform abzusehen und einen kritischen Standpunkt über ihr zu gewinnen. Auch eine multikulturelle Gesellschaft oder eine Gemeinschaft der Gemeinschaften steht, was sich z. B. bei Verteilungsproblemen zeigt, vor Konflikten, und sie bedarf der die Lebensformen übergreifenden Normen, nach denen diese Konflikte zu entscheiden sind. Zu diesem Zweck muß sie sich auf die Grundlagen besinnen, welche jede Lebensform voraussetzt, und dazu ist das Konzept einer vernetzten Ethik zu schwach. Dieses eigentliche Problem des Pluralismus der Lebensformen wird von Th. in abschließenden Ausführungen über die Prä-Ethik lediglich thesenhaft berührt. F. Ricken S. J.

ThPh 77 (2002) 481–505

Theologie und „autonome Moral"

Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik

Von Franz-Josef Bormann

Die Frage nach der Beziehung zwischen Theologie und „autonomer Moral" führt unmittelbar ins Zentrum des Selbstverständnisses katholischer Moraltheologie, sind mit ihr doch so grundlegende Themen wie die Relevanz des Gottesbegriffs für eine rationale Moraltheorie oder das fundamentale Problem einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft angesprochen. Auch wenn diese Frage keineswegs neu ist, sondern seit der Entstehung der Moraltheologie als distinkter wissenschaftlicher Einzeldisziplin im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts[1] wiederholt aufgeworfen wurde, stellt sie sich – darauf macht der Begriff „autonom" mit aller Deutlichkeit aufmerksam – zumindest seit der europäischen Aufklärung mit ihrem verschärften Begründungsdruck in besonderer Dringlichkeit.[2] Vermag die für das neuzeitliche Selbstverständnis so prägende (kantische) Vorstellung der Autonomie i. S. einer rationalen Selbstbestimmung der Person[3] auch Anerkennung im Raum katholischer Moraltheologie zu finden oder führt das prekäre Verhältnis des Katholizismus zur modernen Freiheitsgeschichte letztlich doch wieder dazu, daß die Eigenverantwortung des Subjekts in autoritär traditionalistischen Denkformen erstickt wird?

Es gehört m. E. zu den bleibenden Verdiensten Alfons Auers, diese Frage eindeutig zugunsten der ersten Alternative beantwortet zu haben. Die größte Stärke seines vor nunmehr gut 30 Jahren vorgelegten Entwurfs einer „autonomen Moral im christlichen Kontext"[4] dürfte in seinem klaren Bekenntnis zur Rationalität und Kommunikabilität moraltheologischer Argumentation und der damit verbundenen Überwindung eines theologischen Positivismus bestehen, dessen Wirkung sich insbesondere in einer fortschreitend säkularisierten Gesellschaft als zunehmend ruinös erweisen mußte. Obwohl die generelle Stoßrichtung der Position Auers durchaus überzeugend und vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Geistesgeschichte

[1] Vgl. *S. Ernst*, Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre, Münster 1996; sowie *J. Müller*, Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus, Münster 2000.

[2] Vgl. *E. Tugendhat*, Antike und moderne Ethik, in: *Ders.*, Probleme der Ethik, Stuttgart 1984, 41 f.; sowie *ders.*, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main 1993, 78.

[3] Kant versteht unter der Autonomie „die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist" (GMS BA 87). Prinzip der Autonomie ist der kategorische Imperativ, d. h. „nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein" (GMS BA 87 f.).

[4] *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.

auch im Grundansatz konsequent erscheint,[5] hat die konkrete Durchführung des Auerschen Ansatzes selbst bei denjenigen vielfältige kritische Rückfragen ausgelöst, die dem Projekt einer von religiösen Prämissen unabhängigen, autonomen Moralbegründung grundsätzlich positiv gegenüberstehen.[6] Diese Kritik betraf keineswegs nur untergeordnete Probleme wie die innere Konsistenz[7] oder die historische Zuverlässigkeit der von Auer rekonstruierten Ahnentafel einer „autonomen Moral",[8] sondern stieß mit der Problematisierung des von ihm verwendeten Vernunft-[9] und Autonomiebegriffs[10] bis ins systematische Zentrum seines Denkens vor.

Da die Diskussion der vergangenen Jahrzehnte nicht nur gezeigt hat, welch immensen Einfluß eine bestimmte binnenkirchliche Konfliktlage – die sog. Krise um „Humanae vitae" – bewußt oder unbewußt auf das spezifische Profil der Konzeption Auers ausgeübt hat, wie sehr Auers Perspektive also von konkreten lehramtlichen Entwicklungen bestimmt war,[11] sondern auch immer deutlicher wurde, daß der von Auer selbst noch fraglos vorausgesetzte und neuerdings lehramtlich wieder eingeforderte[12] starke

---

[5] Vgl. *W. Göbel*, Okzidentale Zeit. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik unserer Geschichte, Freiburg i.Br. 1996.

[6] Einen Überblick bietet *H. Hirschi*, Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept, Freiburg i.Br. 1992, bes. 113–195.

[7] Auers Rekurs auf „das christliche Menschenbild" im Rahmen der angewandten Ethik wird von H. Schelkshorn zu Recht als „eine gefährliche Inkonsistenz im Konzept einer „autonomen Moral im christlichen Kontext" bezeichnet. Denn einerseits werden Fragen normativer Richtigkeit in aller Entschiedenheit der Vernunft überantwortet. ... Andererseits soll jedoch dem Sinnhorizont des Glaubens – in sachlicher Nähe zu glaubensethisch orientierten Konzeptionen – auch eine kritisierende Funktion zukommen. Damit setzt Auer die Autonomie ethischer Vernunft wieder aufs Spiel." (Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft, in: *A. Holderegger* [Hg.], Fundamente der theologischen Ethik, Freiburg i.Br. 1996, 242.) W. Göbel spricht angesichts des latenten „Kognitivismus innerhalb der Glaubensethik bzw. des Nonkognitivismus innerhalb der autonomen Moral" denn auch von einem „rationalen Kontinuum zwischen den Modellen" (41).

[8] Zur Kritik an Auers Interpretation der thomanischen Naturgesetzesleher vgl. *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, Stuttgart 1999, 18–22 u. 221–223; sowie die umfassenderen Analysen von *J. B. Schneewind*, The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy, Cambridge 1998.

[9] H. Schelkshorn stellt hierzu treffend fest: „Allerdings ist nach der Entdeckung der Geschichtlichkeit und kulturellen Bedingtheit menschlicher Vernunft zu fragen, in welchem Sinne heute überhaupt noch von einer universalen ethischen Vernunft gesprochen werden kann. Vor diesem Hintergrund steht die Konzeption einer „autonomen Moral im christlichen Kontext" plötzlich in der Gefahr, die Kompetenz menschlicher Vernunft zu überschätzen. Autonom-ethische Ansätze scheinen von einer Einheit zwischen Vernunft und Moral auszugehen, die heute längst zerbrochen ist", in: *A. Holderegger* (Hg.), Fundamente, 246. Auf den rationalistischen und letztlich vorkritischen Charakter der Auerschen Vernunftkonzeption mit ihren starken ontologischen Voraussetzungen und naiv realistischen Implikationen hatte frühzeitig bereits *K. Hilpert*, Ethik und Rationalität, Düsseldorf 1980, aus glaubensethischer Perspektive hingewiesen.

[10] Die Diskussion betraf vorrangig die Frage nach der Beziehung zwischen dem Autonomieverständnis Auers und Kants, vgl. *H. Hirschi*, 126ff. u. 149ff.; *W. Göbel*, 303f.; *T. Pröpper*, Autonomie und Solidarität, in: *A. Holderegger*, 178f., führte aber auch zur Problematisierung der Kantischen Konzeption weiter; vgl. *H. Verweyen*, Offenbarung und Begründung der Moral, in: *A. Holderegger*, 163ff.

[11] Vgl. *W. Nethöfel*, Moraltheologie nach dem Konzil, Göttingen 1987, 87–89.

[12] Vgl. Enzyklika „Fides et Ratio", Nr. 48, 51, 56, 61, 72.

universale Vernunftbegriff zusehends von philosophischer Seite aus unter Druck geraten ist,[13] kann es nicht das Ziel der folgenden Überlegungen sein, das spezifisch Auersche Konzept einer ‚autonomen Moral" hier ein weiteres Mal kritisch zu rekonstruieren.[14]

Statt dessen soll der Versuch unternommen werden, das umstrittene Verhältnis von theologischer und philosophischer Moraltheorie auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion um Universalität bzw. Partikularität moralischer Ansprüche in systematischer Hinsicht zu bedenken.[15] Gegenüber Tendenzen einer vollständigen Kontextualisierung und Relativierung normativer Standards soll in einem ersten Argumentationsschritt das gemeinsame universale Prinzipienfundament von Moraltheologie und philosophischer Ethik freigelegt werden. Im Anschluß daran wird es darum gehen, die positive Bedeutung des religiösen Glaubens für die Moral näher zu bestimmen und einige Impulse des zeitgenössischen Kommunitarismus für das Projekt einer umfassenden „integrativen Ethik" aufzunehmen. Die wichtigsten daraus zu ziehenden Schlußfolgerungen für die Moraltheologie werden in einem abschließenden dritten Teil kurz zusammengefaßt.

I. Die Frage nach der Begründung universaler moralischer Prinzipien und das berechtigte Grundanliegen der „autonomen Moral"

Theologische und philosophische Ethik stimmen zunächst einmal darin überein, daß sie in der rationalen Analyse und Begründung universal adressierter moralischer Prinzipien eine der wichtigsten Aufgaben ihres jeweiligen Arbeitsgebietes erblicken.[16] Je nachdem, ob man eine rationale Begrün-

---

[13] Einen Überblick bietet z.B. *W. Welsch*, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt am Main 1996.

[14] H. Schelkshorn stellt in diesem Sinne lakonisch fest: „Es verstärkt sich heute der Eindruck, daß die philosophischen Instrumentarien, mit denen sowohl die ‚autonome Moral' als auch glaubensethische Entwürfe das enge Korsett einer neuscholastischen Naturrechtsethik gesprengt haben, den aktuellen Herausforderungen nicht mehr gerecht werden" (238). – Noch schärfer urteilt K. Demmer: „Die autonome Moral stellte sich die Verhältnisbestimmung von Glaube und sittlicher Vernunft zum Thema, dies geschah mit dem Instrumentarium der Manualistik, wiewohl mit der Absicht kritischer Distanznahme. Leitend blieben die Prämissen des erkenntnistheoretischen Realismus ... Und den unhinterfragten wahrheitstheoretischen Grund lieferte die Korrespondenztheorie. In diesen geradezu klassischen Rahmen wurde eine neuzeitliche Problematik eingetragen. So mag sich der Verdacht regen, ein methodischer Fehlbedarf sei anzumelden, die Form halte mit der Sache nicht Schritt, und es bedürfe methodenkritischer Überlegungen, um des anstehenden Problems Herr zu werden." (Die autonome Moral – eine Anfrage an die Denkform, in: *A. Holderegger*, 263.)

[15] K.-W. Merks ist daher uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er erklärt: „Die größte Herausforderung der Ethik kann man m.E. heutzutage sehen in der Herstellung einer neuen Balance zwischen Universalität und Pluralität der Moral" (Autonomie, in: *J.-P. Wils/D. Mieth* [Hg.], Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn/München 1992, 279).

[16] Die geläufige Unterscheidung zwischen „normativer Ethik" und „Metaethik" (vgl. *F. Rikken*, Allgemeine Ethik, Stuttgart 3. Aufl. 1998, 15) belegt dies genauso wie die große Bedeutung, die der normativen Begründungstheorie traditionell innerhalb der katholischen Fundamentalmoral zukommt (vgl. *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf 1980; *F. Böckle*, Fundamentalmoral, München 4.Aufl. 1998, bes. zweiter Teil).

dung des Geltungsanspruchs derartiger präskriptiver Aussagen für möglich hält oder nicht, wird entweder eine kognitive oder nonkognitive Position vertreten. Die katholische Moraltheologie ist traditionell nicht nur davon überzeugt, daß moralische Sätze deontische oder evaluative Urteile sind, deren Wahrheit oder Falschheit rational begründbar ist, sie geht – im Gegensatz zu vielen zeitgenössischen rein formal-prozeduralen Moralphilosophien – sogar davon aus, daß es sich bei diesen moralischen Sätzen um inhaltliche Aussagen handelt, d.h., sie vertritt einen kognitiven materialen Standpunkt in der normativen Ethik. Allein schon deswegen dürfte der Moraltheologe gut beraten sein, sich insbesondere mit jenen philosophischen Entwürfen normativer Ethik auseinanderzusetzen, deren Grundvoraussetzungen den eigenen Zielsetzungen nicht von vornherein widerstreiten, sondern eine zumindest partielle Parallelität der Gedankenführung erkennen lassen. Ein in dieser Hinsicht m.E. besonders interessanter, von moraltheologischer Seite jedoch bislang weitgehend vernachlässigter Gesprächspartner dürfte der amerikanische Philosoph John Rawls sein, der wie kein anderer zur Wiederbelebung der politischen Philosophie im 20. Jahrhundert beigetragen hat, und dessen Denken nach wie vor im Zentrum der zeitgenössischen Gerechtigkeitsdiskussion steht.[17]

1. Der prinzipientheoretische Ansatz von John Rawls

Bereits in seinem ersten im Jahre 1951 unter dem Titel „Ein Entscheidungsverfahren für die normative Ethik" vorgelegten Aufsatz hat Rawls den Aufweis vernünftiger Prinzipien zur rationalen Entscheidung moralischer Konfliktsituationen als die vordringlichste Aufgabe des Ethikers bezeichnet.[18] Rawls zufolge lassen sich solche Moralprinzipien aus den Voraussetzungen der Urteilspraxis kompetenter Moralbeurteiler rekonstruieren.[19] In der 1971, also im selben Jahr wie Auers „Autonome Moral" erschienenen monumentalen „Theorie der Gerechtigkeit" versucht Rawls zu zeigen, daß seine beiden berühmten Gerechtigkeitsgrundsätze – das Gleichheits- und das Differenzprinzip – als Modell derartiger vernünftiger Moralprinzipien gelten können.[20] Für unsere Fragestellung ist jedoch nicht das inhaltliche Profil seiner sog. „Fairneßgerechtigkeit" von Interesse, sondern allein der systematische Status ihrer Prinzipien. Der frühe Rawls

[17] Vgl. *A. Gutman*, The Central Role of Rawls's Theory, in: Dissent 1989, 338–342. Während auf protestantischer Seite immerhin einige erste Ansätze zu einer ernsthaften theologischen Auseinandersetzung mit Rawls vorliegen (vgl. *H. Bedford-Strohm*, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993, bes. 204–292), sucht man zumindest im Bereich der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie eine differenzierte Analyse des Rawlsschen Denkens bislang vergeblich.

[18] Vgl. *J. Rawls*, Outline of A Decision Procedure for Ethics [= Outline], in: PhRev 60 (1951), 178 u.188f.

[19] Vgl. *J. Rawls*, Outline, 179.

[20] Vgl. *J. Rawls*, A Theory of Justice [= Theory], Oxford 1971, chap. 2.

erhebt den Anspruch, eine substantielle, universal gültige Gerechtigkeitskonzeption vorgelegt zu haben[21], die im Unterschied zu utilitaristischen Ansätzen nicht nur unseren tiefsten moralischen Überzeugungen entspricht[22], sondern darüber hinaus zwei entscheidende Vorteile besitzt. Erstens beruhe sie anders als der Intuitionismus auf keinen naiv evidenztheoretischen Voraussetzungen, sondern erweise sich infolge ihres reflexiven Charakters sowie des dynamischen Ideals eines sog. „reflektiven Gleichgewichts" als in epistemologischer Hinsicht unverdächtig[23]. Zweitens nötige sie im Gegensatz zum traditionellen Perfektionismus zu keiner bestimmten Sicht menschlicher Vollkommenheit, die in einer pluralen Gesellschaft von vornherein kaum Aussicht auf allgemeine Akzeptanz habe.[24] Obwohl Rawls durchaus die neuartigen Züge seiner Gerechtigkeitstheorie – wie z.B. die Konzentration auf die institutionelle Grundstruktur der Gesellschaft – unterstreicht, ist er doch sichtlich bemüht, die Verankerung seines Denkens in der großen abendländischen Tradition herauszuarbeiten. Dies gilt nicht nur für die Verwurzelung der Fairneßgerechtigkeit im neuzeitlichen Kontraktualismus, sondern vor allem für den Einfluß der kantischen Ethik auf sein Denken.[25] Zwar ist die Position Kants Rawls zufolge durch eine „Anzahl tiefreichender Dualismen" gekennzeichnet[26], die eine direkte Übernahme seiner Konzeption verbiete, doch sei es möglich, einige zentrale „Grundelemente" seiner Moralkonzeption „im Rahmen einer empirischen Theorie" zu reformulieren[27] und damit von den s.E. problematischen Voraussetzungen des transzendentalen Idealismus unabhängig zu machen.[28] In diesem Sinne möchte Rawls seine Lehre vom Urzustand, in dem die Parteien unter dem Schleier des Nichtwissens eine rationale Vorzugswahl zwischen konkurrierenden Gerechtigkeitsprinzi-

[21] So erklärt Rawls zunächst: „As the argument now runs, the principles of justice cover all persons with rational plans of life, whatever their content, and these principles represent the appropriate restrictions on freedom" (Theory, 254). Erst 1980 schränkt Rawls die Geltung seiner Konzeption auf „demokratische Gesellschaften unter modernen Bedingungen" ein. Vgl. *J. Rawls*, Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie [= Kantischer Konstruktivismus], in: *W. Hinsch* (Hg.), John Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, Frankfurt am Main 1997, 83f. W. Kersting stellt daher zutreffend fest: „Die von Rawls wiederbelebte Philosophenrolle ist nicht die bescheidene des Hermeneuten, Komplizen und Zeitgenossen, sondern die ehrgeizige des universalistischen Nomotheten, des Verfassungsgebers, der von einem archimedischen, gesellschafts- und geschichtsjenseitigen Standorts aus eine allgemeingültige Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zu entwerfen versucht." (Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994, 261.)

[22] Vgl. *J. Rawls*, Theory, chap.I 5, 22–27.

[23] Vgl. *J. Rawls*, Theory, chap. I 7.

[24] Vgl. *J. Rawls*, Theory, chap. V 50, 325ff.

[25] So stellt Rawls kurz und bündig fest: „The theory that results is highly Kantian in nature" (Theory, viii). Vgl. *O. Höffe*, Ist Rawls' Theorie der Gerechtigkeit eine kantische Theorie?, in: Ratio 26 (1984), 88–104.

[26] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 290 (Hinzufügung des Autors zur deutschen Übersetzung).

[27] Ebd.

[28] Vgl. *J. Rawls*, The Basic Structure as Subject, in: APQ 14 (1977), 165.

pien treffen, als eine „verfahrensmäßige Deutung von Kants Begriff der Autonomie und des kategorischen Imperativs" verstanden wissen.[29] Die zentrale Einsicht Kants, daß nur derjenige wirklich „autonom" handle, der die „Grundsätze seiner Handlung als bestmöglichen Ausdruck seiner Natur als eines freien und gleichen Vernunftwesens gewählt hat",[30] wohingegen ein Handeln aufgrund zufälliger Wünsche oder eines bestimmten kontingenten gesellschaftlichen Status als „heteronom" zu bezeichnen sei, finde in seinem Entwurf der Fairneßgerechtigkeit eine uneingeschränkte Bestätigung.[31]

In den „John Dewey Lectures" von 1980 hat Rawls diesen Gedanken weiter vertieft und die kantischen Wurzeln seines Entwurfes noch klarer herausgestellt.[32] Für die uns leitende Frage nach der universalen Dimension praktischer Rationalität sind dabei vor allem jene Überlegungen bedeutsam, die Rawls' Auseinandersetzung mit dem wachsenden gesellschaftlichen Pluralismus betreffen und zu erheblichen Differenzierungen seines Vernunftverständnisses führen. Hatte der frühe Rawls noch versucht, den Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze mit den Mitteln der rationalen Entscheidungstheorie zu bestimmen,[33] so beruht sein jetzt entwickelter ‚moralischer Konstruktivismus" auf einer klaren Grenzziehung zwischen dem, was als „vernünftig" *(reasonable)* und dem, was als „rational" *(rational)* bezeichnet wird[34]. Rawls zufolge verfügen kooperationsfähige Personen über ein doppeltes moralisches Vermögen, nämlich erstens eine „Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn", kraft dessen das Vernünftige i.S. fairer Bedingungen sozialer Kooperation festgelegt, verstanden und angewendet werden kann, und zweitens die „Befähigung zu einer Konzeption des Guten", die darin besteht, eine Vorstellung des eigenen rationalen Vorteils ausbilden und ein bestimmtes umfassendes Lebenskonzept verfolgen zu können.[35] Besondere Beachtung verdient nun die nähere Verhältnisbestimmung zwischen dem Vernünftigen und dem Rationalen. Obwohl das Vernünftige in motivationaler Hinsicht insofern das Rationale voraussetzt, als Personen ohne eine

[29] *J. Rawls*, Theory, 256.

[30] *J. Rawls*, Theory, 252.

[31] So meint Rawls: „My suggestion is that we think of the original position as the point of view from which noumenal selves see the world. The parties qua noumenal selves have complete freedom to choose whatever principles they wish; but they also have a desire to express their nature as rational and equal members of the intelligible realm with precisely this liberty to choose, that is, as beings who can look at the world in this way and express this perspective in their life as members of society. They must decide, then, which principles when consciously followed and acted upon in everyday life will best manifest this freedom in their community, most fully reveal their independence from natural contingencies and social accident" (Theory, 255).

[32] Vgl. *J. Rawls*, Kantischer Konstruktivismus, 80.

[33] Vgl. *J. Rawls*, Theory, 16 u. 583. Rawls hat dieses Vorgehen später ausdrücklich als „(sehr irreführende[n]) Fehler" bezeichnet. Vgl. *J. Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch [= Gerechtigkeit als Fairneß], in: *W. Hinsch* (Hg.), J. Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt am Main 1997, 273.

[34] Vgl. *J. Rawls*, Kantischer Konstruktivismus, 98–103.

[35] Vgl. *J. Rawls*, Kantischer Konstruktivismus 119; sowie *ders.*, Gerechtigkeit als Fairneß, 268.

bestimmte, ihr Handeln steuernde Konzeption des Guten gar nicht kooperieren würden und damit die „Begriffe von Recht und Gerechtigkeit sinnlos" wären, ist Rawls zufolge in normativer Hinsicht von einer „Überordnung" bzw. logischen Priorität des Vernünftigen gegenüber dem Rationalen auszugehen.[36] Das Vernünftige umrahmt und begrenzt das Rationale, d.h. es übt gegenüber den verschiedenen Konzeptionen des Guten eine kritische Filterfunktion aus.[37] Da das praktische Ziel des konstruktivistischen Verfahrens, die Konsensstiftung in einer pluralen Gesellschaft,[38] nur erreicht werden kann, wenn die den Konsens tragende Vorstellung des Vernünftigen streng universalistisch konzipiert und von allen partikularen Annahmen gereinigt wird, hat sich Rawls in immer neuen Anläufen bemüht, den genauen Status sowie die tatsächlichen Voraussetzungen seines Vernunftverständnisses näher zu bestimmen. Während er sich zunächst noch damit begnügte, ganz allgemein die Unabhängigkeit seiner moralphilosophischen Konzeption von metaphysischen Spekulationen zu betonen und damit die Eigenständigkeit der Moraltheorie insgesamt zu unterstreichen,[39] sieht er sich seit den 80er Jahren zunehmend genötigt, auf die Neutralität seines konstruktivistischen Objektivitätsverständnisses gegenüber bestimmten wahrheitstheoretischen Annahmen aufmerksam zu machen.[40] Auch die schließlich vollzogene Wende zum „politischen Liberalismus"[41], die mit dem bewußten Verzicht auf universelle Wahrheitsansprüche[42] sowie der grundlegenden Unterscheidung zwischen sog. „umfassenden Lehren" und „politischen Konzeptionen"[43] zu einer erheblichen Abschwächung seiner früheren Position führte[44], ist letztlich dem Bemühen geschuldet, die Fairneßgerechtig-

[36] Vgl. *J. Rawls*, Kantischer Konstruktivismus, 100.

[37] So stellt Rawls programmatisch fest: „Die Einheit der praktischen Vernunft wird dadurch ausgedrückt, daß das Vernünftige per definitionem das Rationale umrahmt und ihm absolut übergeordnet ist; d.h., die Gerechtigkeitsgrundsätze, die vereinbart werden, sind lexikalisch bei ihrer Anwendung in einer wohlgeordneten Gesellschaft den Ansprüchen des Guten gegenüber vorrangig. ... das Vernünftige und das Rationale sind vereint in einem einzigen System praktischer Vernunft, das einen strikten Vorrang des Vernünftigen gegenüber dem Rationalen festlegt. Dieser Vorrang des Rechten gegenüber dem Guten ist für den kantischen Konstruktivismus charakteristisch." (Kantischer Konstruktivismus, 103) Vgl. auch *J. Rawls*, Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten [= Vorrang], in: *W. Hinsch* (Hg.), J. Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus, 364–397.

[38] Vgl. *J. Rawls*, The Idea of an Overlapping Consensus, in: Oxford Journal of Legal Studies 7 (1987), 1–25; sowie *ders.*, The Domain of the Political and Overlapping Consensus, in: New York Law Review 64 (1989), 233–255.

[39] Vgl. *J. Rawls*, The Independence of Moral Theory, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 48 (1975), 5–22, bes. 5f.

[40] Vgl. *J. Rawls*, Konstruktion und Objektivität, in: *ders*, Kantischer Konstruktivismus, 153f.

[41] Vgl. *J. Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch, 1985; sowie *ders.*, Political Liberalism, New York 1993.

[42] Vgl. ebd. 255 u. 264f.; sowie *ders.*, Political Liberalism, Lecture III §§ 5–6.

[43] Vgl. *J. Rawls*, Political Liberalism, Lecture II § 3; Lecture IV §§ 5 u. 8; sowie *ders.*, The Law of Peoples, Harvard 1999, 81 u. 103f.

[44] Vgl. *J. Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß, 291f.; *ders.*, Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, 367; sowie *ders.*, The Idea of Public Reason Revisted [= Public Reason Revisited] (wiederabgedruckt in: The Law of Peoples, Harvard 1999), 179.

keit auf ein von strittigen philosophischen Prämissen unabhängiges Fundament zu stellen, das der späte Rawls in der Konzeption einer „öffentlichen Vernunft" gefunden zu haben glaubt[45].

Es ist hier nicht der Ort, um näher auf die philosophischen Folgelasten dieser radikalen Veränderungen einzugehen, die sich insbesondere aus der sog. „Methode der Vermeidung"[46] und der politischen Neuinterpretation seines Ansatzes ergeben[47]. Entscheidend ist allein, daß auch der späte Rawls noch von der Existenz substantieller Moralprinzipien überzeugt ist[48] und sich für deren Rechtfertigung einer rein säkularen bzw. öffentlichen Vernunftargumentation bedient.[49] Ungeachtet aller internen Entwicklungen bleibt für Rawls die Einsicht in die Geltung moralischer Prinzipien stets unabhängig von bestimmten religiös-weltanschaulichen Überzeugungen. Nicht der Glaube an Gott, sondern das Selbstverständnis als freie, gleiche und autonome Person bildet für ihn das Fundament einer rationalen Begründung normativer Standards. So sehr Rawls davon überzeugt ist, daß die kantische Vorstellung von der Geltung des Sittengesetzes als einem „Faktum der reinen praktischen Vernunft"[50] einer sozial konstruktiven und politischen Transformation bedarf, so sehr stimmt er doch mit Kant darin über ein, daß der Gottesbegriff für die Erkenntnis der Geltung moralischer Prinzipien letztlich entbehrlich ist und folglich keine konstitutive Bedeutung für die normative Ethik besitzt. Seine auf die Autonomie des Subjekts gegründete, vom Grundansatz her deontologische Moraltheorie[51] steht daher ganz offensichtlich in der Tradition eines begründungstheoretischen Modells, das der moraltheologischen Tradition unter dem Stichwort einer „naturrechtlichen Mo-

[45] Vgl. *J. Rawls*, Political Liberalism, Lecture VI; sowie *ders.*, Public Reason Revisited, 1999.

[46] Rawls erklärt: „Somit ist das Ziel von Gerechtigkeit als Fairneß ein praktisches und nicht ein metaphysisches oder epistemologisches. Sie stellt sich nicht als eine Gerechtigkeitskonzeption dar, die wahr ist, sondern die als Grundlage einer informierten und bereitwilligen Übereinkunft zwischen Bürgern dienen kann. ... Um eine solche Übereinkunft zu sichern, versuchen wir soweit wie möglich, kontroverse philosophische, moralische und religiöse Fragen zu vermeiden" (Gerechtigkeit als Fairneß, 264).

[47] Vgl. hierzu *F. Ricken*, Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende moralische Lehre möglich?, in: Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, hg. von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg u. *W. Hinsch*, Frankfurt am Main1997, 420–437; sowie *V. Davion/C. Wolf*, The Idea of A Political Liberalism. Essays on Rawls, Lanham 2000. W. Kersting stellt dazu fest: „Die inhaltliche Neuinterpretation der Fairneßgerechtigkeit in Annäherung an die kommunitaristische Theorieperspektive geht sogar so weit, daß die liberalen Konturen von Rawls' ursprünglichem Theorieprogramm verschwimmen und die hegelianischen Züge seines neuen Philosophieverständnisses immer deutlicher zutage treten. ... Damit bricht Rawls nicht nur alle Brücken zum Kantischen Theorieprogramm ab, das wahrheitsorientiert ist und jede pragmatische Aufgabenstellung der politischen Philosophie ablehnt, er entfernt sich damit auch von den ursprünglichen Intuitionen des Liberalismus." (John Rawls zur Einführung, Hamburg 1993), 205.

[48] Vgl. *J. Rawls*, Vorrang, 377; sowie *ders.*, Public Reason Revisited, 141.

[49] Vgl. *J. Rawls*, Public Reason Revisited, 148; sowie § 3: Religion and Public Reason in Democracy, 149–152.

[50] *I. Kant*, KpV § 7, A 55f.

[51] Vgl. *J. Rawls*, Theory, 4, 24f., 30, 211, 560.

ralbegründung" bestens vertraut ist.[52] Zwar grenzt sich vor allem der späte Rawls bewußt auch terminologisch von der klassischen Naturrechtslehre ab[53], da dieser die nötige Sensibilität für den tatsächlichen Pluralismus moderner Gesellschaften fehle[54], doch betont er zugleich, daß dieser Schritt nicht als grundsätzliche Unvereinbarkeit seiner nunmehr politisch gedeuteten Konzeption mit einem naturrechtlichen Denkansatz (miß-)verstanden werden dürfe.[55] Worin die m.E. entscheidenden strukturellen Analogien zwischen der Rawlsschen und einer naturrechtlichen Moraltheorie bestehen, soll ein kurzer vergleichender Blick auf Thomas von Aquin verdeutlichen.

2. Der naturrechtliche Entwurf des Thomas von Aquin

Wie Rawls unter dem Einfluß Kants, so arbeitet auch Thomas in Aneignung aristotelischen Gedankengutes (insbesondere der Begründungstheorie der Zweiten Analytiken) mit einem außerordentlich differenzierten Vernunftverständnis, das nicht nur strikt zwischen der theoretisch-spekulativen und der praktischen Vernunft unterscheidet, sondern die spezifische Vollzugsform der jeweiligen Vernunftdimension auf ihren verschiedenen Ebenen möglichst genau zu bestimmen sucht.[56] Schon lange vor der Entfaltung seiner eigenen moraltheologischen Konzeption in der *Secunda Pars* seiner *Summa Theologiae* hat Thomas eingehende wissenschaftstheoretische Reflexionen sowohl zum grundsätzlichen Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie[57] wie auch zum Status der Ethik im Gesamt der verschiedenen philosophischen Einzeldisziplinen[58] angestellt. Seine Ausführungen lassen keinen Zweifel daran, daß er die Moralphilosophie hinsichtlich Objektbereich, Ziel, Prinzipienfundament und Methode durchgängig als selbständige praktische Wissenschaft versteht, die von spekulativen Disziplinen wie der Metaphysik oder der Theologie begründungstheoretisch unabhängig ist. Daß die von der neueren Thomasforschung[59] wiedergewonnene Einsicht in die Existenz einer von Glaubensprämissen unabhängigen,

---

[52] B. Schüller hat zu Recht eine „semantische Äquivalenz" von „autonomer" und „naturrechtlicher" Moral betont. Vgl. Eine autonome Moral, was ist das?, in: ThRv 78 (1982), 103 u. 106.

[53] Vgl. *J. Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß, 266 u. 270–272; sowie *ders.*, Public Reason Revisited, 172.

[54] Vgl. *J. Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß, 288.

[55] Vgl. ebd. 272f.; *ders.*, Politischer Liberalismus, 252; *ders.*, Commonweal Interview with John Rawls, in: *J. Rawls*, Collected Papers (ed. by *S. Freeman*). Cambridge, Mass. 1999, 619; sowie *ders.*, The Law of Peoples, 103f.

[56] Vgl. *D. Westberg*, Right Practical Reason, Oxford 1994; sowie *C. Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1995.

[57] Vgl. *Thomas von Aquin*, InBT q.2 a.3

[58] Vgl. ebd. q.5 a.1; sowie InEth. I u. VI.

[59] Vgl. *W. Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964; *U. Kühn*, Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965; *G. Wieland*, Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster 1981; sowie *L. Hödl*, Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae, in: MM 19 (1987), 23–42.

eigenständigen philosophischen Ethik innerhalb der von ihrem Charakter und ihrer Zielsetzung her durch und durch theologischen Moraltheorie des Aquinaten von größter Bedeutung für die Klärung der Relevanz des Gottesbegriffs für die Moralbegründung ist, liegt auf der Hand. Denn nur unter der Voraussetzung, daß die Eigenständigkeit der *ratio practica* gewahrt, die natürliche praktische Vernunft also nicht vom religiösen Glauben absorbiert wird, besteht überhaupt die Möglichkeit, universal gültige sittliche Weisungen im Rahmen einer philosophischen Moraltheorie zu begründen und damit einen kognitiven Standpunkt normativer Ethik zu formulieren.

Selbstverständlich dürfen „Eigenständigkeit" und „Unableitbarkeit" nicht mit „Autarkie" oder „Beziehungslosigkeit" verwechselt werden. Die Architektur des Gesetzestraktates der *Prima Secundae* läßt erkennen, daß die philosophische Ethik bei Thomas in ein komplexes Geflecht schöpfungs- bzw. offenbarungstheologischer, anthropologischer und rechtsphilosophischer Reflexionen verwoben ist. Da Thomas einerseits die menschliche Vernunft gegenüber der vollkommenen göttlichen Weisheit abgrenzt, andererseits aber menschliche und göttliche Vernunft bzw. *lex naturalis* und *lex aeterna* mit Hilfe des Begriffs der *participatio* verknüpft,[60] hängt ein angemessenes Verständnis der thomanischen Position nicht unwesentlich von der Interpretation des Teilhabebegriffs sowie der konsequenten Unterscheidung zwischen der epistemologischen (auf die *ratio cognoscendi* der moralischen Forderung abhebenden) und der ontologischen (die *ratio essendi* der moralischen Forderung betreffenden) Perspektive ab.[61] Thomas betont ausdrücklich, daß der Geltungsgrund der moralischen Weisungen in nichts anderem als in ihrer Begründetheit vor dem Forum der natürlichen praktischen Vernunft besteht.[62] Der für die normative Ethik entscheidende, ihre Dignität als Einzelwissenschaft fundierende begründungstheoretische Dis-

[60] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. q.91 a.2 c.; ad 1 u. ad 3.

[61] Während W. Kluxen überzeugend nachgewiesen hat, daß die thomanische *lex aeterna*-Lehre als Resultat einer nachträglichen, spekulativ-theologischen Interpretation ursprünglich praktischer Erfahrungen in den Kontext einer „Metaphysik des Handelns" gehört, die Bestimmung des natürlichen Gesetzes als Teilhabe am ewigen Gesetz folglich „auch nicht den Charakter eines praktisch-handlungsleitenden Erkennens" haben könne (Philosophische Ethik, 234), hat M. Rhonheimer energisch auf der „praktischen" Bedeutung der *lex aeterna*-Lehre insistiert (vgl. Natur als Grundlage der Moral, Innsbruck 1987, 70 u. 180–204). Die Berechtigung meines Vorwurfs, seine Deutung beruhe auf einer fragwürdigen Vermischung von epistemologischer und ontologischer Perspektive bei Thomas (vgl. *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, Stuttgart 1999, 201 f.), hat Rhonheimer jüngst indirekt dadurch bestätigt, daß er nun die mißverständliche Rede von der „praktischen" Relevanz der *lex aeterna* für den „bindende[n] Charakter" der Anweisungen des natürlichen Sittengesetzes unterläßt und nur noch – nunmehr korrekt – die „schöpfungsmetaphysische Bedeutsamkeit der Lehre von der Partizipation der lex naturalis am ewigen Gesetz" betont (Praktische Vernunft und das „von Natur aus Vernünftige", in: ThPh 75 [2000], 500).

[62] *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.104 a.1: „praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari. Et huiusmodi praecepta dicuntur ‚moralia'; eo quod a ratione dicuntur mores humani." – S.th. I II q.104 a.1 ad 3: „ratio, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quae ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate."

kurs steht also Thomas zufolge in sich, d.h., er gelangt dadurch an sein definitives Ziel, daß eine bestimmte moralische Forderung in ihrer normativen Geltung dadurch aufgewiesen wird, daß sie mit den Mitteln der natürlichen praktischen Vernunft auf die obersten Prinzipien eben dieser *ratio practica* zurückgeführt wird. Die Vorstellung, eine solchermaßen bereits als moralisch verpflichtend ausgewiesene sittliche Forderung bedürfe zur weitergehenden Begründung ihrer „Unbedingtheit" noch eines Rekurses auf den Gottesbegriff, findet in der thomanischen Konzeption keine Entsprechung.[63] Zwar hindert nichts, eine in ihrer normativen Geltung bereits aufgewiesene Forderung der praktischen Vernunft noch einmal zum Gegenstand einer spekulativ-metaphysischen bzw. theologischen Reflexion zu machen und als „Gebot Gottes" aufzuweisen, doch hat dies nichts mit einer wie auch immer gearteten Steigerung oder Intensivierung ihres praktischen Verpflichtungsgrades zu tun.[64] Dies wäre mit der von Thomas zu Recht so prominent herausgestellten „aktiven Teilhabe" des Menschen an der *lex aeterna* auch gänzlich unvereinbar, besteht diese doch gerade darin, daß der Mensch kraft seiner Vernunftbegabung in der Lage ist, „für sich und andere vorsehen", d.h. sich frei, bewußt und eigenverantwortlich zu einem vernünftigen Handeln bestimmen zu können.[65]

Die generelle Verteidigung des Selbstandes praktischer Vernunft im theologischen Gesamtentwurf des Aquinaten sagt aber noch nichts aus über Inhalt und Umfang ihres Prinzipienbestandes, der letztlich für die Begrün-

---

[63] Für Thomas ist die unbedingte Geltung der Forderungen des natürlichen Sittengesetzes ein unerschütterliches Datum der praktischen Vernunft, wobei zu betonen ist, daß der thomanische Vernunftbegriff auf einer starken intuitionistischen Voraussetzung beruht. Es ist wenig überraschend, daß überall da, wo das Vertrauen in eine derart starke Vernunftkonzeption geschwächt oder gänzlich verloren gegangen ist, nach alternativen Begründungsstrategien Ausschau gehalten wird. Vgl. *G. E. M. Anscombe*, Moderne Moralphilosophie, in: *G. Grewendorf/G. Meggle* (Hg.), Seminar Sprache und Ethik, Frankfurt am Main 1974, 224; *A. MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, London 1981, chap. 5–6; sowie *E. Tugendhat*, Gibt es eine moderne Moral?, in: ZPhF 50 (1996), 323f. u. 330–332.

[64] L. Honnefelder ist uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er feststellt: „Natürlich kann auch das Faktum der sittlichen Erfahrung philosophisch noch einmal in einem umfassenderen Sinnzusammenhang wie etwa einem metaphysischen oder religionsphilosophischen Zusammenhang reflektiert werden. Doch wird damit kein neuer oder anderer Geltungsgrund gegeben als der, der in der sittlichen Verpflichtung selbst bereits erfahren wird. Er erfährt durch diese Zusammenhänge eine vertiefte Deutung ..., wird aber durch sie nicht allererst konstituiert. ... Ich halte die Erfahrung der sittlichen Verbindlichkeit des zu tuenden Guten sowohl hinsichtlich des Beurteilungskriteriums des sittlich Guten, des principium diiudicationis bonitatis, als auch hinsichtlich des Motivationsgrundes des sittlich Guten, des principium executionis bonitatis, für in sich stehend und vorrangig" (Diskussionsbeitrag, in: *W. Kerber* [Hg.], Das Absolute in der Ethik, München 1991, 173f.). – Zu demselben Ergebnis kommt F. Ricken: „Die Geltung der moralischen Pflicht kann logisch unabhängig von der Existenz Gottes erkannt werden. Sie ist in dem Sinne ein transzendentales Faktum, daß sie unhinterfragbar ist. Jeder Versuch, die Geltung zu bezweifeln, zu bestreiten, zu widerlegen, setzt ihre Anerkennung bereits voraus. Die praktische Vernunft ist insofern von der theoretischen unabhängig, als die Erkenntnis der Tatsache der sittlichen Pflicht von der Frage der Existenz Gottes, die Aufgabe der theoretischen Vernunft ist, logisch unabhängig ist" (Allgemeine Ethik, 25). Zu den verschiedenen – teils richtigen, teils falschen – Interpretationen des Satzes „sittlich richtig ist, was Gott gebietet" vgl. *F. Ricken*, Allgemeine Ethik, 26f.

[65] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.91 a.2.

dung eines substantiellen Ethos entscheidend ist, dessen angemessene Deutung jedoch nach wie vor heftig umstritten ist. Als von vornherein verfehlt müssen letztlich all jene Interpretationsansätze bezeichnet werden, die das für die thomanische *lex naturalis*-Lehre grundlegende komplementäre Verhältnis zwischen der praktischen Vernunft und den sog. natürlichen Neigungen einseitig zugunsten eines der beiden Pole auflösen. Weder ist es zulässig, die *inclinationes naturales* in rationalistischer Manier zur amorphen Materie zu degradieren, dergegenüber die praktische Vernunft in quasi voraussetzungsloser Souveränität kreativ gestalterisch tätig werden kann,[66] noch darf die praktische Vernunft umgekehrt auf naturalistische Weise zur bloß passiven Rezeptionsinstanz einer bis in alle Einzelheiten ausdifferenzierten Naturordnung depotenziert werden.[67] Statt „Vernunft" und „Natur" in ein antagonistisches Verhältnis zu setzen und damit letztlich gegeneinander auszuspielen, ist an die bipolare Struktur der thomanischen Konzeption zu erinnern, die es ermöglicht, „Vernunft in Natur so zu denken, daß die Vernunft des Subjekts ... zugleich auch als Vernunft einer mannigfaltig bedingten, empirisch verfaßten Natur begriffen wird"[68]. Thomas zufolge sind die Gebote des Naturgesetzes mit jenen Grundsätzen der praktischen Vernunft identisch, die auf den Schutz all derjenigen elementaren Güter ausgerichtet sind, die (wie z.B. die Selbsterhaltung, Fortpflanzung und Wahrheitserkenntnis) eine unverzichtbare Voraussetzung des praktischen Selbstvollzuges des Menschen als eigenverantwortliches rationales Handlungssubjekt darstellen.[69] M. E. läßt sich zeigen, daß es Thomas in den ganz parallelen Ausführungen seiner Glücks-, Handlungs- und Gesetzeslehre zu den „Erfordernissen des Glücks"[70], den Objekten natürlichen bzw. notwendigen Wollens[71] und den natürlichen Neigungen[72] letztlich immer um dasselbe geht, nämlich um die Sicherung der Voraussetzungen menschlicher Handlungsfähigkeit, die für das praktische Selbstverständnis des Menschen schlechthin von fundamentaler Bedeutung ist.[73] Da jeder, der überhaupt irgend etwas wirklich will, unabhängig von der Art des Gewollten notwendigerweise immer schon einschlußweise die Entwicklung und

---

[66] Ein Mißverständnis, das zumindest durch einige frühe Äußerungen von Anhängern einer „autonomen Moral" nahegelegt wird. Vgl. *F. Böckle*, Natur als Norm in der Moraltheologie, in: *F. Henrich* (Hg.), Naturgesetz und christliche Ethik, München 1970, 82; *S. Pfürtner*, Diskussionsbeitrag zu *F. Böckle*, Heutige Legitimität einer theologischen Materialethik, in: *A. Müller* [u.a.] (Hg.), Natur und Naturrecht, Freiburg i.Br. 1972, 326; sowie *K.-W. Merks*, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, Düsseldorf 1978, 274 u. 293ff.

[67] Diese Tendenz zeigt sich allen anders lautenden Erklärungen zum Trotz vor allem bei *M. Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 86.

[68] *W. Korff*, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: PhJ 94 (1987), 286.

[69] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.94 a.2.

[70] Ebd. q.4 a.1–8.

[71] Vgl. *Thomas von Aquin*, Q. D.22 u. 24 de Veritate; Q. D.6 de Malo; Q. D. de Virt.com. q.1 a.8; S.th. I qq.82–83; S.th. I II q.10 a.1.

[72] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.94 a.2.

[73] Vgl. dazu *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, Stuttgart 1999, bes. 288–291.

Entfaltung der eigenen Handlungsfähigkeit will, diese ihrerseits aber an eine Fülle von Voraussetzungen gebunden ist, ist es nur konsequent, daß die verschiedenen naturgesetzlichen Einzelvorschriften für Thomas vornehmlich im Dienste der Sicherung des persönlichen Zugriffs auf jene elementaren Grundgüter stehen, deren Besitz die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Handelnkönnens überhaupt darstellt. Es ist daher unangemessen, in den die *lex naturalis* konstituierenden Prinzipien der praktischen Vernunft nur eine bloße Ansammlung inhaltsleerer Tautologien sehen zu wollen. Vielmehr handelt es sich bei den Forderungen des Naturgesetzes um zwar abstrakte und allgemeine, aber gleichwohl inhaltlich bestimmte Sollenssätze, die in ihrer Gesamtheit einen metanormativen Horizont bilden, der sich gleichermaßen durch seine „Gestaltungsoffenheit" wie seine „Unbeliebigkeit" auszeichnet.[74] Nur so ist es überhaupt verständlich, daß Thomas die obersten naturgesetzlichen Prinzipien als „Grundlage" für die konkrete Normenfindung bezeichnet,[75] die an eine weitere, „deduktiv-schlußfolgernde", vor allem aber an eine „spezifizierend-inventive" Tätigkeit der praktischen Vernunft gebunden ist.[76] Auch wenn Thomas offenkundig kein Interesse am Entwurf einer detaillierten Naturrechtsaxiomatik hatte und manche Fragen insbesondere zur genauen Umfangsbestimmung und Binnengliederung der *lex naturalis* offen läßt,[77] wird eines doch sehr deutlich: Für die Einsicht in die grundlegendsten inhaltlichen Forderungen der Moral ist nicht der religiöse Glaube, sondern die natürliche praktische Vernunft des Menschen verantwortlich. Zwar findet sich auch bei Thomas die Vorstellung, daß bestimmte sittliche Forderungen im Bereich der sog. religiösen Pflichten nur der vom Glauben erleuchteten Vernunft zugänglich sind.[78] Doch scheint er größten Wert darauf zu legen, die für die Ordnung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens entscheidenden Moralprinzipien auf eine von Glaubensprämissen unabhängige Basis zu stellen. So dürfte es kein Zufall sein, daß auch für Thomas – ebenso wie für Rawls – die elementaren Forderungen der Gerechtigkeit den zentralen Inhalt seiner Naturgesetzeslehre bilden[79].

---

[74] Vgl. *W. Korff*, Wie kann der Mensch glücken?, München 1990, 50.

[75] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.94 a.2: „Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni ... Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae."

[76] Ebd. I II q.95 a.2: „Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium."

[77] Die Spannbreite der thomanischen Vorstellungen reicht von einem zweistufigen Modell (vgl. S.th. I II q.94 a.5–6; q.97 a.4; q.99 a.2) über unterschiedlich akzentuierte dreigliederige Schemata (vgl. S.th. I II q.94 a.4; q.100 a.3; q.100 a.11) bis zu einer vierstufigen Variante (vgl. S.th. I II q.100 a.1).

[78] So betrachtet er z.B. die Gottesliebe und die Gebote der ersten Dekalogstafel bisweilen als Bestandteil des natürlichen Gesetzes (vgl. S.c.G. III c.118; sowie S.th. I II q.100 a.1; q.100 a.3 ad 1; q.100 a.4 ad 1; q.104 a.1 ad 3), häufiger jedoch sieht er darin eine Hinzufügung zur *lex naturalis* (vgl. S.th. I II q.91 a.4 ad 1 u. ad 2; q.94 a.4 ad 1; q.94 a.5; q.99 a.2 ad 1). Vgl. dazu *O. H. Pesch*, Das Gesetz. Kommentar zu S.th. I II qq.90–105 (DThA Bd. 13), Heidelberg/Graz 1977, 622–626.

[79] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.100 a.8.

Trotz der gravierenden Unterschiede, die zweifellos zwischen der stark intuitionistischen thomanischen und der konstruktivistischen Rawlsschen Vernunftkonzeption bestehen, ist nicht zu übersehen, daß es auch eine ganze Reihe wichtiger struktureller Entsprechungen in ihrem moraltheoretischen Grundansatz gibt. Beide Denker operieren mit einem starken Vernunftbegriff zur Begründung eines substantiellen Ethos. Gemeinsam ist ihnen auch das Bemühen, innerhalb der als mehrstufig konzipierten praktischen Vernunft eine Dimension universal gültiger Prinzipien freizulegen, die sich als solche einer radikalen Kontextualisierung und damit Relativierung entzieht. Schließlich, und das ist für unsere Thematik entscheidend, betonen beide Autoren die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft und ihre Unabhängigkeit von religiös-weltanschaulichen Voraussetzungen. Rawls und Thomas können somit als Repräsentanten einer über Kant und Aristoteles bis zum platonischen Sokrates[80] zurückreichenden Traditionslinie innerhalb der abendländischen Moraltheorie gelten, die nicht nur zur Rettung der Rationalität der Moral, sondern zugleich zur Sicherung der Moralität religiöser Praxis auf eine Verwendung des Gottesbegriffs im Rahmen des normativen Begründungsdiskurses verzichtet.[81] Daß eine zeitgenössische Moraltheologie nicht hinter diese, von der „autonomen Moral" zu Recht festgehaltenen Einsicht zurückfallen darf, versteht sich von selbst. Allerdings ist damit lediglich eine erste, rein negative, Antwort auf die Frage nach der Relevanz des Gottesbegriffs für die Moraltheorie gegeben, die durch weitere positive Überlegungen zu ergänzen ist.

II. Die Bedeutung des Kommunitarismus für eine umfassende Moraltheorie

Die grundlegende Übereinstimmung zwischen der aristotelisch-thomanischen und der kantisch-rawlsschen Moraltheorie in der Annahme eines normativen Kognitivismus darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Entwürfe der genannten Autoren auch eine Reihe gravierender Unterschiede aufweisen, die keineswegs nur Detailfragen, sondern den konzeptionellen Gesamtentwurf ihrer Moraltheorie betreffen. Vor allem die tendenzielle Beschränkung der kantisch inspirierten neuzeitlich-kontraktualistischen Ethik auf die Begründung sozialer Pflichten zwischen individuellen autonomen Akteuren und die damit einhergehende schrittweise Verdrängung der Glücks- und Tugendlehre aus dem Themenkanon wissenschaftlicher Moraltheorie wird seit geraumer Zeit vor allem von kommunitaristischer

[80] Vgl. *Platon*, Euthryphon, 10 a.

[81] L. Honnefelder stellt daher zutreffend fest: „Eine logische Abhängigkeit des moralischen Geltungsanspruchs von der Annahme eines Gottes oder von dem Glauben an eine Offenbarung, so zeigt sich, führt sowohl zur Aufhebung der Moral wie zu der des Glaubens, und dies aus philosophischen wie aus theologischen Gründen." (Ethik und Theologie, in: *A. Holderegger* [Hg.], Fundamente, Freiburg i. Br. 1996, 118.)

Seite einer scharfen Kritik unterzogen.[82] In der inzwischen weit verzweigten Kommunitarismusdiskussion geht es längst nicht nur um eine angemessene historische Verhältnisbestimmung zwischen den Autonomieethiken des 17./18. Jahrhunderts und den sog. vormodernen Strebensethiken. Vielmehr stehen vor allem die in systematischer Hinsicht entscheidenden Fragen nach Aufgabenprofil, Themenspektrum, anthropologischen Voraussetzungen und dem Vernunftverständnis philosophischer Ethik überhaupt auf dem Prüfstand. Daß diese Grundlagendebatte auch für die Moraltheologie von größter Bedeutung ist, wird sofort deutlich, wenn man bedenkt, daß sich die nach dem II. Vaticanum entwickelte Konzeption einer „autonomen Moral im christlichen Kontext" in ihrem Bemühen um Kommunikabilität – zumindest terminologisch – vor allem an die kantische Ethik anlehnte[83] und damit genau jene thematischen Engführungen in ihrem eigenen Bereich reproduzierte, die gegenwärtig im Zentrum der kommunitaristischen Kritik stehen.[84] Obwohl einzelne Vertreter kommunitaristischen Denkens z.B. infolge einer fragwürdigen Aufklärungskritik[85] längst den Glauben an eine universale Dimension praktischer Vernunft verloren haben[86], also einer vollständigen historischen Situierung des Vernunftbegriffs das Wort reden und damit gewollt oder ungewollt ins Fahrwasser einer latent traditionalistischen „divine command ethic" geraten sind[87], heißt das noch lange nicht, daß sich die äußerst vielschichtige Bewegung der Kommunitaristen damit bereits insgesamt als ernsthafter Gesprächspartner für die Theologie erledigt hat. Ganz im Gegenteil ist m.E. vor allem dort, wo der Kommunitarismus nicht als Alternative zum liberalen Denken, sondern als dessen notwendige, aber „unbeständige Begleiterscheinung"[88] begriffen wird, mit guten Chancen für einen fruchtbaren Dialog zu rechnen, der zu einer erheblichen Bereicherung der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Ethik führen könnte[89]. Anhand zweier Beispiele, nämlich der Reha-

[82] Einen guten Überblick bietet *L. Siep*, Zwei Formen der Ethik, Opladen 1997.

[83] Auers Verwendung des Autonomiebegriffs ließ jedoch von Anfang an eine differenzierte sachliche Auseinandersetzung mit der kantischen Moralkonzeption vermissen. Vgl. *H. Hirschi*, Moralbegründung, 126–157.

[84] Auch wenn durchaus zuzugeben ist, daß die traditionelle Glücks- und Tugendlehre in der „autonomen Moral" nicht einfach vergessen, sondern zumeist unter der Motivationsfrage abgehandelt wurde, führte sowohl die einseitige Fixierung auf den Normbegriff wie auch die unkritische Orientierung am kantischen Paradigma zur Abdrängung der genannten Fragestellungen in eine Randlage, die ihrem systematischen Gewicht unangemessen war.

[85] Vgl. *A. MacIntyre*, After Virtue, London 1981, chap. 5–6.

[86] Vgl. *M. Sandel*, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982.

[87] Vgl. z.B. *A. MacIntyre*, After Virtue, chap. 18; zur „divine command ethic" allgemein vgl. *P. L. Quinn*, Divine Command and Moral Requirements, Oxford 1978; *P. Helm* (ed.), Divine Commands and Morality, Oxford 1981.

[88] *M. Walzer*, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: *A. Honneth* (Hg.), Kommunitarismus, Frankfurt am Main 1993, 157.

[89] Vgl. *K. L. Grasso/G. V. Bradley/R. P. Hunt* (eds.), Catholicism, Liberalism, and Communitarianism. The Catholic Intellectual Tradition and the Moral Foundations of Democracy, Lanham 1995; *R. Forst*, Kontexte der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1996; sowie davon abhängig

bilitierung der Frage nach dem guten Leben sowie der Diskussion um die sog. Tugendethik, soll diese Vermutung nachfolgend kurz verifiziert werden.

1. Die Frage nach dem guten Leben

Wer wie A. Auer als Moraltheologe Moraltheorie weitestgehend mit normativer Ethik identifiziert und diese für ein Geschäft der natürlichen praktischen Vernunft hält, der kommt fast zwangsläufig dazu, die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Moral vor allem auf der motivationalen Ebene zu verorten.[90] Zwar ist es – zumal unter der problematischen Auerschen Annahme einer strikten Disjunktion von Heils- und Weltethos[91] – nicht ausgeschlossen, daß es auch einen Bereich spezifisch religiöser Pflichten gibt, doch erweist sich die religiöse Begründung auch hier insofern als eine lediglich sekundäre, als die begründende religiöse Überzeugung in aller Regel als bloße Ableitung oder Konkretisierung eines übergeordneten moralischen Prinzips erscheint, dessen Geltung seinerseits gerade unabhängig vom Gottesbegriff aufgewiesen werden muß. Zudem handelt es sich hierbei keineswegs um universal adressierte kategorische Pflichten, sondern um bloße Gruppennormen, die sich aus frei gewählten sozialen Bindungen ergeben und daher nur begrenzte Geltung für einen eingeschränkten Personenkreis beanspruchen.[92]

Es stellt sich jedoch die Frage, ob die verbreitete Rede von der primär motivationalen bzw. „stimulierenden"[93] Funktion religiöser Überzeugungen der tatsächlichen Relevanz des Glaubens für die Moral hinreichend gerecht wird oder selbst das Ergebnis einer problematischen Verengung der Moraltheorie auf die Normproblematik darstellt. Tatsächlich ist rein historisch kaum zu bestreiten, daß in den vorneuzeitlichen Moralphilosophien weniger die Frage nach Normen und Pflichten als vielmehr diejenige nach einem glücklichen, gelingenden oder guten Leben im Vordergrund stand und dieser Themenkreis erst unter dem Einfluß der Eudämonismuskritik Kants allmählich an den Rand der philosophischen Diskussion gedrängt wurde. Im Blick auf die zeitgenössischen Versuche einer philosophischen Rehabilitierung der Lehre vom Glück[94] bzw. guten

---

A. Anzenbacher, Christliche Ethik und kommunitaristische Liberalismuskritik, in: *A. Holderegger* (Hg.), Fundamente, 433ff.

[90] Zur Differenz zwischen Begründungs- und Motivationsfrage bzw. kantisch gesprochen zwischen *principium diiudicationis* und *principium executionis* vgl. Moralphilosophie Collins, Kants Werk, AA XXVII,1, 274f. Vgl. dazu auch *G. Patzig*, „Principium diiudicationis" und „Principium executionis", in: *G. Prauss* (Hg.), Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt am Main 1986, 204ff.

[91] Vgl. *A. Auer*, Autonome Moral, bes. 160–197.

[92] L. Honnefelder unterstreicht daher im Gegensatz zu Auer zu Recht die „normschöpferische" Bedeutung religiöser Glaubenssysteme (vgl. Ethik und Theologie, 122).

[93] *A. Auer*, Autonome Moral, 193f.

[94] Vgl. z.B. *J. Griffin*, Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance, Oxford 1986; sowie *M. Seel*, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt am Main 1995.

Leben[95] scheint es allerdings hilfreich, zwei Problemkreise zu unterscheiden: erstens die Frage nach dem systematischen Ort bzw. logischen Status der Kategorie des Guten im Gesamt einer umfassenden Moraltheorie und zweitens das Problem der Begründbarkeit bestimmter inhaltlicher Konzeptionen des Guten.

Hinsichtlich der Statusfrage dürfte es sich lohnen, noch einmal einen kurzen Blick auf den Standpunkt von J. Rawls zu werfen. Im Gegensatz zu den meisten kontraktualistischen Konzeptionen, die sich bewußt auf Kant berufen, setzt sich der späte Rawls nämlich ausdrücklich mit der Glücksproblematik auseinander. Das zweite moralische Vermögen des Rawlsschen Personbegriffs, die Befähigung zum Guten, bildet dafür die kategoriale Grundlage. Obwohl sich Rawls unübersehbar bemüht, die Rede vom Guten aus dem Dunstkreis des bloßen Meinens sowie der privaten Lebenskunst herauszuführen und auf der Ebene praktischer Rationalität zu verankern, ist seine These vom Primat des Rechten vor dem Guten[96] von kommunitaristischer Seite heftig attackiert worden. Vor allem Charles Taylor[97] und Michael Sandel[98] haben im Zuge ihrer Kritik am Individualismus liberalen Denkens darauf hingewiesen, daß der Rawlssche Begriff des „Rechten" selbst bereits ein bestimmtes Verständnis des Guten voraussetze und folglich keine logische Priorität für sich beanspruchen könne. Dieser Einwand führt jedoch bereits insofern in die Irre, als Rawls selbst ohne weiteres einräumt, daß seine Gerechtigkeitskonzeption auf bestimmten „Ideen des Guten" basiert.[99] Worauf es Rawls allein ankommt, ist der Unterschied, der zwischen dieser in der Fairneßgerechtigkeit implizierten, auf der rechtlichen Ebene der öffentlichen Identität von Personen situierten sog. „schwachen Theorie des Guten" und den ungleich konkreteren und voraussetzungsreicheren moralischen Glücksvorstellungen besteht, die er als „umfassende Lehre des Guten" auch terminologisch klar vom Rechten abgrenzt.[100] Sicher wird man kritisch fragen können, ob die basalen „Ideen des Guten" bei Rawls argumentativ hinreichend abgestützt sind. Auch ist es möglich und m.E. auch überaus sinnvoll, etwa mit Amartya Sen[101] und Martha Nussbaum[102] einzuwenden, daß Rawls' schwache Theorie des

[95] Vgl. *P. Foot*, Die Wirklichkeit des Guten, Frankfurt am Main 1997; sowie *H. Steinfath* (Hg.), Was ist ein gutes Leben?, Frankfurt am Main 1998.

[96] Vgl. *J. Rawls*, Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, in: *W. Hinsch* (Hg.), John Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, Frankfurt am Main 1997.

[97] *C. Taylor*, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989, 88f.

[98] *M. Sandel*, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982; sowie *ders.*, The Procedural Republic and the Unencumbered Self, in: Political Theory 12 (1984), 18–35.

[99] Vgl. *J. Rawls*, Vorrang, 368; sowie *ders.*, Political Liberalism, Lecture V.

[100] Das betont zu Recht auch *R. Forst*, Kontexte, 350.

[101] Vgl. *A. Sen*, Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984, in: JPh 82 (1985), 169–221; sowie *ders.*, Capability and Well-Being, in: *M. C. Nussbaum/A. Sen* (eds.), The Quality of Life, Oxford 1993, 30–53.

[102] Vgl. *M. C. Nussbaum*, Nature, Function, and Capability, in: *G. Patzig* (Hg.), Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Göttingen 1990; sowie *dies.*, Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt am Main 1999.

Guten keine ausreichende Grundlage für eine überzeugende Gerechtigkeitstheorie darstellt, weil sie mit einer fragwürdigen Liste sog. „basic goods" operiert. An der prinzipiellen Berechtigung der Unterscheidung zwischen dem Rechten und dem Guten sowie der Behauptung eines Primats des Rechten vor dem Guten tut das alles aber keinen Abbruch. Rawls erhebt m.E. zu Recht die Forderung, daß sich spezifische Glückskonzepte vor dem Forum universal gültiger allgemeiner Gerechtigkeitsprinzipien ausweisen müssen. Wenn aber das Rechte eine kritische Filterfunktion gegenüber dem Guten ausübt, dann ist es nur konsequent, ihm auch einen logischen Vorrang einzuräumen.

Während Rawls also eine durchaus überzeugende Antwort auf die sog. Statusfrage zu geben vermag, lassen seine Ausführungen zum zweiten Problemkreis der Rede vom Guten, nämlich der Begründbarkeit konkreter Glücksvorstellungen, wichtige Fragen offen. Der Bereich der historisch gewachsenen, kulturell geprägten Konzeptionen des Guten ist für Rawls der Bereich radikaler Pluralität. Anders als die abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien, die als Resultat eines „überlappenden Konsenses" durchaus eine von ihren partikularen Entstehungskontexten unabhängige, universale Geltung beanspruchen können, sind die verschiedenen umfassenden Lehren des Guten s.E. so sehr von umstrittenen Voraussetzungen durchtränkt, daß hier nicht länger eine allgemeine Zustimmung zu erwarten ist. Aufgrund der sog. „Bürden des Urteilens" [103] rechnet Rawls ausdrücklich mit einer „Mehrzahl einander widersprechender und ... unvereinbarer Auffassungen über das Gute" [104]. Worin kann unter diesen Voraussetzungen aber noch die von Rawls betonte Rationalität des Guten bestehen? Fällt Rawls hier nicht in eine radikale Subjektivierung der Glücksfrage zurück, die in letzter Konsequenz erneut zu ihrer Eliminierung aus dem Kanon moralphilosophischer Fragestellungen führen muß? Rawls betont zu Recht den Hiatus, der zwischen den konstruktivistisch, naturrechtlich, transzendental oder wie auch immer begründeten allgemeinsten Moralprinzipien und konkreten, inhaltlich in allen Einzelheiten entfalteten Vorstellungen gelungenen Lebens besteht. In der Tat muß die Reichweite solcher oberster Prinzipien der praktischen Vernunft auf die Sicherung der „unerläßlichen Mindestbedingungen des Menschseins" [105] beschränkt bleiben, so daß zwar noch allgemeinste Glücksvoraussetzungen, nicht aber spezifische Glücksentwürfe mit ihrer Hilfe begründet werden können. Doch folgt daraus m.E. noch keineswegs die Gleichwertigkeit all derjenigen umfassenden Glückslehren, die in keinem offensichtlichen Widerspruch zu den universalen Gerechtigkeitsprinzipien stehen. Die einseitige Konzentration auf den Bereich des „Vernünftigen" führt bei Rawls zu einer tendenziellen Abwertung und Relativierung

[103] Vgl. *J. Rawls*, Political Liberalism, Lecture II § 2.
[104] *J. Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß, 288.
[105] *E. Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, Mainz 1996, 193.

des „Rationalen", die dem Selbstverständnis gewachsener kultureller Identitäten nicht hinreichend gerecht wird.

Am Beispiel der spezifisch christlichen Vorstellung eines guten, gelingenden und sinnvollen Lebens soll dies kurz verdeutlicht werden. Es gehört zweifellos zu den Aufgaben des dem christlichen Ethos verpflichteten Moraltheologen, über die Minimalbedingungen allgemein menschlicher Existenzsicherung hinaus auch nach der Vollgestalt christlicher Lebensführung zu fragen und die konstitutive Bedeutung des religiösen Glaubens für das spezifisch christliche Verständnis vom menschlichem Glück bzw. Heil möglichst unverkürzt zur Geltung zu bringen.[106] Wenn es stimmt, daß der Glaube – wie A. Auer immer wieder betont hat[107] – wirklich ein neues „Sein" hervorbringt und einen neuen „Sinnhorizont" eröffnet, dann kann seine Relevanz nicht nur auf die Ränder sittlicher Praxis beschränkt werden und sich beispielsweise in einem bestimmten Umgang mit der Erfahrung eigener oder fremder Schuld erschöpfen.[108] Vielmehr ist davon auszugehen, daß sich die spezifisch religiöse Sicht menschlicher Vollendung – also christlich gesprochen die Berufung des Menschen zum Heil in der Begegnung mit dem sich offenbarenden dreieinigen Gott sowie die aus der Geistbegabung resultierende Befähigung des Gläubigen zur „Heiligkeit" – auch und gerade in der Mitte seines alltäglichen Lebens auswirkt[109] und seinem Handeln ein charakteristisches Profil verleiht,[110] das freilich mit den sprachlichen Kategorien von „Gesetz", „Norm" und „Pflicht" nicht mehr angemessen zu erfassen ist, sondern auf ein neues „Können" bzw. auf einen neuen „Spielraum" im Gebrauch der Freiheit verweist.[111] Nicht von ungefähr hat Thomas von Aquin die *lex nova* als „Gesetz der Gnade" bezeichnet[112] und dabei die Analogie

---

[106] Auch Rawls betont zu Recht, daß das Gute ein „weiter" Begriff ist, der nicht auf ein einzelnes Segment des Lebens eingeschränkt werden darf, sondern auf die Totalität erfüllten Menschseins abhebt: vgl. *ders.*, Gerechtigkeit als Fairneß, 268. In dieselbe Richtung weist der Ethikbegriff des frühen Wittgenstein, demzufolge es in der Ethik um eine Stellungnahme zur Welt als ganzer und damit um die Beantwortung dessen geht, was wir heute als die „Sinnfrage" bezeichnen. Vgl. *L. Wittgenstein*, TLP 6.41–6.41; 6.45, in: Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt am Main 1989, 82–84; Tagebucheintrag vom 7.10.1916, in: Werkausgabe, Bd. 1, 178; sowie *ders.*, Vortrag über Ethik, in: *J. Schulte* (Hg.), Wittgenstein-Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt am Main 1989, 10 u. 14f. Vgl. dazu auch *S. Wolf*, Glück und Sinn: Zwei Aspekte des guten Lebens, in: *H. Steinfath* (Hg.), Was ist ein gutes Leben?, Frankfurt am Main 1998, 167–195.

[107] Vgl. z.B. *A. Auer*, Autonome Moral, 177.

[108] Was natürlich nicht ausschließen soll, daß die Schulderfahrung durchaus einen privilegierten Zugang zur religiösen Praxisinterpretation darstellt. Vgl. *P. Ricœur*, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg i.Br. 1971.

[109] Vgl. *N. Lash*, Easter in Ordinary. Reflections on Human Experience and the Knowledge of God, Charlottsville 1988.

[110] L. Honnefelder hat zu Recht darauf hingewiesen, daß der religiöse Glaube keineswegs nur motivationale Bedeutung hat, sondern auch „selektiv, modifizierend und akzentuierend" wirkt (vgl. Ethik und Theologie, 122).

[111] Es scheint mir symptomatisch für die Dominanz der normativen Perspektive in der „autonomen Moral", das die sog. Propriumsfrage bislang zumeist auf die Frage nach „christlichen Sonderpflichten" verkürzt wird.

[112] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.106 a.1.

des Gesetzesbegriffs unterstrichen.[113] Der Glaube eröffnet neue Handlungsräume. Er verleiht der Praxis des Christen nicht nur eine neue zeitliche anamnetisch-eschalotogische Signatur[114], sondern führt auch zur Neubewertung bzw. Relativierung grundlegender traditioneller lebensweltlicher Unterscheidungen wie z. B. kultureller oder ethnischer Grenzziehungen.[115] Vor allem aber bewirkt er eine neue Relationalität der Praxis, die als „Weg der Nachfolge" eindeutig christozentrisch bestimmt und auf eine ganz bestimmte ekklesial vermittelte Form solidarisch-geschwisterlicher Gemeinschaftlichkeit ausgerichtet ist.[116] Die insbesondere von den frühen Vertretern der „autonomen Moral" wiederholt vertretene These, christliche Ethik ziele auf nichts anderes als auf die Erfüllung des „Humanums",[117] dürfte sich im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft, die sich gerade durch das Bewußtsein der Vieldeutigkeit dieses Humanums auszeichnet, als wenig aussagekräftig erweisen und wäre dahingehend zu präzisieren, daß es sich hierbei nur um eine ganz bestimmte, nämlich die christliche Vorstellung menschlicher Erfüllung handelt, die sich aufgrund ihres speziellen Profils von alternativen Glückskonzeptionen deutlich unterscheidet. Statt der Herausforderung des gegenwärtigen Pluralismus dadurch auszuweichen, daß man die eigene Identität verleugnet und sich auf ein vermeintlich unkontroverses allgemeines ethisches Minimum zurückzieht, wird von der Moraltheologie zu Recht erwartet, daß sie das unterscheidend christliche Profil guten Lebens möglichst unverkürzt rekonstruiert und intellektuell verantwortet.[118]

---

[113] Vgl ebd. q.91; dazu auch *O. H. Pesch*, Gesetz, 550f.

[114] R. Schnackenburg hat daher zu Recht festgestellt: „In dieser Hinsicht müßten die theologischen Ethiker, die bei der Schöpfung, der Vernunftbegabung des Menschen und der Rationalität der irdischen Wirklichkeit ansetzen, so scheint mir, über die eschatologische Botschaft Jesu intensiver nachdenken. Lassen sich die extremen Forderungen Jesu, vor allem die Spitzenforderung der Feindesliebe, ebensogut aus vernünftigen Überlegungen wie aus der eschatologischen Verkündigung Jesu begründen? Bleibt nicht ein unaufgearbeiteter Rest zwischen der radikalen, den natürlichen Menschen angreifenden, rücksichtslos alle Menschen provozierenden Forderung Jesu und dem, wozu vernünftige Überlegung führen kann? Das ständige Unbehagen auch der Christenheit, den Höchstforderungen Jesu in der Wirklichkeit unserer Welt nicht nachzukommen, vielleicht nicht nachkommen zu können, ist doch nicht zufällig, und doch ist das der eigentliche Stachel der von Jesus verkündeten, an Gott und seiner befreienden Herrschaft orientierten Sittlichkeit. Soll und darf dieser Überschuß dessen, was Jesus den Hörern seiner Botschaft zumutet, durch vernünftige Überlegungen eingeebnet werden?" (Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentliche Aussagen, in: *K. Kertelge* [Hg.], Ethik im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1984, 44). Vgl. *J. B. Metz*, Anamnetische Vernunft, in. *A. Honneth* (Hg.), Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt am Main 1989, 733–738.

[115] Vgl. *H. de Lubac*, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943; *E. Peterson*, Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis, Freiburg i. Br. 1959; *J. Ratzinger*, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter, Salzburg-München 1971; sowie *O. Fuchs* (Hg.), Die Fremden (Theologie zur Zeit 4), Düsseldorf 1988.

[116] Vgl. *H. Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Würzburg 1978, bes. Kap. II u. V; *W. Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982; sowie *K. Demmer*, Fundamentale Theologie des Ethischen, Freiburg i. Br. 1999, bes. Teil 2.

[117] Vgl. z. B. *B. Schüller*, Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik, in: ThPh 51 (1976), 321–343; sowie *J. Fuchs*, Für eine menschliche Moral, Bd. I, Freiburg i. Br. 1988.

[118] Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse sei ausdrücklich betont, daß die hier geforderte Rehabilitierung einer christlichen Konzeption guten Lebens in systematischer Hinsicht

Dabei kann sich die Rationalität des solchermaßen ermittelten Sinn- und Glückskonzepts nicht – wie bei J. Rawls – im Nachweis einer Kompatibilität mit allgemeinsten Gerechtigkeitsprinzipien erschöpfen. Auch die bloße Übereinstimmung mit einer rein internen (z.B. lehramtlichen) Autorität oder einer langen Überlieferungsgeschichte dürfte als Basis für die Einlösung eines wirklichen Rationalitätsanspruchs noch nicht ausreichen. Der christliche Glaube versteht sich ja nicht nur als eine altehrwürdige Tradition, die eine gewisse Binnenplausibilität besitzt. Vielmehr sucht er, alle Menschen guten Willens zu gewinnen, und beansprucht eine Überlegenheit gegenüber alternativen Heils- und Glückslehren, die nicht nur den eigenen Anhängern, sondern auch den Anders- oder Nichtgläubigen prinzipiell vermittelbar sein muß. Wer dieses Selbstverständnis des Christentums nicht für blanke Hybris hält (und daher längst aufgegeben hat), der muß zeigen, wie es überhaupt möglich ist, im Zusammenhang mit der Rede vom guten Leben gleichzeitig an der umfassenden Prägekraft des Glaubens für das konkrete Ethos festzuhalten und damit eine gewisse kulturelle Situierung auch des Vernunftbegriffs einzuräumen, dennoch aber an der Möglichkeit eines kritischen Vergleichs konkurrierender Sinnentwürfe festzuhalten. An dieser Stelle scheint es hilfreich, an eine Überlegung des späten Alasdair MacIntyre zu erinnern, der sich im Anschluß an Thomas S. Kuhn u.a. eingehend mit dem Problem der Bewertung inkommensurabler Traditionen auseinandergesetzt hat.[119] Einerseits arbeitet MacIntyre in gut kommunitaristischer Manier mit einem holistischen Ansatz, der die Verankerung der Rationalitätsstandards in einer bestimmten kulturellen Tradition unterstreicht. Dies führt andererseits aber bei ihm nicht zu einem totalen Relativismus, da sich zumindest im Rückblick anhand bestimmter, allgemein verbindlicher Rationalitätskriterien wie z.B. Kohärenz, Integrationskraft, Sparsamkeit, Einfachheit oder Stabilität die objektive Überlegenheit einer bestimmten Tradition ermitteln läßt.[120] Diese Einsicht MacIntyres kann der Moraltheologie helfen, den begründungstheoretischen Status voraussetzungsreicherer Vorstellungen wie der des guten Lebens angemessener zu bestimmen. Obwohl diese im Unterschied zu den allgemeinen normativen Prinzipien nicht mehr auf dem Wege einer z.B. transzendentalen Begründung streng verifizierbar erscheinen, können grundlegende Rationalitätskriterien doch dazu beitra-

---

nicht auf einer normativen Ebene liegt und folglich auch nicht begründungstheoretisch mit der Normfrage „kurzgeschlossen" werden darf. Darauf hat zu Recht auch *W. Göbel* (Der eschatologische Fehlschluß. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, in: *A. Holderegger* [Hg.], Fundamente, 488–501) hingewiesen.

[119] Vgl. *A. MacIntyre*, Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science, in: The Monist 60 (1977), 453–472; *ders.*, Moral Rationality, Tradition and Aristotle: a Reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark, in: Inquiry 26 (1983), 447–466; sowie *ders.*, Relativism, Power and Philosophy, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 59 (1985), 5–22.

[120] Vgl. *A. MacInytre*, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame 1988; sowie *ders.*, Three Rival Versions of Moral Enquiry, London 1990, chap. V-VI.

gen, bestimmte Sinnentwürfe als offenkundig defizitär zu entlarven und eine nicht willkürliche komparative Entscheidung zwischen konkurrierenden Sinnsystemen zu begründen.[121]

Sowohl die Breite ihres Aufgabenspektrums, das vom Aufweis allgemeinster praktischer Vernunftprinzipien bis zu konkreten Normbegründungen zur Sicherung der nicht zu unterschreitenden Untergrenze der Humanität auf der einen Seite und zum Entwurf sittlicher Idealtypologien auf der anderen Seite reicht, wie auch ihr wissenschaftliches Selbstverständnis, lassen also die Ausarbeitung eines mehrstufigen Vernunftkonzepts für die Moraltheologie zwingend notwendig erscheinen. Denn nur so ist es möglich, die falschen Alternativen zu vermeiden, die in der Reduktion theologischer Ethik auf eine universale Prinzipienlehre unter Preisgabe der Propriumsfrage einerseits und ihrer radikalen Kontextualisierung mit der Folge der Selbstghettoisierung andererseits bestehen.

2. Die Rehabilitierung des Tugendbegriffs

Die bislang vielleicht nachhaltigste Wirkung des Kommunitarismus dürfte in der Wiederentdeckung der Tugendlehre als zentrales Thema zeitgenössischer Moraltheorie bestehen. Wie die Frage nach dem guten Leben, so wurde bekanntlich auch die systematische Thematisierung von Affekten, Emotionen, Neigungen und Strebungen schrittweise aus dem Arbeitsgebiet philosophischer Ethik verbannt. Hatte sich Kant der menschlichen Emotionalität immerhin noch unter dem negativen Vorzeichen einer feindlichen Gegenüberstellung von Vernunft und Gefühl angenommen[122] und im Rahmen seiner Triebfederlehre an der Unverzichtbarkeit des Gefühls der „Achtung" vor dem moralischen Gesetz festgehalten[123], so führte die nachfolgende Entwicklung schließlich zum nahezu vollständigen Verschwinden der Tugendlehre aus der systematischen Ethik[124].

In dieser Situation mußte die provozierende These A. MacIntyres, daß der „Verlust der Tugend" die ganze moderne Normenethik in eine tiefe Orientierungs- und Begründungskrise gestürzt habe, die nur durch den Entwurf eines radikal neuen moralphilosophischen Paradigmas in Gestalt einer aristotelisch bzw. thomanisch inspirierten „Tugendethik" überwunden werden könne[125], eine ungeheure Sprengkraft entfalten. Zwar zeigte die daraufhin sprunghaft einsetzende tugendethische Diskussion[126] rasch, daß

[121] Vgl. dazu auch *H. S. Richardson*, Practical Reasoning about Final Ends, Cambridge 1994.

[122] Vgl. z.B. *I. Kant*, KpV, A 129, 212, 151, 213; KU, B 121; sowie MdS, AA VI, 380.

[123] Vgl. Eine Vorlesung Kants über Ethik, hg. von *P. Menzer*, Berlin 1924, 54; sowie KpV, A 126–159.

[124] Vgl. *F. Ricken*, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem „Ethischen" verzichten?, in: ThPh 59 (1984), 162–169.

[125] Vgl. *A. MacIntyre*, After Virtue – a study in moral theory, London 1981.

[126] Einen guten Überblick bietet *J. Schuster*, Moralisches Können. Studien zur Tugendethik, Würzburg 1997.

weder MacIntyres antagonistische Gegenüberstellung von Tugend- und Normethik noch seine Behauptung eines logischen Vorrangs des Tugend- vor dem Normbegriff zu überzeugen vermag, da Gefühle nicht selbst Beurteilungskriterium sittlicher Richtigkeit sein können, sondern ein solches normatives Kriterium ihrerseits bereits voraussetzen.[127] Dennoch ist es MacIntyre gelungen, die moralphilosophische Diskussionslandschaft nachhaltig zu verändern. Die zunehmend von Philosophen und Theologen geteilte Überzeugung, daß eine zeitgemäße Ethik unter anderem auch auf eine Theorie der Emotionalität angewiesen ist, Tugend- und Normethik also einander ergänzende Stile einer umfassenden Moraltheorie darstellen, kann sich auf mehrere Argumente stützen:

Erstens darf die Ethik als praktische Wissenschaft[128] nicht bei der theoretischen Erkenntnis sittlich richtigen Handelns stehenbleiben. Sie muß vielmehr all diejenigen Faktoren in ihre Betrachtung einbeziehen, die – wie eine bestimmte Ordnung der affektiven Antriebsstruktur – für die praktische Umsetzung des als richtig Erkannten verantwortlich sind. Die praktische Zielsetzung erzwingt also eine umfassende Beschäftigung mit der Motivationsproblematik, und diese führt zwangsläufig zur Tugendlehre.

Zweitens ist eine Behandlung der Tugendlehre aus moralepistemologischen Gründen unumgänglich. Tugenden sind nicht nur Ergebnis, sondern auch Voraussetzung praktischer Erkenntnis. Will die Ethik nicht Gefahr laufen, einer rationalistischen Sicht moralischer Erkenntnis das Wort zu reden, dann muß sie sich von der kantischen Vorstellung „reiner“ praktischer Vernunft befreien und – z. B. im Anschluß an Aristoteles[129] oder Thomas von Aquin[130] – die kognitive Funktion von Emotionen und Neigungen herausarbeiten – und das bedeutet: Sie muß eine Tugendlehre entwickeln.

Drittens legen grundlegende anthropologische Erwägungen eine Thematisierung des Tugendbegriffs innerhalb der Ethik nahe. Moralische Tugenden sind nichts anderes als kultivierte und integrierte Affekte. Der Tugendbegriff verweist auf das „Ideal der radikalen Widerspruchsfreiheit und Einheit der menschlichen Person“[131]. Daß die Wiedergewinnung dieses Ideals nicht nur für die gemeinhin als „leib- und gefühlsfeindlich“ verschrieene

[127] Vgl. dazu *F.-J. Bormann*, Tugendethik versus Normenethik? Zu A. MacIntyres Versuch einer systematischen Rehabilitierung des Tugendbegriffs, MS München 1988, 63–67 u. 97–102; sowie *D. Borchers*, Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn, Paderborn 2001.

[128] Vgl. *Aristoteles*, EN I 1, 1095 a 5 f.

[129] Vgl. *ders.*, EN VI 13, 1144 a 36 f. b 31 f.; sowie X 8, 1178 a 17 f. F. Ricken stellt dazu fest: „Der Aristotelische Tugendbegriff fordert nicht nur, daß die praktische Vernunft den Bereich des Affektiven integriere; Aristoteles behauptet auch, daß sittliche Erkenntnis nur unter Voraussetzung dieser Integration möglich sei. Die dianoetische Arete der Phronesis und die ethische Arete bedingen sich wechselseitig: ohne sittliche Erkenntnis keine ethische Tugend und ohne ethische Tugend keine sittliche Erkenntnis“ (Kann die Moralphilosophie?, 174).

[130] Vgl. *Thomas von Aquin*, InDivNom c.2 l.4; S.th. I q.1 a.6 ad 3; II II q.24 a.11; dazu auch *R.-T. Caldera*, Le Jugement par Inclination chez saint Thomas d'Aquin, Freiburg (Schweiz) 1974; sowie *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 222 f.

[131] *F. Ricken*, Kann die Moralphilosophie?, 171.

(nach-)kantische, sondern vor allem auch für die christliche Ethik von vitalem Interesse sein muß, bedarf keiner weiteren Begründung.

Schließlich ist viertens aus moraltheologischer Sicht zu betonen, daß der Tugendbegriff zu den wenigen semantischen Kategorien gehört, die es gestatten, das Eigentümliche christlicher Praxis unverkürzt positiv zur Geltung zu bringen. Die traditionelle Lehre von den theologalen Tugenden – insbesondere die thomanische Vorstellung von der *caritas* als der *forma virtutum*[132] – birgt ein Potential für die systematische Moraltheologie in sich, das auch heute noch nichts von seiner Aktualität verloren hat.[133]

So legt sich aus verschiedenen Gründen die Schlußfolgerung nahe, daß die natürlich nicht nur[134], aber doch ganz entscheidend auch vom Kommunitarismus angestoßene Wiederentdeckung des Tugendbegriffs zu jenen aus moraltheologischer Sicht höchst erfreulichen Entwicklungen innerhalb der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion gehört, die es dem Theologen erleichtert, sein ureigenes Anliegen nicht nur selbst besser zu verstehen, sondern auch für andere verständlicher zum Ausdruck zu bringen.

III. Konsequenzen für die Moraltheologie

Aus dem Gesagten ist mit Blick auf die Moraltheologie eine dreifache Schlußfolgerung zu ziehen: Zunächst einmal ist festzuhalten, daß philosophische und theologische Ethik im Bereich der normativen Ethik grundsätzlich darin übereinstimmen, daß eine moralische Forderung nur dann begründeterweise Anspruch auf Anerkennung erheben kann, wenn sie sich vor dem Forum der natürlichen praktischen Vernunft des Menschen als begründbar erweist. Aus der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft folgt, daß der religiöse Glaube keinen privilegierten Zugang zur sittlichen Erkenntnis darstellt, der Gottesbegriff also keine konstitutive Funktion innerhalb der normativen Ethik besitzt. Von dieser für die sog. „autonome Moral" zentralen Einsicht kann sich die Moraltheologie nur um den Preis eines Rückfalls in einen im Grunde obskuren Fideismus verabschieden, der weder der Hauptlinie der moraltheologischen Tradition entspricht noch dem christlichen Offenbarungsverständnis gerecht wird.[135]

---

[132] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II II q.23 a.8; dazu auch *E. Schockenhoff*, Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz 1987, bes. 353–572.

[133] Vgl. *H. Rotter*, Die Funktion des Glaubens in der Ethik, in: *A. Holderegger*, Fundamente, 279f.

[134] So hat sich G. E. M. Anscombe bereits in ihrem berühmten Essay „Modern Moral Philosophy", in: Philosophy XXXIII (1958), 1–19, für eine Rehabilitierung der Tugendlehre stark gemacht. Vgl. auch *P. T. Geach*, The Virtues, Cambridge 1977; sowie *P. Foot*, Virtues and Vices, Oxford 1978.

[135] Ausdrücklich heißt es in der Enzyklika „Fides et Ratio": „Die Offenbarung mit ihren Inhalten wird niemals die Vernunft bei ihren Entdeckungen und in ihrer legitimen Autonomie unterdrücken können" (Nr. 79). Denn: „Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen

Dies bedeutet zweitens allerdings keineswegs, daß theologische Moraltheorie einfachhin auf normative Ethik reduziert werden darf. Über die Begründung universal gültiger allgemeiner Moralprinzipien und konkreter Normen hinaus hat der Moraltheologe einen weiten kategorialen Rahmen zu entwickeln, der es gestattet, die befreiende Wirkung des Glaubens für eine christliche Lebensführung möglichst umfassend zu beschreiben. Wie die Überlegungen zur Rehabilitierung der Glücks- und Tugendlehre gezeigt haben, liegen in diesem Bereich nicht nur rückblickend die deutlichsten Grenzen der bisherigen Konzeptionen einer „autonomer Moral", sondern auch die größten gegenwärtigen Chancen, um von einer normfixierten halbierten Moraltheorie zu einer wirklich umfassenden integrativen Ethik bzw. Moraltheologie voranzuschreiten.[136]

Schließlich ist drittens ausdrücklich festzuhalten, daß die Moraltheologie zur Bewältigung beider genannter Aufgaben – der Begründung normativer Standards einerseits und der Weitung des kategorialen Rahmens über die Normfrage hinaus andererseits – auf einen intensiven und kritischen Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie angewiesen ist. Nur wenn dieser Dialog von beiden Seiten im klaren Bewußtsein der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der je eigenen Aufgabenstellung geführt wird, ist auch in Zukunft darauf zu hoffen, daß dieses Gespräch sowohl die theologische als auch die philosophische Ethik bereichert.

Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglaube verkürzt zu werden" (Nr. 48).

[136] Die hier angedachte Konzeption „integrativer Ethik" ist von derjenigen H. Krämers (Integrative Ethik, Frankfurt am Main 1992; sowie *ders.*, Die „Integrative Ethik" in der Diskussion, in: *M. Endreß* [Hg.], Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer, Frankfurt am Main 1994, 205–249) signifikant unterschieden. Zwar fordert auch Krämer zu Recht „die Reetablierung und zeitgemäße Erneuerung des Typus der Strebens-, Selbst- und Glücksethik, aber nicht ohne und auch nicht gegen die Moralphilosophie, sondern als deren notwendiges Komplement und Pendant" (Integrative Ethik, 122), doch wird sein eigenes Modell der geforderten Integration von Strebens- und Sollensethik faktisch nicht gerecht, da Krämer „eine extensive und qualitative Asymmetrie und Pluridignität zugunsten der Strebensethik" (Integrative Ethik, 253) behauptet. Zu dieser „systematischen Inkonsistenz in Krämers Ansatz" vgl. auch *R. Leonhardt*, Paradigmenwechsel in der Philosophischen Ethik? Eine kritische Würdigung des Entwurfs von Hans Krämer, in: ThPh 73 (1998), 420ff.

ThPh 77 (2002) 506–517

Bewußtsein und Glaube des trinitarischen Gottes[1]

Von Markus Mühling-Schlapkohl

1. Das Problem

„[I]ch sollte auch glauben, daß drei eins sei und eins drei; das aber widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele."[2] Dieses Zitat, mit dem Goethe seine Probleme mit der christlichen Trinitätslehre markiert, ist Symptom für einen Bedeutungsverlust der Trinitätslehre, der im Laufe der Geschichte im christlichen Westen eingetreten ist. Christliche Theologie hat zwar nie behauptet, daß eins gleich drei sei oder drei gleich eins, konnte aber offensichtlich ihr Anliegen nicht vermitteln, wenn es zu derartigen Mißverständnissen kam. Denn die Trinitätslehre bezieht ja die Drei und das Eine auf unterschiedliche Hinsichten, so daß es zu keinem Widerspruch kommt. Die „Drei" beziehen sich auf die Hypostasen oder Personen, die „Eins" auf die Usie oder das Wesen. Rein syntaktisch gibt es hier also kein Problem. Die semantische Frage bleibt aber, was Usie und Hypostase jeweils bedeuten sollen. Besonders über den Personbegriff scheint sich auch nach der Renaissance trinitarischer Theologie seit dem zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts kein Konsens abzuzeichnen. Dabei scheint die Gretchenfrage der Neuzeit im Raum zu stehen, „Wie hältst Du's mit der Selbstbewußtheit der Personen?", zu der kaum Stellung bezogen wird. Diese Frage ergibt sich u.a. aus dem Wunsch nach Vorstellbarkeit oder Vergleichbarkeit mit kreatürlichen Personen, für die Selbstbewußtheit in der Neuzeit eine wichtige Zuschreibung ist. Und diese Zuschreibung geschieht offensichtlich auch im öffentlichen, quasi „säkularen" Verständnis der Trinität, was sich sogar an einem Popsong von Don McLean zeigen läßt, wenn es heißt: „The three *men* I admire at most, the Father, Son, and the Holy Ghost." Die Schwierigkeit der Beantwortung der Frage der Zuschreibung von Selbstbewußtheit zu den göttlichen *personae* beruht nicht nur auf theologischen Problemen, sondern auch auf Problemen der „philosophy of mind", denn schon im kreatürlichen Bereich ist es nicht einfach zu sagen, was Selbstbewußtheit ist. Dieser Aufsatz will sich dieser Frage annehmen, indem er nach einer kurzen historischen Problemskizze einen neuen Problemlösungsvorschlag unterbreitet.

1.2 Geschichte des Problems

Als 325 während des arianischen Streits Hosius von Cordoba die Homoousios-Formel einbrachte, konnte dies nicht zu einer Lösung des Streits führen. Da *hypostasis* und *ousia* noch synonym gebraucht wurden,

[1] Vortrag vor dem „Ökumenischen Arbeitskreis Theologie" am 3.11.2001 im Ökumenischen Institut, Heidelberg.

[2] *J. W. v. Goethe*, Gespräch mit J. P. Eckermann, 4.1.1824, zit. n. *G. Greshake*, Der dreieine Gott, Freiburg i. Br. 1997, 20.

mußte *homoousios* von den Origenisten des Ostens nicht als wesensgleich, sondern als persongleich verstanden werden, so daß die Formel, die das Problem der Differenzierung verschiedener Hinsichten lösen sollte, gerade dieses Problem nicht lösen konnte. Erst als in der Theologie des späten Athanasius und der Kappadozier eine Differenzierung von *hypostasis* und *ousia* eintrat, dergestalt, daß *hypostasis* das partikulare Sein, *ousia* das allgemeine Sein bezeichnete, erlangte die trinitarische Homoousios-Formel als Lösungsmöglichkeit klärende Kraft. Damit war die eingangs genannte syntaktische Differenzierung gewonnen, nach der die Trinitätslehre zumindest kein logischer Widersinn ist. Das semantische Problem des Gegenstandsbezugs war aber nur ansatzweise bearbeitet: Sicher war, daß die drei Personen partikulares Sein sind, und daher spezifische Individuationsmerkmale benötigen. Die Fragen in der Folgezeit beschäftigten sich daher mit der Art der Individuation der Personen und der Art der Bezogenheit untereinander und ihrem Verhältnis zum einen Wesen Gottes. Die Frage nach der Art des Seins der göttlichen Personen spielte hingegen eine untergeordnete Rolle und wurde implizit verhandelt.

In der westlichen Rezeption des trinitarischen Dogmas verweigerte Augustin bewußt eine Definition des trinitarischen Personbegriffs und wies darauf hin, daß *persona* bei jedem der drei durchaus etwas anderes bedeuten könne und daß *hypostasis* in der griechischen Theologie nur eingeführt worden sei, um nicht schweigen zu müssen.[3] Augustin selbst versuchte *vestigia trinitatis* zu finden, Ternare aus dem kreatürlichen Bereich, um die Trinität zu veranschaulichen, unterschied diese aber strikt von der *imago trinitatis*.[4] Allein diese war die angemessene Analogie. Und diese *imago trinitatis* war das Modell des menschlichen Geistes, der *mens*, die in Gedächtnis, Kenntnis und Liebe in drei Selbstrelationen auf sich selbst bezogen ist. Dabei repräsentiert die *mens* das Wesen Gottes, die drei Selbstrelationen die *personae*.[5] In diesem anthropologischen Modell, das Augustin nur für den Zweck der Modellierung der Trinität verwendet, ohne daß es in seinen genuin anthropologischen Überlegungen eine Rolle spielt, war die Frage nach der Selbstbewußtheit der Personen implizit beantwortet. Selbstbewußtheit kommt nicht den einzelnen Personen, sondern letztlich dem Wesen Gottes zu, während die Personen als Vollzüge dieses Selbstbewußtseins gedeutet werden müssen. Damit determinierte Augustin einen breiten Strom westlicher Trinitätstheologie, freilich um den Preis, daß das genuine Anliegen des trinitarischen Dogmas, nämlich der Abweis modalistischer Tendenzen, nicht gewahrt werden konnte. Adolf v. Harnack charakterisierte die augustinische Lösung dann auch korrekt:

---

[3] Vgl. *Augustin*, trin 7,4 (7–9), CChr.SL. 50, 255–60 u. trin. 5,8 (10)-9(10), CChr.SL. 50, 216,43–217,11.

[4] Vgl. *Augustin*, trin. 12,5(5)-7(9), CChr. SL. 50, 359–64.

[5] Vgl. *Augustin*, trin. 10,11 (17f.), CChr.SL. 50 329–31.

> Man sieht, über einen Modalismus kommt Augustin nur durch die bloße Behauptung, nicht Modalist sein zu wollen, und nicht durch virtuose Begriffsdistinctionen hinaus ... Man kann ... *de trinitate* ... nicht verstehen, wenn man nicht ins Auge faßt, daß der große Denker einen Gedanken in der Trinitätsformel auszudrücken versucht hat, den diese Formel nicht nur nicht enthält, sondern implicite ablehnt, daß die *Gottheit Person* und somit *eine* Person ist.[6]

In dieser augustinischen Tradition stehen eine Reihe westlicher Trinitätstheologien. Zu nennen wären hier Anselm von Canterbury, aber auch Thomas von Aquin, der die augustinische Lösung in der Ansicht, daß die Person selbst Relation ist,[7] auf den Punkt bringt. Zwar soll es sich hier um eine *relatio subsistens* handeln, aber es ist sehr fraglich, ob eine rein intentionale Selbstrelation als reale Relation verstanden werden kann. In der Theologie der Gegenwart findet man diesen Traditionsstrom etwa bei Karl Barth, der die *personae* im Anschluß an Dorner mit „Seinsweisen" charakterisiert oder von einer dreifachen „Wiederholung" spricht oder bei Karl Rahner, der Bewußtsein explizit der Einheit Gottes, nicht den drei Personen zuspricht, in denen das eine Bewußtsein nur in unterschiedlicher Weise subsistiere.[8]

Neben dem augustinischen Traditionsstrang, in dem die trinitarischen Personen als Selbstvollzüge des Wesens Gottes gedeutet werden, so daß die Gretchenfrage nach der Vergleichbarkeit der göttlichen mit menschlichen Personen hinsichtlich des Selbstbewußtseinsbegriffs implizit eher negativ beantwortet wird, findet sich noch ein zweiter Traditionsstrang, der den trinitarischen Personen ein stärkeres Eigengewicht beimißt. Als herausragende Gestalt kann hier Richard v. St. Viktor[9] benannt werden. Dieser verändert und verbessert die im Rahmen der Christologie gewonnene Persondefinition des Boëthius so, daß sie für die Trinitätslehre geeignet ist. Eine Person ist eine *„incommunicabilis existentia"* einer göttlichen Natur bzw. allgemein, einer rationalen Natur. Mit dieser Definition ist im Personbegriff sowohl die Partikularität des Seins als auch die Relationalität der Bezogenheit auf andere Personen derart ausgesagt, daß sie nicht scheidbare, sondern nur begrifflich unterscheidbare Aspekte eines ontologisch primitiven Seienden sind. Ferner beansprucht Richard damit, einen univoken Personbegriff für göttliche, englische und menschliche Personen zu liefern. Damit ist positiv eine Vergleichbarkeit der drei göttlichen Personen mit den drei menschlichen Personen ausgesagt, offen aber bleibt die Hinsicht dieser Vergleichbarkeit. Denn die spannende Frage, was eine zur Rationalität fähige Natur sei, bespricht Richard genausowenig wie vor ihm Boëthius. Die Gretchenfrage des neuzeitlichen Menschen, wie es um die Selbstbewußtheit der Personen stehe, wird hier also nicht beantwortet, stellt sich jedoch im Gegensatz zur augustinischen Tradition, in der sie implizit aber eindeutig beantwortet war,

---

[6] *A. v. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen [4]1909, Bd. 2, 307.
[7] Vgl. *Thomas v. Aquin*, S.th. I, 29,4.
[8] Vgl. *K. Rahner*, MySal 2, 387.
[9] Zu Richard v. St. Viktor vgl. *M. Mühling-Schlapkohl*, Gott ist Liebe, Marburg 2000, 157–178.

weiterhin. Auch in der protestantischen Theologie der Gegenwart, die eher in diesem Traditionsstrom steht, finden sich nur Ansätze zur Beantwortung der Frage. Am weitestgehenden wird die Frage einer positiven Antwort bei Moltmann[10] und Pannenberg angenähert, wenn die Personen als „Aktzentren" bezeichnet werden. Damit ist aber die Frage nach der Bewußtheit der Personen vom Verständnis des Handelns oder Wirkens Gottes abhängig und die Bewußtseinsfrage gerade nicht gelöst. Pannenberg beschreibt das in Frage stehende Problem folgendermaßen:

> Wenn die trinitarischen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist die Form wechselseitiger Selbstunterscheidung haben, dann können sie nicht nur als verschiedene Seinsweisen eines einzigen göttlichen Subjekts, sondern müssen als Lebensvollzüge selbständiger Aktzentren aufgefaßt werden. Ob man diese Aktzentren auch als drei ‚Bewußtseinszentren' zu verstehen hat, hängt davon ab, ob und in welchem Sinne überhaupt die aus menschlicher Selbsterfahrung stammende Vorstellung von Bewußtsein auf das göttliche Leben Anwendung finden kann. [...] Wenn hingegen mit der Einheit des göttlichen Lebens auch eine Einheit des Bewußtseins verbunden ist, dann muß man mit Walter Kasper und gegen Karl Rahner ‚sagen, daß das eine göttliche Bewußtsein in dreifacher Weise subsistiert', und zwar so, daß jede der drei Personen sich darin auf die anderen als andere bezieht und sich so von ihnen unterscheidet.[11]

Für Theologen, die im Unterschied zur augustinischen Tradition die Personen nicht auf intensionale Differenzen eines Subjekts reduzieren, sondern als extensionsdistinkt betrachten, ist die Gretchenfrage des neuzeitlichen Subjekts nach der Art der Subjektivität Gottes damit nicht eindeutig beantwortet; vielmehr stellt sie sich in verschärfter Weise. Robert W. Jenson hat jüngst dem hier in Frage stehenden Problem einen eigenen *locus* in seiner Dogmatik gewidmet und es mit einem Neologismus als das „patrologische" Problem betitelt:

> Is The Trinity itself a *personal* reality? Is ‚itself', as just used, the right word? Should it not be ‚himself?' But if the Trinity is personal, as are Father, Son, and Spirit, how many divine identities are there?[12]

Im Verlaufe seiner Besprechung des Problems wird deutlich, daß es sich genau um unser Bewußtseinsproblem handelt, daß aber eine eindeutige Lösung letztlich schwierig zu bieten ist.[13] Hier soll nun der Versuch gewagt werden, das Problem systematisch zu bearbeiten.

2. Lösungsmöglichkeiten

Die Frage, ob Bewußtsein Gott zugeschrieben werden soll, kann, wenn man die Möglichkeiten des historischen *surveys* zusammenfaßt, folgendermaßen beantwortet werden:

---

[10] Vgl. *J. Moltmann*, Trinität und Reich Gottes, Gütersloh 1980, 140f.; 185–187.
[11] *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 347.
[12] *R. W. Jenson*, Systematic Theology, vol. 1, New York/Oxford 1997, 116.
[13] Vgl. ebd. 115–124.

[A] Weder der *ousia* Gottes noch den *hypostaseis* ist Bewußtsein zuzuschreiben.
[B] Der *ousia* Gottes ist Bewußtsein zuzuschreiben, nicht aber den *hypostaseis*.
[C] Sowohl der *ousia* Gottes ist Bewußtsein zuzuschreiben als auch den *hypostaseis*.
[D] Den *hypostaseis* Gottes ist Bewußtsein zuzuschreiben, nicht aber der *ousia*.

Hinsichtlich der Möglichkeit [D] ist noch einmal zu unterscheiden in:

[D1] Den *hypostaseis* Gottes ist das gleiche Bewußtsein zuzuschreiben, d.h., sie sind nicht durch das Bewußtsein unterscheidbar.
[D2] Den *hypostaseis* Gottes ist unterschiedliches Bewußtsein zuzuschreiben, d.h., sie sind u.a. auch durch das Bewußtsein unterscheidbar.

In entsprechender Weise könnte auch Möglichkeit [C] unterteilt werden. Wir werden aber sehen, daß dies nicht nötig ist.

Bevor wir die verschiedenen Möglichkeiten vergleichen wollen, muß zunächst geklärt werden, was hier unter Bewußtsein verstanden werden soll, und aufgrund welcher Voraussetzungen solche Zuschreibungen überhaupt möglich sind.

2.1 Bewußtsein

Betrachtet man den Bewußtseinsbegriff in seiner Geschichte und in der *philosophy of mind*, wird man schnell feststellen, daß es sich um alles andere als einen geklärten Begriff handelt. Dies gilt einerseits im engeren Sinne für die Intension des Begriffs, andererseits aber bereitet auch die extensionale Bestimmung Probleme.[14] Dennoch sind wir erstaunlich sicher, wenigstens einer uns bekannten Entität – nämlich jeweils uns selbst – Bewußtsein oder Selbstbewußtsein zuzuschreiben. Bei allen anderen Menschen oder bei anderen Lebensformen oder Entitäten schließen wir aufgrund des beobachtbaren Verhaltens in kommunikativer Interaktion mit uns auf Bewußtsein oder sprechen es ab. Bewußtsein ist damit ein privates Phänomen. Damit stellt sich aber ein Problem der Begriffsbestimmung. Soll diese aufgrund unserer introspektiven Erfahrung oder nach den Regeln der Zuschreibung von uns fremden Seienden durch interaktive Kommunikation erfolgen? Der erste Weg könnte durchaus zu einer vollständigen Definition führen, aber nicht zu einer operationablen Kriteriologie, der zweite Weg könnte zwar operationable Kriterien liefern, wird aber keine hinreichende Definition hervorbringen (Turingtest[15]). Für unsere Zwecke ist frei-

[14] Zur Diskussion vgl. *J. Rohls*, Person und Selbstbewußtsein, NZSTh 21 (1979) 54–70; *P. Bieri*, Analytische Philosophie der Erkenntnis, Königstein/Ts. 41997, 17–25; *F. I. Dretske*, Knowledge and the Flow of Information, Oxford 1981; *R. Van Gulick*, Functionalism, Information and Content, Nature and System 2 (1980) 139–62; *L. Wittgenstein*, Schriften, Bd. 5 (Blaues Buch) 106–7; *S. Shoemaker*, Self-Reference and Self-Awareness, JPh 65 (1968) 555–67; *R. Rorty*, Incorrigibility as the Mark of the Mental, JPh 67 (1970) 406–24; *ders.*, Der Spiegel der Natur, Frankfurt am Main ²1992, 47; *T. Nagel*, What is it like to be a Bat?, PhRev 83 (1974) 435–50; *R. M. Chisholm*, Erkenntnistheorie, München 1979, 42; *E. Tugendhat*, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt am Main ²1981, 137–41.

[15] Vgl. *A. Behmel*, Was sind Gedankenexperimente? Kontrafaktische Annahmen in der Philosophie des Geistes. Der Turingtest und das Chinesische Zimmer, Stuttgart 2001.

lich eine vollständige Definition von Bewußtsein nicht nötig, denn es genügt, eine synthetische Arbeitsdefinition einzuführen, die beide Elemente verknüpft.

Offensichtlich impliziert Bewußtsein, daß dem bewußten Subjekt ein bestimmtes Wissen oder eine bestimmte Information vorliegt.

„A weiß, daß B, und kann es C mitteilen."

Dies ist freilich nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung, denn auch Bücher, Computer etc. sind Wissens- oder Informationsträger. Ihnen wird in der Umgangssprache aber kein Bewußtsein zugeschrieben. Man könnte nun weitere Kriterien nennen, etwa die Fähigkeit eines Subjekts, mit dem Wissen rational oder zumindest spontan umzugehen. Freilich sind dies auch Möglichkeiten, die sich künstlich durch Computer simulieren lassen. Es ist daher angebracht, hier einfach den introspektiven Weg einzuschlagen. Das bloße Wissen von etwas genügt noch nicht für Bewußtsein, sondern wir müssen uns immer bewußt sein, etwas zu wissen. Das heißt aber nichts anderes, als zu erfahren oder zu wissen, daß wir etwas wissen. Daher können wir festlegen:

„A hat Bewußtsein" soll bedeuten: „A weiß, daß A weiß, daß B, und kann es C mitteilen."

A ist dabei das bewußte Subjekt, B die Klasse der gewußten Information. Zu B zählen dabei eine Reihe denkbarer Sachverhalte, auf alle Fälle aber der Sachverhalt „A weiß, daß A weiß, daß B" selbst. C ist ein mögliches Kommunikationsobjekt. Diese Arbeitsdefinition ist nun freilich wieder sehr umfangreich, denn sie unterscheidet nicht zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Ferner bringt sie Selbstbewußtsein immer mit Wissen von anderem als B in Verbindung. Beides ist hier aber nicht weiter hinderlich. Es paßt z. B. sehr gut zu der etwa von Schleiermacher oder Strawson vertretenen Ansicht, daß Selbstbewußtsein nicht unabhängig von Weltbewußtsein oder Wissen von anderem denkbar ist.[16]

2.2 Voraussetzungen der Zuschreibung welthafter Sachverhalte zu Gott

Betrachten wir nun die zweite Frage, aufgrund welcher Voraussetzungen überhaupt welthafte Sachverhalte, wie etwa Bewußtsein, Gott zugeschrieben werden kann oder nicht, ist folgendes zu sagen: Wenn alle Sprache metaphorisch ist, Gott selbst der Schöpfer des Menschen und damit auch dessen Sprachfähigkeit ist, und sich Gott selbst dem Menschen erschließt, ist menschliche Sprache auch fähig, wahrheitsfähige Aussagen über Gott zu treffen, indem durch eine Analogielehre oder eine Theorie theoretischer

[16] Vgl. *P. F. Strawson*, Einzelding und logisches Subjekt, Stuttgart 1972, 148f. und *F. D. E. Schleiermacher*, Der Christliche Glaube, 7. Aufl. nach der 2. Aufl., hg. v. *M. Redeker*, Bd. 1, Berlin 1960, § 3, 14–23.

Modelle welthafte Sprache auf Gott Anwendung findet. Dies ist freilich ein recht voraussetzungsreicher Satz. Er setzt voraus, daß Gott offenbart, er setzt voraus, daß Gott sich selbst offenbart, und er setzt voraus, daß Gott der Schöpfer aller Dinge ist. All diese theologischen Voraussetzungen sind aber recht unproblematisch, da diese Voraussetzungen für den in Frage stehenden Fall der Trinitätslehre ohnehin gelten. Darüber hinausgehend kann verallgemeinernd auch festgestellt werden, daß fundamentaltheologische Fragestellungen ohne dogmatische Voraussetzungen nicht lösbar sind, so daß zwar von einer Unterscheidung von Fundamentaltheologie und Dogmatik, nicht aber von einer Trennung von Fundamentaltheologie und Dogmatik die Rede sein kann. Weiterhin ist noch ein bestimmtes Verständnis von Sprache vorausgesetzt, nämlich die Ansicht, daß alle Sprache, auch begriffliche Rede, metaphorisch ist, weil die Bedeutung eines Wortes nicht unabhängig von seiner Verwendung in spezifischen Kontexten, d.h. in verschiedenen Sprachverwendungssituationen durch die Sprachbenutzer, zu erfassen ist.[17] Zu diesem Verständnis von Sprache paßt ferner eine begriffliche Arbeit, die mit Modellen arbeitet, die neben positiven und negativen Analogien noch prinzipielle neutrale Analogien kennt.[18]

3. Problembearbeitung

Betrachten wir zunächst Möglichkeit [A], nach der Gott in keiner Weise Bewußtsein zuzuschreiben ist, d.h., daß Gott in keiner Weise weiß, daß Gott weiß, daß B. Eine solche Ansicht läßt sich offenbar in keiner Religion, die davon ausgeht, daß zwischen Gott und Mensch Kommunikation möglich ist, sei es im Gebet oder der Verkündigung des Wortes, annehmen. Da das christliche oder trinitarische Wirklichkeitsverständnis diese Annahme ohnehin machen muß, wie im letzten Abschnitt zu sehen war, scheidet Möglichkeit [A] aus: Es ist falsch, daß weder der *ousia* noch den *hypostaseis* kein Bewußtsein zukommt.

Soll Möglichkeit [B] angenommen werden, nach der nur der *ousia* Bewußtsein zukommt, müssen die Hypostasen als unbewußt angenommen werden. Auch diese Möglichkeit scheidet aufgrund der Lebensvollzüge des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, insbesondere der Praxis in Gebet und Doxologie, aus, und ist mit dem biblischen Zeugnis nicht vereinbar: Es ist falsch, daß nur der *ousia* Gottes, nicht aber den Hypostasen Bewußtsein zuzusprechen ist. Ferner ist zu sehen, daß in einem Modell, das nur der *ousia* Gottes Bewußtsein zuspricht oder das nur einen monobewußten Gott kennt, die Ewigkeit der Welt in irgendeiner Form angenommen werden muß, da es neben dem bewußten Subjekt noch Wissensinhalte B und mög-

[17] Vgl. *M. B. Hesse*, Die kognitiven Ansprüche der Metapher, in: *J.-P. van Noppen*, Erinnern, um Neues zu sagen, Frankfurt am Main 1988, 128–144, hier 130.

[18] Vgl. *M. B. Hesse*, Models and Analogies in Science, London/New York 1963, 9–21.

liche Kommunikationspartner C geben müßte. Dies wäre ein pantheistisches Modell. Oder anders ausgedrückt: Fichtes berühmter Einwand gegen ein personales Gottesverständnis, Personalität setze immer Beschränktheit durch anderes und damit Endlichkeit voraus, so daß ein unendlicher, personaler Gott nicht denkbar sei,[19] wäre in diesem Fall valid.

Damit bleibt zu entscheiden zwischen der Möglichkeit [C], nach der sowohl der *ousia* als auch den Hypostasen Bewußtsein zukommt, der Möglichkeit [D1], nach der nur den Hypostasen Bewußtsein zukommt, und zwar das gleiche Bewußtsein, sowie der Möglichkeit [D2], nach der nur den Hypostasen Bewußtsein zukommt, und zwar verschiedenes Bewußtsein. Im folgenden werden wir uns zunächst mit den Möglichkeiten [D1] und [D2] befassen und sehen, daß die Problembearbeitung, die sich dort ergibt, auch eine Entscheidung hinsichtlich der Möglichkeit [C] liefert.

Vorausgesetzt, Möglichkeit [D] träfe zu, welche der beiden Möglichkeiten [D1] oder [D2] ist eher anzunehmen? Wir unternehmen dazu ein Gedankenexperiment, das noch nicht den Fall der göttlichen Hypostasen betrifft. Angenommen, wir haben drei oder mehr (selbst-)bewußte Personen, die unwillkürlich ihr gesamtes Wissen B sofort den anderen mitteilen. Zum Wissen B gehört auch die je eigene Perspektive zu wissen, daß man B weiß. Ist dieser Fall denkbar? Wir finden ein entsprechendes Gedankenexperiment in einem Roman des Cambridger Astrophysikers Fred Hoyle. Er beschreibt den Fall, daß sich eine interstellare Wolke der Erde nähert, die sich nicht so verhält, wie sie sollte. Schließlich nehmen die Wissenschaftler des Romans an, daß sie eine Art von Intelligenz besitzt:

> „Ich würde auch gern eine Frage stellen", sagte Parkinson. „Warum sprechen Sie immer nur von *einem* Tier? Warum sollten sich in der Wolke nicht eine Menge kleiner Tiere befinden?" [...]
>
> „Gut. Nehmen wir also einmal an, daß die Wolke nicht ein großes Tier, sondern eine Menge kleiner Tiere enthält. Sie werden sicherlich zugeben, daß sich zwischen den einzelnen Tieren eine Art von Verständigung entwickelt haben muß. [...] Ich glaube, daß eine Verständigung nach unseren Methoden unmöglich wäre. Wir verständigen uns auf akustischem Wege." [...] Jeder Versuch, sich durch Laute zu verständigen, würde durch den ungeheuren Lärm, der vermutlich in der Wolke herrscht, erstickt. Es wäre viel schlimmer, als wenn man versuchte, in einem tosenden Sturm zu sprechen. Ich glaube, wir können ziemlich sicher sein, daß die Verständigung auf elektrischem Wege erfolgen müßte."
>
> „Das klingt einleuchtend."
>
> „Ich möchte ferner darauf hinweisen, daß die Entfernungen zwischen den Einzelwesen nach unseren Maßstäben ungeheuer groß sein müßten, weil die Wolke nach unseren Maßstäben ungeheuer groß ist. Es wäre bei solchen Entfernungen jedoch fast unmöglich, Verständigungsmethoden anzuwenden, die auf Gleichstrom beruhen."
>
> „Auf Gleichstrom? Könnten Sie uns das bitte näher erklären?"
>
> „Nun, mit Gleichstrom arbeitet zum Beispiel unser Telefon. Der Unterschied zwischen Gleichstromverbindung und Wechselstromverbindung entspricht ungefähr dem Unterschied zwischen Telefon und Radio."

[19] Vgl. *J. G. Fichte*, Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Ausgewählte Werke, hg. v. *F. Medicus, Leipzig* 1911 f., Bd. 3, 121–133.

Marlowe grinste Ann Halsey an.

„Chris versucht damit in seiner unvergleichlichen Art auszudrücken, daß die Verständigung durch Verbreitung von Strahlen erfolgen müßte."

„Natürlich. Eine Verbreitung von Strahlen erfolgt, wenn wir ein Lichtsignal oder Radiosignal aussenden. Es durcheilt den luftleeren Raum mit einer Geschwindigkeit von 300 000 Kilometern pro Sekunde. Und selbst bei dieser Geschwindigkeit würde ein Signal etwa zehn Minuten benötigen, um die Wolke zu durchlaufen. Überdies kann durch Strahlung eine weitaus größere Menge von Nachrichten übermittelt werden als durch normalen Sprechverkehr. Wir haben das bei unseren Radiosendungen gesehen. Wenn die Wolke isolierte Einzelwesen enthält, dann müßten diese Einzelwesen sich viel ausführlicher verständigen können als wir. Wofür wir eine Stunde brauchen, das müßten sie sich innerhalb einer hundertstel Sekunde mitteilen können."

„Ach, mir geht ein Licht auf", warf McNeil ein. „Wenn eine derartige Verständigung möglich ist, dann erscheint es einigermaßen zweifelhaft, ob man überhaupt noch von isolierten Einzelwesen sprechen kann!"

„Sie haben's erfaßt, John!"

„Aber ich nicht", sagte Parkinson.

„Gemeinverständlich ausgedrückt", sagte McNeil freundlich, „will Chris folgendes sagen: Wenn sich in der Wolke Einzelwesen befinden, dann müssen diese telepathisch veranlagt sein, und zwar in solch hohem Grad, daß es ziemlich belanglos erscheint, ob sie wirklich voneinander isoliert sind."

„Warum hat er das dann nicht gleich gesagt?", fragte Ann Halsey.

„Weil – wie die meisten gemeinverständlichen Ausdrücke – das Wort *Telepathie* nicht viel sagt." ...

„[...] Trotzdem ist die Übertragung bei uns nur sehr mangelhaft. Es fällt uns nicht allzu schwer, Gedanken zu übermitteln, die Übermittlung von Gefühlen jedoch ist äußerst schwierig. Kingsleys kleine Tiere könnten nun, stelle ich mir vor, auch Gefühle übermitteln, und dies ist ein weiterer Grund, weshalb es ziemlich sinnlos erscheint, von isolierten Einzelwesen zu sprechen. Die Vorstellung, daß Kingsleys kleine Tiere sich alles, was wir heute abend gesprochen und einander so unzulänglich übermittelt haben, in einer hundertstel Sekunde weitaus präziser und verständlicher mitteilen könnten, ist ziemlich erschreckend.

Ich möchte den Gedanken, daß es sich um isolierte Einzelwesen handelt, noch ein wenig weiter verfolgen", sagte Barnett, sich an Kingsley wendend ...

„... Die Verständigung erreichte einen Grad, den wir uns kaum vorstellen können. Ein Gedanke wurde im Augenblick, da er gedacht wurde, auch schon mitgeteilt. Ein Gefühl wurde in dem Augenblick, da es empfunden wurde, von den anderen Einzelwesen auch schon mitempfunden. Auf diese Weise wurde das Einzelwesen ausgelöscht, und es entwickelte sich ein zusammenhängendes Ganzes. Das Tier, stelle ich mir vor, braucht sich innerhalb der Wolke nicht an einem bestimmten Platz zu befinden. Seine verschiedenen Teile sind vielleicht in der ganzen Wolke verteilt, doch ich betrachte es als eine neurologische Einheit, zusammengehalten von einem Nachrichtensystem, durch das Signale mit einer Geschwindigkeit von 300 000 Kilometern pro Sekunde übermittelt und empfangen werden." [20]

Läßt sich dieses Beispiel als Modell für unser Problem verwenden? Fragen wir nach dem Modell externen Qualifikanten aus der Gotteslehre, wäre auf alle Fälle festzuhalten, daß im Falle der göttlichen Hypostasen zunächst Raum und Zeit als Geschöpfe Gottes keine Anwendung zur Individuation finden können. D. h., eine Kommunikation zwischen den einzelnen Hypostasen müßte als tatsächlich unmittelbar gedacht werden. Eine solche Kommunikation wäre weit mehr als Verständigung: Sie wäre eine reale Mittei-

[20] *F. Hoyle*, Die schwarze Wolke, München 1964, 125–128.

lung aller Bewußtseinsinhalte B, einschließlich der Perspektive, daß jede Hypostase A1, A2, A3 weiß, daß sie B weiß. Damit wäre gezeigt, daß der Fall [D1], nach dem den Hypostasen das gleiche Bewußtsein zukommt, als widersprüchlich entlarvt ist. Unbeschadet der traditionellen Individuation der Hypostasen durch Ursprungsrelationen, wäre der Fall [D1] reduzierbar auf den Fall [B], d.h. auf den Fall, daß es sich um einen nur monobewußten oder monopersonalen Gott handelt. Dieser Fall wurde aber aus den genannten Gründen im Rahmen des christlichen Wirklichkeitsverständnisses schon abgelehnt.

Ferner wirft dies ein Licht auf den Fall [C], nach dem sowohl den Hypostasen als auch der *ousia* Gottes Bewußtsein zukommen soll. Auch hier würde eine Reduktion auf den Fall [B] eintreten, der abzulehnen war, sofern es sich um das gleiche Bewußtsein handeln soll.

Zu fragen wäre also, was das Modell für den Fall [D2] austrägt. Ist es anzunehmen, daß den Hypostasen ein je unterschiedliches Bewußtsein zukommt? Entscheidend wäre hier die Art der Mitteilung, die Art der Kommunikation der Hypostasen. Ist diese Mitteilung so zu denken, daß sie unwillkürlich erfolgt, so daß alles, was den einzelnen Hypostasen unterschiedlich bewußt wäre, auch tatsächlich mitgeteilt würde, läge hier wieder ein einziges gemeinsames Bewußtsein vor. Der Fall [D2] wäre auf den Fall [D1] reduziert, der wiederum auf den Fall [B] reduziert wäre.

Damit scheinen wir aber nun vor einem Dilemma zu stehen. Alle Möglichkeiten, Gott in irgendeiner Weise Bewußtsein zuzusprechen, haben sich als widersprüchlich oder als mit dem christlichen Wirklichkeitsverständnis nicht vereinbar erwiesen, ebenso die Möglichkeit, Gott kein Bewußtsein zuzusprechen. Wir können dieses Dilemma aber durch eine weitere Qualifikante aus der Gotteslehre lösen, die die Art der göttlichen Kommunikation bestimmt. Wenn Gott Handeln im Sinne eines intentionalen Wirkens zuzuschreiben ist und Kommunikation als Unterart des Handelns verstanden wird, müßte die Mitteilung der Bewußtseinsinhalte der Hypostasen untereinander nicht unwillkürlich, sondern eben intentional erfolgen. Dies gewährleistet aber, daß es sich um freie Kommunikation handelt. Auf diese Weise wäre sichergestellt, daß nicht alle Bewußtseinsinhalte B tatsächlich mitgeteilt werden müssen (bzw. dürfen). Damit aber wäre eine Identität der drei Bewußtseinsinhalte ausgeschlossen, so daß der Fall [D2], nach dem den Hypostasen Bewußtsein zukommt, das kein identisches Bewußtsein ist, als kohärent angenommen werden kann. Gleichzeitig müßte sowohl eine Variation des Falles C, nachdem sowohl den Hypostasen als auch der Usia Bewußtsein zuzusprechen wäre, das aber unterschiedliches Bewußtsein wäre, als kohärent angesehen werden. Dieser Fall würde aber zu einem vierfachen, je unterschiedenen Bewußtsein in Gott führen, was ferner die Differenz zwischen Hypostase und Usia verwischen würde. Dieser Fall wäre somit, zwar nicht als inkohärent, aber als mit dem christlichen Wirklichkeitsverständnis unvereinbar abzulehnen.

Damit wäre gezeigt, daß von einem dreipersonalen Gott zu sprechen ist, dessen Hypostasen mit einem je unterschiedlichen Bewußtsein begabt sind, das wahre personale Transzendenz ermöglicht.

4. Der Glaube Gottes

Ein dreifältig unterschiedenes (Selbst-)bewußtsein paßt sehr gut zum Verständnis Gottes als Liebe. Wird Liebe nicht primär als Gefühl oder Haltung, sondern als reale Beziehung von Interaktion und Kooperation verstanden, so daß die einander Liebenden jeweils das Gut des anderen wollen und dabei in Treue zu den anderen, Vertrauen in die anderen und Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber handeln, kann die Einheit oder *ousia* Gottes als eine solche Liebesbeziehung dreier je unterschiedlich bewußter Hypostasen verstanden werden. Damit ist auch der Vertrauensbegriff auf die göttlichen Hypostasen anzuwenden. Die Hypostasen vertrauen einander, denn sie haben aufgrund ihrer personalen Transzendenz keinen unbeschränkten Zugang zum Bewußtseinsinhalt oder zum Wissen der jeweils anderen. Vertrauen im Sinne von *fiducia* setzt einen Informationsvorbehalt voraus. Innertrinitarisch kann daher davon gesprochen werden, daß den göttlichen Hypostasen Glaube oder *fiducia* zuzusprechen ist.

Die monotheistische Einheit Gottes gerät hier nicht in Gefahr. Ist es schon ein Kennzeichen menschlicher Liebesbeziehungen, wie letztlich aller menschlicher Interaktionsbeziehungen, daß in ihnen die personale Identität konstituiert wird, so gilt das für Gott noch mehr. In der innertrinitarischen Liebes- und *fiducia*-Beziehung wird nicht nur die Identität der Hypostasen, sondern auch deren Sein wechselseitig konstituiert. Damit sind die dreistellige Beziehung der Einheit Gottes und die Hypostasen wechselseitig ontisch konstitutiv. Ein theoretisch denkbarer Vertrauensbruch würde nicht nur, wie im menschlichen Fall, zu einer Identitätsverletzung, sondern zu einer Selbst-*annihilatio* Gottes führen, die freilich faktisch ausgeschlossen werden kann, wenn Gottes Handeln notwendige Bedingung zum Bestand der Welt ist und die Welt, wie real erfahrbar, tatsächlich besteht.[21]

Auch die Allwissenheit Gottes ist nicht gefährdet. Denn die Allwissenheit gehört mit Gottfried Thomasius[22] nicht zu Gottes absoluten, sondern zu Gottes relativen Eigenschaften, weil sie sich auf die Welt bezieht. Sie ist für das Sein Gottes nicht konstitutiv bzw. Gott nicht wesenhaft zuzusprechen. Innerhalb Gottes ist sie nicht zu lehren; an ihre Stelle tritt damit die perfekte vertrauensvolle Liebeskommunikation.

---

[21] Ausführlicher hat der Verf. ein trinitarisches Modell Gottes als Liebe vorgelegt in: *M. Mühling-Schlapkohl*, Gott ist Liebe, Marburg 2000, 269–332, freilich noch ohne die hier gebotene Zuspitzung.

[22] Vgl. *G. Thomasius*, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, Bd. 1, Erlangen 1853.

Vorteile dieses Modells ergeben sich auch für das Verständnis der Christologie. Hier kann eine reale *communicatio idiomatum* angenommen werden und die Personeinheit Christi gewahrt bleiben. Sachverhalte, wie das Gebet Christi zum Vater oder die Unkenntnis des Sohnes der Stunde der Parusie lassen sich so zwanglos erklären, ohne daß in der einen Person Christi nicht ein Bewußtsein, sondern deren zwei verschiedene, wenn auch hierarchisch gestaffelt, angenommen werden müßten.[23] Schließlich ist auch das Leiden Christi damit als reales Leiden des Logos zu verstehen, ohne daß es zu doketistischen Ersatzkonstruktionen kommen müßte und ohne daß etwa Geist oder Vater selbst leiden müßten. Lägen in Gott drei gleiche Bewußtseine vor, so wären diese ununterscheidbar und letztlich ein Bewußtsein, wie oben gezeigt wurde. Damit aber würden sowohl Vater als auch Geist am Kreuz leiden und ggf. sterben. Man erinnert sich hier an die Sabellius zugeschriebene modalistische Einheit Gottes im *„hyopater"*.[24] Da aber dennoch eine vertrauensvolle Liebeskommunikation besteht, kann Vater und Geist echtes Mitleiden zugeschrieben werden und die Auferweckung Christi kann zum gemeinsamen Projekt der Liebe des Geistes und des Vaters werden.

Auch die Erfordernisse der Lebensvollzüge des christlichen Glaubens in Gebet und Doxologie sind mit Hilfe dieses Gottesbildes befriedigend zu erklären. Denn es läßt sich verständlich machen, warum sowohl zum Vater, als auch zum Sohn und zum Geist gebetet wird (etwa im Kyrie oder in der Paraklese) und damit dennoch kein Willensunterschied in Gott angenommen wird, etwa in dem Sinne, daß der Sohn den zornigen Willen des Vaters zu beschwichtigen habe.

Damit ist ferner gezeigt, daß mit Richard von St.Viktor der Personbegriff für menschliche und für göttliche Personen univok zu verwenden ist und über Richard hinausgehend, daß dieser Personbegriff das intensionale Merkmal von Selbstbewußtsein beinhaltet.

---

[23] Ein solches Modell wird z.B. vorgelegt von *T. V. Morris*, The Logic of God Incarnate, Ithaca/London 1986. Schon Anton Günther ging davon aus, daß ein Bewußtsein aus deren zwei zusammengesetzt sein könne. Vgl. *A. Günther*, Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums, 2. Abtheilung, Wien ^{2}1882, 292.

[24] Vgl. *K. Beyschlag*, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. I, Darmstadt ^{2}1988, 244.

ThPh 77 (2002) 518–531

Die ontologische Realdistinktion im *Liber de Causis*

Zum philosophiegeschichtlichen Ursprung eines metaphysischen Hauptgedankens bei Thomas von Aquin und den Thomisten

Von Christian Schäfer

1. Der Liber de Causis

Im Verlauf des 13. Jahrhunderts gelangt im lateinischen Westen ein Buch zu einiger Berühmtheit, das den Zeitgenossen für lange als eine metaphysische Schrift des Aristoteles galt, eine Zuweisung, die allerdings so abwegig ist, daß sich die Forschung bis heute nicht ganz erklären kann, wie es dazu gekommen sein mag.[1] Das Buch zirkulierte in einer lateinischen Übersetzung eines arabischen Originals, die wohl Gerhard von Cremona im 12. Jahrhundert in Toledo angefertigt hatte. Das arabische Original wiederum stellt eine – mehr oder minder stark überarbeitete – Zusammenfassung der Στοιχείωσις θεολογική (bzw. *Elemantatio/Institutio theologiae*) des Proklos Diadochos aus dem 5. Jahrhundert dar, wie bereits Thomas von Aquin um 1270 feststellte: *Videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Proc(u)li excerptus*[2].

Allerdings ist man sich nach wie vor nicht ganz sicher, wie viele Zwischenschritte im Übergang von Proklos zur arabischen Endfassung des – wohl – 10. Jahrhunderts gelegen haben mögen: Ob etwa dazwischen ein christlicher (griechischer oder syrischer) Kompilator anzunehmen sein könnte, und ob eine ursprünglich knappere Zusammenfassung der Proklosschrift allmählich durch weitere philosophische Einflüsse aus anderen Quellen angereichert worden sein mag.[3]

In der für das scholastische Denken so einflußreichen lateinischen Übersetzung (um die allein wird es im folgenden gehen) erscheint das Buch in den Handschriften unter zwei verschiedenen Titeln: Einmal, und zwar sel-

[1] Vgl. *H.-D. Saffrey*, Gegenwärtiger Stand der Forschung zum Liber de Causis, in: *W. Beierwaltes* (Hg.), Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1969, 462–483 (hier Anm. 65 auf S. 479).

[2] Proömium zur *Expositio in Librum de causis* (Hg. *C. Pera*), Turin/Rom 1955.

[3] Es gibt dazu jedenfalls voluminöse und detaillierte Untersuchungen von Philosophiehistorikern, Mediävisten und Arabisten, die zeigen, wie verwirrend und kompliziert die Entwicklungslinien verlaufen sein könnten. Vgl. z.B. *C. D'Ancona Costa*, Sources et structure du Liber de Causis, in: *Dies.*, Recherches sur le Liber de Causis, Paris 1995, 23–52. Immer noch lesenswert zum Thema der Entstehungsgeschichte ist H.-D. Saffreys in Anm. 1 genannte Arbeit. Daß mehrere Schriften des Proklos vor der Jahrtausendwende ins Syrische übertragen wurden, steht nach *E. R. Dodds*, Proclus: The Elements of Theology, Oxford ²1964, xxviii, fest. Vgl. dort auf Seite xxiv auch die dürren Worte zum Zusammenhang von Proklischer *Elementatio* und *Liber de Causis*. Zu einem allgemeinen Einblick in die arabische Übersetzertätigkeit ist die gedrängte, aber wie immer äußerst lesenswerte Darstellung bei *R. Brague*, Europa. Eine exzentrische Identität, Frankfurt am Main/New York 1993, 73–80, sehr aufschlußreich.

tener, als *Liber de expositione bonitatis purae*, und dann als *Liber de Causis*, der Titel, der sich schließlich allgemein durchsetzt.

Mit diesem Titel sind aber auch schon die ersten inhaltlichen Probleme der Schrift aufgeworfen. Der *Liber* ist nämlich im Grunde – genau wie seine Vorlage – eine axiomatische Metaphysik mit dem Versuch, in einer Reihe von Lehrsätzen *(propositiones)* zu zeigen, wie man die gesamte Wirklichkeit aus einem einzigen ersten Grund (der *causa prima*) herleitend erklären kann. Wie und was aus dieser *causa prima* alles entsteht, wird über bestimmte Ableitungsregeln dargestellt, die für den Autor als intuitiv richtig offenbar unzweifelhaft gelten. Solche aus dem Textverlauf erkennbaren Ableitungsregeln sind z. B.:

- Was vollkommen ist, bleibt nicht für sich, sondern wirkt über sich hinaus.
- Das Bewirkende ist vollkommener als das Bewirkte.
- Bewirkendes und Bewirktes sind einander ähnlich.
- Je vollkommener das Bewirkende ist, desto umfassender ist die Wirkung.
- Einheit geht der Vielheit voraus etc.[4]

Damit ergibt sich im *Liber de Causis* eine typisch neuplatonische Stufenordnung der Gesamtwirklichkeit, in der auf die absolute *causa prima* (Gott) der allumfassende Geist (im *Liber*: *intelligentia*) folgt, der wiederum der seelischen Welt *(anima/ae)* übergeordnet ist, die ihrerseits die Natur *(natura)* lenkt und beherrscht (*regit*) und Ursache für das Leben in der Körperwelt ist etc.

Aus dieser nur sehr kurzen Darstellung ist aber auch bereits erkennbar, welche Probleme eine Übersetzung allein schon des Titels *Liber de Causis* aufwirft. Denn *causae* soll hier offenbar alles meinen von „Gründe" über „Ursachen" bis zu „Prinzipien" oder „Begründungen", wie sie eben in den verschiedenen Lehrsätzen des Buchs dargestellt und ausgeführt werden.

Genau dieser Problematik der rechten Bestimmung von materialen Gründen und formalen Begründungen innerhalb der für das Denken des *Liber* so bezeichnenden ontologischen Stufung der Wirklichkeit will sich dieser Aufsatz im folgenden an einem Beispiel zuwenden; an einem Beispiel, das meines Erachtens durch einen Auffassungsstreit über den rechten Begriff von (im weitesten Sinne) „Verursachung" ein so nicht zu erwartendes und philosophiegeschichtlich bedeutsames Ergebnis hervorbringt.

[4] Weitere Liste klassisch gewordener Axiome aus dem *Liber de Causis* bei *H.-D. Saffrey* [vgl. FN 1], 482.

2. Die achte Proposition: Emanation und Schöpfung

Es geht dabei um die 8. *propositio*, also noch ziemlich um den Anfang des *Liber de Causis* mit seinen insgesamt über 30 Lehrsätzen. Diese – in (mittlerweile wissenschaftlich üblicher) arabischer Zählung[5] – 8. *propositio* fällt durch verschiedene Besonderheiten auf:

– Zunächst hat sie kein eindeutig identifizierbares Pendant in den Propositionen der Proklischen Στοιχείωσις, was wiederum bereits Thomas von Aquin aufgefallen war: „hanc propositionem Proclus ponit sed universalius", sagt er in seinem Kommentar zum *Liber de Causis*, und es ist tatsächlich so: Das Thema dieses Lehrsatzes hat Proklos in seiner Στοιχείωσις eigentlich nur in allgemeiner Weise, nicht in einer eigenen Proposition, ausgeführt.[6]

– Zweitens aber zerfällt diese 8. *propositio* mit ihren 13 Untersätzen oder *sententiae* (*prop.* VIII *s.* 79–91) in drei thematisch unterscheidbare Teile. Nur für den ersten und längsten dieser Teile (*s.* 79–86) ist auch richtig, daß seine Aussagen sich (in allgemeiner Form) bei Proklos wiederfinden. Es geht da um die Bestimmung und den Stellenwert der *intelligentia*, also der ontologischen Größe, die als zweite unmittelbar auf die *causa prima* folgt und ihr am ähnlichsten ist. – Dieser erste Teil soll im folgenden aber nicht weiter kümmern. Nur eine kleine terminologische Anmerkung: Was im *Liber* „*intelligentia*" heißt, ist bei Proklos der νοῦς, und man wäre deswegen geneigt, im Deutschen „Geist" für *intelligentia* zu sagen, was vielleicht im Hinblick auf die philosophische Tradition die richtige (oder leidlichste) Übersetzung wäre – soweit man die deutsche Übersetzung einer lateinischen Übersetzung einer arabischen Übersetzung eines griechischen Originals noch leidlich nennen mag. Das Problem ist aber auch, daß man dann, wenn man „Geist" übersetzt, mit der Geistauffassung des christlichen Trinitätsdogmas ins Gehege käme, wo ja der Geist – wohlgemerkt: πνεῦμα oder *spiritus*, nicht νοῦς oder *intelligentia* – Gott nicht ontologisch untergeordnet, sondern eine der drei konsubstantialen göttlichen Personen ist. Ich bleibe also für den Zusammenhang des *Liber de Causis*, um solche und ähnliche Probleme zu umgehen, im folgenden beim lateinischen *intelligentia*, ohne den Terminus zu übersetzen.

Die beiden anderen inhaltlich abgrenzbaren Teile der 8. *propositio* führen dagegen – im Gegensatz zum allgemeineren ersten Teil – einen Bruch mit der Lehre des Proklos herbei, und diesen Umstand möchte ich jetzt näher ins Auge fassen:

---

[5] Die lateinische Zählung, wie man sie etwa bei den scholastischen Kommentatoren des *Liber* oder auch in der Fachliteratur des 19. Jahrhunderts findet (aber auch z. B. noch bei *Saffrey* [vgl. FN 1], 482), eilt dieser immer um eine *propositio* voraus. Die 8. wäre also demnach in der Zählung der lateinischen Übersetzung die 9.

[6] Vgl. *In Librum de Causis Expositio*, prop. IX, l. ix, n. 210.

Also zunächst zum zweiten Teil[7] der *propositio* (*prop.*VIII *s.* 87–89):

Für Proklos war die Sache (soweit abzusehen) systematisch unstrittig, oder jedenfalls möchte es so scheinen[8]: Die Erstursache/*causa prima* wirkt in ihrer Vollkommenheit über sich hinaus, und sie tut das, indem sie sich selbst sozusagen irradiierend oder vor Perfektion berstend in gewissen inneren Regelabläufen überströmend weitergibt an eine somit konstituierte zweite ontologische Stufe, die ihr – durch die Kontiguität in der genealogischen Folge – ähnlich ist: die *intelligentia* (bei Proklos: der νοῦς). Weil diese – obschon nicht ranggleich mit der *causa prima* – der *causa prima* auf untergeordnetem Niveau doch ähnlich ist, tut sie auch das, was die *causa prima* tut: Sie gibt sich aus ihrer eigenen Vollkommenheit[9] überströmend weiter an eine somit zustande kommende dritte ontologische Stufe, die sich dann ihrerseits wieder gemäß denselben Ableitungsregeln überlaufend weitergibt usf., bis das Resultat der perfekt durchstuften Gesamtwirklichkeit erreicht ist, in der jede ontologische Stufe in sinnvoller Verwiesenheit und Rückvernetzung am Sein der nächstoberen hängt wie die Glieder in einer Kette.

Dieses „emanative" Ableitungssystem[10], wie ich es gerade für Proklos dargestellt habe, in dem jede ontologische Stufe einmal von der nächsthöheren hervorgebracht, selbst wiederum die ihr nächstfolgende hervorbringt, kann nun der schöpfungstheologisch denkende – islamische – Verfasser des *Liber de Causis* nicht mitmachen. Er muß in dieser Hinsicht mit seiner Proklosvorlage brechen, und dieser Bruch findet im zweiten thematischen Teil

---

[7] „Teil" wäre dabei eigentlich immer in Anführungsstriche zu setzen, denn die *propositio* selbst kennt keine solche formale Unterteilung (also etwa durch Zwischenüberschriften); vielmehr sind diese „Teile", von denen hier die Rede ist, gewissermaßen thematische Blöcke, die sich m.E. im fortlaufenden Text des Lehrsatzes erkennen lassen.

[8] Freilich ist das Proklische System insgesamt komplizierter als der doch stark aufs Wesentliche beschränkte *Liber* durchscheinen läßt. Zu einer würdigenden Gesamtdarstellung der Philosophie des Proklos Diadochos s. vielleicht am besten *L. Siorvantes*, Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science, Yale University Press 1996. *D'Ancona Costa* mutmaßt (Sources et structure du Liber de Causis, 37–39; und öfter), die Reduzierung auf ein dreistufiges Hypostasensystem im *Liber* gegenüber einem differenzierteren Durchgang bei Proklos sei Plotinischem Einfluß (den sogenannten *Plotiniana Arabica*) zu verdanken.

[9] Vollkommenheit heißt ab der Geiststufe also immer Vollkommenheit *in genere suo*, artgemäße Vollkommenheit. Dieser Vollkommenheit tut es dann auch keinen Abbruch, daß absolute Vollkommenheit nur der *causa prima* zukommt.

[10] Was als Bezeichnung keineswegs unproblematisch ist, da sich die Neuplatoniker selbst gern gegen das Emanationsdenken *sensu stricto* zu wehren scheinen (so Plotin in *Enn.* V.1[10].3) – wie übrigens auch gegen den Systembegriff. Die neuere Forschung verwahrt sich deswegen meist gegen die Anwendung der Emanationsvorstellung (einer „unphilosophischen Etikette", nach *K. Flasch*, Augustin, Stuttgart 1980, 17) auf den paganen Neuplatonismus. *Dominic O'Meara* schlägt in seinem Plotinus (Oxford 1995) grundsätzlich zur Nomenklatur vor, statt von „Emanation" eher aus der Warte *ex parte rerum recipientium* von „Derivation" zu reden, was einige Schwierigkeiten ausräumen könnte. Allerdings legen die üblichen sprachlichen Metaphern und die Wortwahl der Neuplatoniker den Emanationsgedanken sehr nahe: etwa die stark „emanistischen Termini" wie ὑπερρεῖν, ἐκρεῖν, ἐκχύειν, ἀνηρῆσθαι; vgl. dazu auch *J. Ratzinger*, RAC-Artikel „Emanation", Sp. 1225). – Wenn hier und im folgenden also von einem „Emanationssystem" des antiken paganen Platonismus gesprochen wird, so in einer versuchsartigen Angleichung an die Sichtweise, die eher beim Verfasser (und dem zeitgleichen Leser) des *Liber* im Blick auf seinen Proklos und dessen philosophischen Entwurf angenommen werden darf.

der 8. *propositio* statt. Denn daß eben nicht jede ontologische Stufe die ihr nachfolgende ontologisch überströmend erschafft, sondern daß Erschaffung/Schöpfung allein Gottes Sache ist und alles direkt von Gott, nicht von anderen – wenn auch vollkommeneren – Geschaffenen ins Dasein gerufen wird, ist ein fester Grundsatz der biblischen, und damit auch der theoretischen (nämlich theologischen und philosophischen) jüdischen, christlichen und islamischen Schöpfungslehren.

– Für die dem Bekanntwerden des *Liber de Causis* in etwa epochengleiche jüdische Auffassung in dieser Frage steht u.a. Moses Maimonides, der „Rabbi Aegyptus", der im 12. Jahrhundert versucht, den mosaischen Glauben auf einige allgemeine Lehrsätze oder Dogmen zu komprimieren. Das erste Dogma des Gott-Welt-Verhältnisses heißt bei ihm: Schöpfung und Erlösung stehen allein und unmittelbar Gott zu.[11] Im christlichen Bereich sind es – ebenfalls seit dem 12. Jahrhundert – zum Beispiel die *Sentenzen* des Petrus Lombardus (sozusagen das Textbuch der mittelalterlichen Universitätsstudien), die in der ersten *distinctio* des zweiten Buches festlegen: „hoc enim nomen [scil. Creator] soli Deo proprie congruit."[12] Grob in die gleiche Zeit der arabischen Endfassung des *Liber* fällt Eriugenas Aufteilung allen Seins im *Periphyseon*: Auch hier ist die Scheidung der Wirklichkeiten am Begriff der Schöpfung festgemacht, wenn zur Grundorientierung jeder ontologischen Klassifizierung geschaffenes Sein vom ungeschaffenen unterschieden wird.[13] Man könnte ja im übrigen auch ganz an den Anfang der Schöpfungstheologie zurückgehen und darauf hinweisen, daß die Vokabel für „erschaffen", ברא, in der hebräischen Bibel nur bei Gottes Tätigkeit in der Hervorbringung angewendet wird, also ein Gott-spezifisches Verb ist.[14]

Für das islamische Denken sagt der anonyme Verfasser des *Liber de Causis* in Abgrenzung zu Proklos: „Et causa quidem prima [...] est creans omnes res; [...] est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res [mediante intelligentia]" (*prop.* VIII, *s.* 87).[15] Also: Die

[11] Zur Schöpfungslehre des Maimonides vgl. z.B. den Führer der Unschlüssigen, II 19–21 (dt. Übersetzung von *A. Weiß*, Hamburg 1923).

[12] Vgl. *P. Lombardi Sententiae*, PL 192, Liber secundus, dist. I, cap. 2.

[13] Vgl. *Periphyseon*, I 1–16 (Ausgabe: Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon I von *I.-P. Sheldon-Williams*, Dublin 1968).

[14] Vgl. etwa *L. Koehler/W. Baumgartner*, Lexicon in Veteris Testamenti libros, Leiden ^{2}1958: „im At ist ברא theologischer Terminus, dessen ausschließliches Subjekt Gott ist" (mit anschließendem Verweis auf exegetische Literatur); und, unter allerdings mehr doktrinalem als philologischem Interesse, z.B. *L. Scheffczyk*, Die Welt als Schöpfung Gottes, Aschaffenburg 1968, 13.

[15] Die lateinischen Textzitate sind hier und im folgenden einer neueren zweisprachigen (lat.-frz.) Ausgabe des *Liber* entnommen, erschienen unter dem vielleicht etwas allzu poetischen Titel „La demeure de l'être" (Hg. *P. Magnard* [u.a.]), Paris 1990. Den arabischen Text hat *O. Bardenhewer* kritisch ediert: Die pseudo-aristotelische Schrift „Über das reine Gute", bekannt unter dem Namen Liber de Causis, Freiburg 1882. Eine deutsche Übersetzung des *Liber* ist neuerdings unter dem total verunglückten Titel „Von Bagdad nach Toledo", herausgegeben von *A. Fidora* und *A. Niederberger*, Mainz 2001, erschienen. Die Einleitung (von *M. Lutz-Bachmann*) und die Kapitel-Kommentare zu diesem Buch sind insbesondere im Hinblick auf Entstehungsgeschichte und Entwicklungslinien lesenswert, allerdings fehlt leider im Textcorpus etwa die Sentenzen-Unterteilung gänzlich.

causa prima (Gott) erschafft alles, sie erschafft die *intelligentia* ohne Vermittlung und auch die Seele und die Natur und alles übrige erschafft sie (unter Zuhilfenahme der *intelligentia*)[16].

Der Verfasser des *Liber* nimmt an der besprochenen Stelle also eine monotheistisch-antipantheistische Korrektur[17] und Überarbeitung im Sinne seines Schöpfungsglaubens am Proklischen System vor: Er spricht den verschiedenen ontologischen Größen „nach" Gott ab, Schöpfungsprinzip der ihr jeweils nachgeordneten zu sein, und läßt alles von Gott allein ins Dasein gesetzt werden. Die 8. *propositio* hatte sich für diesen korrigierenden Eingriff angeboten, weil sich in ihr entscheidet, wie es denn nach der *intelligentia*-Stufe mit der Konstituierung und der axiomatischen Herleitung der Welt im *Liber de Causis* weitergehen soll.[18]

Und die Antwort des arabischen Anonymus ist eindeutig: Die *intelligentia* hat ihren eigenen Sinn, Stellenwert und Standort im Gesamtgefüge der Wirklichkeit.[19] Aber: Es ist nicht sie selbst, die die ihr nachfolgende Wirklichkeit ins Dasein ruft, denn alles, was sie selbst und was nach ihr ist, ist Gottes Schöpfung, und zwar allein und unmittelbar Gottes Schöpfung.

3. Exkurs: Warum Schöpfung?

Man könnte an diesem Punkt natürlich fragend einhaken: Was „erbringt" denn eigentlich so eine Verlagerung von Emanations- auf Schöpfungsdenken? Geht es hier nur um die Einverarbeitung einer schlicht gläubig anzunehmenden Offenbarungsvorgabe? Oder gibt es auch andere Gründe, die für so eine Verlagerung sprechen? – Ich meine, es gibt solche Gründe, und möchte einschubartig zwei davon kurz erwähnen:

---

[16] Auf das kryptische Problem, daß der *Liber* hier in einem Nachsatz immerhin noch zugesteht, Gott erschaffe alles übrige *mediante intelligentia*, also „unter Zuhilfenahme" oder „unter Verwendung" der *intelligentia*, gehe ich an dieser Stelle zunächst noch nicht näher ein – es ergibt zu viele verschiedene Schwierigkeiten, insbesondere im Vergleich von islamischem und christlichem Schöpfungsdenken (vgl. aber immerhin weiter unten Anm. 34), die hier nichts zur Sache tun. Ich kann nur in aller Kürze (ähnlich wie bereits für den Zusammenhang der komplizierten literarischen Genese des *Liber*) auf *D'Ancona Costa* hinweisen, da sie als die z.Zt. wohl literarisch produktivste und auch thematisch umfassendste Interpretin des *Liber de Causis* gelten kann. Es gibt von ihr eine längere Studie La doctrine de la création „mediante intelligentia", in: *Dies.*, Recherches sur le Liber de Causis, 73–95, eine Studie, die für das Verständnis dieser Einzelschwierigkeit äußerst hilfreich ist, und auf die ich hiermit für einschlägig Interessierte weiterverwiesen haben will.

[17] Vgl. *D'Ancona Costa*, Sources et structure du Liber de causis, Anm. 4 zu Seite 24.

[18] Eine erste Hinwendung zum Schöpfungsdenken hatte der *Liber* bereits in der 4. *propositio* vollzogen und somit das Feld für die Schöpfungslehre der 8. bestellt: vgl. zur Interpretation *D'Ancona Costa*, Sources et structure, 32.

[19] *Prop.* VIII *s.* 80 und *s.* 81 spricht er der *intelligentia* etwa zu, daß sie das Prinzip der inneren Koordination alles Seienden ist, das sie durchwaltet („est regens omnes res": s. 81), so sehr, daß in *s.* 80 sogar davon gesprochen wird, sie sei „causa ei quod est sub ea". Da sie nach *s.* 87–89 aber nicht Hervorbringungsgrund sein kann, muß das gerade im *Liber* so vieldeutige *causa* hier wohl im Sinne von „Anleitungsprinzip" o.ä. verstanden werden.

Erstens, der Bruch mit dem Emanationsdenken will die *causa prima*/Gott über den Bereich des Geschöpflichen noch deutlicher hinausheben, als das im Neuplatonismus ohnehin schon versucht wird. Gott als der im Vergleich zu unserer Wirklichkeit „ganz Andere" wird dadurch (durch das Schöpfungsdenken) alleiniger Schöpfer und ist auch darin einzig. Alles weitere ist dagegen bloß Geschöpf, ohne selbst Schöpfer zu sein. – Auf diese exklusive Sonderstellung Gottes gegenüber allem übrigen wird später noch einmal zurückzukommen sein.

Zweitens aber macht das Schöpfungsmodell, obwohl es Gott als einzigartig so deutlich von den Geschöpfen abhebt, das Gott-Geschöpf-Verhältnis auch wieder intensiver: Alle Geschöpfe stehen hier nämlich in direkter Hervorbringungsverbindung zu Gott, der *causa prima*, statt durch viele hervorbringende Zwischenstufen vom Erstgrund distanziert zu sein und also nur gewissermaßen letztlich oder ganz allgemein auf ihn zurückzugehen. Man kann sich leicht vorstellen, was so eine Aufwertung jedes Geschaffenen als unmittelbar von Gott geschaffen etwa in der Anthropologie bewirkt, in der der Mensch nun nicht mehr als emanatives Endresultat eines längeren ontologischen Abstiegs und der Entfernung von Gott, sondern eben als direkt dem Willen und Wirken Gottes verdankt, angesehen wird. – Den hier gemeinten Unterschied veranschaulicht vielleicht ganz gut eine Geschichte, die in einer protologischen Passage des Koran (*Sure* 2,31 und 7,11) angedeutet wird: Gott habe von seinen Engeln verlangt, heißt es da, sich vor Adam, dem „nach" ihnen geschaffenen, der nicht in unmittelbarer Anschauung Gottes lebt, zu verbeugen. Alle sollen es getan haben, bis auf Iblis (wohl διάβολος, der Teufel), der als erstgeschaffenes Wesen zu stolz dazu war, womit das Böse in der ersten Auflehnung gegen Gottes Befehl seinen Lauf nahm. – Beachtenswert sind nun die beiden Einschätzungskriterien, die in dieser Geschichte gegeneinander auftreten, und wie sie in diesem Kontext einer schöpfungsgläubigen Schrift bewertet werden: Der „Standpunkt" Gottes ist gekennzeichnet durch eine Gleichberechtigung und sogar durch eine außergewöhnlich liebevolle und bevorzugende Zuwendung an das später geschaffene und in vielfacher Hinsicht defizientere Individuum: dem Adam, einem Menschen also, sollen die Engel huldigen. Entscheidend als Kriterium ist also nicht die Schaffensordnung, die Schöpfungsfolge, die ontologische „Höhe" oder „Priorität", sondern Gottes hingebungsvolles Interesse an den einzelnen Geschöpfen. Ganz anders, und hier innerhalb des Schöpfungsglaubens als falsch abqualifiziert, ist das Kriterium, das Iblis in seinem Stolz anlegt. Es ist im wesentlichen „derivationstheoretisch" wertend gedacht: ‚Ich bin früher und ursprungsnäher ins Dasein getreten' („aus Licht, nicht aus Staub geschaffen"), ‚daher bin ich höherwertig', meint der Engel, und das muß seiner Ansicht nach auch in Gottes Augen gelten. – Muß es eben nicht, so das Fazit im Koran, denn die Schöpfungslehre kennt nur Dinge, die unmittelbar der Güte Gottes verdankt sind und an dieser Güte un-

geteilt (und, zumindest in dieser Hinsicht, unterschiedslos) partizipieren.[20]

– Wenn man beide eben genannten Aspekte, die betonte Heraushebung Gottes aus dem Weltprozeß und die gleichzeitige Aufwertung des Geschöpfes (insbesondere des Menschen), auf diese Weise kombiniert betrachtet, ergeben sie also ein schönes Vorführbeispiel für die alte Theologenweisheit, daß, je höher man von Gott denkt, desto höher man auch vom Menschen denken wird – statt, wie oft befürchtet, daß der Mensch eben dadurch kleingehalten wird, daß man ihm ein vollkommen überhöhtes Gottesbild gegenüberstellt.[21]

Doch zurück zum eigentlichen Thema: Es gibt eine interessante Studie von Leo Sweeney zum Problem des Schöpfungsbegriffs im *Liber de Causis*, interessant unter anderem auch deshalb, weil sie zwar bereits 1959 erschienen ist, aber in ihrer Methode und ihren Ergebnissen nach wie vor so etwas wie das letzte Wort der Forschung zu diesem Thema darstellt, sicherlich aber das gewichtigste: The Doctrine of Creation in Liber de Causis.[22] Swee-

[20] Auch wenn hier eine Geschichte aus dem Koran als Anschauungsbeispiel zitiert wurde: Die Denkweisen lassen sich natürlich genauso bei christlichen Philosophen, also z.B. bei Augustinus, gegenübergestellt finden. So ganz deutlich etwa in *De Civitate Dei* XI 16. Dort wird eine – von der philosophischen Provenienz her ebenfalls neuplatonische – Rangordnung der Geschöpfe aufgestellt, so daß etwa die bloß existierenden Unbelebten den Belebten der „ontologischen Höhe" nach untergeordnet werden, und die belebten Empfindungslosen den belebten Empfindenden (zum Augustinischen Gedanken des von den Engeln bis zu den Steinen durchstrukturierten *ordo rerum* insgesamt und mit guten Belegbeispielen vgl. übrigens auch *C. Mayers „creatio"*-Artikel im Augustinus-Lexikon, Sp. 100–103). Augustinus fährt fort: „Unter den Empfindenden wieder wird den Einsichtbesitzenden der Vorrang vor den Einsichtslosen gegeben, also den Menschen vor den Tieren, und unter den Einsichtbesitzenden den Unsterblichen vor den Sterblichen, also den Engeln vor den Menschen. Diese Rangordnung beruht auf der Ordnung der Natur [...]. Nichtsdestoweniger wiegt doch bei Vernunftwesen zum Beispiel der Wille und die Liebe so schwer, daß trotz der Naturordnung, die den Engel dem Menschen überordnet, doch nach dem Gerechtigkeitsgesetz (*lege iustitiae* [scil. *divinae*]) gute Menschen bösen Engeln vorgezogen werden." Ähnlich läuft das Augustinische Argument in *Ad Simplicianum* I 2,8, wo der Fall zur Sprache kommt, daß ja auch Esau als der Erstgeborene seinem Bruder gegenüber im besseren Recht war, Jakob ihm aber der Geburtsfolge nach unterlegen und Untertan; doch war (oder wurde) Jakob eben Gott lieber, und so kam es zu einer Inversion der (hier an der Geburtsfolge dargestellten) normativen natürlichen Rangordnung, und Gott zog Jakob dem Esau vor, daß er ihm dienen mußte etc. Auch *G. R. Evans*, Augustine on Evil, Cambridge 1982, 102, stellt m.E. also richtig fest: „With the gods (or good angels) the demons share immortality of body; with men they share a capacity of perturbation of mind [...]. In this ‚hierarchical' arrangement it seems as though the demons or devils are in some sense ‚better' than men, because they have immortal bodies, and because they dwell in a higher place. Augustine will have none of this. Certain animals can run faster than men, and some beasts are stronger than men. Do we therefore consider them better than ourselves?" Vorsichtigerweise anzufügen wäre hier, daß die Liebe andererseits die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet. Der gute Mensch wird den abtrünnigen Engeln deswegen vorgezogen, weil er seine eigene Vollkommenheit, die bestmögliche Einfindung in seine eigenen natürlichen Vorgaben erreicht hat, während der gefallene Engel diese Vollkommenheit *in genere suo* verfehlt.

[21] Interessant für diese Art der Einschätzung und das Problem von Enthobenheit und Präsenz, insbesondere auch für die Auseinandersetzung und Annäherungen von Platonismus und Christentum in dieser Frage, ist das vierte Kapitel (94–122) bei *R. C. Neville*, God the Creator, Chicago 1968.

[22] In: *Ch. O'Neil* (Hg.), An Etienne Gilson Tribute, Milwaukee 1959, 274–289.

ney untersucht die einschlägigen Passagen des gesamten *Liber* – nicht nur, wie ich hier, die der 8. *propositio* – und kommt in seiner strenggehaltenen Gesamtschau, die übrigens auch einen Seitenblick auf den arabischen Text und das Wort beinhaltet, das dort für „erschaffen" steht (und das der lateinische Text mit *creare* übersetzt) zu demselben Ergebnis, das ich eben vorgestellt habe: „the impact of divine revelation upon our author has been strong enough to break through an otherwise rather rigid neoplatonism", schreibt er am Ende seiner Studie und bezeichnet das Hervorbringen aller übrigen ontologischen Stufen durch die *causa prima*/Gott streng von jedem Emanationsdenken abgegrenzt als „an act of genuine creation"[23].

Sweeneys Fazit, mit dem, soweit ich sehe, alle weiteren namhaften Interpreten, also auch etwa die herausragenden Vertreter der *Liber*-Forschung Henri-Dominic Saffrey[24] oder die bereits erwähnte Cristina D'Ancona Costa[25], übereinstimmen, ist aber auch in einer zweiten Hinsicht beachtenswert, deren Inaugenscheinnahme zum verbleibenden dritten Teil der 8. *propositio* überleitet: Sweeneys konklusionsartiges Zitat hebt ja nicht nur hervor, daß an bezeichnender Stelle der *Liber de Causis* mit dem (zwar recht „eng" verstandenen) Emanationsdenken seiner Proklosvorgabe bricht. Sondern Sweeney beharrt ja auch andererseits ganz zu Recht darauf, daß wir es nach wie vor mit „an otherwise rather rigid neoplatonism" im *Liber* zu tun haben. Tatsächlich will der *Liber* zwar an dieser systematischen Stelle einerseits von einer emanativen Weitergabe von Sein über jeweils erschaffene und dadurch gleichzeitig erschaffende ontologische Stufen nichts wissen. Andererseits will er aber auch die neuplatonische Vorstellung von der „goldenen Kette", der *aurea catena*, der Wirklichkeitsordnung, nicht aufgeben, in der innerhalb eines sinnvollen hierarchischen Systems jede ontologische Stufe den ihr benachbarten – unter- oder übergeordneten – durch den emanativen Hervorbringungszusammenhang in vielerlei Weise ähnlich und verbunden ist. Wie aber soll das gewahrt werden, wenn durch die Schöpfungslehre der Hervorbringungs-Zusammenhang zwischen den verschiedenen ontologischen Stufen aufgehoben wird?

4. Das Problem von Sein und Form (die ontologische Realdistinktion)

Eine mögliche Antwort, oder zumindest eine sehr plausible Beantwortungsgrundlage, findet sich im dritten und letzten Teil der 8. *propositio* (*prop.* VIII *s.* 90 und 91), den ich hier jetzt abschließend diskutieren will:

---

[23] *L. Sweeny*, The Doctrine of Creation in Liber de Causis, 289.

[24] Vgl. *H.-D. Saffrey*, im Vorwort zu seiner Ausgabe der *Expositio in Librum de Causis* des Thomas von Aquin, Fribourg/Louvain 1954, XXXI: „la transposition du système néoplatonicien des ‚processions' en celui d'une véritable création" [etc].

[25] Vgl. *D'Ancona Costa*, Sources et structure du Liber de Causis, 52. Eine interessante Genetisierung des philosophischen Schöpfungsbegriffs des *Liber* findet sich bei derselben Autorin in der Arbeit Cause prime non est yliatim, in: *Dies.*, Recherches sur le Liber de Causis, 105–106.

In diesem dritten Teil erläutert der Verfasser des *Liber de Causis* – ziemlich unvermittelt, wie es zunächst scheinen will –, daß es in allem, was nicht mit der *causa prima* identisch ist (in allem Geschaffenen also) eine inwendige Unterscheidungsmöglichkeit gibt: Denn während Gott schlicht und einfach nur Sein *(esse tantum)* sei, könne man bei der *intelligentia*, der *anima*, der *natura* und allem übrigen das *esse* – Sein – von etwas trennen, was im lateinischen Text mit dem arabischen Wort des Originaltextes bezeichnet und als *terminus technicus* unübersetzt belassen wird: das Wort heißt in der offenbar phonetischen Transkription des Gerhard von Cremona *helya(tin)* bzw. *yliathim*. Alles außer Gott – hier stößt man eben noch einmal auf die Heraushebung der Sonderstellung Gottes – sei also *esse* und *hilya*;[26] der Text substituiert im folgenden ab und an den Begriff des *hilya*-Besitzes umschreibend mit [*habens*] *forma(m)*, also „Form [-habend]". Und Cristina D'Ancona Costa, die glücklicherweise des mittelalterlichen Philosophenarabisch mächtig zu sein scheint, übersetzt den Terminus schließlich als „détermination formelle"[27].

Was der dritte Teil der 8. *propositio* also offenbar besagen will, ist:

1. daß allen Geschöpfen Gottes die Tatsache des Seins – *esse* – zukommt, und zwar, wie gesehen, durch einen Schöpfungsakt Gottes

2. daß allen Geschöpfen Gottes, die sind, von vornherein immer schon eine bestimmte Art der Gegebenheit, eine „détermination formelle", also nicht nur die Tatsache, sondern auch davon ontologisch unterscheidbar eine bestimmte Art und Weise des Seins, zukommt.

Und:

3. daß Gott allein dieser Unterscheidung nicht unterliegt, sondern daß er schlicht Sein *(esse tantum)* ohne Einschränkung auf eine Art und Weise zu sein ist (*non est hilyatin*, stellt der *Liber* in *prop.* VIII *s.* 90 fest).[28] – Anschließend beharrt die 8. *propositio* in ihrem Schlußsatz (*s.* 91) übrigens noch einmal darauf, wenn jemand sich nun darauf versteife, auch Gott müsse eine *hilya* aufweisen, so müßte man ihm paradox antworten: Gottes *hilya* wäre es höchstens, ein *infinitum* zu sein – also genau das Gegenteil eines „De-finierten", das heißt eines nach erkennbarer Art und Weise zu sein Eingeschränkten.

Diese Rede von Gott als dem *esse tantum* gegenüber der inwendigen ontologischen Unterscheidbarkeit der Geschöpfe in der Tatsache ihres Seins und in dessen Art und Weise erinnert sehr stark an die mit Thomas von

[26] *Prop.* VIII *s.* 90: „Et intelligentia est habens helyatin, quoniam est esse et forma et similiter anima est habens helyatin. Et natura est habens helyatin. Et causae quidem primae non est helyatin, quoniam ipse est esse tantum."

[27] *C. D'Ancona Costa*, Cause prime non est yliatim, 107. Zum *hilya*-Begriff des weiteren: Sources et structure du Liber de causis, Anm. 84 zu Seite 43.

[28] Auch für diese Lehre der Differenzierungsunmöglichkeit in Gott weist D'Ancona Costa vorsichtig auf mögliche Plotinische Vorläufergedanken hin (Cause prime non est yliatim, 110), sieht aber in der *esse-tantum*-Doktrin letztlich doch eine genuine Leistung des *Liber de Causis* (113).

Aquin – und vor allem dann nach ihm durch seine Kommentatoren (von Johannes Capreolus bis Francisco Suárez) – berühmt gewordene scholastische Lehre der „ontologischen Realdistinktion" von Existenz und Essenz. Diese Realdistinktion besagt allgemein gesprochen, daß mit der Tatsache des Seins, dem Dasein beziehungsweise der Existenz eines jeden Seienden, gleichzeitig immer eine davon geistig unterscheidbare bestimmte Weise des Gegebenseins, ein So-Sein oder ein Wesen, ausgemacht werden kann, wobei dieses So-Sein eben zum Beispiel bei Thomas auch durchaus (wie im *Liber de Causis*) mit dem Terminus ‚*forma*' benannt wird: „essentia [...] dicitur etiam forma", sagt Thomas tatsächlich in Kapitel 1 von *De ente et essentia*.

Diese beiden metaphysisch seinskonstitutiven Momente der *entia* hatte Thomas erstmalig genau in diesem seinem abgründigen Jugendwerk herausgearbeitet.[29] Er war darin zu seiner Ansicht gekommen, die metaphysische Seinsstruktur alles kontingent Seienden sei – im Gegensatz zu Gott als *esse tantum*[30] – als *compositio ex esse et quod est* zu kennzeichnen, also als eine „Zusammensetzung" von (tatsächlich) sein und etwas-sein (die Formulierung hier aus der späteren Schrift *De veritate* q.27 a.1 ad 8). Aus dieser *compositio* wurde bei den thomistischen Bearbeitern der These schließlich in zunehmender terminologischer Verfestigung die Realdistinktion von Existenz und Essenz, von Sein und Wesen, von Dasein und So-Sein, von *actus essendi* und *forma essendi*. – Zu Descartes' Zeiten etwa ist die ontologische Realdistinktion dann bereits so sehr zum schulphilosophischen Gemeinplatz geworden, daß er sie nach eigener Aussage fast schon automatisch, jedenfalls wie aus Gewohnheit anwendet: „assuetus sum in omnibus rebus existentiam ab essentia distinguere", schreibt er in den *Meditationes* (V 8), „ich bin es so gewohnt, bei allen Dingen das Dasein vom Wesen zu unterscheiden"[31].

Es ist vielfach gemutmaßt worden, Thomas von Aquin habe den, oder zumindest einen Anstoß für seine berühmte *esse-essentia*-Unterscheidung aus dem *Liber de Causis* erhalten, und zwar speziell auch aus dem von mir eben referierten Schlußteil der 8. Proposition. Tatsächlich zitiert Thomas den *Liber* und seine Kommentare in *De ente et essentia* relativ häufig. Und er ist sich, so sagt er im 4. Kapitel der Schrift, sicher, daß in der 8. *propositio* „*forma*" *(hilya)* soviel heißt wie *quidditas*, daß hier also dem *esse*, dem Sein, eine „Washeit", ein Irgendetwas- oder Etwas-Bestimmtes-Sein (eben *quidditas*) als metaphysisches Seinsprinzip der *entia* ergänzend zugesellt wird. –

[29] Vgl. v. a. *De ente et essentia* 4, 34, 14 f. (Ausgabe *von M.-D. Roland-Gosselin*, Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin, Paris 1948; im folgenden alle Zitierbelege nach dieser Ausgabe): „patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate".

[30] Vgl. *De ente et essentia* 5, 37, 13 f.: „Deus cuius essentia est ipsumet esse suum." Zur Besprechung des *esse-tantum*-Begriffs durch Thomas (mit recht ausgiebiger Bezugnahme auf die 8. *propositio* des *Liber*) vgl. *De ente et essentia* 5, 37, 21–39, 4.

[31] Und auch bei Descartes steht ganz im Sinne der Tradition diese Unterscheidung übrigens v. a. im Dienste eines Erweises Gottes als solch einer Distinktion enthoben, als *esse tantum*. Descartes am selben Ort: „manifestum [est] non magis posse existentiam ab essentia Dei separare quam ab essentia trianguli magnitudinem trium eius angulorum aequalium duobus rectis".

Nebenbei: wie *forma* ist auch *quidditas* für Thomas ein Synonym für *essentia*; auch diese terminologische Gleichung ist in Kapitel 1 von *De ente et essentia* nachzulesen.[32]

5. Die Wurzeln des Realdistinktion-Gedankens

Geäußert hat diese These einer Abhängigkeit der thomasischen Unterscheidung *esse-essentia* von den Vorgaben des *Liber de Causis* in moderner Zeit vor allem M.-D. Roland-Gosselin im Kommentar zu seiner kritischen Ausgabe von *De ente et essentia.*[33] Seiner Einschätzung ist seither von zahlreichen Interpreten Folge geleistet worden. Ob sie in allem richtig ist, kann und will ich hier nicht entscheiden, obwohl durchaus ernstzunehmende Indizien dafür zu sprechen scheinen (vgl. unten die Anm. 35). Diese auszuarbeiten wäre jedoch Aufgabe einer eigenen Untersuchung.

Wohl aber bleiben hier Platz und Zeit für ein Fazit, das zeigen soll, daß zumindest der Sache nach im *Liber de Causis* eine metaphysische Unterscheidung in der Konstitution der endlichen Seienden getroffen wird, die der, wie man sie aus den traditionellen, klassisch gewordenen Formulierungen der sogenannten ontologischen Realdistinktion kennt, fast vollkommen gleicht. Mehr noch: Das Fazit soll zeigen, wie im *Liber de Causis* diese Unterscheidung zustande kommt und welchen Sinn sie ursprünglich dort in der Abwehr pantheistisch-emanativer Vorstellungen erfüllt. Ich denke also, daß eine nähere Betrachtung der 8. *propositio* des *Liber* viel über die philosophiegeschichtliche Genese des „ontologischen" (eigentlich ja metaphysischen) Realdistinktion-Gedankens verraten kann, wie auch immer seine anschließende philosophiegeschichtliche Entwicklung ausgesehen haben mag.

Ich komme dazu noch einmal auf den Zusammenhang zurück, von dem die *esse-forma*-Distinktion im dritten Teil der 8. Proposition ihren Ausgang genommen hat: Die Frage war dort, wie für die Konstitution der Wirklichkeit – beziehungsweise für deren Interpretation – Schöpfungslehre einerseits, und das in sich so beeindruckend schlüssige Derivations-System einer in hierarchischer Stufung zusammenhängenden und zusammengehaltenen Gesamtwirklichkeit andererseits, ohne Verlust der Vorteile beider Denkansätze in eins gebracht werden kann.

Die *esse-forma*-Unterscheidung der 8. Proposition ist für den Verfasser des *Liber* offenbar der Schlüssel zur Lösung dieser Aufgabe, wie sie in den nachfolgenden Propositionen durchgeführt wird: Ihr *esse*, die Tatsache ihres Seins, ihre Existenz, verdanken alle *entia* allein Gott, der sie als ihr Schöpfer

[32] Vgl. auch den Gebrauch im Zitat von Anm. 29.

[33] *M.-D. Roland-Gosselin*, 146–149. Gefolgt ist ihm darin u. a. *D'Ancona Costa*, Cause prime non est yliatim, 118. Allerdings hatte auch *Bardenhewer*, 257, in seinem Kommentar zum arabischen *Liber* bereits auf die Bezugnahme der thomasischen Erstlingsschrift auf die 8. Proposition des *Liber de Causis* hingewiesen und die Möglichkeit einer Inspiration des Realdistinktion-Gedankens besprochen.

vorgabelos aus dem Nichts ins Dasein setzt. Das *esse* wird, so präzisiert der *Liber* in *prop.* XVII *s.* 148, *per modum creationis* verliehen. Die Wirklichkeit des Seins ist hier also richtiggehend Tat-Sache, Faktum, da das Dasein der Dinge allein die Tat ihres Schöpfers ist.

Während dieser primäre Seinsakt, also die Existenz oder die Tatsache des Seins, alles Geschaffene individuell und in ausschließlicher Beziehung direkt an den Schöpfer zurückverweist, stellt die Art und Weise des Seins, die *forma* oder *quidditas* des Seienden, den Zusammenhang innerhalb der Wirklichkeit, also zwischen den *entia* her.[34] Zur Erinnerung: Im Emanationsdenken ist – wie für den Fall des Proklos anfangs (wenn auch vielleicht etwas plakativ) beschrieben – Seinssetzung und Wesensweitergabe ein und dasselbe, oder jedenfalls wollte es zumindest den meisten späteren Interpreten des Neuplatonismus so scheinen. Nicht *ex nihilo* werden hier verschiedene Substanzen in verschiedener Weise zu sein ins Dasein gerufen; vielmehr heißt Emanation in dieser Sicht Daseinsverströmung ein und derselben anfangslosen Substanz in verschiedenen Stufen, die für die Verschiedenartigkeit der vielen Instanziierungen dieser Allsubstanz vom allerersten Ursprung bis zum letzten Gehtnichtmehr stehen. Emanation in diesem engen Auslegungssinne ruft also nichts Neues in die Existenz, sondern ist eine auffächernde Formverwandlung des einen immer schon Existenten in immer neuen Ausprägungen.

Die sozusagen „bewahrende Innovation", die der *Liber de Causis* demgegenüber bietet, dürfte jetzt klar hervortreten: Nicht durch das Übereinkommen in der formal vielfach variierten einen Existenz wird der philosophisch so interessante und wertvolle Wirklichkeitszusammenhang begründet. Sondern über (wie der *Liber* differenziert) die Art und Weise zu sein, *per modum formae* (*prop.* XVII *s.* 148), also durch die ontologische Beschaffenheit der *entia*, die andererseits ihre – eigene! – Existenz, ihr Dasein, einem unmittelbaren Schöpfungsakt allein der *causa prima* verdanken, wird die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den verschiedenen ontologischen Stufen gewahrt. Eine perfekt gestufte Ähnlichkeitsbeziehung, die das Emanationssystem für eine kohärente Deutung und nachvollziehbare interpretative Entwicklung der Wirklichkeit so beeindruckend, so erhaltens- und nachah-

[34] Was aber mit dem Zusatz, die *causa prima* erschaffe alles *mediante intelligentia* (*prop.* VIII *s.* 87 u. ö.)? Unterläuft oder widerlegt diese Mediation denn nicht die Unmittelbarkeit der Gottbeziehung? Das Problem ist viel kommentiert worden. Ich verweise für eine kursorische Sichtung der damit verbundenen Fragen und Stellungnahmen auf die oben in Anm. 16 genannte Arbeit von D'Ancona Costa. Ein spezielles Problem stellt dabei vielleicht zusätzlich die Schwierigkeit dar, daß hier nicht an eine Mediation gedacht werden darf, wie sie der Logos Christus für den Vater wahrnimmt, etwa im Sinne des Johannesprologs. Es wäre in einem islamischen Text doch etwas zu sehr überraschend, und außerdem: Logos und Gott sind ja konsubstantial und ontologisch gleichrangig, *intelligentia* und *causa prima* nicht. Die Lösung scheint im *Liber* vielmehr in *prop.* VIII *s.* 80 f. vorab angedeutet, wo die *intelligentia* als eine Art „Pool" aller *formae* vorgestellt wird, die Gottes Schöpfung (die allein seine bleibt) als so oder so, in verschiedenen Formen, Arten und Weisen zu sein (welche die *intelligentia* alle umschließt, aber eben im Gegensatz zur *causa prima* als faßbar definiert), sozusagen „filtert".

menswert machten. Es ist tatsächlich eine, in Sweeneys Worten, korrigierend eingreifende „doctrine of creation" in einem „otherwise rather rigid neoplatonism", was hier geboten wird: Ein System von in ihrem Dasein nicht untereinander, sondern allein und unmittelbar von der *causa prima* abhängigen Entitäten, die aber alle in ihrer Art und Weise zu sein, ihrem Wesen nach betrachtet, durch (*mediante intelligentia* gesicherte [?]) Ähnlichkeitsbeziehungen in einem hierarchisch gegliederten und im Sinne des Schöpfers für die Geschöpfe aufs beste bestellten Ordnungszusammenhang stehen, den wir Wirklichkeit nennen.

Die ontologische Realdistinktion im *Liber de Causis* stellt sich somit als Ergebnis einer Emanation-Schöpfungs-Opposition dar, wie sie der Verfasser der Schrift offenbar im Hinblick auf seine Glaubensvorgaben einerseits, und auf seine philosophische Proklos-Vorlage andererseits, verspürte. Gleichzeitig darf die somit eingeführte ontologische Distinktion aber auch als Antwort des Verfassers auf das Problem gelten, wie die bewahrenswerten Elemente beider Interpretationsansätze für die Begründung der Gesamtwirklichkeit beibehalten werden können, ohne sich zu widersprechen oder sich gegenseitig zu eliminieren.

Die Frage bleibt, ob es wohl diese Unterscheidung im *Liber de Causis* war, die Thomas und den nachfolgenden Scholastikern die Anfangsidee für ihre Entwicklung der ontologischen Realdistinktion gab. Wenn ja, dann stünde eine der metaphysischen Hauptlehren mehrerer Jahrhunderte in tiefer Dankesschuld bei einem anonymen arabischen Prokloskompilator.[35]

[35] Abschließend eine nur ganz kurze Stellungnahme dazu: Ein wichtiges Indiz dafür, daß hier der ideengebende Ort für die nachfolgende Tradition der „ontologischen Realdistinktion" gefunden ist, dürfte vielleicht sein, daß diese so gut wie immer in thematischer Nähe zur *esse-tantum*-Bestimmung Gottes auftaucht; so, wie gesehen, noch bei Descartes (vgl. oben Anm. 31). Zu erinnern ist selbstverständlich auch an die lange Tradition der Zusammengehörigkeit von ontologischer Realdistinktion und *esse-tantum*-Theologie in der Auslegung von *Ex* 3,14. Schließlich hat die *esse-tantum*-Lehre von Gott gegenüber der metaphysischen *compositio*-Theorie der Geschöpfe aber auch zusätzlich einen gewissen Erklärungswert für den Gegenentwurf, den Thomas in *De ente et essentia* gegenüber dem „universellen Hylemorphismus" des Avicebron anstrebt: Dieser hatte nämlich Gott allein keiner Unterscheidbarkeit in Form und Materie unterworfen und Ihn somit von allem Geschöpflichen in der ontologischen Konstituierung als einzigartig abgetrennt; aus dem *Liber* konnte Thomas nun eine Lehre verwertend heranziehen, die das undifferenzierbare *esse tantum* Gottes beibehält, in den Geschöpfen aber eine andere ontologische Unterscheidung (nämlich *esse-essentia*) vornehmen kann, ohne etwa den geschaffenen Geistwesen irgendeine Materialität zusprechen zu müssen, wie das in seinen Augen für die These des Avicebron gegolten haben muß. – Das alles sind Hinweise, die dafür sprechen, daß die Lehre von der ontologischen Realdistinktion insgesamt stark von der *esse-tantum*-These für Gott abhängig ist, genauso, wie das im *Liber* der Fall ist. Bei den weiteren möglichen Kandidaten für das „Erfinderpatent" einer Essenz-Existenz-Unterscheidung (also etwa Avicenna oder Alfarabi: vgl. z. B. *L. M. De Rijk*, La philosophie au moyen âge, Leiden 1985, 146) scheint dieser *esse-tantum*-Schlüssel zum Verständnis der scholastischen Realdistinktions-Diskussion dagegen zu fehlen.

ThPh 77 (2002) 532–552

Descartes' Kritik an der Weltseele und die Aktualität seiner Theorie der Zeit

Von Sigmund Bonk

Daß Raum und Zeit physiologisch nur ein scheinbares Kontinuum darstellen und höchstwahrscheinlich [auf physischer Ebene] aus diskontinuierlichen, aber nicht scharf unterscheidbaren Elementen sich zusammensetzen, soll hier noch hervorgehoben werden. Wie weit in Bezug auf Zeit und Raum in der Physik die Annahme der Kontinuität aufrecht erhalten werden kann, ist nur eine Frage der Zweckmäßigkeit und der Übereinstimmung mit der Erfahrung. Es sind bloße Ansätze zu Gedanken, Gedankenkeime, mit welchen ich hier schließen muß. Ob dieselben entwicklungsfähig sind, vermag ich nicht zu entscheiden."

(Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum)

Es ist allerdings darauf hingewiesen worden, daß bereits die Einführung eines raumzeitlichen Kontinuums angesichts der molekularen Struktur alles Geschehens im Kleinen möglicherweise als naturwidrig anzusehen sei. Vielleicht weise der Erfolg von Heisenbergs Methode auf eine rein algebraische Methode der Naturbeschreibung, auf die Ausschaltung kontinuierlicher Funktionen aus der Physik hin [...] Einstweilen aber erscheint dieses Projekt ähnlich wie der Versuch, in einem luftleeren Raum zu atmen."

(Albert Einstein, Aus meinen späten Jahren)[1]

1. Hinführung zur Thematik und Darstellung der Hintergründe von Descartes' Kritik an der Weltseele

Bekanntlich bezeichnet Wilhelm Windelband zum Schluß seines weit verbreiteten Lehrbuchs zur Geschichte der Philosophie die Philosophiehistorie als das eigentliche „Organon" der Philosophie. Hierin drückt sich eine zumindest doppelte Überzeugung aus: Zum einen: Der beste Weg zur Beantwortung der vorgeblich großen oder gar ewigen philosophischen Fragen führt über das Be-Denken und Nach-Denken der Antwortversuche, wie sie die Klassiker des philosophischen Denkens bereits beispielhaft vorgeführt haben. Zum anderen: Seien diese großen Theorie-Entwürfe auch noch so wunderbare Hilfsmittel für die Wahrheitsfindung – sie bleiben doch grundsätzlich niemals mehr als eben Hilfsmittel oder Werkzeuge; d. h., der Philosophierende einer späteren Zeit kann es nicht bei deren Betrachtung

[1] In diesem Zusammenhang könnte folgender Hinweis *L. Smolins* (*ders.*, Warum gibt es die Welt? Die Evolution des Kosmos. Aus dem Engl. übers. von *Th. Filk*, München 1999, 330 f.) von Interesse sein: „An der traditionsreichen Suche nach einer diskreten Struktur von Raum und Zeit haben sich viele der tiefsten Denker in der theoretischen Physik beteiligt. Neben Einstein, Finkelstein und Penrose haben noch viele andere Physiker dazu beigetragen, unter anderem Jakob Bekenstein, Richard Feynman, Chris Isham, Ted Jakobson, Alexander Migdal, Holger Nielsen, Tulio Regge, Rafael Sorkin, Gerard 't Hooft und John Wheeler. Diese und andere haben wunderbare Strukturen entwickelt, die sie als mögliche Unterbauten von Raum und Zeit vorschlagen. Doch alle diese Vorschläge haben ein Problem: Sie lassen sich nicht leicht mit dem Bild einer kontinuierlichen Raum-Zeit in Beziehung bringen, von dem wir wissen, daß es auf irgendeiner Ebene der Näherung richtig werden muß."

oder Interpretation bewenden lassen, sondern er muß diese eigenständig und frei verwenden, um mit ihrer Hilfe und unter den jeweils neuen Vorzeichen der eigenen Zeit selbst „Hand" bzw. „Kopf" an besagte Fragen zu legen.

Mir scheint hiermit eine auch gegenwärtig noch überzeugende und fruchtbare Betrachtungsweise des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte gelungen zu sein, die ich allerdings noch durch einen weiteren Aspekt ergänzen möchte. Dieser betrifft die außerphilosophischen, sogenannten „harten" (oder „exakten") Wissenschaften, von denen angenommen werden sollte, daß auch deren zugegebenermaßen schwierige Erfaßbarkeit kein hinreichender Grund für ihre vollständige Ignorierung darstellen dürfe. (Im übrigen sind die Resultate dieser Wissenschaften gewöhnlich weit einfacher verständlich als die zu diesen freien Aus- und Überblicken führenden „dornigen Bergpfade" ihrer Aneignung – jedenfalls dann, wenn sie von befähigten „Popularisierern" aufbereitet und präsentiert werden, deren Zahl und didaktisches Geschick erfreulicherweise im Zunehmen begriffen zu sein scheint.) So ergäbe sich denn, daß die Großen der Philosophiegeschichte im Verbund mit eigener Arbeit am Problem bei Berücksichtigung der einschlägigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zur Beantwortung der philosophischen Fragen bemüht werden müßten: Sicherlich nicht gerade wenig, aber einfacher als in einem solchen „Dreisprung", dürften begründete Antworten wohl schwerlich zu erreichen sein.

Die im folgenden gesuchte Antwort ist eine solche auf die Frage nach dem kontinuierlichen oder diskontinuierlichen Charakter der Zeit. Die beiden Mottos geben das Problem an, der ausgewählte philosophische Klassiker ist aus Gründen, die bald erhellen sollen, René Descartes und die hinzugezogene „harte" Wissenschaft – wie wohl zu erwarten – die Atomphysik bzw. Quantentheorie.

Beginnen wir mit der Vorfrage nach Descartes' Stellung zur Weltseelenlehre, da von hier aus zu erhoffen ist, dessen grundsätzliches Zeitverständnis gleich anfänglich richtig in den Blick zu bekommen. Nur das Beseelte hat im eigentlichen Sinn eine Geschichte, während das bloß Materielle oder rein Geistige eigentlich zeitlos zu nennen ist. (Die – vorgeblich existierende – reine Materie, etwa eines isoliert gedachten Atoms, steht zur Zeit in einem ebenso äußerlichen Verhältnis wie – vorgeblich existierende – reine Geister, etwa Engel oder Götter.) Nur das „Seelische" (in einem zugegebenermaßen ebenso vagen wie weiten Sinn) dauert oder ist auf intrinsische Weise verzeitlicht. In dem Maße, wie diese Präliminarien, ihrer konzedierten begrifflichen Unschärfe unbeschadet, dennoch irgendwie intuitiv einsichtig erscheinen sollten, könnte im Anschluß daran auch verdeutlichen, inwiefern es für die Sichtung einer philosophischen Theorie der Zeit von Relevanz ist, bereits eingangs besagte Frage nach der Weltseele zu stellen: Wird, in unserem Fall bei Descartes, die Wirklichkeit einer *anima mundi* beziehungsweise die These einer prinzipiellen Beseeltheit des ganzen Kosmos bejaht oder verneint?

Bereits Platon stellt in seinem „Timaios" die Annahme einer solchen Gesamtseele als einen uralten Mythos vor. Und wirklich könnte es sich bei dieser – berechtigten oder auch unberechtigten, das sei hier dahingestellt – Projektion des menschlichen Innen in das kosmische Außen um die älteste Gestalt einer Naturphilosophie überhaupt handeln. Tatsächlich gibt es ja auch diverse deutliche Hinweise auf eine solche Vorstellung in der vorsokratischen Philosophie, aber auch im Mythos und in der geistigen Welt der sogenannten Naturvölker. Auch in der frühen Neuzeit, einschließlich der so bedeutsamen cartesischen Epoche, standen Weltseelen-Konzepte vielfach in hohem Kurs, so etwa bei Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Bruno, Campanella, den beiden van Helmonts, Böhme, Fludd, Cudworth und More. Obwohl kaum einer dieser Denker so weit gegangen ist, den monotheistischen Gottesbegriff durch den der beseelten Natur zu ersetzen, konnte man doch bei allen Genannten eine gewisse in diese pantheistische Richtung weisende Tendenz beobachten oder zumindest unterstellen.

Starke in diese Richtung zielende Unterstellungen beziehungsweise Befürchtungen hegte zur Zeit Descartes' vor allem Pater Marin Mersenne in Paris.[2] Dieser hatte in der angstvollen und von einer allgemeinen tiefen Verunsicherung geprägten Zeit des Dreißigjährigen Krieges einen Intellektuellenkreis um sich versammelt, der für den Siegeszug des mechanistischen Denkens von größter Bedeutung wurde. Père Mersennes bescheidene Mönchszelle stellte so etwas wie eine Festung gegen alle Feinde der christlichen Religion und der neuen Wissenschaft dar. Von beidem nämlich, von dem rational begründeten Monotheismus und von der rational begründeten wissenschaftlichen Forschung, nahm man an, daß sie gleichermaßen Kirche und Staat dienlich seien – und damit den diversen Auflösungserscheinungen entgegenwirkten. Mersenne und seine Freunde bzw. Brieffreunde führten einen entschiedenen geistigen Krieg gegen alle Feinde der Vernunft, die ihnen *eo ipso* als Feinde von Kirche und Staat gegolten haben. Zu besonders auserkorenen Gegnern gehörten auch die diversen Weltseelen-Lehrer dieser so spannungsreichen Epoche, namentlich etwa Robert Fludd.

Letztere hatten die Weltseele gewöhnlich als eine zwischen Gott und Welt vermittelnde Instanz konzipiert. Als solche erfüllte sie auch eine gewisse Theodizeefunktion. Naturkatastrophen etwa mußten nun nicht länger notwendigerweise Gott selbst als Ursache zugeschrieben und konnten einer gleichsam „träumend" agierenden Weltseele angelastet werden. (Descartes ist dann freilich gezwungen, bei dieser Frage andere Wege zu beschreiten.) Aber vor allem das Problem, wie eine Interaktion des nicht ausgedehnten und zeitlos-ewigen Gottes mit der raum-zeitlichen Welt denkbar sei, erschien durch das „Medium" einer Weltseele zumindest als entschärft. Die

[2] Vgl. hierzu etwa die Darstellung in: *C. Merchant*, Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und die neuzeitliche Naturwissenschaft, übers. von *H. Fliessbach*, München (2. Aufl.) 1994, Kap. 8: „Die mechanische Ordnung".

anima mundi diente hier insbesondere als Bezugsobjekt einer quasi-substantialisierten Raum-Zeit-Auffassung, was so weit gehen konnte, daß man, z. B. mit Blick auf den Cambridge-Platoniker Henry More, von einer „Vergöttlichung des Raumes" sprechen konnte.

Unschwer wird auch erkennbar, daß sich auf dieser kosmologischen Ebene in manchem die anthropologische Körper-Geist-Problematik wiederholt: Wie ist eine Wechselwirkung zwischen gänzlich Verschiedenem denkbar? Bekanntlich teilt Descartes den Menschen in zwei disparate Substanzen ein, in die *res cogitans* und in die *res extensa*. Die Seele bleibt dabei sozusagen auf der Strecke. (Daß die „denkende Sache" von ihm aus stilistischen Gründen oftmals – *variatio delectat* – „Seele" genannt wird, ändert daran natürlich nichts.[3]) Eine Konsequenz dieses Reduktionismus' stellt die in neuerer Zeit viel beklagte Herabwürdigung der Tiere zu bloßen Automaten dar. Descartes spricht ihnen jeglichen Geist ab[4] und behauptet immerhin in aller nur wünschenswerten Klarheit und Radikalität: „Wenn es Maschinen mit den Organen und der Gestalt eines Affen oder eines anderen vernunftlosen Tieres gäbe, so hätten wir gar kein Mittel, das uns nur den geringsten Unterschied erkennen ließe zwischen dem Mechanismus dieser Maschinen und dem Lebensprinzip dieser Tiere ..."[5] Descartes, der in seiner Erklärung des Menschen und des Tiers ohne die Hypothese einer Seele auskommen zu können glaubt, würde auch in der Beziehung zwischen Gott und der Welt gerne auf eine solche Vermittlungsinstanz verzichten.

Als Angehöriger oder zumindest Sympathisant des Mersenne-Kreises streitet er ganz auf der Seite der Ratio gegen jede Form eines vermeintlichen ‚Obskurantismus'. Seine „ockhamistische" Intention, mit möglichst wenigen Erklärungsprinzipien auszukommen, konvergiert somit mit seinen rationalitischen Neigungen. Beides mag die starke Antipathie Descartes' gegenüber Weltseele-Konzeptionen verständlich machen, läßt aber noch weitgehend im dunkeln, welchen argumentativ-sachlichen Grund der Philosoph gegen die *anima mundi* in das Feld führen konnte; und hier erhebt sich nun die Frage: Gibt es einen solchen überhaupt, oder läßt er es bei seinen mehr oder weniger gefühlsmäßigen Vorbehalten bewenden?

Meines Erachtens existiert ein solcher systematischer Einwand der Philosophie Descartes' gegen die Annahme einer Weltseele tatsächlich, und er lautet: Eine solche Annahme ist von der Sache her überflüssig. Sie ist dies, da alle denkbaren Aufgaben und Funktionen dieser metaphysischen Instanz innerhalb des Systems der cartesischen Philosophie Gott, dem Höchsten

[3] Vgl. z. B. *R. Descartes'* ‚Discours de la méthode', Vierter Teil: „Daraus erkannte ich, daß ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen oder deren Natur nur darin besteht, zu denken und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Dinge abhängt, so daß dieses ich, d. h. die Seele, durch das ich bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper ..." (*R. Descartes*, Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übers. von *L. Gäbe*, Hamburg 1960, 27).

[4] Vgl. *Descartes*, ‚Von der Methode', 48.

[5] *Descartes*, ‚Von der Methode', 45 f.

selbst, übertragen werden. Gott ist es, der die Welt jeden Augenblick im Dasein erhält und darüber hinaus jeden ihrer momentanen Zustände herbeiführt oder doch zumindest mitverursacht. Die Weltseele geht deswegen ihrer Realität verlustig, weil ihre Vermittlungsfunktion im System des Cartesianismus' obsolet geworden ist. Die Auswirkungen des Göttlichen strömen hier ungehindert in einen Kosmos, der nach dem Modell einer stets erneuerten Maschine vorgestellt wird. Diese These von der Redundanz der *anima mundi* läßt sich m. E. am besten an dem Ort seines Systems nachweisen, der Descartes' Theorie der Zeit genannt werden kann. Es wird sich ergeben, daß diese spezifische und durchaus exzentrische Zeitkonzeption unauflöslich mit der These einer immerwährenden göttlichen Weltschöpfung verquickt ist.

2. Cartesische *creatio continua* – oder: Descartes' These von der Diskontinuität der Wirklichkeit beziehungsweise der Zeit

Es stellt zunächst einmal eine mit den Erfahrungen der Lebenswelt fest verknüpfte Überzeugung von uns Menschen dar, daß die Zeit kontinuierlich und nicht etwa in kleinen Sprüngen verläuft. Mit Aristoteles halten wir es für selbstverständlich, daß Zeit zur Messung zusammenhängender Größen und Bewegungsabläufe da oder geeignet ist und deswegen ohne Frage selbst Kontinuums-Charakter aufweist. (Das, was „springt", dieser Gedanke legt sich uns zunächst sicherlich nahe, ist allenfalls das technische Mittel zur Zeit*messung*, etwa der Sekundenzeiger von Bahnhofsuhren, keineswegs aber die Zeit*dauer* selbst.) So kann man in der aristotelischen ‚Physik' (Buch IV, Kap. 11) lesen: „Wegen der Tatsache, daß Größe immer zusammenhängend ist, ist auch Bewegungsverlauf etwas Zusammenhängendes, infolge der Bewegung aber auch die Zeit." Und allenfalls nur noch entschiedener findet sich gegen Ende desselben Kapitels ergänzt: „Daß also die Zeit Zahlmoment an der Bewegung hinsichtlich des ‚davor' und ‚danach', und daß sie zusammenhängend ist – denn sie ist bezogen auf ein Zusammenhängendes –, ist offenkundig."[6] Dies klingt nach gutem, gesundem „Common sense", denn wie die Natur insgesamt, so macht doch wohl auch die Zeit keine „Sprünge" (gemäß dem bekannten aristotelischen Wort: *natura non facit saltus*)[7] – oder etwa doch?

Hören wir wirklich einmal etwas von einer diskontinuierlich verlaufenden Wirklichkeit (bzw. von einer ebensolchen, sich ihr „anschmiegenden" Zeit), dann will uns dies nachgerade lachhaft erscheinen. Wie wird schon ein leichtes Schmunzeln unterdrückt werden können, wenn in Erfahrung

[6] *Aristoteles*, Physik. Vorlesungen über die Natur, übers. von *H. G. Zekl* (= Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 6), Darmstadt 1995, 105, 108.

[7] Mutationssprünge, Quantensprünge und ähnliche Diskontinuitäten (wie sie z. B. auch im Zusammenhang mit kritischen Werten und Naturkonstanten auftreten) lassen dieses *dictum* mittlerweile in einem fragwürdigen Licht erscheinen.

gebracht wird, daß Papst Gregor XIII. im Zuge seiner Kalenderreform aus dem Jahre 1582 einfach zehn Tage streichen ließ? (Die Tage vom 5. bis einschließlich 14. 10. 1582 gibt es einfach nicht, auf den 4. folgt unmittelbar der 15. 10.[8]: auch eine Diskontinuität der Zeit ...) – Und doch wurde nur 14 Jahre nach dieser höchstautoritativ dekretierten chronologische Lücke ein nicht ganz unbedeutender Mensch geboren, der allen Ernstes die Auffassung vertrat, die ganze Wirklichkeit, einschließlich ihrer temporalen Form verhalte sich auf ihrer fundamentalsten Ebene gewissermaßen sprung- oder stakkatohaft: René Descartes.

Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, sei hier (möglicherweise deutlicher, als diese Unterscheidung von der Natur der Sache her zu treffen ist) klar zwischen der erlebten, subjektiven und der wirklichen, objektiven Zeit unterschieden: Locke nennt erstere „time", letztere „duration", Bergson erstere „la durée", letztere „le temps". Es soll im folgenden *nicht* um die These gehen, daß die (jeweils erstgenannte) erlebte Zeit aus gleichsam atomaren, nämlich im Zuge des Erlebens selbst nicht weiter trennbaren Einheiten *(minima indivisibilia)* zusammengesetzt ist. Eine solche These wäre weder originell oder intellektuell aufrührend, noch ändert sie etwas an unserer Überzeugung von der erlebnismäßigen Geschlossenheit oder Kontinuität der inneren Zeiterfahrung – kann man denn etwa schon bei dem Biologen Jakob von Uexküll lesen:

> Die [erlebte] Zeit als Aufeinanderfolge von Momenten wechselt von Umwelt zu Umwelt, je nach der Anzahl von Momenten, welche die Subjekte in der gleichen [objektiven] Zeitspanne erleben. Die Momente sind die kleinsten unteilbaren Zeitgefäße, weil sie der Ausdruck von unteilbaren Elementarempfindungen, den sogenannten Momentzeichen, sind. Für den Menschen beträgt [...] die Dauer eines Momentes 1/18 Sekunde. Und zwar ist der Moment für alle Sinnesgebiete der gleiche, weil alle Sinnesempfindungen von dem gleichen Momentzeichen begleitet werden. Achtzehn Luftschwingungen [pro sec.] werden nicht mehr unterschieden, sondern als ein einheitlicher Ton gehört. Es hat sich gezeigt, daß der Mensch 18 Stöße, die seine Haut treffen, als gleichmäßigen Druck empfindet. Die Kinematographie bietet uns die Möglichkeit, Bewegungen der Außenwelt in dem uns gewohnten Tempo auf die Leinwand zu werfen. Dabei folgen sich die einzelnen Bilder in kleinen Rucken von 1/18 Sekunden.[9]

Descartes' zunächst sicherlich etwas bizarr anmutende Zeitauffassung ist auf die objektive Zeit bezogen: Diese soll eine atomare Struktur aufweisen. Seine These stellt nun aber einen unabdingbaren Bestandteil der spezifisch cartesischen Theorie einer kontinuierlich – i. S. von ständig neu – hervorge-

[8] Diese zehn Tage mußten verschwinden, damit der Frühlingsbeginn wieder auf den 21. März fallen konnte. Zu der Verschiebung war es im Laufe der Kirchengeschichte deswegen gekommen, weil der Julianische Kalender fälschlich von einer Jahreslänge von 365,25 Tagen ausgegangen war, während das astronomische Sonnenjahr lediglich 324,24 Tage dauert. Die jährliche Differenz von jährlich knapp zwölf Minuten hatte sich bis ins 16. Jahrhundert hinein auf besagte zehn Tage aufsummiert.

[9] *J. von Uexküll*, Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre, Reinbek bei Hamburg 1962, 46f.

brachten Schöpfung *(creatio continua; création continuelle)* dar. Die Ausdrücke und den Grundgedanken übernimmt der Philosoph zunächst aus der aristotelisch-thomistischen Tradition[10], wobei er jedoch die Akt-Potenz-Lehre und hier insbesondere die substantiellen Formen (Entelechien) zugunsten einer zumindest prinzipiell atomistischen Bewegungslehre (Mechanik) verabschiedet. Damit ergibt sich u. a. die neue Situation, daß *creatio continua* bei ihm nur mehr „immer wieder", nicht länger auch noch „kontinuierlich" im strengen Wortsinne von „fließenden" Übergängen besagt. Indem die Schöpfung in jedem Augenblick (Descartes: *brevissimus tempus, instant*) immer neu hervorgebracht wird, muß es sozusagen ultrakurz aufeinanderfolgende (quasiatomare) Weltzustands- oder Zeit„scheiben" geben[11] – weswegen gleitende Übergänge hier eben grundsätzlich ausgeschlossen sind. Kurz: Descartes' Neufassung der scholastischen Creatio-continua-Theorie unter den veränderten Rahmenbedingungen eines prinzipiellen neuzeitlichen Mechanismus' oder Atomismus'[12] hat offenbar so etwas wie eine Tempus-discontinuum-These zur Folge.[13]

---

[10] Noch *G. W. Leibniz* nennt die Vorstellung einer kontinuierlichen Schöpfung die „gewöhnliche": „Nach der gewöhnlichen theologischen und philosophischen Anschauung ist die Erhaltung eine beständige Erschaffung." (*Ders.*, Die Theodizee [I. Teil, § 3], übers. von *A. Buchenau*. Einf. Essay von *M. Stockhammer*, Hamburg 1968, 97.)

[11] Eine „Zeitscheibe" wäre ein an beliebiger Stelle vorgenommener „Schnitt" – etwa zum jetzigen Augenblick t_0 [Anfangszeit] – durch das raum-zeitlich ausgedehnte (Newtonsche) Universum (bzw. durch das jeweils zur Diskusson stehende Inertialsystem des Einsteinschen Universums, welches letztere ja keine absolute Gleichzeitigkeit kennt).

[12] Obwohl Descartes kein Atomist im engeren Sinne ist – schon infolge seiner kosmologischen „Strudel-Theorie" kann er das Vakuum nicht akzeptieren – steht er doch grundsätzlich dem Antiaristotelismus der *modernes* (Galilei, Hobbes, Gassendi u. a. m.) sehr nahe (so vertritt er etwa ein mechanistisches Weltbild). Einen erklärten Atomismus finden wir bei einem zunächst begeisterten Anhänger, dann entschiedenen Gegner Descartes: Isaak Newton. Für Hinweise darauf, daß sich dessenungeachtet auch beim späten Newton Spuren der temporalen Diskontinuitätsauffassung finden lassen, vgl. *E. Dellian*, Einführung (LXXXIII) zu: *S. Clarke*, Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716, übers. und mit einer Einf. und einem Anhang hg. von *E. Dellian*, Hamburg 1990. (Vgl. auch die folgende Anm. 27.)

[13] Auch wenn *H. G. Frankfurt* in einem sehr fundierten Aufsatz gerade diese Implikation in Abrede stellt (vgl. *ders.*, „Continuous Creation, Ontological Inertia and the Discontinuity of Time" (in: *R. Descartes*, Critical Assessments, ed. by *G. J. D. Moyal*, vol. III, London, New York, 1–35). Frankfurts Hauptargument gegen die Zuschreibung einer Tempus-discontinuum-These an Descartes lautet wie folgt: Wissenschaftsgeschichtlich gesehen ist Descartes wohl der erste gewesen, der das antiaristotelische Trägheitsprinzip formulierte, wonach ein beliebiger Bewegungszustand so lange von selbst aufrechterhalten bleibt, wie diesem keine Kraft entgegenwirkt (vgl. Adam und Tannerys ‚Œuvres de Descartes', tome XI, 38 und tome IX-II, 84). Wenn dem aber so ist (geschieht dies aber in Wahrheit nicht schon bei Galilei?), so Frankfurt weiter, „why does he [Descartes] not say of existence, as he is so eager to say of motion, that it will continue unless some external force causes it to cease?" Darauf könnte jedoch in aller hier gebotenen Kürze, und ohne damit der gesamten fundierten und scharfsinnigen Argumentation Frankfurts insgesamt Genüge zu tun, erwidert werden: Zum einen ist eine Inkonsequenz Descartes' grundsätzlich niemals auszuschließen, weswegen es durchaus denkbar ist, daß es in seinem Werk zwar zu einer Verabschiedung der scholastischen Bewegungslehre, noch nicht aber auch schon zu einer solchen der scholastischen Ontologie gekommen ist. Zum anderen scheint es aber auch einen in der Sache selbst liegenden Unterschied zwischen Fragen zu geben, die, wie solche nach der Bewegung, bestimmtes „Seiendes" in Raum und Zeit betreffen (Fragen hinsichtlich „physischer" Sachverhalte) und solchen, die sich (metaphysisch) gewissermaßen auf das „Sein als Ganzes" beziehen. Letztere

Betrachten wir Descartes' Gedankengang nun etwas genauer. Obwohl sich Formulierungen der Theorie einer immerwährenden Schöpfung in allen drei spezifisch metaphysischen Abhandlungen ausfindig machen lassen – also in dem „Discours de la méthode", in den „Meditationes" und in den „Principia philosophiae" – bieten die ‚Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen' hinsichtlich dieser Thematik das reichhaltigste Material. Freilich kann auch hier Descartes' ausgedehnter Briefwechsel mit Gewinn herangezogen werden.[14] Die uns interessierende Thematik begegnet genauer in der „Dritten Meditation", und zwar als ergänzendes Argument zu dem darin ausgeführten Gottesbeweis aus dem Ursprung der Idee des vollkommenen Wesens. Der alles bezweifeln wollende Philosoph hatte sich zuvor zur vollsten eigenen intellektuellen Befriedigung seiner persönlichen Existenz als einer *res cogitans* versichert, um dann bei einer Durchmusterung seiner Bewußtseinsinhalte *(cogitationes)* überrascht festzustellen, daß sich darunter auch zumindest eine ganz besondere Idee befindet: die eines vollkommenen Wesens. Wie, so fragt er sich, konnte diese nur in seinen als zweifelnd und von daher als unvollkommen erkannten Geist hineingelangt sein? In einer originellen und bereits an Transzendentalphilosophie gemahnenden Gedankenwendung reflektiert Descartes sodann auf die Voraussetzungen (mit einem Kantischen Anachronismus: auf die „Bedingungen der Möglichkeit") dieser seiner ursprünglichen Selbsterkenntnis als einem unvollkommenen Wesen. Dabei geht ihm gewissermaßen ein Licht auf: Die Voraussetzung dieser demütig stimmenden Selbsterkenntnis könne in nichts anderem gründen als in einem impliziten Wissen von einem vollkommenen Wesen; wüßte er nicht immer schon irgendwie von Gott, hätte er sich – zumindest nicht unter den Vorzeichen seines radikalen „hyperbolischen" Zweifels – gar nicht als begrenztes Wesen zu erkennen vermocht.[15] Weiter: Woher kommt die Idee Gottes?

---

wurden traditionell etwa mit dem Hinweis auf einen metaphysischen *actus essendi* beantwortet, welcher der Wirklichkeit als solcher oder ganzer dauernde Existenz verleiht (vgl. auch die folgende Anmerkung 16). Descartes' Creatio-continua-Theorie ist Bestandteil seiner Metaphysik, und es ist eben nicht selbstverständlich, daß dieser Philosoph die „Politik", welche er bei naturwissenschaftlichen Fragen verfolgte, auch auf der Ebene der Metaphysik hätte gutheißen müssen. Offensichtlich ist Descartes auch hinsichtlich anderer Fragen, wie dem Leib-Seele-Problem, nicht so verfahren (eine wahrhaft adäquate Darstellung der cartesischen Leib-Seele-Theorie müßte übrigens dessen Creatio-continua-Theorie mitsamt ihrer okkasionalistischen Tendenz unbedingt mit berücksichtigen).

[14] Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Brief an Morus (Henry More) vom 15.4.1649 (vgl. *F. Alquié*, Descartes. Œuvres philosophiques, tome III (Paris 1973), 909: „Je crois qu'il implique contradiction de concevoir une durée entre la destruction du premier monde et la création du nouveau." Zwischen einer und der darauffolgenden „Zeit- oder Weltzustandsscheibe" gibt es keine Dauer, verläuft keine (objektive) Zeit, da letztere nichts anderes ist als die Aufeinanderfolge dieser Scheiben. (Bemerkenswerterweise war auch für Aristoteles die Zeit kein „Hinzukommendes" zu der Bewegung der Dinge, sondern lediglich ein Maß dafür. So nämlich unter dieser gewissermaßen reduktionistischen Perspektive betrachtet, gleicht die cartesische der aristotelischen Theorie der Zeit in einer bestimmten Rücksicht sogar.)

[15] Die gar nicht so ohne weiteres zu beantwortende Frage nach der Schlüssigkeit dieses Arguments kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Weder vermag Descartes sie aus seinem unvollkommenen Verstand geschöpft, noch kann sie irgendein anderes unvollkommenes Wesen ursprünglich ersonnen und an ihn weiter vermittelt haben. Es bleibt somit nur eine Antwort übrig: Gott, das vollkommene Wesen, ist selbst der Ursprung der Idee der Vollkommenheit. Gott, das *ens perfectissimum*, muß somit existieren.

Obwohl es scheint, als hätte Descartes von der Sache her an dieser Stelle schließen können, setzt er in Abschnitt 35 nochmals neu an mit den Worten: „Und darum möchte ich weiter fragen, ob ich selbst, der ich diese Idee [des vollkommenen Wesens] habe, existieren könnte, wenn kein vollkommenes Wesen existierte." Seine Antwort ist nun erwartungsgemäß ein entschiedenes Nein, wobei die Begründung dafür ganz analog zu der bereits vernommenen Argumentation verläuft: Ich kann auch mein eigenes Dasein (zuvor ging es um die Idee des vollkommenen Wesens) letztlich weder von mir selbst noch von meinen Eltern noch von irgendeinem unvollkommen-kontingenten Seienden bezogen haben. Hätte ich es von mir (oder meinem Vater ... etc.), so wäre ich (oder er ... etc.) selbst Gott. (Obwohl Descartes an dieser Stelle nichts davon erwähnt, steht im Hintergrund dieses Gedankens die von ihm auch sonst akzeptierte thomistische These, wonach ein kontingent Seiendes ein anderes eben solches nur modifizieren, nicht aber ins Dasein versetzen oder es auch nur darin erhalten kann.[16]) – Legen wir nun sozusagen „Des Carten auf den Tisch", um nun im einzelnen – und mittels längerer Zitate – zu sehen, wie die Argumentation von hier aus fort- und ihrem Ziel zugeführt wird:

> Dem Zwange dieser Gründe entgehe ich auch nicht durch die Annahme, ich sei stets gewesen, wie ich jetzt bin, als ob daraus folgte, daß überhaupt nach keinem Urheber meines Daseins zu fragen sei. Denn man kann die gesamte Lebenszeit in [für uns Menschen] unzählig viele Teile teilen, deren jeder von den übrigen in keiner Weise abhängt. Dann folgt also daraus, daß ich kurz zuvor existiert habe, keineswegs, daß ich jetzt existieren muß, es sei denn, daß irgendeine Ursache mich für diesen Augenblick gewissermaßen von neuem schafft, d.h. mich erhält. Betrachtet man nämlich aufmerksam die Natur der Dauer, so leuchtet ein, daß es durchaus derselben Kraft und

[16] Vgl. z.B. „Die Antwort des Verfassers [Descartes] auf die fünften Einwände [des Pierre Gassendi]", Meiner-Ausgabe (= *R. Descartes*, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, übers. und hg. von *A. Buchenau*, Hamburg 1975), 339: „Wenn Du [Pierre Gassendi] bestreitest, ‚daß wir fortwährend des Einflusses der ersten Ursache bedürfen, um erhalten zu werden', so bestreitest Du etwas, was alle Metaphysiker als ausgemacht bestätigen, worüber aber oft ungebildete Leute nicht nachdenken, weil sie nur auf die Ursachen ‚in Hinsicht des Werdens' (secundum fieri), nicht aber auf die ‚in Hinsicht des Seins (secundum esse), achtgeben ..." Die These des *Thomas von Aquin*, daß Gott alle Dinge im Sein erhält und somit beständig in ihrem Innersten wirkend gegenwärtig ist, findet sich beispielsweise in der S.th. (pars 1, qu. 105, art. 5): „Gott benützt nicht nur die Formen und Kräfte der Dinge, wie z.B. der Künstler das Beil, dem dieser aber seine Form und seine Schärfe nicht gegeben, sondern Er gibt den wirkenden Ursachen zudem ihre Form und ihre Kräfte und hält sie aufrecht im Sein ... Und weil nun die Form eines jeden Dinges im Dinge ist, und zwar umso mehr innerlich, je umfassender und allgemeiner und früher das betreffende Ding ist; und Gott selber als die eigenste Ursache des Seins in allen Dingen existiert, was ja jedem Dinge am meisten innerlich ist, so folgt, daß Gott in allen Dingen am tiefsten innerlich wirkt" (übers. von *C. M. Schneider*, Regensburg 1887).

> Tätigkeit bedarf, um irgendein Ding von Augenblick zu Augenblick zu erhalten, wie um es von neuem zu erschaffen, wenn es noch nicht existierte.[17]

Hierzu gibt es eine bemerkenswerte Parallelstelle in den „Prinzipien der Philosophie", welche ebenfalls an den Gottesbeweis aus dem Ursprung der Idee Gottes anknüpft[18]:

> Nichts kann die Kraft dieses Beweises erschüttern, sobald wir auf die Natur der Zeit oder die Dauer der Dinge achthaben; denn deren Teile sind nicht voneinander abhängig noch jemals zugleich. Deshalb folgt aus unserem Dasein in diesem Augenblick nicht unser Dasein im nächst folgenden Zeitpunkt, wenn nicht irgendeine Ursache [...] uns fortwährend gleichsam wieder hervorbringt, d.h. erhält.

Herausgelöst aus dem rationaltheologischen Zusammenhang wird hier somit über die Zeit ausgesagt: Sie besteht aus Teilen, die gegenseitig unabhängig voneinander sind. Unter Einbeziehung des cartesischen Briefwerks in sein Urteil, kommt der vielleicht gründlichste Descartes-Kenner der neueren Zeit, Martial Gueroult, zu dem Resümee[19]: Gerade diese absolute Unabhängigkeit der Zeitpunkte voneinander enthalte den Grund für Descartes' These von der Diskontinuität der Zeit (... „leur absolue indépendance réciproque [...] constituent précisement leur discontinuité."[20]). Descartes spreche von kleinstmöglichen Zeiteinheiten *(brevissima tempora)*, die nicht als Differentiale, sondern als minimale Aktualitäten gedeutet werden müßten.[21] Sein gewissermaßen atomistischer Zeitbegriff sei bereits von Henri Bergson korrekt als „cinematographisch" *(cinématographique)* beschrieben worden, denn nicht anders als beim Blick auf die Kinoleinwand entstünde der Eindruck der kontinuierlichen Bewegung lediglich aus einer schnellen Abfolge von unbewegten Bildern bzw. Zuständen *(états)* des Universums.[22] Diese Abfolge ereigne sich nicht in irgendeiner objektiv kontinuierlichen Zeit, sondern konstituiere diese erst als ein Phänomen des Bewußtseins.[23]

Exkurs: Im ersten Kapitel von „Materie und Gedächtnis"[24] scheint Henri Bergson diesen Gedanken aufgenommen und zu einer überaus interessanten Wahrnehmungstheorie weiterentwickelt zu haben. Er spricht hier von

---

[17] *R. Descartes* (Meiner-Ausgabe), 40.

[18] *R. Descartes*, Prinzipien der Philosophie, übers. und mit Anm. versehen von *A. Buchenau*, Hamburg 1992, 8 (= Erster Teil, Abschn. 21).

[19] Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis gelangt aber auch *E. Gilson*, René Descartes. Discours de la méthode, Paris 1947, 340–342.

[20] *M. Gueroult*, Descartes selon l'ordre des raisons, tome 1: „L'âme et dieu", Paris 1968, 285.

[21] Vgl. *Gueroult*, 275.

[22] Vgl. *Gueroult*, 275; 277.

[23] Vgl. hierzu ein Wort aus Angelus Silesius' „Cherubinischem Wandersmann": „Du selber machst die Zeit, das Uhrwerk sind die Sinnen, / Hemmst du die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen." Descartes zufolge würde dieses „Selbermachen" zwar nicht die Zeit als solche, wohl aber deren Kontinuums-Charakter hervorbringen.

[24] Vgl. *H. Bergson*, Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Mit einer Einl. von *E. Oger*, Hamburg 1991, 1–65.

der Materie als von einem System homogener Erschütterungen, welchem auch das menschliche Gehirn angehöre. Das ganze physische Weltall oszilliere gewissermaßen in ultrakurzen Zeitabständen, wobei eine permanente, dauernde Gedächtnisleistung die verschiedenen aufeinanderfolgenden Oszillationen miteinander verknüpfe:

> Denn so flüchtig wir unsere reine Wahrnehmung auch ansetzen, sie nimmt doch eine gewisse konkrete Dauer ein, so daß unsere aufeinanderfolgenden momentanen Wahrnehmungen niemals wirkliche Momente der Dinge sind [...], sondern vielmehr Momente unseres Bewußtseins. Theoretisch sollte nun [...] die Aufgabe des Bewußtseins bei der äußeren Wahrnehmung darin bestehen, daß es durch den fortlaufenden Faden des Gedächtnisses momentane Anschauungen der Wirklichkeit miteinander verbände. Tatsächlich aber gibt es für uns nichts Momentanes. Was wir so nennen, enthält schon eine Leistung des Gedächtnisses und folglich unseres Bewußtseins [...][25].

Der Unterschied zu Descartes' Auffassungen von der Zeit besteht lediglich darin, daß dieser annimmt, die Zeit erscheine allein vom menschlichen Gesichtspunkt aus („für uns") als unendlich teilbar – während für Gott (resp. „an sich") jeder Zeitraum (jede Dauer) aus einer bestimmten Anzahl von nicht weiter „verfeinerbaren" Schnitten besteht. Für den Bergson des ‚Matière et mémoire' dagegen spielt die „Hypothese" (Laplace) eines personalen und allmächtigen Gottes keine Rolle mehr, und so kann er in seiner Grundlegung einer neuen philosophischen Theorie der Wahrnehmung kurz darauf wie folgt fortfahren:

> Die qualitative Heterogenität unserer aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen des Universums beruht darauf, daß jede dieser Wahrnehmungen sich bereits über eine gewisse konkrete Dauer erstreckt, daß in jeder das Gedächtnis eine ungeheure Mannigfaltigkeit [und Anzahl] von Erschütterungen so verdichtet hat, daß wir sie alle auf einmal gegenwärtig haben, obgleich sie doch eine auf die andere folgen. Man brauchte nur diese unteilbare [subjektiv erlebte] Zeitdauer zerteilt zu denken [...] – mit einem Wort das Gedächtnis völlig zu eliminieren – um von der Wahrnehmung zur Materie, vom Subjekt zum Objekt zu gelangen [...] die subjektive Seite der Wahrnehmung bestünde in der Kontraktion der einzelnen Momente durch das Gedächtnis, und die objektive Realität der Materie verschmölze mit der Menge sukzessiver Erschütterungen [...][26].

Der Konjunktiv („verschmölze") ergibt sich letztlich gerade aus der Annahme, daß de facto niemand – auch Gott nicht – diese Sukzession der einzelnen Erschütterungen „stückweise" erkennen kann.

Descartes' atomistische Zeittheorie der prinzipiell voneinander unabhängigen und unüberbietbar schnell aufeinanderfolgenden „Zeit-" beziehungsweise „Weltzustandsscheiben" (die objektive und somit diskontinuierliche Zeit konstituiert sich durch die aufeinanderfolgenden, je unterschiedlichen „Zustände" oder unverbundenen „Querschnitte" durch das Universum) hatte in der Geistesgeschichte kaum vollherzige Zustimmung oder gar brei-

[25] *Bergson*, 58.
[26] *Bergson*, 58f.

tere Zustimmung gefunden[27]. Besonders seit der immer dichter werdenden Engführung der Naturphilosophie und -wissenschaft mit der Differential- und Integralrechnung waren die abrupten Übergänge sozusagen immer mehr „aus der Mode" gekommen. So kann es nicht erstaunen, wenn etwa Leibniz mit Blick auf diese Errungenschaft – und wohl auch auf seinen neuen (freilich davon ganz und gar nicht unabhängigen) weltimmanenten Kraftbegriff – notiert:

> Daraus, daß wir jetzt existieren, folgt, daß wir auch im nächsten Moment noch existieren werden, wenn kein Grund zu einer Veränderung vorliegt. Wäre es daher nicht aus anderen Gründen gewiß, daß wir nur durch Gottes Beistand bestehen können, so würde sich aus unserer Fortdauer nichts für Gottes Existenz ergeben. Denn dieser Folgerung liegt die Annahme zugrunde, daß jeder Teil dieses unseres Daseins von den anderen völlig unabhängig ist, was man [indes] nicht zugeben darf.[28]

Es ließe sich zeigen, daß von Leibniz an (bei dem sich jedoch auch einige eigentümliche Bemerkungen über die Diskontinuität der Zeit finden lassen) das Gros der bedeutenden Philosophen[29] – wenn auch nicht das der – zumindest gegenwärtig bedeutenden – Physiker[30] – darunter Kant, Hegel, Russell und Heidegger – wieder zur aristotelisch-lebensweltlichen Kontinuitätsvorstellung der Zeit zurückgekehrt sind. Aber obwohl somit Descartes' Ausscheren aus einer der dauerhaftesten Denktraditionen überhaupt nicht viel mehr als ein Intermezzo der abendländischen Geistesgeschichte gewesen ist (um die arabische Philosophie ist es hier anders bestellt), bleibt es doch wahr, daß die auf die Zeit bezogene Kontinuitätshypothese keine empirisch belegte, sondern eher eine – im ursprünglichen, nichtkantischen Sinn – apriorische oder „vorurteilige" ist. Und gerade solche mit der Kraft

---

[27] Eine mögliche Ausnahme stellt Newton dar, der in seiner Jugend Cartesianer gewesen ist (zu indirekten neueren und neuesten Nachfolgern, denen ihre theoretische Nähe zu Descartes jedoch kaum bewußt sein dürfte, s.o., Anm. 1). Den Hinweis auf Newton entnehme ich der „Einführung" zu *S. Clarke*, Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/16, Hamburg 1990, LXXXIII, von *E. Dellian*: „Newton spricht in den *Principia* an vielen Stellen von den ‚kleinsten Teilchen' des Raumes und der Zeit." In diesem Zusammenhang mag auch noch ein anderer Hinweis von Interesse sein, den ich *J. Daniélous* ‚Vom Geheimnis der Geschichte' (Stuttgart 1955, 130) entnehme, wo *J. Moubarac* zitiert wird: „Das mohammedanische Denken kennt keine stetige Dauer, sondern betrachtet nur Zeitatome, Augenblicke." Möglicherweise kannte Descartes Zeittheorien der klassischen arabischen Philosophen. Ausgangspunkt für die arabische Leugnung der zeitlichen Kontinuität scheint das Werk ‚Thahafut al-falasif' („Die Inkonsequenz der Philosophen") von Muhammad Al-Ghazali (1058 – 1111) gewesen zu sein. Einen diesbezüglich letzten Hinweis verdanke ich Professor Hans Rainer Sepp, und er bezieht sich auf *H. Conrad-Martius'* Buch ‚Die Zeit', München 1954, darin, 32–35, im freien Anschluß an Heidegger, die These eines „diskontinuierlichen Zeitfundaments" diskutiert und in einem gewissen Sinne sogar akzeptiert wird.

[28] *G. W. Leibniz*, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I, übers. von *A. Buchenau* und hg. von *E. Cassirer*, Hamburg 1966, 294. Leibniz akzeptiert jedoch die „scholastische" Konzeption einer *creatio continua* – manchmal scheinbar sogar mit ihren Konsequenzen; vgl. z.B. 150.

[29] Als Beleg hierzu soll aus Platzgründen eine „Stichprobe" genügen. *G. W. F. Hegel* schreibt in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" aus dem Jahre 1830 in § 258: „Die Zeit ist ebenso *kontinuierlich* wie der Raum, denn sie ist die abstrakt *sich auf sich beziehende* Negativität, und in dieser Abstraktion ist noch kein reeller Unterschied." Eine ausgeprägte Vorliebe für Diskontinuitäten hatte demgegenüber, neben den eingangs genannten Physikern, auch der Philosoph Pavel Florenskij.

[30] Vgl. wiederum Anm. 1.

originärer Intuitionen verbundene Überzeugungen sind ja auch gewöhnlich die dauerhaftesten. Allerdings kann es ihnen, die man – wenn auch unschön – als „geistige Zeitbomben" zu bezeichnen versucht ist, immer passieren, daß sie in dem Augenblick „explodieren", da die Naturwissenschaft bzw. die technisch-experimentelle Überprüfbarkeit sie einholen. Hinsichtlich einer ebenfalls apriorischen Annahme über die Zeit ist dies ja schon einmal auf spektakuläre Weise geschehen – als der Begriff einer universellen Gleichzeitigkeit bzw. der einer „kosmischen Uhr" von der speziellen Relativitätstheorie „aufgesprengt" worden ist. (Die allgemeine RT transformierte Raum und Zeit dann bekanntlich gar aus einem vermeintlich passiven, homogenen Hintergrund zu einem mit Materie und Strahlung interagierenden, aktiven Faktor in der Dynamik kosmischen Geschehens.)

In diesem geistesgeschichtlichen Zusammenhang sei ein letzter (kritischer) Hinweis gestattet, der Hans Blumenbergs bekannte These betrifft, wonach die Einführung des Trägheitsprinzips in die Naturphilosophie bzw. -wissenschaft mit dem Verabschieden der Creatio-cotinua-Lehre Hand in Hand gegangen sei.[31] Der unbestreitbare Umstand, daß kein Geringerer als Descartes sowohl besagtes Prinzip als auch besagte Lehre nebeneinander her vertreten hat, sollte bereits geeignet sein, einen ersten Schatten des Mißtrauens auf diese *prima facie* zweifellos sehr naheliegende These zu werfen. Ein näheres Betrachten würde ergeben, daß Prinzip und Lehre in Wahrheit ganz verschiedenen Geltungsbereichen angehören: jenes der Physik, dieses aber der Metaphysik. Eine Substitution der (gewissermaßen auf das „Sein" bezogenen) Lehre der immerwährenden Schöpfung durch die (auf das „Seiende" rekurrierende) Trägheit konnte somit nur dort erfolgen, wo diese „ontologische Differenz" aus dem Blick geriet (niemals also in der „großen" Philosophie).

3. Wiederkehr der Diskontinuitäten auf der Ebene mikrophysikalischer Prozesse

War der vorhergehende Abschnitt v. a. mit den philosophiehistorischen Thesen befaßt, daß erstens die Zeitlichkeit bei Descartes keine intrinsische Qualität der Welt bedeutet, sondern erst durch die bewußte permanente Neuschaffung des selbst zeitlosen göttlichen Geistes an die ebenfalls (mit jeder Weltseelenkonzeption inkompatiblen Konzepte von) zeitlos-statischen „Weltzustandsscheiben" herangetragen wird und daß diese Auffas-

[31] Vgl. *H. Blumenberg*, „Selbsterhaltung und Beharrung: Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität", in: Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Jg. 1969, Nr. 11 (1970): 333–383; wieder abgedruckt in: *H. Ebeling* (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt 1976, 144–207. Die in meinem Text genannte These wurde verschiedentlich zustimmend aufgegriffen, so beispielsweise von *W. Pannenberg* in: Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith, Westminster 1993, 19f.

sung zweitens zu einer ungewöhnlichen Diskontinuitätstheorie der zeitlichen Dauer (diese konstituiert sich als kontinuierliche erst im Bewußtsein) führt, so soll dieser neue Abschnitt sich, mit Hilfe eines Blicks in die Quantenphysik, einer Antwort auf die Frage nach der sachlichen Richtigkeit der objektiven temporalen Diskontinuität annähern.

Indizien dafür, daß die Kontinuums-Konzeption der Zeit entweder bereits – um im Bild eines Vorurteils als einer „Zeitbombe" zu bleiben – geplatzt ist oder sich gerade in einem solchen Zustand befinden könnte, gibt es gegenwärtig in Fülle. Einige davon sind auch schon in die breitere Öffentlichkeit vorgedrungen. So war etwa mit der letzten Nummer des *Time-Magazine* des Jahres 1999 in dem Artikel über die dort gekürte „person of the (twentieth) century", i.e. Albert Einstein, zu lesen:

> On extremely fine scales, space-time, and thus reality itself, becomes grainy and discontinuous, like a badly overmagnified newspaper photograph. The equations of general relativity simply can't handle such a situation, where the laws of cause and effect break down and particles jump from point A to point B without going through the space in between.[32]

Madeleine Nash, die Autorin dieses *Time*-Artikels, bezieht sich mit ihrer Aussage, wonach Elementarteilchen von Punkt A zu Punkt B „springen", ohne dabei eine geschlossene (kontinuierliche) Flugbahn zu durcheilen, auf eine überraschende Konsequenz des „Heisenbergschen Unbestimmtheitsprinzips". Dazu der Physiker und Wissenschaftspopularisierer Paul Davies: Es „ergibt sich, daß der Mikrowelt eine innere Unbestimmtheit eigen ist, die immer dann zutage tritt, wenn wir zwei unvereinbare, beobachtbare Größen wie Ort und Impuls zu messen versuchen. Diese Unbestimmtheit zerstört unter anderem auch unsere intuitive Vorstellung, daß sich ein Elektron (oder ein Photon [...]) im Raum einen bestimmten Weg oder einer besonderen Flugbahn entlang bewegt."[33] Ab bestimmten nahe an der Höchstgeschwindigkeit c liegenden Geschwindigkeiten zeigen solche „Partikel" sehr seltsame Eigenschaften: Sie scheinen auf eine Weise nach vorne zu „schnellen", welche die Flugbahn diskontinuierlich werden läßt. Legt dies nicht den Gedanken nahe, diese „rasenden" Elementarteilchen seien an eine Art Zeitmauer gestoßen, was besagen will, daß einfach nicht mehr genug Zeit zur Verfügung stand, um bei diesem „Tempo" eine Masse (oder etwas dazu Analoges) kontinuierlich und sozusagen „konservativ" von A nach B zu befördern? Und verweist dieser Gedanke nicht beinahe von selbst auf jenen cartesischen, wonach es gewissermaßen „Zeitscheiben" gibt, die – zumin-

---

[32] *J. M. Nash*, „Unfinished Symphony", in: Time, vol. 154, No. 27, 53.

[33] *P. C. W. Davies*, und *J. R. Brown*, Der Geist im Atom. Eine Diskussion der Geheimnisse der Quantenphysik, übers. von *J. Koch*, Basel 1988, 17f.; ebenso *C. F. von Weizsäcker*: „... möchte ich bemerken, daß nach Heisenbergs Überzeugung z.B. bei bestimmtem Impuls der Ort nicht bloß ‚unbekannt' ist, sondern nicht existiert; ‚Teilchenbahnen' gibt es nicht." (Nachwort zu: *W. Neuser* und *K. Neuser-von Oettingen*, Quantenphilosophie. Mit Beiträgen aus ‚Spektrum der Wissenschaft', Heidelberg 1996, 199.

dest bildlich gesprochen – von Augenblick zu Augenblick immer neu geschaffen bzw. „eingelegt" werden? Und widersprechen solche empirisch begründeten Diskontinuitäten nicht auch den Grundsätzen der Kontinuitätstheoretiker? – allen voran Leibniz, welcher in einem Brief an de Volder notierte:

> Dies ist das Axiom, das ich verwende: daß *kein Übergang durch einen Sprung geschieht*. Das fließt meines Erachtens aus dem Gesetz der Ordnung und beruht auf dem gleichen Vernunftgrund, kraft dessen allgemein anerkannt wird, daß die Bewegung nicht sprungweise geschieht, d. h., daß ein Körper, um von einem Ort zu einem anderen zu gelangen, bestimmte Zwischenstellen passieren muß. Nun können wir allerdings, wenn wir einmal die Kontinuität [...] der Bewegung als vom Schöpfer der Dinge gewollt annehmen, selbstverständlich alle Sprünge ausschließen; wie aber können wir dies beweisen, wenn nicht durch Erfahrung oder durch vernünftige Gründe der Ordnung? Denn da alle Dinge aus Gott durch eine andauernde Erzeugung und, wie man sagt, durch beständige Schöpfung entstehen, warum hätte er nicht einen Körper sozusagen von einem Ort in einen entfernten umschaffen und eine Lücke in der Zeit oder im Raum lassen können, indem er z. B. zunächst den Körper in A, dann sogleich in B usw. erschuf. Daß solches nicht geschieht, lehrt die Erfahrung, aber das gleiche beweist das rationale Ordnungsprinzip, wonach die Dinge, je mehr wir sie analysieren, desto mehr dem Verstand Genüge tun, [...] was für Sprünge nicht zutrifft, da uns hier die Analyse schließlich, sozusagen, zu etwas Letztem, nicht mehr Analysierbarem führt.[34]

Ich möchte nun zwei Indizien zur möglichen Konsolidierung der gegenteiligen (Diskontinuitäts-)Hypothese anführen, die sich genauerhin auch als Indizien für die Aktualität (Wahrheit?) der spezifisch cartesischen Gestalt einer solchen Hypothese erweisen könnten: der „Weltscheibenhypothese".

(1) Das Youngsche „Doppelspalt-Experiment" (in seiner aktualisierten Gestalt):

Dieses berühmte, in seiner ursprünglichen Anordnung bereits von Thomas Young (1773–1829) durchgeführte Experiment mit einer punktförmigen (monofrequenten) Lichtquelle (später gewöhnlich: Elektronenquelle) und zwei hintereinander aufgestellten Scheiben (eine, die der Quelle nähere, ist mit zwei schmalen senkrechten Schlitzen versehen, der anderen, entfernteren, eignet die Funktion eines Schirms) kann auf ideale Weise den Welle-Teilchen-Charakter des Lichtes zeigen. (Ursprünglich diente es allein dem Nachweis der Interferenz- und damit Welleneigenschaft des Lichts.) Das Experiment läßt sich mit Elektronen und anderen sogenannten Elementarteilchen – die Bezeichnung „Teilchen" ist, wie sich gerade in diesem Zusammenhang ergeben wird, allerdings einseitig – durchführen.

Die durch die beiden Schlitze rasenden Elektronenströme bilden nun – wie eigentlich zu erwarten wäre – nicht lediglich zwei senkrechte Streifen auf dem Schirm, sondern gleich eine ganze Folge aus hellen und dunklen (Interferenz-)Bändern. Allenfalls noch seltsamer aber ist, daß dieses den ganzen Schirm ausfüllende Muster selbst dann noch entsteht, wenn in

[34] „Aus einem Brief an de Volder", in: *Th. Leinkauf* (Hg.), Leibniz (Reihe: Philosophie jetzt!, Herausgeber der Reihe ist Peter Sloterdijk), München 1996, 307f.

merklichen Abständen immer nur ein „einzelnes" Elektron „gefeuert" wird. Die zunächst ganz zufällig verteilt wirkenden „Einschläge" auf dem Schirm ordnen sich bald erneut zu dem aus dem Vorversuch bekannten Streifenmuster. Aber wie ist dies möglich? Wie „weiß" ein einzelnes Photon, wo es hin muß? Wie gelingt es ihm, seine Flugbahn nach der richtigen Phasenzugehörigkeit auszurichten und dabei auf vergangene und zukünftige andere Flugbahnen bzw. Trefferorte „Rücksicht zu nehmen"?

Mit Blick auf die Zielgenauigkeit der einzelnen Photonen kann man nun auf statistische Mittelwerte verweisen, wie dies einige wenige Physiker tun (z. B. John Taylor). Im Hintergrund steht hier der Gedanke, daß zwar jeder einzelne Wurf mit einem Würfel von dem vorher gehenden Wurf unbeeinflußt ist, wobei aber dennoch mit Gewißheit damit gerechnet werden kann, daß sich bei einer großen Zahl von Würfen gleichsam von „unsichtbarer Hand" Symmetrie in dem Sinne ergibt, als das durchschnittliche Vorkommnis jeder der sechs Augenzahlen jeweils ein Sechstel beträgt. Die Vertreter der statistischen Deutung des Doppelspaltversuchs stellen nun aber deswegen eine Minderheit dar, weil sich die Entstehung der Streifen zum einen recht prompt und zuverlässig bemerkbar macht und es bei dieser Antwort vor allem aber grundsätzlich völlig rätselhaft bleibt, warum und wie es beim Einzelbeschuß überhaupt zu dem ja nicht zu leugnenden spezifischen Muster der Zieleinschläge kommen konnte. (Die Wahrscheinlichkeit von ⅙ pro Würfelseite ist demgegenüber quasi „apriorisch" zu erwarten.) Andere Deutungen dieses Versuchsergebnisses wirken reichlich phantasievoll – um nicht zu sagen phantastisch, sind dabei aber kaum überzeugender. Hier sind deren drei[35]:

Richard Feynmans Hypothese der „Pfadintegrale" wird von dem Quantenphysiker Thomas Görnitz wie folgt dargestellt:

> Feynman löst das Problem anders [als die Vertreter der statistischen Deutung]. Seine Interpretation kann man so beschreiben, daß ein Teilchen nicht nur die gemäß der Mechanik mögliche Bahn [vollständig] durchläuft – dies wäre mit der Quantentheorie unvereinbar [!] –, sondern darüber hinaus alle, die geometrisch überhaupt existieren können. Das Teilchen probiert sozusagen alle möglichen Bahnen aus, allerdings gleichsam außerhalb der Zeit, und gewichtet diese Möglichkeiten.[36]

Hier wird also neben der Möglichkeit eines instantanen, genauer überzeitlichen „Durchlaufs" (ergibt dieses Wort unter diesen Bedingungen überhaupt noch Sinn?) letztlich unendlich vieler Bahnen auch noch eine gewisse mathematische Intelligenz oder zumindest eine Art Kalkulationsvermögen des Photons postuliert …

David Bohms Hypothese der „Quantenpotentiale" stellt auf ähnliche Weise eine nun wohl doch allzugroße Zumutung an die menschliche Vor-

---

[35] Eine Darstellung der wichtigsten anderen Deutungen findet sich etwa im Kapitel 4 von: *Th. Görnitz*, Quanten sind anders. Die verborgene Einheit der Welt (mit einem Vorwort von *C. F. von Weizsäcker*), Heidelberg 1999.

[36] *Görnitz*, 143.

stellungskraft und Gutgläubigkeit dar. Er postuliert ein – somit experimentell nicht nachweisbares – besonderes Informationsfeld (das sogenannte „Quantenpotential"), welches die einzelnen Photonen auf ähnliche Weise an ihren Ort dirigieren soll wie der „Mann im Tower" ein mit Autopilot landendes Flugzeug auf die richtige Rollbahn. Da Bohm aber auf die Mitwirkung einer personalen Intelligenz (auf den Mann im Tower) verzichten will, muß er – ähnlich wie Feynman das Photon – das Informationsfeld selbst mit Quasi-Intelligenz ausstatten (er spricht in diesem Zusammenhang vage genug von „aktiver Information"), jedes Photon oder Elektron aber zusätzlich mit einem Art Empfänger oder Minicomputer ...[37]

Hugh Everetts „Viele-Welten-Interpretation" (erstmals, als Dissertation, 1957) würde besagten Versuch wohl mehr oder weniger entlang den folgenden Grundlinien deuten: Ein Teilchen beschreibt alle Bahnen, wobei erst durch eine Messung die hier vorliegende Unbestimmtheit des Versuchsergebnisses eindeutig beseitigt wird. Jede Messung bzw. Beobachtung hat jedoch eine „Aufspaltung" des Universums zur Folge – einschließlich einer solchen des Experimentators. In jedem Universum existierten fürderhin eine Teilchenbahn sowie ein Experimentator, der sich kontrafaktisch einbildet, ohne Doppel- (bzw. Mehrfach-)gänger in Paralleluniversen zu existieren (oder – was die wahrscheinlichere Alternative sein dürfte – der an solche Möglichkeiten überhaupt nicht denkt). Das Wellenpaket kollabiert also gar nicht, sondern das Universum vervielfältigt sich in jedem Moment, darin eine Messung bzw. Beobachtung vorgenommen wird. Diese Vervielfältigung realisiert alle im „Paket" potentiell angelegten Teilchenbahnen.[38]

Wirken Feynmans, Bohms und Everetts Quantenmetaphysiken vielleicht auch allzu phantastisch (bzw. metaphysisch allzu aufwendig)[39], so haben sie doch alle sicherlich zu Recht gesehen, daß angelegentlich der Deutung des Doppelspalt-Experiments – über den unzureichenden Hinweis auf statistische Häufigkeitsverteilungen hinaus – noch einiger akuter Klärungsbedarf

[37] Ein ehemaliger Schüler und Mitarbeiter von Bohm, Basil Hiley (mittlerweile ebenfalls ein bedeutender Physiker), räumte allerdings ein: „Aber es stimmt – bei unseren bisherigen Experimenten haben wir bis zu einer Größenordnung von 10^{-16} cm keine inneren Strukturen des Elektrons entdecken können." Dem fügt er jedoch hinzu: „Aber vergessen wir nicht, daß wir damit noch nicht bei den Gravitationslängen angelangt sind, die bei 10^{-33} cm liegen. Wir können also durchaus noch auf Strukturen stoßen, auch wenn sie nach unseren Maßstäben sehr klein sind" (zit. nach: *P. C. W. Davies* und *J. R. Brown*, 167).

[38] Vgl. *P. C. W. Davies* und *J. R. Brown*, 48–52.

[39] Dasselbe ließe sich auch von dem Erklärungsvorschlag sagen, wie er in dem Buch „Gott und die Wissenschaft" (München 1993, 116f.) der Autoren *J. Guitton*, *G.* und *I. Bogdanov* nachzulesen ist: „...Das führt zu dem Gedanken, daß das Photon ein Wissen um die Versuchsanordnung zu erkennen gibt, einschließlich dessen, was der Beobachter tut und denkt. In gewissem Sinn hängen die Teile also mit dem Ganzen zusammen [...] Kurz gesagt, die Welt entscheidet *sich im allerletzten Augenblick* der Beobachtung. Vorher ist streng genommen nichts real. Sobald das Photon die Lichtquelle verlassen hat, hört es auf, als solches zu existieren und wird eine Wahrscheinlichkeitswelle. Das ursprüngliche Photon wird dann durch eine Reihe von ‚Geisterphotonen' ersetzt, durch eine Unmenge von Doubles, die verschiedene Wege zum Schirm nehmen. [...] Und es genügt, daß wir diesen Schirm beobachten, damit alle Geister, mit Ausnahme eines einzigen, verschwinden. Das verbleibende Photon wird dann real."

besteht. Vielleicht wird dieser Bedarf durch den folgenden, ebenfalls nicht gerade „unaufwendigen" aber immerhin vergleichsweise einfacheren Vorschlag auch oder sogar besser befriedigt:

Das Welle-Teilchen-Bild beschreibt die mit dem Youngschen Experiment verbundenen Phänomene korrekt (es lassen sich ja eben sowohl Einschläge als auch Interferenzen feststellen), erklärt diese aber nicht wirklich (macht deren spezifisches Zustandekommen nicht verständlich). Diesem Desiderat könnte mittels der Vorstellung einer diskontinuierlichen Zeit und der weiteren einer bei den betreffenden Vorgängen beteiligten übermenschlichen (göttlichen) Intelligenz abgeholfen werden. Beide Hypothesen zusammen – die der diskontinuierlichen Zeit und die der umfassenden Intelligenz – fügten sich dann zu diesem Bild: Eine Intelligenz „legt" einfach auf eine solche Weise laufend neue Wirklichkeits- bzw. Zeitscheiben „ein", daß das entsprechende Muster auf dem zweiten Schirm zustande kommt. Ein Vorteil dieses Vorschlags wäre, daß er auf die doch sehr merkwürdigen Annahmen von intelligent auswählenden Elektronen, von intelligent steuernden „aktiven Informationsfeldern" sowie auf die von Physikern und anderen „Beobachtern" vorgeblich zuwegegebrachten pausenlosen Vervielfältigungen der Welt verzichten kann. Dagegen ist er zu anderen Annahmen verpflichtet, für die jedoch, auch über die spezifische und begrenzte Aufgabe der Deutung von Quantenphänomenen hinaus, nicht weniges zu sprechen scheint.[40] Denn obwohl es ein prinzipiell sinnvolles methodologisches Postulat darstellt, in wissenschaftlichen Kontexten von Gott zu schweigen, kann es schwerlich angehen, dieses Postulat so rigoros zu handhaben, daß die „Gotteshypothese" selbst den phantastischsten und abstrusesten Erklärungsalternativen nicht an die Seite gestellt werden darf. Ein solcher Rigorismus wäre mit größerem Recht „Dogmatismus" zu nennen als das In-Erwägung-Ziehen der Wirklichkeit eines göttlichen Geistes (einer Weltseele, eines absoluten Geistes oder wie auch immer).

Auf den ersten Blick scheint diese Hypothese einer jenseitigen Intelligenz auch ohne die Annahme einer diskontinuierlich verlaufenden Zeit auszukommen: Gott existiert annahmegemäß in einer „konservativ kontinuierlich" verlaufenden Zeit (die Annahme eines nichtzeitlichen Gottes bzw. die der Nichtzeitlichkeit der „letzten" Realität scheint bereits eine intrinsische Tendenz zur Leugnung einer realistisch-kontinuierlich veranschlagten Zeit aufzuweisen) und bringt darin die verschiedenen sukzessiven „Weltzustandsscheiben" hervor. Hierbei bliebe jedoch erstens der Ursprung dieser Zeit ein Rätsel – wobei die im Anschluß an Descartes gewählte Alternative auf Bewußtseins- resp. Gedächtnisleistungen rekurrieren kann. Außerdem

[40] Auf die Problematik einer rationalen Begründung der Existenz Gottes kann hier leider nicht eingegangen werden. (Eine solche Begründung ist freilich nicht identisch mit den vielgescholtenen Gottesbeweisen, welche in 'Wahrheit nur einen schmalen Sektor des Gebiets möglicher Begründungsversuche abdecken.)

gibt es zweitens gute rationaltheologische Gründe dafür, den absoluten Ursprung alles kontingent Existierenden nicht selbst in einem (dem) Element dieses kontingenten Bereichs zu verorten. Drittens ist der Eindruck der „Souveränität", den das Doppelspalt-Geschehen vermittelt, mit der Annahme einer Intelligenz außerhalb von Raum und Zeit weit besser vereinbar als mit einer raum-zeitlich gebundenen, die stets mit der Bürde belastet wäre, ohne Unterlaß und „in Windeseile" Kalkulationen, Entscheidungen und Aktionen durchzuführen. Ein grundsätzlicher Grund für das Postulat eines traditionell, nämlich überzeitlich-ewig aufgefaßten Gottes, kann hier indessen nur noch angedeutet und versichert werden: Es ließen sich eine Reihe von Gründen für die Annahme einer solchen Intelligenz „im Hintergrund" des kosmisch-physikalischen Geschehens finden, die als von der Aufgabe einer Deutung des Doppelspalt-Versuchs ganz unabhängig gelten dürfen (Stichwort: „finetuning" – z.B. hinsichtlich der Naturkonstanten). Die Akzeptanz eines solchen zeitlosen Gottes als Letzterklärung erscheint nun aber allenfalls schwer vereinbar mit einer zweiten ursprünglichen Wesenheit (einem, *horribile dictu*, „zweiten Absolutum"?), wie sie mit der Zeit gegeben wäre.

(2) Das EPR-Experiment (in seiner aktualisierten Gestalt):

Bei diesem Gedankenexperiment von Einstein, Podolski und Rosen[41], welches in etwas modifizierter Form etwa vierzig Jahre später (1982) technisch tatsächlich ausgeführt werden konnte,[42] geht es um mindestens zwei Grundfragen zur Interpretation der Quantentheorie: Ist diese ergänzungsbedürftig – und – ist sie vereinbar mit dem Prinzip der speziellen Relativitätstheorie, wonach keine Wirkung schneller als mit Lichtgeschwindigkeit erfolgen kann?

Ein technisch erzeugter Zerfall eines Atoms – oder eines Bausteins davon – bringe zwei sich mit entgegengesetztem Spin in entgegengesetzter Richtung fortbewegende Teilchen, z.B. Elektronen, hervor. Beim Abstand von etwa zehn Metern werde mittels eines Polarisationsfilters eine Spinbestimmung an einem der beiden Elektronen durchgeführt. Augenblicklich hat dies eine der ersten entgegengesetzte Spinänderung an dem anderen Elektron zur Folge. Der Eindruck dabei ist, daß die beiden einst vereinten Elektronen irgendwie noch immer keine verschiedenen Orte *(loci)* bezogen haben – wäre in diesem Fall doch eine Verzögerung zu erwarten – weswegen man auch von einem Effekt der Nichtlokalität spricht.

Das Versuchsergebnis wird von einigen Quanten(meta)physikern so formuliert bzw. interpretiert, daß instantane Wirkungen über Entfernungen hinweg möglich sind – welcher Umstand eine bejahende Antwort auf die er-

[41] Vgl. *A. Einstein, B. Podolski*, und *N. Rosen*: „Can quantum mechanical description of physical reality be considered complete?", in: Physical Review 47 (1935) 777–780.

[42] Vgl. den Bericht über ein Experiment von *A. Aspect* (Paris) aus dem Jahr 1982 in: Physical Review Letters, vol. 49, 1804; ein Experiment, das später mehrfach wiederholt worden ist, so von Anton Zeilinger in Wien.

ste Frage nach der (von Einstein, Podolski und Rosen, gegenwärtig etwa von Roger Penrose, geleugneten) Vollständigkeit der Quantentheorie nahelegt. Zugleich ergäbe sich eine sehr unangenehme verneinende Antwort auf die zweite Frage nach der Kompatibilität der Quantentheorie mit der speziellen RT. Letzteres jedenfalls dann, wenn angenommen würde, das gemessene Teilchen müsse doch wohl auf das andere eine kausale Wirkung ausüben.

Andere Theoretiker würden lieber sagen, daß gar keine Wirkung eines Teilchens auf ein zweites stattfand. Vielmehr sei eben nur ein einziges Ereignis eingetreten, das zwei räumlich unter Umständen weit entfernte Elektronen betraf – wobei Raum aber nur eine „Erscheinung" ist. Auch bei dieser, die spezielle RT unbeschadet lassenden, „holistisch-idealistischen" Annahme bleibt m. E. aber immer noch offen, wie dieses einzige Ereignis zu deuten (und dieser gewisse Verlust der räumlichen Wirklichkeit zu verkraften) sei.

Und genau hier scheint mir ein Rückgriff auf die cartesischen „Zeitscheiben" sinnvoll bzw. vielversprechend: In dem Augenblick, da die Spinmessung an dem einen Elektron erfolgt, wird eine neue solche Scheibe „eingelegt". Dies ermöglichte das Vorkommnis einer instantanen Spindrehung und hätte mindestens diese beiden willkommenen Konsequenzen: weder müßte die spezielle RT verabschiedet noch der Raum zur (kollektiven) Illusion erklärt werden. Illusionär wäre dagegen – erstens – die Annahme einer kontinuierlich verlaufenden Zeit sowie – zweitens – die Annahme, man könne in der Wissenschaft (bzw. im Vorfeld derselben) von einer Erörterung der „Hypothese Gott" gänzlich absehen.

Abschließend sei noch auf das eindrucksvolle Werk Julian Barbours verwiesen, einem englischen Physiker und Wissenschaftshistoriker von großer Originalität und Produktivität. Ich begegnete seinem Namen zum ersten Mal in dem Buch „Warum gibt es die Welt?" des amerikanischen Kosmologen und Barbour-Schülers Lee Smolin[43], und zwar in folgendem Kontext[44]:

> Man könnte sich [...] fragen, ob es überhaupt eine Sprache zur Interpretation der Quantenkosmologie gibt, in der Zeit und Veränderung keine Bedeutung haben. Ein solcher Zugang zum Problem der Zeit wurde von Julian Barbour entwickelt. Seit mehreren Jahren schon vertritt er die Meinung, daß die Definition von Zeit als das, was mit der Uhr gemessen wird, in einer Quantentheorie der Gravitation nicht funktionieren kann. Statt dessen propagiert er eine radikale Sichtweise der Quantenkosmologie, in der die Zeit keine fundamentale Bedeutung hat. Sein Vorschlag ist denkbar einfach. Was existiert – das Universum –, ist nichts anderes als eine große Ansammlung von Augenblicken. Jeder Augenblick ist eine Momentaufnahme des

[43] *L. Smolin*, Warum gibt es die Welt?, s.o., Anm. 1. Die Originalausgabe heißt ‚The Life of the Cosmos' (Oxford 1997), was den Intentionen des Verfassers weit näherkommt als der Titel der deutschen Ausgabe. (Denn auf die Frage nach dem Warum der Welt weiß Smolin nach eigenem Eingeständnis nichts zu sagen. So zitiert er beispielsweise auf Seite 236 zustimmend L. Wittgensteins Satz 6.44 aus dem „Tractatus": „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist".)

[44] *Smolin*, 344 f.

> Universums, eine einfache Konfiguration von Dingen. [...] Irgendein erhabenes Wesen greift in den Haufen [potentieller Konfigurations- bzw. Zeit„scheiben"] und zieht einen Augenblick heraus.

Dies müsse man sich nach Analogie eines Menschen vorstellen, der aus allen potentiell möglichen Photographien einer Geburtstagsparty einige realisiert und in ein Album klebt.

Ein Nachlesen der Schriften Barbours ergab u.a. folgendes: Erstens spielt ein „erhabenes Wesen" in seiner Theorie – entgegen der Darstellung Smolins – kaum eine Rolle (obwohl dies von Barbours Ansatz her auch m.E. durchaus der Fall sein müßte), wohingegen dem Zufall „einiges" zugetraut wird. Zweitens gelangte Barbour weder über Descartes, was mich eigentlich nicht überraschte, noch über die gerade geschilderten Experimente zur Mikrophysik, was mich sehr wohl verwunderte, zu seiner „Scheibentheorie", sondern ganz auf formal-mathematischem Weg (was einen Vergleich seiner Thesen mit Penroses „Twistortheorie" nahelegen würde, wofür hier jedoch kein Raum ist). Barbour näherte sich der Quantenkosmologie mit Hilfe einer gegenüber dem Heisenbergschen, Schrödingerschen und Feynmanschen Formalismus neuen Gestalt der Quantenmechanik – den sogenannter Wheeler-DeWitt-Gleichungen.[45] Dabei vertritt er die Auffassung, daß diese neue und s.E. deutlich verbesserte Gestalt der Quantenmechanik ganz ohne den Faktor einer kontinuierlich verrinnenden Zeit auskommen könne. Der englische Wissenschaftler bemerkt wörtlich und sehr markant über diese Scheiben oder starren „pictures": „The pictures do not occur *at* instants of time. They *are* the instants of time."[46] Damit ist einer der scharfsinnigsten Denker der Gegenwart von einem gänzlich anderen Ausgangspunkt aus und im Einklang mit bewährten Erkenntnissen der Atomphysik zu demselben überraschenden und kontraintuitiven Ergebnis gelangt, wie weiland Descartes: Die Zeit im speziellen Sinn eines Übergangs von einem objektiven Weltzustand zum nächsten verläuft diskontinuierlich, und die Zeit in unserem gewöhnlichen Sinn einer kontinuierlich sich erstreckenden homogenen Dauer entsteht erst in solchem (endlichen) Bewußtsein, welches, wie das Auge die Bilderwechsel auf der Kinoleinwand, die bestehenden Brüche nicht zu fassen vermag. Kurz: Die gleichmäßig verfließende Zeit ist eine kollektive Illusion des endlichen oder beschränkten Bewußtseins; auf ihrem Grunde ist die Wirklichkeit „brüchig"; dennoch sind Bewegung und Veränderung ganz real; deren Ausgangspunkt aber ist der ewige (i.S. von zeitlose) Gott.

---

[45] *J. Barbour*, „The Emergence of Time and its Arrow from Timeliness", in: *J. J. Halliwell, J. Mercader* and *W. H. Zureck* (eds.), Physical Origines of Time Asymmetry, Cambridge 1994, 405–414.

[46] *Barbour*, 407.

ThPh 77 (2002) 553–555

Kant und Liturgie

Zwei unbekannte Skizzen des jungen Romano Guardini: „Kants Erkenntnislehre" und „Wesen des Liturgischen" (1913)

Von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Die Überschrift bezieht sich nicht auf eine Stellungnahme Kants zur Liturgie – die es so nicht gibt –, sondern auf einen intuitiven Blick Guardinis auf beide.

Daß Kant und die Liturgie zusammengedacht werden können, bedarf freilich eines *tertium*, unter dem die seltsame Zusammenstellung sinnvoll wird. Tatsächlich hat der junge Freiburger Theologiepromovend Guardini ein solches *tertium* im Auge: das „Zurgeltungkommen der Wirklichkeit" einerseits im Denken, andererseits im Tun. Für Philosophie wie für Liturgie gilt derselbe Prüfstein: das Aufscheinen, das Zulassen, das Eindringen von Wirklichkeit im Menschen und seine subjektive Antwort darauf (die im Vorfeld auch als Sehnsucht oder Suche agiert). Was diese „Wirklichkeit" sei und in welcher gegenseitigen Öffnung sie erfahren werde, mehr noch: wie der Mensch in ihr zu seiner Ganzheit komme, ist freilich der entscheidend zu klärende Gesichtspunkt.

Im Archiv von Mooshausen[1] befinden sich zahlreiche, noch unedierte Briefe Guardinis an seinen Freund Josef Weiger (1883–1966). Darunter sind zwei Konzepte im Briefbogenformat, datiert „4./7. Dez. 13.", mit flüchtiger Handschrift geschrieben und schwer lesbar, da sie bereits Durchschriften, d. h. mit Pauspapier hergestellte Kopien eines nicht bekannten Originals sind. Seit dem WS 1912/13 befand sich Guardini zum Promotionsstudium an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Freiburg, das in eine Arbeit über die Erlösungslehre Bonaventuras mündete und Ende des WS 1914/15 abgeschlossen wurde. Von Freiburg aus richtete er mehrfach Briefe an Weiger und befaßte sich unter anderem mit Lektüre und Übersetzungen John Henry Newmans, etwa von dessen *Apologia pro vita sua* zusammen mit Maria Knoepfler.[2]

Beide kürzlich aufgefundenen Skizzen stehen deutlich im Umfeld der Gegensatzlehre Guardinis, die in einem schmalen ersten Entwurf 1914 publiziert wurde.[3] Auch ein Entwurf zur Gegensatzlehre ist in leichter Abwandlung gegenüber dem Druck handschriftlich in Mooshausen bei den Briefen an Weiger aufbewahrt; offensichtlich wurde er dem Freund zur Prüfung vorgelegt.

Skizze I ist eine Reflexion im Anschluß an ein Seminar über Kants Erkenntnislehre. Tatsächlich geht es nur um das Festhalten eines einzigen, allerdings grundlegenden Gedankens. Sofern Kant nur von den Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens ausgeht, unterstreicht Guardini weitergehend und ergänzend das tatsächliche Wirklichkeitsbewußtsein, das mehr umfaßt als den bloßen Anteil transzendentalen Bewußtseins:

---

[1] Das kleine Dorf mit seinem mächtigen spätbarocken Pfarrhaus war seit 1917 die Wirkungsstätte von Josef Weiger und ist heute eingemeindet nach Aitrach/Württemberg, südwestlich von Memmingen, am Illerkanal gelegen. Ein Freundeskreis Mooshausen e.V. bemüht sich um die Erhaltung des geistigen und künstlerischen Erbes im Pfarrhaus durch die Gestaltung von Tagungen (www.mooshausen.de; Abrufdatum: 20.8.02).

[2] Vgl. *H.-B. Gerl-Falkovitz*, Die Newman-Rezeption in den 20er Jahren in Deutschland. Edith Stein im Umkreis von Maria Knoepfler, Romano Guardini und Erich Przywara, in: IKaZ Communio 30, 5 (2001), 434–449; *dies.* [u. a.] (Hg.), Begegnungen in Mooshausen. Romano Guardini – Maria Elisabeth Stapp – Maria Knoepfler – Josef Weiger, Weißenhorn (Konrad) 1989, 2. Aufl. 1990. Vgl. *Alfons Knoll*, „In Officio Caritatis". Leben und Werk der Newman-Übersetzerin Maria Knoepfler (1881–1927) 75 Jahre nach ihrem Tod, in: *H.-B. Gerl-Falkovitz* (Hg.), Zur Aktualität Newmans. Edition Mooshausen, Annweiler (Plöger) 2002, 71–127; demnächst auch in: NSt XIX (2002).

[3] *R. Guardini*, Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre, Freiburg i. Br. 1914, 20 S.; später erweitert zu: Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925, 3. Aufl. 1985.

Wirklichkeit ist erst als Ganze zu fassen, wenn sie auch empirische und zugehörige ideale Realität einbegreift. An sie muß das transzendentale Bewußtsein Kants angeschlossen werden, wenn es nicht spielerisch, d. h. nicht im bloß formalen Exerzieren der Bewußtseinskategorien erschöpft werden soll. Anders: Guardini steht im Umfeld einer geistesgeschichtlichen Suche nach der Überwindung des möglichen kantischen „Wirklichkeitsverlustes", oder genauer: des kantischen Desinteresses an der Empirie. Zeitgleich begleitet dieses methodische Suchen nach Rückgewinn von Wirklichkeit auch die Studien Husserls und Schelers (welch letzterem Guardini, wie die studierende Generation der 10er Jahre, sich in manchem verdankt wußte).

Skizze II, offensichtlich von Schriftbild und Form her unmittelbar anschließend, ist eine Vorstufe für die große Erstlingsarbeit „Vom Sinn der Liturgie", 1918. Auch hier ist die Gegensatzlehre von den Polaritäten klar wirksam: Eigenes Heilsleben oder Heilserleben antwortet dem objektiven Heil der Liturgie. Erst das „Gesamt" beider Pole ist das Mysterium. Auch hier ist das „Zurgeltungkommen" von Wirklichkeit das vorrangige Thema: Liturgie stellt sowohl Wirkliches dar, als sie auch das Dargestellte *wirklich ist*.

Es ist dieses Beharren auf Wirklichkeit, das Guardini in den kommenden Jahren zur Welt-Anschauung ausarbeiten wird, aber auch zum Prüfstein anderer Anschauungen: Wieviel Welt ist tatsächlich im Gedanken und im liturgischen Tun enthalten? „Welt" meint hier nicht allein die kosmische, raum-zeitlich-materielle Welt, sondern das Ganze des Daseins, den Horizont des Geschaffenseins. Wie werden Gedanke und Liturgie dieser Welt gerecht? Und zwar nicht einzig im transzendentalen oder ästhetischen Sinn, sondern eben im Aufscheinenlassen geschaffener und immer wieder werdender, neu zu gestaltender Wirklichkeit? Denn im anerkennenden oder verehrenden Blick des Menschen erscheint immer wieder Wirklichkeit, aber sie „wird" auch erst durch sein gehorsam-entschlossenes „Mitgehen".[4] Und wie führt solches Welterfassen auf das Erfassen, Vergegenwärtigen, Wirkenlassen ihres Ursprungs?

Romano Guardini*

<I.>

Begriff der Wirklichkeit

Nach e. Kolleg über Kants Erkenntnislehre

4./7. Dez. 13

1) Wir werden der Kraft des reinen theoretischen Denkens (als kritischer Theorie der Erkenntnis, des Sollens, des Schaffens, des theoret. Philosophen ... und den es betreffenden Normen u. Werten der Wahrheit, Gutheit und Vollkommenheit) sicher Vertrauen entgegenbringen.

Ebenso der inneren Kraft des empirischen Denkens (der Hoffnung), des konkreten Wollens, des spontanen Schaffens.

2) Aber wir dürfen nie den innersten, vitalen Zusammenhang vergessen, den diese Idee und Ziele mit der Kategorie der Wirklichkeit, den diese Tätigkeiten mit dem Wirklichkeitsbewußtsein haben.

Die Kategorie der Wirklichkeit faßt die Realität des empirischen und des idealen Seins (= Gott), das Wirklichkeitsbewußtsein ist d. innere Durchdrungen- und Bestimmtsein vom Bewußtsein von der Wirklichkeit Gottes und der Dinge.

Nicht ist damit gemeint das banale Bewußtsein des nächstgegebenen engen Erfahrungsbereiches, der sog. gesunde Menschenverstand; sondern das <2> innerste Wissen um die elementare Grundtatsache der Wirklichkeit, die Ehrfurcht vor ihr, das Realitätsgefühl ...

[4] Vgl. die Einführung Guardinis zu: Jean-Pierre Caussade, Ewigkeit im Augenblick. Von der Hingabe an die göttliche Vorsehung, Freiburg i. Br. 1955, 9: „[...] Gehorsam aber nicht als Anwendung ewiger Regeln, sondern als Mitgehen auf dem Wege und als Wagnis der Tat."

* Alle Autorenrechte liegen bei der Katholischen Akademie in Bayern.

Dies Bewußtsein ist es, das erst dem theoretischen Denken, Idee und Theorie Kraft, Sinn, Unantastbarkeit gibt; dem empirischen Denken, Tun, Schaffen Sicherheit, Spannung, Ehrfurcht –

Ohne es verliert die Idee und Theorie die innere Kraft, wird matt, spielerisch; das Forschen verliert d. Ernst.

– oder aber d. reine Denken erlaubt sich Übergriffe und das konkrete Denken wird phantastisch, das Wollen Willkür, das Tun wird Spiel.

Im letzten Grund ist Wahrheit nichts als das Zurgeltungkommen der Wirklichkeit im Denken; Gutheit das Zurgeltungkommen der <W.?> vor dem Willen; Vollkommenheit im Schaffen und Tun.

E. Gegensatzlehre als Theorie des Wirklichkeitsfassens, als Heuristik für die Wirklichkeit nach Fülle und Einheit.

<II.>

Wesen des Liturgischen <daneben:> stimmt's?

Vor allem ist Liturgie Darstellung, Darstellung der Heilstatsache, des Reiches Gottes (als der Vereinigung des Geschöpfes mit Gott in Christus). So der Gegensatz zur Theologie, die die theoret. Behandlung dieser Tatsache ist, zur Lehre …

Es ist also ein Kriterium des liturgischen Wesens, ob wirklich der Gegenstand dargestellt ist, oder über ihn gesprochen wird. (Darstellende Antiphon oder über die Sache redende) Somit ist sie Kunst.

Dann aber ist sie auch keine Kunst, denn Kunst stellt im Vorgestellten dar, im Ideellen. In der Lit. aber ist Wirklichkeit. Die Wirklichkeit der gegenwärtigen Heilstatsache macht das liturgische Kunstwerk zur wirklichen Liturgie; sie füllt mit dem Bewußtsein, vor dem wirklichen Heil zu stehen in der Gegenwart Gottes.

Lit. ist also Wirklichkeit.

Endlich ist sie nicht angeschaute, anzuschauende Wirklichkeit, sondern zieht in sich hinein, öffnet ein neues Leben, wirkt das innere Leben, wird zum eigenen, innerst gesuchten Heilsleben. In ihr antwortet der Heilstatsache im eigenen Herzen die Heilstatsache des Objektiven Reiches Gottes, beides strömt in eines, und <2> das eine antwortet dem anderen, weckt das andere, bestätigt das andere, gibt ihm Zeugnis.

Und indem so das objektiv Konkret Gewordene („Darstellung") mit dem innerlich Gegebenen – obj. Wirkliches mit dem innerlich als wirklich erfahrenen Heil (und Heil ist nichts als der uns in Christus zugewandte Gott), – das objektive Leben mit den innersten Forderungen, Regungen, wie Ader in Ader, wie Pol in Pol, wie Ton und Resonanz, ineinandergehen, entsteht das eigentlich liturgische <sic!> das Erlebnis, das selber keine Ausdrucksform mehr hat, weil es aus den Gegensätzen als Mysterium entspringt, als etwas in ihnen und doch über ihnen Stehendes, Lebendiges, – und das ist das volle Erlebnis des Heils.

Noch eine Begrenzung: es ist d. Heil nach der kontemplativ-religiösen Seite. Ein ähnliches Verhältnis besteht für das aktiv-sittliche Leben.

ThPh 77 (2002) 556–560

Im Kreuz-Verhör?

Zu einer Kritik von Karl Rahners „System“ *

Von Jörg Splett

Schon der Titel darf befremden. „Kreuzverhör“ ist im angelsächsischen Strafprozeß die Vernehmung eines Zeugen oder Sachverständigen durch Staatsanwalt und Verteidiger. Stil und Ton kennt wohl jeder aus entsprechenden Filmen. „Übertragen [Duden]: jemand mit vielen Fragen in bezug auf etwas hart bedrängen mit der Absicht, etwas Bestimmtes zu erfahren“ – und zwar am wenigsten, was er meint. Hermeneutik ist also nicht im Spiel (noch weniger als in den *sententiae* des neuscholastischen Betriebs, die nicht das von den außerschulischen *adversarii* Erblickte vermitteln wollten, sondern im Abweis anderer Sätze „de-finierend“ die eigenen Thesen konturierten); geschweige denn jene Haltung, die das Exerzitienbuch dem Christen empfiehlt (22), eher „die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verurteilen; und wenn er sie nicht retten kann, erkundige er sich, wie jener sie versteht …“ Und rettet seinerseits solches Verhör der Hinweis (VII: „Bindestrich“) auf das Kreuz? Kritische Anfragen an die Christologie und Trinitätslehre Rahners sind in der Tat zu stellen (obwohl sie anderseits von dem zu unterscheiden wären, was mancher Schüler als Rahners Thesen verkündet); doch sogar Ein- und Widerspruch in einem scharfen Disput wären etwas anderes als ein Verhör. (Immerhin wird hier nicht, wie von einem Rezensenten, Rahner gar Schadensabsicht bescheinigt).

Den Hauptteil des Büchleins bildet der Wiederabdruck eines Artikels von 1989. „Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glauben?“ (Dabei wäre im Dienst des Lesers zu wünschen gewesen, die Einschübe des Verfassers erschienen – zum Unterschied von Rahners Kautelen – in eckigen Klammern [die erste begegnet auf S. 60]). In einem kürzeren zweiten Teil wird auf eine Replik R. Miggelbrinks erwidert. – Kern-Resultat: Rahner vertausche, verwechsle erste und zweite Substanz (9, 18, 30 …), vertausche „Person“ und „Natur“, „vermutlich, ohne es zu merken“ (28), „zwei innerhalb der Logik unverzeihliche Denkfehler“ (30) – so daß sich dem Normalleser die Frage aufdrängt, wie so jemand überhaupt Professor werden konnte. (Ein „System“ freilich – wie Hegel – muß ein solcher offenbar haben, statt daß er vielleicht – wie Heidegger? –, unserer Endlichkeit bewußt, es unternommen hätte, immer neu – von letztlich unsynthetisierbaren Ausgängen her – auf das „unbegreifliche Geheimnis“ hinzudenken.) Demgegenüber sei jetzt Rahner – nicht verteidigt, sondern erst einmal gelesen.

Beginnen wir mit der Christologie – und einem Beispiel für die Verhör-Methode (63): Vogels (= V.) zitiert aus dem Grundkurs [= GK] 286: „Das Wort ‚Person‘ bringt von seiner modernen Verwendung her die … Gefahr mit sich, die christologischen Aussagen monophysitisch … *mißzuverstehen*, weil dann nur an *ein* Aktzentrum, nämlich an das göttliche, gedacht wird. Es wird dann übersehen, daß der Mensch Jesus in seiner menschlichen Wirklichkeit mit einem kreatürlichen, aktiven ‚existenziellen‘ Aktzentrum Gott in absoluter Unterschiedenheit (anbetend, gehorsam, geschichtlich werdend, frei sich entscheidend, auch neue … Erfahrungen machend usw.) gegenübersteht.“ Und nun die Erläuterung des Zitats: „Ein göttliches Aktzentrum will Rahner also in Jesus Christus nicht annehmen – das wäre ein ‚Mißverständnis‘, sagt er –, sondern nur ‚den Menschen Jesus‘ mit seinem kreatürlichen Aktzentrum.“ Innerhalb von drei Zeilen wird hier aus Rahners Nein zur These, es gebe in Jesus nur ein Aktzentrum – nach „monophysitisch“ fehlt im Zitat „oder monotheletisch“ –, ein (also doch monotheletisches) Nein zu einem göttlichen Aktzentrum in ihm (so auch schon 19). Wie kommt V. dazu? Die Antwort gibt der Folgesatz: „Ein doppeltes Aktzentrum kann er nicht gewollt und in Jesus angenommen haben, denn das schließt ja das Konzil von Chalkedon ausdrücklich aus.“ Man sieht, V. liest „Aktzentrum“ als „Person“. Doch eben die Unterscheidung

* *H.-J. Vogels*, Rahner im Kreuz-Verhör. Das System Karl Rahners zuendegedacht. Bonn: Borengässer 2002. IX/78 S., ISBN 3-923946-57-0.

beider ist der Kernpunkt in Rahners (auch für mich nicht glücklichem) Vorschlag einer neuen Terminologie. In Christus gibt es zwei Willen: einen göttlichen und einen menschlichen. Und für Rahner ist der Wille (wie auch das Bewußtsein) als solcher (solches) ein „Aktzentrum"; denn er denkt ihn (mit Blondel zu sprechen) statt als volonté voulue als volonté voulante. Doch auch als wollender Wille gehört er zur „Natur", ist also von seinem Träger = der Person zu unterscheiden. Diese Unterscheidung aber fehlt nicht nur bei V., sondern – so K. Rahner – heute weithin im Verständnis von Person. Aus diesem Grund will er die drei Träger des göttlichen Wesens nicht Personen nennen, weil sie nicht drei (Aktzentren =) Naturen, sondern eine Natur, ein Bewußtsein, einen Willen (Rahner: = ein Bewußtseins- und Willenszentrum) Gottes tragen. – Macht man sich das klar, dann zeigt sich der Hauptstrang der Häresievorwürfe gegen Rahner als zirkulär. Will sagen: Statt sich auf den Versuch einer neuen („existenziellen" bzw. bewußtseinsphilosophischen) Sprache einzulassen (die selbstverständlich ebenso ihre Gefahren und Grenzen hat wie jede andere Sprache, in der wir vom Geheimnis zu reden versuchen), bildet der Kritiker Rahners Aussagen umstandslos in den tradierten Kategorien ab, ohne die Bedeutungsverschiebungen bei dieser Transposition zu beachten – um dann das Resultat der Übersetzung, also genauer: sein Resultat, zu verwerfen. (Ist nicht sorgliche Lektüre das erste Gebot der Liebe zur Wahrheit, gerade eines *magis amica* ...? Sonst kommt es rasch dazu [um statt des „Buhmanns" Hegel dessen mutmaßliche Quelle zu zitieren: G. E. Lessing], daß jemand „seinem Autor die Krätze gibt, um ihn reiben zu können. Das ist: er versteht ihn unrecht, und straft ihn in gelehrten Anmerkungen, wegen einer Ungereimtheit, die er selbst in ihn gelegt hat".)

In der Inkarnation wird weder ein Mensch angenommen noch zunächst (obwohl zugleich auch – so besonders die griechischen Väter – vgl. GK ebd. [286]) die (allgemeine) Menschheit, sondern eine individuelle Natur: dieses Menschsein. Solche Natur aber ist insofern nicht bloß eine „Livree" und „Mummerei", als ihr qua menschlicher individuelles Bewußtsein und Wollen eignet, also ein menschliches *Ich*, zu menschlichem Glauben und Gehorchen, „assumptione creatus" (siehe F. Malmbergs „Quaestio disputata" 9 von 1960). Man fragt sich verwundert und betrübt, mit welcher Mühe hier jemand, und – wie er versichert – guten Willens, Rahner mißversteht. So bei der berühmt-berüchtigten Identitätsformel bzgl. ökonomischer und immanenter Trinität, statt sie im Licht des Geheimnis-Aufsatzes zu lesen (Schriften 4, 51–99, 95 – wobei es jetzt nicht um die Wortwahl, also das damals noch gebrauchte „dreipersönlich" geht): Gott hat sich uns so mitgeteilt, „daß die ‚immanente' Dreifaltigkeit die ‚heils-ökonomische' wird und darum auch umgekehrt die von uns erfahrene ökonomische Dreifaltigkeit Gottes schon die immanente *ist*. Das will sagen, die Dreifaltigkeit des Verhaltens Gottes zu uns *ist* schon die Wirklichkeit Gottes, wie er *in* sich selbst ist: Dreipersönlichkeit" (dazu kürzlich die bei E. Kunz gefertigte St. Georgener Dissertation von G. J. Zarazaga, „Trinidad y Communión", Salamanca 1999). Über Seiten hin wird etwa aus dem Satz, daß die zweite Subsistenzweise [gerade nicht etwa die zweite „Uns-gegeben-seins-Weise"!] „identisch ist mit der geschichtlichen Aussagbarkeit Gottes" (4 u.11), gefolgert, sie sei nichts als dies, „nur eine Energie, eine Bereitschaft Gottes" (12). Stimmt es denn nicht, daß erst Jesus Christus die „geschichtliche Selbstaussage Gottes" (5) ist: *ad extra*, zu uns? Innergöttlich spricht der Vater sein Wort nicht zu uns, sondern sich, diesem selbst und dem Geist zu; also als *verbum internum* nicht „aus" = nach draußen. Dazu kommt es erst dadurch, daß das Wort Fleisch = Jesus (Christus) wird. Vorher besitzt das Wort in der Tat keine menschliche Freiheit (20). Und wenn nun V. einen differenzierten Rahner-Satz auf den Klartext glaubt bringen zu können: „Gott – Vater (nur) genannt – ist der Wahre, der Logos" (12, bekräftigt 75), dann möchte ich – abgesehen von der Fraglichkeit solcher Reduktion, wobei zudem das „nur" (eckige Klammern!) von V. stammt – doch fragen dürfen: 1. Ist „Vater" nicht tatsächlich ein Wort/Bild? 2. Wieso steht eine solche *Wesens*-Ausage schon nahe beim „quando *voluit*" des Sabellius (übrigens auch v. Balthasar, der in Richards Dreieinigkeitsbuch, 20, dessen Sicht zustimmend so resümiert, alle drei seien „die eine und selbe Liebe in drei Seinsweisen, die unentbehrlich sind, damit in Gott überhaupt Liebe ... sein kann"?)? Womit nicht die unbestreitbare Modalismus-Nähe Rahners bestritten sein soll; doch besagt Nähe keineswegs schon Zugehörigkeit. 3. Wie geht V. mit Paulus (2 Kor 3, 17) bzgl. des „ist" um?

Welch ein Glück, daß sich dem Aristotelismus des Aquinaten gegenüber nicht jene Idiosynkrasie durchgesetzt hat, wie sie in gewissen Kreisen gegenüber jedem Anklang Hegelscher oder Heideggerscher Ausdrücke (gar bloß nach Hirschberger) begegnet. Natürlich ist die Botschaft hörend entgegenzunehmen; aber gäbe es ein Hören ohne transzendentalen Rahmen? Dabei ist dieser – *modus recipientis* – letztlich ja nichts anderes als eben unser Menschsein. Denn auch sich unendlich übersteigen kann der Mensch allein auf Menschenweise. Statt also die Achtsamkeit hierauf als unzulässig einschränkende Vorgabe an die Adresse Gottes zu verdächtigen, sollte man sie als demütige „Annahme seiner selbst" anerkennen (und zugleich als eine Form von Selbstkritik – im Dienst des Wortes –, die nämlich unser Hören des Wortes und die Selbst-Aussage dieses Hörens, auch in der Schrift, nicht mit dem Worte selbst verwechselt). Ist man des weiteren bei Gutwilligkeit genötigt, gegen Rahners klaren Wortlaut die Rede von Jesu „exemplarischer" Bedeutung im Sinn einer „nur [wieder „nur"!] beispielhaften Verwirklichung der menschlichen Existenz" (statt als Urbildlichkeit) zu verstehen (7f.)? Nochmals die genannte Seite GK 286: Rahner weist ein Inkarnationsverständnis ab, wonach eine „Person, die – wenn sie sittlich handelt und wenn ihre Leistung von Gott als stellvertretend für die Menschheit angenommen wird – eine erlösende Tätigkeit *vollzieht*, nicht aber schon in ihrem *Sein* Heil als solches bedeutet (Erlöser, Genugtuung)." Und diese Erlöser-Idee denkt sich Rahner nicht philosophierend aus, um ihr dann die Offenbarung zu unterwerfen; sie soll vielmehr der Rechenschaft über den Glauben an den Christus Jesus dienen, welcher „Glaube der Theologie vorausgeht" (GK 203). – Noch mühsamer als beim eingeschobenen „nur" wird es wohl, Streichungen als gutwillig zu lesen wie etwa (26) den Wegfall von „verschiedene" (zu GK 141f.). Diesmal wird es sogar zunächst – „verschiedene Voraussetzung" – zitiert, mit der Folgebemerkung, das könnte richtig verstanden werden, was aber nicht sein darf; denn – nun ohne das Adjektiv – Rahner lehne es ab, „eine [also: irgendeine] Voraussetzung" für die ökonomische Trinität „*in* Gott anzunehmen". In Wirklichkeit meint er nicht bloß, sondern schreibt es ausdrücklich, und nicht anderwärts, sondern eben hier, Wort und Geist für uns seien der Logos und das Pneuma Gottes (= in Gott) selbst, statt daß diese in Gott („verdoppelt") andere wären. Eben darum findet sich die Unterschiedenheit, die sie für uns untereinander wie dem Vater gegenüber kennzeichnet, auch in Gott selbst. Zwar will Rahner – aus Sorge vor tritheistischer Mißdeutung – (leider) nicht von Person[en], von Ich und Du in Gott reden; aber warum zieht V. nicht schlicht z.B. MySal 2, 384 heran? „In Gott an sich existiert die reale Differenz zwischen dem einen und selben Gott, insofern er in einem und notwendig der ursprunglose, zu sich selbst sich vermittelnde (Vater), der in Wahrheit für sich Ausgesagte (Sohn) und der in Liebe für sich selbst Empfangene und Angenommene (Geist) ist, und *dadurch* derjenige ist, der in Freiheit sich ‚nach außen' selbstmitteilen kann." (Eines ist doch, daß ein Autor nicht an jeder Stelle alles sagen kann; ein zweites, wie man das jetzt Ungesagte auffaßt: als von ihm verworfen, als umgangen oder als unter den Diskutanten unstrittig, weil Basis des Disputs; ein drittes, wenn der Verhörende übersieht, daß sich Vermißtes durchaus finden ließe, und mitunter in gar nicht so großer Entfernung.)

Unverständlich bleibt mir V.s durchgängiger Kampf dagegen, daß sich Jesus auch seinem menschlichen Ich nach – *assumptione creatus* – willentlich Gott übereigne, als nähme Gott einen Menschen – sozusagen hinter dessen Rücken – „nur als Mittel, nicht auch als Zweck an ihm selbst". Also gerade kein „Monergismus" (24) – weder göttlich noch menschlich! Und dies gilt vor allem für Jesu Sterben. Wiederum: Eines sind Rahners Probleme mit der Satisfaktionslehre (wobei mich erneut V.s Vermutung erstaunt, Rahner mißverstehe sie selbst, statt daß er auf das allgemein verbreitetete Mißverständnis ihrer reagiere); ein anderes ist die Frage nach einem paradigmatischen Vor-Rang oder gar der Alleingeltung dieser Theorie. Rahners Frage aber – eben in diesem Kontext – nach der soteriologischen Bedeutung von Jesu „Schicksal" scheint mir völlig zwanglos nachvollziehbar: Wäre denn sein Tod bloß als Sterben und nicht sein „Gehorsam bis zum Tode", also sein willentliches Sich-Gott-Übereignen, unser Heil, wie immer dann man sich (nach welcher Theorie) diese Heilsamkeit denke?

Gerade wer auf der Differenz von Philosophie und Theologie insistiert, sollte selbst zwischen der innergöttlichen Zeugung des Sohnes durch den Vater und dem Sich-Weg-

geben (des dreieinen) Gottes an das Nichtgöttliche unterscheiden. Das würde davor bewahren, Rahners Reflexionen über die (Möglichkeit der) Inkarnation als tiefsten Grund (der Möglichkeit) von Schöpfung mit der Frage der ewigen Zeugung des Wortes zu vermischen (33). – Einerseits wird Rahner vorgehalten, daß er anders spricht als die Bibel – als täte das nicht alle große Theologie. Was anderseits meint V. zum „Schᵉma Israel", das – wie die Theologia naturalis – von Gott als Person spricht? Auch wo nicht vom innertrinitarischen Vater gewußt wird – und wo noch nicht bedacht wird, wofür ich heute (mit R. Spaemann) eintreten möchte, daß man aufgrund der Wesensbezüglichkeit von Person in Richtung Trinität zu denken hätte, will man nicht in den Pan(en)theismus geraten, ist mit ‚Gott' Gott, ein Wer, gemeint, und mitnichten (62) „das Wesen Gottes".

Wäre sodann das *desiderium naturale in visionem* Rahners Erfindung? Wie kann man nach de Lubac noch erklären, damit sei „der Unterschied von Natur und Übernatur aufgehoben" (38 – und soll das v. Balthasar gelesen haben, um dann dem Verfasser zu schreiben [V]: „... zu widersprechen ist nichts")? – Die Modalismus-Nähe Rahners wird, wie gesagt, nicht bestritten. Wie aber steht es um die Gefahr des Tritheismus (mit entsprechenden Vorwürfen hat sich z. B. Greshake auseinanderzusetzen [und übrigens auch der Rezensent])? Wie ist die Perichorese zu denken, um ihm zu entgehen? Das Familienbild jedenfalls, das V. uns vorschlägt (43), halte ich – selbst wenn mit jenem Wohlwollen betrachtet, das hier Rahner nicht zuteil wird – für ganz ungeeignet. Nicht bloß finde ich es ungut, die Ein-Kind-Familie zu divinisieren; vor allem steht das Kind nicht auf dem gleichen Niveau wie die Eltern. Dies Bild entspricht vielmehr der Hegelsch dialektischen Zwei-Einigkeit (die Eltern heben sich ins Kind auf, das seinerseits dann wieder sich in neuer Partnerschaft in ein Kind aufhebt). Oder was wäre – nochmals bei nur etwas von dem richtenden „Scharfblick", der hier Rahner trifft – über die Äußerung anzumerken: „Nirgendwo wird im Neuen Testament gesagt, daß der Mensch sich ‚an Gott hingeben' muß, um mit Gott in Verbindung zu kommen; was gefordert wird, ist der Glaube ..." (66). Als wäre nicht eben der die Hingabe, um die es zu tun ist – statt daß man (in „altprotestantischer" Karikatur?) von „unserer ‚Leistung' der Hingabe" reden müßte?

Doch zu Rahner zurück. Natürlich war er sich der „Gefahr des Häresievorwurfs bewußt" (61) – wie jeder, der es unternimmt, das Überkommene in neuer Sprache zu vermitteln (wie etwa die Missionare in China), und befürchten muß, daß schon bei Wohlwollen er nach der alten Sprache mißverstanden werde, wie erst bei dessen Fehlen. (Wenn V. darum meint, Miggelbrink kritisiere bei ihm nur Rahners eigene Sätze, dann sei ihm erklärt, daß bei ihm die Rahnerschen Worte nicht mehr die Gedanken Rahners meinen. Gleiches gilt für seine Probleme mit Rahners Wechsel von Wer und Was; Punkt für Punkt ließe sich das in Anfragen an ihn selber verwandeln.) Weiters besteht bei jedem Versuch die Gefahr, daß er scheitert. Doch „Scheitern" kennt Grade und Arten. – Wäre in diesem Sinn nicht u. a. auch bzgl. des „Nicht-Erreichens" nochmals eine Unterscheidung möglich und sinnvoll? Nicht erreichen kann bedeuten: verfehlen, weil der Pfeil daneben geht oder vor der Scheibe zu Boden fällt. Ein Nicht-Erreichen aber liegt auch dort vor, wo man zwar das Angezielte trifft, also das Ganze vor den Blick bringt, aber an ihm Wichtiges ungezeigt läßt. Im ersten Fall gibt es nur Korrektur, im zweiten wäre eher Ergänzung gefragt. (Und für welche Christologie und Dreieinigkeitslehre gölte das nicht?)

Rahner gegenüber scheint mir, offen gesagt, beides anzustehen (gerade auch im Blick auf die Wesens-Einzigkeit der Inkarnation – sosehr man in seinen Ausführungen hierzu „Gnade" nicht immerfort als *„nur/bloß* Gnade" lesen müßte/sollte, ist dies Geschehen doch in Tat und Wahrheit „exemplarisch": urbildliches Grundereignis aller Gnadentaten). Dazu ist aber weder ein solches Büchlein noch dessen Rezension in der Lage. (Die im übrigen wüchse bereits als solche zu vielfachem Umfang, hätte sie, statt nur einige ausgewählte, alle Lesefehler berichtigen wollen.) – Hier nur im Ausblick ein letztes Beispiel (38): „Für Rahner ist die ‚Christologie ... die Einheit des eigentlichen Wesens Gottes und des Menschen in der personalen Selbstaussage in seinem ewigen Logos, darum ist Christologie Anfang und Ende der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung ist in Ewigkeit Theologie' (GK 223). Das Gegenteil ist wahr." – Wirklich nur das Gegenteil (also nur Abweis statt Ergänzung)? So muß es sein,

wenn man dies Textstück mit F. C. Baurs Aussage gleichsetzt: „Die Religion ist ihrem Wesen nach nichts anderes [!] als ‚das werdende Bewußtsein der Einheit Gottes und des Menschen.'" Aber der Leser sei gebeten, selbst den Grundkurs aufzuschlagen (222f.): über den Menschen „als die Chiffre Gottes". Für mich ist dies einer der schönsten Rahnertexte (so daß es mir schwerfällt, angesichts seiner Verballhornung nicht in Zorn zu geraten) – eine Meditation des unvordenklichen Geschehens von Inkarnation. Zunächst ist mitnichten die Christologie die Einheit, sondern diese „ist in der Christologie gemeint". Was sodann bringt V. dazu, die Einheit (beider Naturen in der einen Person, „ungetrennt, unvermischt") hegelsch als Identität zu lesen? Und wäre diese Einheit nicht wirklich in der Mensch gewordenen zweiten göttlichen Person, dem Gottmenschen Jesus Christus, die Einheit von Gottheit und Menschheit? In der Tat ist Christologie (auf diesem Wort liegt der Akzent des Satzes!) Anfang und Ende christlicher Anthropologie; denn geschaffen sind wir in Christus, durch ihn und auf ihn hin. Und während moderne Zeitgenossen mein(t)en, der Mensch mit seinen immanenten Zielen oder die Menschheit sei das Höchste – oder dem zuwider postmoderne, im Blick auf Mutter Gäa und den Kosmos, wir seien – als „Untier" – ein Unglücksfall in der Evolution, wissen Christen, daß weder der Mensch selbst noch der Kosmos, sondern Gott den Menschen spricht. Darüber hinaus wissen sie aus dem Glauben an Christus, daß der Mensch nicht nur irgendeins von Gottes Schöpfungsworten ist. Vielmehr stellt sein „letztes" und höchstes Wort (Hebr 1,1) ein/der Mensch dar, geschaffen in Annahme durch sein ewiges Wort, und zwar für ewig: unwiderruflich, end-gültig. Diese Anthropologie ist tatsächlich „in Ewigkeit Theologie": Ja-Wort Gottes zu uns wie unseres zu ihm (2 Kor 1,19f.). – „Ist Gott nicht mehr ‚im Himmel'?", glaubt V. dazu fragen zu sollen (39). Dazu nur noch dies: Was/wen werden wir denn „dort" zu sehen bekommen, wenn nicht die „Wahrheit mit Menschengesicht" (von uns durchbohrt, an seinem und an jedem Kreuz)? In diesem Menschen als κύριος aber schenkt sich uns – statt bloß im „Abbild" in (real-symbolischem) Erscheinen – Gottes „An-blick" selbst: ER (יהוה) selbst – im sehend-sichtbaren Sohne sein und unser aller unsichtbarer Vater.

Buchbesprechungen

1. Historische Theologie

GNILKA, JOACHIM, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten.* Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2002. 286 S., ISBN 3-451-27492-2.

Der emeritierte Münchner Neutestamentler hat mit diesem Buch mehr als eine exegetische Arbeit geschrieben. Ihr Gegenstand ist vielmehr Petrus sowohl als historische wie als biblische und als Traditionsgestalt: Es ist Petrus und das Petrusbild etwa bis zur Mitte des 3. Jhdts. Der Verf., der auch immer wieder auf den Forschungsstand und auf kontroverse Positionen Bezug nimmt, zeichnet dabei, auch für den Nicht-Fachmann verständlich, ein facetten- und spannungsreiches Bild. Die Darstellung bezieht alle wesentlichen Aspekte mit ein, ohne zu ermüden. Wichtige, freilich ausgewählte Literatur findet sich nicht nur am Schluß, sondern auch am Ende jedes der 9 Kap. aufgelistet.

Nach dem einleitenden Kap. über die Petrusforschung (9–18) sind die folgenden vier Kap. („Herkunft und Beruf", „Simon der Jünger Jesu", „Simons Stellung in der Urkirche", „Martyrium und Tod") dem historischen Simon-Petrus gewidmet, soweit sich seine Geschichte aus den Angaben des Neuen Testaments und späteren glaubwürdigen Traditionszeugnissen rekonstruieren läßt. Zu dem – meist immer nur aus paulinischer Perspektive gesehenen und gedeuteten – „Antiochenischen Zwischenfall" (101–105) versäumt er nicht, die andere Seite zu Wort kommen zu lassen: „Kephas sah ein, daß er mit seinem liberalen Verhalten in Antiochia zu weit vorgeprescht war. Sein Rückzug erfolgte nicht aus Anpassung, sondern weil er in der Auseinandersetzung dazugelernt hatte. Er hatte das Judenchristentum zu vertreten und seine Anliegen zur Geltung zu bringen ... Das Einhalten von Geboten des Gesetzes sollte nicht erfolgen, weil es heilsrelevant wäre, sondern weil so das kulturelle Milieu gewahrt bleibt, in dem Judenchristen ihren christlichen Glauben verwirklichen konnten" (105f.). Die Frucht gerade dieses Zwischenfalls und dieser Krise war dann nach dem Verf. die Jakobusklausel als Kompromiß für gemischte Gemeinden (106). – Das Martyrium Petri in Rom durch Kreuzigung in der Neronischen Christenverfolgung hält der Verf. aufgrund vor allem von Joh 21,18; 1 Petr 5,1.13; 1 Clem, ferner der Himmelfahrt des Jesaja und des Rainer-Fragments der Petrus-Apokalypse für sicher (110–125), während die Erörterung der Authentizität des Petrusgrabs unter St. Peter (126–141) mit einem „Non liquet" endet: Möglicherweise ist die Aedicula, bzw. das Tropaion des Gaius, nur Anzeige des Ortes seines Martyriums (141).

Es folgt dann das Petrusbild der Evangelien (142–178). Der Erstjünger und Sprecher des Jüngerkreises, der schon von Jesus den Namen „Kefa" bekommen habe, was wohl am ehesten mit „Edelstein" wiederzugeben sei und keine ekklesiologische Bedeutung habe, wird nun zum „Fels". Bei Markus ist er, gerade auch in seiner Ambivalenz, der Jünger schlechthin. Bei Matthäus ist er vor allem Offenbarungsträger und Garant des Evangeliums. Speziell an der Bedeutung von Mt 16,18 für Lehrvollmacht ist kein Zweifel möglich. Sie ist in aller möglichen Klarheit und Dichte ausgesagt. Anders verhält es sich jedoch, wenn an das Matthäus-Evangelium die Frage nach möglicher „Nachfolge" in dieser Funktion gestellt wird. Hier sei die Felsfunktion als solche einmalig. Anders verhält es sich jedoch mit der Schlüsselfunktion. Sie ist eine bleibende Aufgabe in der Kirche. Aber in Mt 18,18 sieht der Verf. angedeutet, daß der Evangelist sich wohl die Fortführung dieser Aufgabe nicht durch einen Einzelnen, sondern durch Mehrere vorstellt (159). – Im lukanischen Doppelwerk ist Petrus einerseits vor allem der Missionar der Kirche. Er ist es, der die Tür zu den Heiden öffnet; aber nachdem dies geschehen ist, konkret nach dem Apostelkonvent, tritt er gleichsam von der Bühne. Neben dieser Rolle steht freilich der Dienst der Stärkung der Brüder und die Gemeindeleitung (der Jerusalemer Urgemeinde). „Nachfolger" in diesen beiden Funktionen sind in der lukanischen Darstellung jeweils Paulus einerseits, Jakobus anderseits (168f.). – Für das Johan-

nes-Evangelium ist schließlich konstitutiv das spannungsreiche Zueinander von in Petrus verkörpertem Amt (Sorge für die Einheit), das sich schließlich im Martyrium vollendet, und „mystischer" Christus-Unmittelbarkeit des „Lieblingsjüngers". – Schließlich geht der Verf. auf die beiden „Petrusbriefe", deren Entstehung in Rom er mit den meisten Interpreten festhält, als nicht unwichtige Zeugnisse der Bedeutung Petri für die Urkirche ein. Petrus ist einerseits (in 1 Petr) der, welcher – als Märtyrer, dessen Blutzeugnis bereits bekannt ist – den bedrängten (kleinasiatischen) Gemeinden Trost spendet, anderseits (in 2 Petr) gegen die Häretiker und ihre „willkürliche" Schriftauslegung der wichtigste Garant der apostolischen Tradition. – Und wenn dann abschließend in der Zusammenfassung des neutestamentlichen Befundes noch einmal die Frage nach „Nachfolge" gestellt wird, ergibt sich als Fazit für den Verf. Eine „persönliche Nachfolge" ist jedenfalls im NT nicht im Blick. „Es gibt aber zahlreiche Hinweise, die anzeigen, daß man die Fortsetzung der dem Petrus zugedachten Dienste für notwendig erachtete" (203). Petrus hat bleibende Bedeutung, gerade als Autoritätsträger, was nicht zuletzt in den Petrusbriefen hervortritt. Hinzu komme die Bedeutung des Jahres 70: Jerusalem als Vorort hat seine Bedeutung verloren; Rom als Ort des Martyriums Petri (und Pauli) und Mittelpunkt der Heidenwelt bietet sich von selbst als christlicher Zentralort an (204).

Damit sind wir schon bei der Bedeutung des Petrus in der frühen nach-neutestamentlichen Zeit (206–262). Sie verbindet sich mit Rom – und damit mit Paulus; Petrus und Paulus, deren „gemeinsames Martyrium" die römische Gemeinde und ihren besonderen Rang begründet, gehören nun seit 1 Clem eng zusammen. Im einzelnen untersucht der Verf. den 1. Clemensbrief, den Römerbrief von Ignatius von Antiochien, den Osterfeststreit und andere Streitigkeiten (dabei auch den berühmten Irenäus-Text), die römischen Bischofslisten, schließlich (bis auf Cyprian von Karthago) die Schriftargumente und -reflexionen. Bei dem 1. Clemensbrief sieht er den Hauptgrund des Ansehens der römischen Gemeinde in ihrem Martyrium und besonders in dem von Petrus und Paulus (214f.). Ebenso martyrologisch deutet er den „Vorsitz der Liebe" bei Ignatius: Auch er sei auf das Martyrium (der römischen Gemeinde generell und Petri und Pauli speziell) bezogen, weil Martyrium bei Ignatius die Vollendung der Liebe sei (221f.). – Bei dem Irenäus-Text deutet er „diese Kirche" (gegen Brox und Stockmeier) eindeutig auf die römische Kirche (238f.). – Bei diesem wachsenden (freilich nicht unwidersprochenem: Osterfeststreit!) Ansehen der römischen Kirche ist freilich auffallend, daß Mt 16,18 für sie erst sehr spät, im Grunde erst nach der hier in den Blick gefaßten Periode ins Spiel gebracht wird. Dies hängt auch damit zusammen, daß diese Stelle mit der universalen Binde- und Lösegewalt zuerst akut wird im Kontext des Bußstreites in der nordafrikanischen Kirche (255–258). Es ging darum, daß Petrus bzw. die Kirche alle Sünden ohne Ausnahme vergeben kann. In diesem Kontext konnte natürlich nur der Einzelbischof als Petrus-Nachfolger in den Blick kommen.

Am Schluß enthält die Darstellung, von Cyprians Anliegen der Einheit der Kirche ausgehend, drei ökumenische Perspektiven (275f.): 1. Im Osterfeststreit, in dem Irenäus „feinfühlig vermittelte", Viktor aber „keine gute Figur" machte, wirft die Spaltung mit der Kirche des Ostens bereits ihre Schatten voraus. – 2. Die Trennung in der Reformation kann man auch als eine „Trennung von Petrus und Paulus" sehen. Beide gehören aber zusammen, gerade in der frühen römischen Tradition, von 1 Clem über Ignatius bis zu Irenäus. – 3. Das Petrusbild des Ostens setzt durch seine stärker charismatische Färbung etwas andere Akzente als das ausschließlich auf das Amt zentrierte der Westkirche. Auch hier gehörte beides zusammen.

Zu der sehr anregenden und lesenswerten Monographie seien nur an zwei Punkten kritische Fragen gestellt. Die Behauptung des Verf.s in der Zusammenfassung des neutestamentlichen Befundes, daß der von Jesus dem Simon verliehene Kepha-Name „am besten mit „Edelstein" zu übersetzen ist und mit seiner Erstberufung zusammenhängen könnte, auf jeden Fall noch keine ekklesiologische Relevanz besitzt" (so 201), scheint in dieser apodiktischen Bestimmtheit durch die vorausgehenden Ausführungen nicht gestützt. Denn dort (144 und 155) ist immer nur die Rede davon, daß das griechische *petros* (das jedoch nichts zur Sache tut) „möglicherweise" Edelstein heißen könnte. Wie aus diesem „möglicherweise" eine bestimmte Behauptung werden kann, zumal auch der

Verf. zugibt, daß in allen Evangelien und auch schon bei Markus Petrus-Kepha den Sinn von „Fels" hat (144, 202f.), ist schwer einzusehen. – Die martyrologische Dimension des Petrusamtes und des Amtes überhaupt gehört zweifellos zu den wichtigen neutestamentlichen und frühkirchlichen Dimensionen, die auch schon Tillard betont hat und die Gnilka mit Recht in den Mittelpunkt stellt. Kann man aber deshalb den „Vorsitz in der Liebe" bei Ignatius so ausschließlich auf das Martyrium der römischen Gemeinde in der Zeit der Verfolgung beziehen, wie er es tut? Gewiß ist für Ignatius das Martyrium die Höchstform und Vollendung von Glaube und Liebe – aber dennoch vermag der Verf. auch auf S. 220f. nicht zu zeigen, daß alle Aussagen des Bischofs von Antiochien zum Thema „Liebe" in dieser Weise auf „Martyrium" fokussiert sind, daß sich dem Leser seiner Briefe dieser Bezug sofort aufdrängt. Sollte man nicht eher hier von einer generellen geistlichen Wertschätzung der römischen Gemeinde sprechen, deren „Liebe" sich in vielfältigen Dimensionen ausdrückt: caritative Tätigkeit, geistliche Fürsorge für andere Gemeinden (vgl. den Brief von Dionys v. Korinth um 170!), Glaubenszeugnis sicher auch bis zum Maryrium, schließlich im in ihr präsenten und ihr in der „Parádosis" übergebenen Blutzeugnis von Petrus und Paulus? Kl. Schatz S. J.

Pamphile et Eusèbe de Césarée, *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée. Sur la falsification des livres d'Origène*. Texte critique, traduction et notes par *René Amacker* et *Éric Junod*, tome 1 (Sources Chrétiennes ; 464). Paris: Les Éditions du Cerf 2002. 335 S., ISBN 2-204-06849-7.

Origenes ist der erste christliche Theologe, dem nicht nur eine relativ umfangreiche Anthologie, die sog. Philokalie (zusammengestellt von Basilius und Gregor von Nazianz), sondern auch die erste Apologie gewidmet wurde. Photios lag im 9. Jhdt. noch die gesamte „Apologie für Origenes" vor, auf uns gekommen ist nur noch der erste von insgesamt sechs Bdn. Der Konstantinopler Patriarch weiß zu berichten, daß die fünf ersten Bde. von dem Märtyrer Pamphilus während seiner Kerkerhaft verfaßt wurden, der letzte von dessen Schüler Eusebius, dem späteren Bischof von Cäsarea. Aber auch von diesem ersten Bd. ist nicht das griechische Original, sondern lediglich die lateinische Übersetzung des Rufinus von Aquileia überliefert. Sie ist die *pièce de résistance* der vorliegenden Publikation (32–278). Als Rufinus die zwischen 307 und 310 entstandene „Apologie für Origenes" im Jahr 397, also mitten im zweiten Origenistischen Streit, in lateinischer Übersetzung veröffentlichte, fügte er noch zwei Texte hinzu, ein aus seiner Feder stammendes Vorwort (22–30) und einen ebenfalls von ihm verfaßten Text mit der Überschrift „Über die Verfälschung der Bücher des Origenes" (282–322). – Der vorliegende Bd. der Sources Chrétiennes ist aus zwei Gründen ganz besonders zu begrüßen. Er enthält, erstens, Texte, die zum letzten Mal 1759 kritisch ediert wurden und die jetzt zum ersten Mal überhaupt in einer modernen Übersetzung zugänglich gemacht werden. Zweitens, die Texte selbst sind von großer Bedeutung für gleich drei Momente der alten Kirchengeschichte: Zunächst für die Kenntnis des Origenes. Pamphilus hat seine Verteidigung des Origenes so angelegt, daß er den Alexandriner im wesentlichen sich selbst verteidigen läßt, d. h., die Apologie besteht zu zwei Dritteln aus Zitaten aus dem Werk des Origenes. Dabei sind 34 der ingesamt 70 zum Teil sehr langen und theologisch sehr dichten und wichtigen Zitate sonst nicht überliefert! Die ‚Apologie für Origenes' ist, zweitens, unsere Hauptquelle für die sog. Origenistischen Streitigkeiten zu Beginn des vierten Jhdts. Zwar werden die Gegner des Origenes nicht mit Namen genannt, was besonders schade ist, weil sie außer Methodius auch sonst nicht bekannt sind, aber aus der glasklar von Pamphilus konzipierten Erwiderung läßt sich ihre Kritik an dem Alexandriner relativ leicht herausschälen. Drittens stellen die Texte ein wichtiges Quellendossier dar für die Origenistischen Streitigkeiten am Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jhdts. und zwar nicht nur die beiden rahmenden Texte aus der Feder des Rufinus, sondern auch die ‚Apologie für Origenes' selbst, genauer deren lateinische Übersetzung. Sie ist nämlich mit Bestandteil der bitteren Auseinandersetzung zwischen Rufinus und Hieronymus. U. a. geht es hier um die Qualität und Verläßlichkeit der Übersetzung, auch um die Frage, wieweit Rufinus den Pamphilus-Text z. B. durch zusätzliche Zitate aus Origenes ergänzt, wie weit er zu seiner Zeit theologisch Anstößiges geglättet hat. – Aus der

Vorbemerkung ist zu erfahren, daß die kritische Edition, die Übersetzung, der linguistische Kommentar und das Kap. über die handschriftliche Überlieferung von René Amacker, Professor für lateinische Sprache und Literatur in Genf, die historischen Untersuchungen und die Anmerkungen zu den Übersetzungen von Éric Junod, Professor für die Geschichte des Christentums in Lausanne, stammen, von dem schon eine ganze Reihe substantieller Beiträge zu den Problemen der hier veröffentlichten Texte vorliegen. Ausführlich erörtet werden die zahlreichen vor allem historischen Probleme des Dossiers jedoch noch nicht im vorliegenden ersten, sondern erst in dem noch ausstehenden zweiten Bd. Im vorliegenden wird nur ein ganz knapper Überblick über das „komplexe Dossier" gegeben (9–14), so daß der Leser auch jetzt schon nicht ohne alle Hilfe und Orientierung ist. Beigegeben sind dem vorliegenden ersten Bd. noch zwei sehr nützliche Verzeichnisse, eines, das für die Origenes-Zitate in der Reihenfolge ihres Vorkommens die Werke des Origenes nennt, denen sie entnommen sind, soweit es sich um überlieferte Werke handelt, oft mit Angabe der kritischen Edition, ein zweites mit näheren Angaben (CPG-Nummer, Überlieferung, Datierung, Zahl der Zitate) über die 15 Werke des Origenes, aus denen zitiert wird, und zwar in der Reihenfolge der Zahl der Zitate, die dem betreffenden Werk entnommen sind. Dabei ist sofort ersichtlich, daß der Löwenanteil der Zitate, nämlich 28 Auszüge, aus *De principiis* stammt. Bei den übrigen Werken bewegt sich die Anzahl der Zitate zwischen 5 und 1. – Besondere Beachtung verdienen die einleitenden Kap. der Apologie. Was Pamphilus hier von den Gegnern an grundsätzlicher Haltung Origenes gegenüber einfordert, wurde, so scheint es, erst nach Jahrhunderten der Nichtbeachtung um die Mitte des vergangenen eingelöst. Namen wie de Lubac, Daniélou, Crouzel deuten an, was gemeint ist: *Quanto rectius agerent obtrectatores isti, si absque ulla animi praeventione, cum omni religione veritatis quam omnibus proximis nostris cum caritate iubemur expendere, intellegerent et ipsum unum esse de proximis quibus caritatem ex mandato debemus, et adsumptos libros eius legerent cum ea venia quam ipse in praefationibus suis deposcit, sicubi venia dignum aliquid invenirent* (10,46). Ist die hier angemahnte Hermeneutik etwas völlig anderes als Donald Davidsons berühmtes ‚principle of charity'? – Man erwartet mit großer Spannung den zweiten Bd. H.-J. Sieben S. J.

Atanasio, *Il Credo di Nicea*. Introduzione, traduzione e note a cura di *Enrico Cattaneo* (Collana di testi patristici; 160). Rom: Città Nuova 2001. 148 S., ISBN 88-311-3160-5.

Athanasius von Alexandrien ging zwar als der große Verteidiger des Konzils von Nizäa in die Geschichte ein, sah aber keineswegs von Anfang an im ‚Homousios' das Schibboleth der Orthodoxie. Bis dahin war es vielmehr ein längerer Prozeß, der in seinen verschiedenen Schriften zur Verteidigung der genannten Synode verfolgt werden kann. Eine markante Stufe in diesem Prozeß stellt seine Schrift *De decretis Nicaeni synodi* dar. Hier rechtfertigt er zum ersten Mal diesen nicht aus der Heiligen Schrift stammenden Terminus als geeigneten Ausdruck zur Formulierung des überlieferten kirchlichen Glaubens. Wir haben es im vorliegenden Bd. also mit einem dogmengeschichtlich wichtigen und interessanten Text zu tun. Der Bearbeiter, der bekannte italienische Patrologe Enrico Cattaneo (= C.), stellt mit ihm nicht nur die erste italienische Übersetzung überhaupt, sondern – nach mehreren Übertragungen ins Deutsche und Englische im 18. und 19. Jhdt. – auch die erste moderne Version in eine der großen europäischen Sprachen zur Verfügung. – Was bietet der Bd. außer der genannten italienischen Übersetzung? Zunächst eine Einführung (5–49) mit Informationen über den Ablauf des Konzils von Nizäa, die arianische Häresie, die Zeit nach dem Konzil und das eigentliche Anliegen, das Athanasius mit seiner Schrift verfolgt. C. diskutiert, weiter, die verschiedenen von der Forschung bisher vorgelegten Datierungsvorschläge, um sich dann selbst für die Jahre 347/8 stark zu machen. Völlig neu ist, wenn wir recht sehen, sein mit guten Gründen gestützter Vorschlag, in Apolinarios von Laodizäa den Adressaten der Schrift zu sehen. Nach Informationen über in der Schrift genannte Personen und vor Darlegungen über die von Athanasius in *De decretis Nicaenae synodi* vertretene Theologie wird der Leser mit der Gliederung des Textes bekannt gemacht. C. unterscheidet neben einer Einleitung und einem Schluß sechs Teile: Verhalten der Arianer auf dem Konzil von Ni-

zäa, Widerlegung ihrer Häresie, die Lehre der Heiligen Schrift zum fraglichen Gegenstand, der Grund für die Verwendung eines nicht aus der Heiligen Schrift stammenden Terminus zur Verteidigung dieser Lehre, Zeugnis der älteren kirchlichen Tradition und schließlich Ausführungen speziell über den Begriff ‚*agenetos*'. Die die Übersetzung selbst begleitenden Anmerkungen erleichtern nicht nur überhaupt das Verständnis des Textes, sondern bringen den Leser überdies in Kontakt mit dem neuesten Forschungsstand. Im übrigen rechtfertigt C. in diesen Anmerkungen seine gelegentlichen Abweichungen von der griechischen Vorlage (vgl. 3,1; 7,3; 8,3; 8,4; 14,4 usw.), nämlich der Edition von H. G. Opitz von 1935/41. Auch darin unterscheidet sich die hier vorliegende Übersetzung von der genannten kritischen Edition durch den deutschen Gelehrten, daß sie von den zehn dem Text selbst dort beigefügten Aktenstücken lediglich das erste, nämlich den Brief des Eusebius von Cäsarea an seine Diözesanen, beifügt. Das Übergehen der übrigen neun Aktenstücke erscheint durchaus vertretbar, weil die Handschriftenlage alles andere als eindeutig ist. Am Schluß der kurzen Vorstellung dieses vorzüglichen kleinen Bds. seien zwei Anfragen erlaubt: 1. Wem nutzt eigentlich die Transskription griechischer Termini bei der Diskussion von Textvarianten? 2. Warum wurde dem Werk des Athanasius ein Titel gegeben, der den Fachmann irritiert und beim Laien letztendlich doch falsche Erwartungen erweckt? H.-J. Sieben S. J.

Kohlgraf, Peter, *Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus.* Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 19). Bonn: Borengässer 2001. XII/405 S., ISBN 3-923946-53-8.

Der Paulus des Römer- und Galaterbriefes hat in der Vergangenheit mehr als einmal gewaltige Bewegung und Umbrüche in Kirche und Theologie gebracht – man denke nur an Augustinus und Luther. Und auch in der Gegenwart sorgt er in der ökumenischen Diskussion dafür, daß die Einheit der Kirche nicht unter einem gewissen theologischen Niveau gesucht wird. Aber der Paulus des Römer- und Galaterbriefes ist nicht der ganze (echte) Paulus, genausowenig, wie Paulus das ganze Neue Testament ist. Neben der Rechtfertigungslehre kannte der echte Paulus auch andere Themen und Fragen, z. B. solche der Ethik und Lebensweise, der Kirche und der Sakramente. Die Frage stellt sich: Wie wurde dieser Paulus tradiert und rezipiert? Während sich die Forschung intensiv mit der Rezeption des Paulus des Römer- und Galaterbriefes, also im wesentlichen mit der Rezeption der Rechtfertigungslehre, beschäftigt hat, blieben die übrigen oben angedeuteten Themen eher unbearbeitet. Dem Autor der vorliegenden Studie kommt das große Verdienst zu, sich der Rezeptionsgeschichte dieses eher vernachlässigten Paulus zugewendet zu haben. – Als Paradigma eines solchen vernachlässigten paulinischen Themas wählt Kohlgraf (= K.) die Ekklesiologie und als Repräsentanten der kirchlichen Tradition und Rezeption Johannes Chrysostomus. Als Hauptquelle entscheidet er sich für dessen Homilien zum Epheserbrief. Auch wenn dieser Brief heute nicht mehr wie für Chrysostomus selbst als echter Paulustext gilt, so erweist sich diese Wahl doch als sehr glücklich im Hinblick auf das vom Verf. verfolgte Ziel seiner Untersuchung, wie wir gleich sehen werden. – Näherhin greifbar ist die Ekklesiologie des Epheserbriefes unter vier großen Begriffen bzw. Bildern: dem der einen Kirche aus Juden und Heiden, dem der Kirche als Haus und Tempel Gottes, dem der Kirche als Leib Christi und dem der Kirche als Braut. In diese vier Begriffe und Bilder hat der Verf. den Hauptteil seiner Untersuchung gegliedert. Statt sich nun einfach damit zu begnügen, die Ekklesiologie des Chrysostomus entlang dieser Bilder und Begriffe aus seinen Homilien zum Epheserbrief zu erheben und zur Darstellung zu bringen, entscheidet sich K. zu einer Vorgehensweise, die den großen Vorteil hat, Rezeption und Tradition nicht nur punktuell in einer Endstufe, sondern über mehrere Zwischenstufen hin vor Augen zu führen. Bei den Themen „Kirche aus Juden und Heiden" und „Kirche als Leib Christi" wird die Überlieferung paulinischer Ekklesiologie über vier Stufen hin vorgeführt, bei den beiden anderen oben genannten Themen über drei. Beim ersten Thema fragt K. auf der 1. Stufe aus der Sicht der modernen Exegese: Was sagt der echte Paulus über die eine Kirche aus Juden und Heiden?, auf der 2. Stufe (wieder aus der Sicht der modernen Exegese): was

findet sich darüber im Epheserbrief?, auf der 3. Stufe: Wie wird das Thema bei frühen Kirchenvätern weitergeführt (Irenäus von Lyon, Origenes, Theodor von Mopsuestia)?, und schließlich auf der 4. Stufe: Wie legt Johannes Chrysostomus selbst das Thema aus? Hier lauten dann die Stichworte: die Kirche aus Juden und Heiden als Grundlage der Epheserbriefauslegung, die Tugend Israels, das wahre Israel der Verheißung und der Tugend, Fleisch und Geist als Beschreibung des Verhältnisses zwischen Israel und der Kirche, die Berufung der Heiden in die Kirche von Ewigkeit her, die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, die neue Existenz, die Tugend als Objekt der neuen Schöpfung in Juden und Heiden, die Kirche als Ort der Wahrheit in Lehre und Leben. – Ähnlich die vierstufige Vorgehensweise beim Thema „Die Kirche als Leib Christi", nur daß hier dem Epheserbrief noch die Weiterentwicklung des echten Paulus im Kolosserbrief vorgeschaltet ist. Bei den beiden anderen Themen „Die Kirche als Haupt und Tempel Gottes" und „Die Kirche als Braut" fällt die patristische Weiterführung praktisch aus, möglicherweise, weil die Quellen keine relevanten Aussagen dazu enthalten. – Diesem, „Auslegungsschwerpunkte" überschriebenen zweiten Teil geht ein mit „Einleitung" betitelter erster Teil voraus. Er enthält in einem ersten Abschnitt, neben einer Kurzbiographie des Johannes Chrysostomus, Angaben zu Quellen und Übersetzungen von dessen Werk und zur Bedeutung seiner Homilien zum Epheserbrief, „Bemerkungen zum Aufbau der Homiliensammlung zum Epheserbrief und zur Methodik der Exegese", in einem zweiten „Hinweise aus den Epheserbriefhomilien zum historischen Umfeld". Wir haben es hier mit einer etwas heteroklit wirkenden Zusammenstellung verschiedenster Aspekte wie innerkirchliche Verhältnisse, Häretiker und Sondergruppen, Zuhörerschaft, Rolle des Mönchtums, Märtyrerverehrung, Heidentum, Welt- und Lebensgefühl, Verhältnis zum Judentum und Alltag der Zuhörer der Homilien zu tun. Relativ knappe Schlußbemerkungen, das Quellen-, Hilfsmittel- und Literaturverzeichnis und ein dreigeteiltes Register (Bibel, Johannes Chrysostomus, sonstige antike Autoren) beschließen die facettenreiche und sehr informative Arbeit. – Die vom Verf. gewählte Methode bringt es mit sich, daß die Differenz zwischen dem, was der echte Paulus z. B. über das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche ausführt, und dem, was Chrysostomus über eben dieses Verhältnis sagt, sehr deutlich, oft sogar drastisch zutage tritt: „Was Chrysostomus anders darstellt als Paulus, ist das Heidentum, dem plötzlich der heilsgeschichtliche … Vorrang zugesprochen wird. Die Verwandtschaft Israels ‚kata sarka' hat für Paulus durchaus noch eine Bedeutung, die in der Argumentation des Chrysostomus wegfällt, geradezu als Nachteil charakterisiert wird. Die Bedeutung der Werke erhält nun auch ein völlig anderes Gewicht. Das böse Tun bzw. das Nichteinhalten des Gesetzes führt Paulus zur Erkenntnis, daß das Verhältnis von Gott und Mensch sich dadurch auszeichnet, daß sich vor Gott niemand seiner Werke rühmen kann. Bei Chrysostomus zielt die Erlösung geradezu auf die Erfüllung der Werke mit Hilfe der Gnade. Augenfällig ist die Tatsache, daß Chrysostomus in allen seinen Überlegungen die Heidenkirche zugrundelegt und die Nähe der Kirche zu Israel keine bedeutende Rolle mehr spielt" (114). Immer wieder konstatiert K. im Verlauf seiner Untersuchung solche Kontraste zwischen dem echten Paulus bzw. dem Epheserbrief und Chrysostomus, dreht daraus aber dem Ausleger aus dem vierten Jhdt. keinen Strick, sondern sieht darin vielmehr eine legitime, durch die Zeit- und Kirchenumstände erforderte Form der Weitergabe paulinischer Themen und Motive. Man ist um so mehr bereit, sich dieser Sicht anzubequemen, als der Verf. darauf hinweisen kann, daß Chrysostomus nur einen Prozeß fortsetzt, der ja auch schon innerhalb des Neuen Testamentes im Gange ist, eben zwischen dem echten Paulus und der Umformung seiner Vorstellungen im Epheserbrief und den übrigen Deuteropaulinen, und dann später außerhalb des Neuen Testamentes im Prozeß der Paulusrezeption durch die frühen Kirchenväter. Nicht ohne Spitze gegenüber der reformatorischen Position formuliert K. dann sein abschließendes Urteil über die Leistung des Chrysostomus als Vermittler paulinischer Theologie: „Auch wenn nicht die Rechtfertigungslehre des Römer- und Galaterbriefes sein Denken bestimmt, gelingt es ihm doch, paulinische Theologie vor dem Hintergrund einer anderen historischen und kirchlichen Situation lebendig zu halten, was ihm mit einer bloß historisierenden Exegese möglicherweise nicht gelungen wäre. Chrysostomus steht in einer theologischen und philosophischen Tradition, von der er sich nicht lösen kann oder will, zumal diese Tradition

auch das Verständnis seiner Hörer beeinflußt. In seiner Lebenssituation sind andere Themen als die Rechtfertigungslehre offenbar wichtiger, um Lösungen für kirchliche Probleme zu finden. Die Vorentscheidung, die in den Aussagen des Römer- und Galaterbriefes den Kanon paulinischer, wenn nicht sogar biblischer Verkündigung sehen will, ist angesichts der Theologie eines Pauluskenners wie Chrysostomus offenbar keineswegs so selbstverständlich, wie es aufgrund der Vorgänge während der Reformation und aktuell durch die erneute Diskussion um die Rechtfertigung im ökumenischen Gespräch zu sein scheint" (358). – Kritisch ist anzumerken, daß der Verf. sein an sich einleuchtendes Vorgehen an den jeweils wichtigen Übergängen und gedanklichen Einschnitten kaum oder gar nicht erläutert und damit das Verständnis seiner Ausführungen nicht unerheblich erschwert. So fragt sich z.B. der Leser, warum in der patristischen Weiterführung gerade Irenäus, Origenes und Theodor von Mopsuestia behandelt werden. Zwei kleine Schönheitsfehler sind mir in der unter Leitung des bekannten Bonner Patrologen Ernst Dassmann erstellten Arbeit aufgefallen. Im Abschnitt über Irenäus fehlt die wichtige Arbeit von R. Noormann über Irenäus als Paulusinterpreten (Tübingen 1994). Die Überschrift „E. Schlußbemerkungen" (355) hätte wie die der Abschnitte A bis D des zweiten Teils auf eine neue Seite gehört. H.-J. Sieben S. J.

Ferrari Toniolo, Chiara, *Cyrilliana in Psalmos.* I frammenti del Commento ai Salmi di Cirillo di Alessandria nel codice Laudiano greco 42 (Saggi e Testi Classici, Cristiani e Medievali; 14). Catania: Centro di Studi sull' Antico Cristianesimo, Università di Catania 2000. VIII/123 S., ohne ISBN.

Die Kirchenväter haben bekanntlich nicht nur fleißig über die Heilige Schrift gepredigt, sondern auch zahlreiche – nach dem Verständnis ihrer Zeit – wissenschaftliche Kommentare zu den einzelnen Büchern verfaßt. Ein guter Teil sowohl der Predigten als auch der Kommentare ist in direkter Überlieferung auf uns gekommen, ein anderer nur in indirekter, und zwar in Form von Katenen, d.h. fortlaufenden Kommentaren verschiedener Autoren zu kürzeren Textabschnitten. Diese Exzerpte können, müssen aber nicht wörtlich sein. Sie sollten dem Autor zugehören, dem sie durch das Lemma zugeschrieben werden, sind es aber oft nicht, weil den Kopisten im Laufe der Überlieferung Irrtümer unterlaufen und z.B. ein Origenes-Fragment Athanasius zugewiesen wird. Damit ist angedeutet, wie schwierig es ist, auf der Basis der Katenen-Fragmente Kommentarwerke, die in direkter Überlieferung verloren gegangen sind, wiederherzustellen. Im vorliegenden Fall, d.h. dem Kommentar des Cyrill von Alexandrien zum Psalter, gibt es nun – glücklicherweise – außer den in den Katenen enthaltenen (und von Angelo Mai 1845 veröffentlichten, in PG 69,720–1273 wiederabgedruckten) Fragmenten eine Sammlung von Exzerpten, die im Zusammenhang überliefert ist, wo also das Problem der Verschiebung der Lemmata nicht besteht. Der Exzerptor garantiert hier die Authentizität der Texte, und zwar in dem Sinn, daß sie entweder wörtlich oder zumindest dem Sinn nach aus dem Psalterkommentar des Cyrill stammen. Überliefert ist diese Zusammenstellung oder Anthologie von Cyrill-Kommentaren zum Psalter im *Codex Laudianus graecus* 42 (fol 290–302) der Bibliotheca Bodleiana (Oxford), der im 14. Jhdt. in einem konstantinopler Kloster aufbewahrt, 1635 von William Laud, Erzbischof von Canterbury, erworben, und 1636 von diesem der genannten Bibliothek vermacht worden war. Ihr Autor könnte Nicetas von Herakleia oder Nikolaus Muzalone von Konstanza (Cypern) aus dem Beginn des 12. Jhdts. sein, also Katenisten, die mögicherweise noch unmittelbar aus dem Kommentarwerk des Cyrill kopierten. – Was enthält nun die vorliegende Publikation konkret? Erstens, die kritische Edition der genannten Anthologie (53–96). Sie basiert auf der Kollationierung aller von Angelo Mai zu seiner Edition verwendeten Handschriften. Es handelt sich um ingesamt 81 Exzerpte, teils längere, teils kürzere, zu Versen aus folgenden Psalmen: 1–4, 6, 8–9, 15–18, 30–31, 33, 35–37, 57, 60, 64–65, 67–68, 88–91, 100. Der kritische Apparat notiert dabei nicht nur die Varianten zu den Handschriften der katenarischen Überlieferung, sondern auch die wörtlichen oder sinngemäßen Übereinstimmungen mit dem in PG 69 abgedruckten, aus Katenen gewonnenen Kommentar. Appendix II (99–102) stellt demgegenüber diejenigen Passagen zusammen, deren Zuschreibung an Cyrill bisher nicht möglich war, jetzt aber dem Alex-

andriner auf der Basis der vorliegenden Anthologie sicher zugeschrieben werden können. Der Edition ist, zweitens, eine Einleitung (3–49) vorausgeschickt, die im ersten Teil die oben angedeutete Problemlage schildert und die in Frage kommenden Handschriften und Katenen genau beschreibt, im zweiten auf die Methode und den Inhalt der Psalmauslegung Cyrills näher eingeht. Zwei weitere Anhänge runden die unter der intensiven Begleitung von Manlio Simonetti ausgearbeitete Studie ab, einer über den Begriff ‚Theotokos' (97–98), ein anderer eine Zusammenstellung von Neologismen aus dem hier zum ersten Mal edierten Text (103–106). H.-J. Sieben S. J.

Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance, volume II*: Aux cénobites, tome I, Lettres 224–398; tome II, Lettres 399–616. Texte critique, notes et index par *François Neyte*, o.s.b., *Paula de Anglis Noah*. Traduction par *L. Regnault*, o.s.b. (Sources Chrétiennes; 450. 451). Paris: Les Éditions du Cerf 2000; 2001. 909 S., ISBN 2-204-06490-4.

Für die insgesamt 850 aus dem 6. Jhdt. stammenden, in der bekannten spätantiken Gattung der *quaestiones et responsiones* abgefaßten Briefe geistlicher Unterweisung des Barsanuph und Johannes des Propheten, Reklusen im Seridos-Kloster von Thamata (in der Nähe des heutigen Tel et Tineh) südwestlich von Gaza, haben die Herausgeber fünf Bde vorgesehen. Die beiden ersten (SC 426 u. 427) enthalten die 223 vornehmlich an Einsiedler gerichteten Briefe (vgl. unsere Bespr. in dieser Zeitschrift 74, 1999, 584 f), die beiden hier vorzustellenden Bd. (SC 450 u. 451) 393 Briefe an Zönobiten. Ein weiterer Bd. wird die Briefe an Bischöfe und Laien bringen.

Die 130 Seiten umfassende Einleitung geht zunächst auf den Inhalt der Briefe näher ein, bevor sie über die verwandten Handschriften, die Einteilung in Sektionen, die Sprache und den Stil der Briefe informiert. Das dem Inhalt gewidmete Kapitel trägt zusammen, was sich über die Adressaten der Briefe, vor allem über die speziellen Probleme, deretwegen sie sich an die beiden geistlichen Lehrer wenden, über die näheren Lebensumstände der Zönobiten (die Klosteranlage, die Beschäftigung der Mönche, die Ordensregel, die den Mönchen vorgetragene geistliche Lehre, ihre Liturgie usw.) und über die von den beiden geistlichen Lehrern in ihrer Antwort verwandten Quellen (Apophtegmen, *Vitae patrum*, Kirchenväter) aus den Briefen erheben läßt. – Wie schon in den Briefen an die Einsiedler frappiert auch in den Briefen an die Zönobiten die ausserordentliche Konkretheit der Probleme, über die sich die Briefpartner austauschen, z. B. über den Nutzen der Lektüre medizinischer Bücher (B.327). Auch in späterer geistlicher Literatur eher diskret Übergangenes, wie gleichgeschlechtliche Neigungen zu Ordensbrüdern wird wiederholt offen angesprochen (B.258,342). Neben vielem, was auch heute noch von erfahrenen Lehrern des geistlichen Lebens empfohlen wird (z. B. Unterscheidungsregeln für Versuchungen, die im Schein des Guten auftreten in B.407, Vermeidung der Selbstgefälligkeit in B.411 u.412, grundsätzliches Mißtrauen gegenüber Visionen und Erscheinungen, B.415 u. 418) stößt man immer wieder auf Streng- und Schroffheiten, für die heute kein Verständnis mehr aufgebracht werden kann. Dazu gehören z. B. die Alternative zwischen bloßem Gottvertrauen oder Zuhilfenahme von Ärzten und Medikamenten (B.532), die Verpönung des Lachens (B.458), das strikte Verbot gemeinsamen Essens mit Frauen (B.354) usw. – Besonderes Interesse verdienen die Briefe 600–607. Geschrieben drei Jahre vor dem berühmten Edikt Justinians gegen den Origenismus (543), dokumentieren sie sehr konkret und anschaulich die Auseinandersetzung um den großen Alexandriner und die unter seinem Einfluß stehenden Theologen im betreffenden Mönchsmilieu. Im übrigen bringt die vorliegende Ausgabe Klarheit in die widersprüchlichen Angaben verschiedener neuerer Lexika. Die *Doctrina circa opiniones Origenis, Evagrii et Didymi* (PG 86, 891–902) sind weder ein „Fragment aus einem antiorigenistischen Werke des B." (LThK, 1958), noch ein selbständiges, ihm zugeschriebenes Werk (LThK, 1994), noch eine ihm abzusprechende „antiorigenistische Streitschrift" (LACL 96), sondern die in zwei Handschriften vollständig und in einer dritten in einer verkürzten Fassung überlieferten Briefe 600–607. PG 86, 891–902 ist identisch mit dieser verkürzten Fassung. H.-J. Sieben S. J.

Syméon le Studite, *Discours ascétique*. Introduction, texte critique et notes par *Hilarion Alfeyen*, traduction par *L. Neyrand* s.j. (Sources Chrétiennes; 460). Paris: Les Éditions du Cerf 2001. 154 S., ISBN 2-204-06676-1.

Die bis in unsere Tage für die orthodoxe Spiritualitätstradition sehr wichtige, 1782 von Makarios von Korinth und Nikodimos Hagioreites in Venedig herausgebene, mit der aus Origenes-Texten bestehenden gleichnamigen also nicht zu verwechselnde Philokalie ist eine Sammlung von Auszügen aus 38 griechischen asketisch-mystischen Schriftstellern. Die gelegentlich auch schon als Enzyklopädie bzw. Brevier des Hesychasmus bezeichnete Kompilation berücksichtigt Autoren vom 4. bis zum 15. Jhdt. und bietet damit einen Überblick über mehr als ein Jahrtausend orthodoxer geistlicher Schriftstellerei. An 21. Stelle enthält die Philokalie eine Auswahl aus den Kephalaia des bedeutenden byzantinischen Mystikers Symeon des Neuen Theologen (um 949–1022). Aber nicht alle unter seinem Namen stehenden ‚Kapitel' stammen tatsächlich aus seiner Feder, sondern die nrn. 127–152 sind in Wirklichkeit das Werk seines von ihm hochverehrten geistlichen Vaters Symeon Eulabes bzw. Symeon Studites. Die falsche Zuschreibung läßt sich bis heute nicht eindeutig aus dem Handschriftenbefund korrigieren, aber Dionysios von Zagora, der Hg. der Werke Symeons des Neuen Theologen, hat schon 1790 die genannte Kapitelfolge auf der Basis immanenter Kriterien dem Schüler ab- und seinem Lehrmeister zugesprochen. Der bekannte Spezialist für die Geschichte der altkirchlich-byzantinischen Spiritualität, der Jesuit Irénée Hausherr, ist bei seinen Recherchen zum selben Ergebnis gekommen. Das Werkchen wird in der Überschrift ‚Logos asketikos' genannt und stellt das einzige schriftliche Produkt des Symeon Eulabes dar. Der vorliegende Bd. der ‚Sources Chrétiennes' bietet nun die erste vollständige, auf der Basis von sieben Handschriften erstellte Edition der genannten Schrift. Von Konzeption und Anlage her handelt es sich bei dem genannten Werk nicht um eine systematische Darlegung, sondern nach Art der Kephalaia um locker gruppierte einzelne Themen, die für Mönche und von ihnen im geistlichen Leben geführte Laien nützlich sind und über Jhdte. hin üblich waren. So ist die Rede von den Grundlagen des mönchischen Lebens, von der täglichen Gewissenserforschung, der Offenheit gegenüber dem geistlichen Vater, der Demut, der Zurückgezogenheit und dem Leben in der Gemeinschaft, den Versuchungen, der Armut, der Handarbeit, der Liturgie, dem Gehorsam, dem ständigen Gebet, dem Fasten, der Selbstvergessenheit, den Mahlzeiten, der gegenseitigen brüderlichen Hilfe usw., Themen also, die bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil zur Standardunterweisung der Novizen auch in der westlichen Kirche gehörten. Auch heiße Eisen wie z.B. ‚Partikularfreundschaften' *(agape/filia idike)* werden überraschend konkret angesprochen. Manche der hier gegebenen Ratschläge und Anweisungen sind dabei zeitlos gültig geblieben, anderen begegnen wir mit Kopfschütteln und Unverständnis. – Die Einleitung situiert in einem ersten Abschnitt den Autor im Rahmen des studitischen Mönchtums mit der für es typischen Ausrichtung auf geistliche Leitung auch von Laien, stellt in einem zweiten Abschnitt die wichtigeren Themen seiner geistlichen Lehre vor und präzisiert deren Einfluß auf Symeon den Neuen Theologen und geht im dritten Abschnitt auf Probleme wie Attribution der Schrift, handschriftliche Überlieferung und Drucke ein. Der Anhang bietet u. a. Verzeichnisse, die die Korrespondenz der vorliegenden Ausgabe mit der der Philokalie herstellen. – Eine kleine Ausstellung an der Übersetzung: § 20, 5/6 ist mit *‚tautes tes mnemes'* wohl die vorher beschriebene, in Mönchskreisen praktizierte *‚mneme theou'* gemeint und insofern die Übersetzung nicht ganz treffend. – Daß selbst ein Standardwerk für die Geschichte der christlichen Spiritualität wie der ‚Dictionnaire de Spiritualité' unserem Autor keinen eigenen Artikel gewidmet hat, erklärt sich wohl daraus, daß es bisher keine separate Veröffentlichung seiner Schrift gegeben hat. Das gleiche gilt auch für das LThK. Es ist zu hoffen, daß aufgrund der vorliegenden Ausgabe der ‚Sources Chrétiennes' zukünftige Lexika diesen, nicht zuletzt wegen seines großen Einflusses auf Symeon den Neuen Theologen wichtigen geistlichen Schriftsteller in ihren Spalten berücksichtigen. H.-J. Sieben S. J.

Rechmann Hans-Karl, *Die Liebe als Form des Glaubens.* Studien zum Glaubensbegriff des Thomas von Aquin (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 7). Neuried: ars una 2001. XVIII/308 S., ISBN 3-89391-457-9.

Rechmann (= R.) hat sich durch viele Jahre hindurch mit dem Glaubensverständnis des Thomas von Aquin beschäftigt. 1998 ist er gestorben. Hinterlassen hat er ein unvollendetes Manuskript, das nun von Aloysius Winter und Günter Stitz aufgrund seines „hohen Eigenwertes" (IX) herausgegeben wurde. R. behandelt ein spannendes Thema, nämlich das Verhältnis von Glaube (*fides*) und Liebe (*caritas*) bei Thomas und die sich hieraus ergebenden Folgen. Mit Recht bekämpft er eine einseitige intellektualistische Thomas-Deutung und betont die erkenntnisleitende Funktion der Liebe. Der Glaubensakt hat nach Thomas drei Aspekte: den Gott glauben (*credere Deum*), dem Gott glauben (*credere Deo*) und an Gott glauben (*credere in Deum*). Der dritte Aspekt sei in bisherigen Interpretationen oft vernachlässigt worden. R hingegen betont die Wichtigkeit des *credere in Deum*. Durch diesen dritten Aspekt würden die beiden anderen Aspekte verändert. Mit dem *credere in Deum* werde ein Akt des Verstandes und des Willens zum Ausdruck gebracht, bei dem der Wille den Verstand führt, so daß gelte: „Gott wird erkannt, weil er geliebt wird" (90). Mit dieser Akzentsetzung versucht R. nun auch die Deutung der Glaubensanalyse von Rousselot zu rehabilitieren. Die Augen des Glaubens seien die Augen der Liebe (226). Die Glaubwürdigkeitsargumente seien im vollendeten Glaubensakt hegelianisch dreifach „aufgehoben" (228). Daß sich überall da, wo es Liebe (*caritas*) gibt, auch Glaube befindet, ist für R. eine „höchst bedeutsame und folgenschwere Einsicht" (93), deren praktische Konsequenzen herauszuarbeiten er vorhatte. Leider konnte R. dieses Vorhaben nicht mehr verwirklichen. Es bleibt bei Andeutungen. In Kap. 4 analysiert R. die Aussagen der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramtes zum Thema Glaube. Abgeschlossen wird das Buch mit einem Text von C. S. Lewis und G. Marcel.

Beim Lesen spürt man, daß dem Text eine letzte Überarbeitung fehlt. Der Leser weiß nicht immer genau, wo die Thomas-Deutung aufhört und R.s eigene Überlegungen beginnen. Manche Gedanken sind nur angedeutet, nicht ausgeführt. Manchmal findet man Aneinanderreihungen von Zitaten verschiedener Theologen ohne Weiterverarbeitung. Manchmal ist R. begrifflich ungenau, z. B., wenn er von der Identität der *fides formata* mit dem *credere in Deum* spricht (84), oder wenn er zur problematischen Formulierung greift: „Der wahre Glaube ist die wahre Liebe, und umgekehrt ist die wahre Liebe der wahre Glaube" (93–94). Mir scheint, daß der hegelianische und existentialistische Jargon nicht an die präzise Sprache von Thomas herankommt und das Verständnis eher verdunkelt als klärt.

Inhaltlich kann man von R.s Manuskript profitieren. Den Tenor seiner Arbeit halte ich für richtig. Viele Details regen aber zur Auseinandersetzung an. Ich greife drei Problemfelder heraus. 1. Nach R. kann man jemandem etwas glauben, weil nichts gegen die Wahrheit der Mitteilung spricht. Dies sei „unechtes Glauben". Echt hingegen sei das Glauben, wenn eine persönliche Entscheidung verlangt werde (11–19; 73–74). Unechtes Glauben sei ein bloßer Akt des Verstandes, echtes Glauben aber auch ein Akt des Willens. R. stützt diese Unterscheidung zwischen echtem und unechtem Glauben mit einer Stelle im Sentenzenkommentar (III, 23,3,3,1), wo es heißt, daß die Dämonen gezwungen sind, zu glauben, weil nichts dagegen zu sprechen scheint. Meiner Ansicht nach dürfen jedoch die Aussagen über den Dämonenglauben nicht verallgemeinert werden. Dämonen sind gefallene Engel, ihre natürlichen kognitiven Fähigkeiten sind größer als die der Menschen. Menschliches Glauben erfordert nach Thomas immer auch einen Willensakt. 2. R. übt Kritik an Piepers Aussage, „an jemand glauben" (*credere in*) dürfe unter mündigen Menschen weder gefordert noch geleistet werden, da an jemand zu glauben nichts anderes heiße, als ihn vollkommen zu lieben (77). Meiner Ansicht nach vertritt Pieper aber die im Mittelalter übliche Auffassung, das *credere in* sei allein Gott vorzubehalten. Denn mit dem *credere in* wird nicht nur „bedingungslose Liebe" oder „Du-Glauben" zum Ausdruck gebracht, sondern vor allem, daß man in den anderen sein letztes Ziel setzt. Nur Gott kann Letztziel der Menschen sein. Auch Thomas vertrat diese Auffassung und schlug vor, beim Glaubensartikel „*Credo in sanctam Ecclesiam*

catholicam" das „*in*" wegzulassen (S.th. II II 1,9 *ad* 5). Es wird von R. zu wenig beachtet, daß gerade mit dem *credere in* der Unterschied zwischen religiösem und nicht-religiösem Glauben zum Ausdruck gebracht wird. 3. Die Formulierungen „Gott wird erkannt, weil er geliebt wird" bzw. „*Ubi caritas, ibi fides*" sind mißverständlich. Logisch und zeitlich setzt Liebe die Erkenntnis des Gegenstandes voraus. Um eine Person lieben zu können, muß ich zumindest annehmen, daß sie existiert und sie für liebenswert erachten. Wenn einiges über eine Person bekannt ist, kann es sein, daß Liebe eine kognitive Funktion bekommt. Bezüglich der kognitiven Funktion der Liebe ist Thomas aber sehr zurückhaltend. Er behandelt diese Frage nicht im Glaubenstraktat. Einen Hinweis findet man am ehesten in S.th. I 12, wo Thomas allgemein über die Erkenntnis Gottes schreibt. In Artikel 6 heißt es: Wo die Liebe größer ist, ist auch die Erkenntnis größer. Denn wo es eine größere Liebe gibt, gibt es auch eine größere Sehnsucht. Die Sehnsucht macht den Sehnenden fähig und bereit zur Aufnahme des Ersehnten. Wer also mehr an Liebe hat, sieht Gott vollkommener und ist glücklicher. Was Thomas für die *visio* schreibt, könnte auch auf den Glauben zutreffen. Liebe macht sehend. Es gilt nicht nur: Was geliebt wird, muß erkannt sein; sondern auch: Wer mehr liebt, erkennt besser. Daher könnte der Glaubensakt aus Liebe (*caritas*) auch unter kognitiver Rücksicht vollkommener sein als der ohne Liebe, und R.s Deutung ihre Richtigkeit haben. B. Niederbacher S. J.

Metz, Detlef, *Gabriel Biel und die Mystik* (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte; Band 55). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2001. XI/457 S., ISBN 3-515-07824-X.

In dieser im Sommersemester 1999 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät als Doktorarbeit angenommenen Studie untersucht der Verf. die Beziehung zwischen Gabriel Biel, einem der letzten mittelalterlichen Scholastiker, und der mystischen Tradition. Allgemein gilt Biel als Luthers Vorgänger, und der Verf. ist von seiner reformierten Herkunft daran interessiert zu sehen, wie tief und in welchem Maß die mittelalterliche Mystik diesen zum *doctor profundissimus* ernannten Befürworter der *via moderna* des späten 15. Jhdts. kurz vor der Reformation beeinflußt.

Nach einem ausführlichen Forschungsbericht über Fragen wie Definition von Mystik, und von Biel und Mystik, schildert Metz [= M.] nicht nur das Umfeld der Devotenbewegung, sondern auch den materialen Zustand der ihm zugänglichen Codices des Butzbacher Markusstifts, die jetzt in der Gießener Universitätsbibliothek aufbewahrt werden. M. versucht, Biels philosophische und theologische Position zu bestimmen. Der Nominalismus ist an sich eine philosophische Erkenntnistheorie und mehr als eine bestimmte theologische Tradition oder Frömmigkeitslinie. Des Verf.s Grundthese scheint zu sein: Mystische Elemente im geistigen Klima und die gegenwärtige Frömmigkeitstendenz bestimmten die Struktur und Sprache der Bielschen Theologie. Die Orientierung der Bielschen Theologie ist von diesen determiniert. Nach M. kann man diese Tendenz besonders in „Collectorium", Biels Sentenzenkommentar, sehen. Allerdings stehen das eucharistische Sakrament und die Passionsmystik in ihrem Zentrum. Da der Wille in der Bielschen Anthropologie – wie bei Bonaventura, Scotus und Occam – den Vorrang vor dem Verstand hat, muß in der Eucharistie eine existentiell vertiefte gefühlsmäßige Erfahrung der Vereinigung mit Gott durch die Teilnehmer geschehen. Da die Eucharistie bei Biel wesentlich sowohl Opfer als auch ein Sakrament ist, beinhaltet die Bielsche Eucharistiefrömmigkeit eine starke Verbindung mit der Passionsmystik. Eucharistisches Anteilnehmen ist notwendigerweise ganzmenschlich-aktuelle Teilnahme an der Passion und dem Kreuz Gottes. Es ist klar, wie der Verf. bemerkt, daß Biel trotz seines Interesses an Fragen der Mystik sicher „kein *glühender* Verfechter der Mystik" ist. Man kann also kaum bei Biel von mystischer Theologie sprechen. Aber das heißt nicht, daß der Tübinger Gelehrte sie einfach vernachlässigt hat. Biel wertet mystische Erfahrungen positiv. Sie sind Gabe Gottes. Mit der Bielschen Willensmetaphysik hängt der Gedanke von der *potentia absoluta* Gottes zusammen. Hinter Biel stand die dauerhaft lebendige Tradition des Pseudo-Dionysius, des Bernhard von Clairvaux und der Deutschen Mystik. Die *potentia absoluta* ist in der Bielschen Theologie umgedeutet in die Absolutheit der Gottesliebe. Und diese absolute Übermächtigkeit und Initiative

Gottes, die sich in der Passion und im Kreuz Christi dargestellt, und die von Gottes Gnade auserwählte Mystiker in den mystischen Erfahrungen überwältigt haben, sind der Bielschen Theologie wesentlich konstitutiv.

Eine Studie über „Gabriel Biel und die Mystik" ist nicht nur an sich höchst interessant, sondern auch notwendig für die weitere Vertiefung der Reformationsforschung, der der Zusammenhang zwischen Luthers Theologie und der mittelalterlichen Tradition immer mehr bewußt wird. H. S. Takayanagi S. J.

Bœspflug, François, *Trinität.* Dreifaltigkeitsbilder im späten Mittelalter (Ikon Bild + Theologie). Aus dem Französischen von *Wiebke Marie Stock.* Paderborn: Schöningh 2001. 220 S., ISBN 3-506-73785-6.

Der Originaltitel sagt es genauer: La Trinité dans l'art d'Occident (1400–1460). Sept chefs-d'œuvre de la peinture. Das Buch geht auf Vorlesungen an der Pariser Jesuitenhochschule für Theologie und Philosophie (Centre Sèvres) 1998/99 zurück. Den sieben Werken (durch Farbtafeln vergegenwärtigt) gilt je ein Kapitel. Vorweg gibt die Einleitung 1. eine historische Skizze zur „Trinität im Glauben der Kirche" und ihrer Rezeption bei den Laien (die variiert zeitlich und räumlich, von Spanien über Irland, England zur Maas-Rhein-Region …). „Seit dem 12. Jh. kann man von einer wachsenden ‚Popularität' dieses Mysteriums sprechen" (16). – Seine Bild-Geschichte (2.) läßt sich in drei Perioden gliedern. Vom 4. bis zum Ende des 8. Jhdts. bleibt es bei indirekten Andeutungen (das II. Nicaenum spricht nicht von Gottes- oder Trinitätsikonen [20]). Die Erkundung seit dem 9. Jhdt. geht in zwei Richtungen: „trinitarische Bilder" (heilsgeschichtliche Szenen trinitarischer Theophanie wie Abrahams Gastfreundschaft oder die Taufe Jesu) und „Trinitätsbilder" (zeitlose Darstellungen, eher „liturgische Formeln", „theologische Gedanken oder Visionen" [21]); sie vollendet sich im 12. Jhdt. „durch die Schöpfung der ikonographischen Haupttypen … aufs schönste" (18): Bœspflug nennt (22f.) fünf: den „Gnadenstuhl"; die „Trinität des Psalters" (nach dem Anfang von Ps 109 [110]: „Es spricht der Herr zu meinem Herrn …"); „Paternitas" – (nach Joh 1,18: der Vater mit dem Immanuel vor der Brust oder auf den Knien); „Triandrische Trinität" (anfangs identisch und frontal, später gelöster); (erst im 13. Jhdt.) Trikephale und Dreigesichte. Die Periode der Blüte schließlich mündet um 1400 „in eine sehr kreative Phase" (18). Eigens genannt werden drei Typen der „leidenden Trinität" (24f.): Doppelte Fürbitte (Mariä und Christi vor dem Vater), Mystische Kelter, Compassio des Vaters, schließlich die Marienkrönung durch die „Trinität in Herrlichkeit". Zwei „Operationen" kennzeichnen also diese Geschichte: die Verdoppelung der menschlichen Gestalt Gottes und die ikonographische Differenzierung der Personen, in Abschied von dem Irenäuswort (12) „Das Sichtbare des Vaters ist der Sohn; und das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater", nicht aufgrund „einer Willensentscheidung der Kirche", sondern offenbar als „Ergebnis eines Schubs, eines in der Gesellschaft aufkommenden Verlangens nach Bildern, einer Lust (‚désir-plaisir'), das Mysterium zu zeigen und zu sehen" (26). – Zur Auswahl der Werke und ihrer Betrachtungsweise merkt Bœspflug (3.) an, daß es sich bei aller Subjektivität um Meisterwerke handelt, typisch für das Abendland, monumental (was nicht das Format meint) und schließlich (statt erzählend trinitarischer) nicht-zeitliche Trinitätsdarstellungen. Der Kommentar setzt jeweils bei der vor-ikonographischen Bildbeschreibung an, behandelt sodann auf der ikonographischen Ebene den Sinn der Motive und ihren Ort in der Bildsprache und -geschichte, um schließlich auf der ikonologischen Ebene „das Werk als ‚kulturelles Symptom" (oder, was uns hier angeht, als Ausdruck einer theologalen Position) zu beschreiben" (27).

Vorgestellt werden in dieser Weise 1. die große Rund-Pieta von Jean Malouel (Louvre), 2. Kommunion und Martyrium des Hl. Dionysius von J. Malouel und Henri Bellechose (Louvre), 3. die Compassio des Vaters von Robert Campin (Eremitage), 4. Masaccios Trinitätsfresko in St.a Maria Novella, 5. Marienkrönung von Enguerrand Quarton (Villeneuve-lès-Avignon, Musée Pierre de Luxembourg), 6. der Altar von Boulbon (Louvre) und schließlich 7. aus den Heures d'Étienne Chevalier die Anbetung der Dreifaltigkeit von Jean Fouquet. Zugleich werden jeweils andere Werke einbezogen, zum größeren Teil durch (insgesamt 27) schwarz-weiße Abbildungen im Text veran-

schaulicht. Der Verf. wollte „vor allem einen guten *Status quaestionis*“ bzgl. der Kunsthistoriker geben und insbesondere über Kontext, Auftrag und Bestimmung der Werke informieren (27). In der Tat erfährt der Leser reiche Belehrung (im Anhang folgen zudem auf die Gesamtbibliographie Spezialbibliographien zu jedem Kapitel; nach den Tafel-/Abbildungsverzeichnissen gibt es zwei Indizes: zu Theologen/Konzilien und zu den Künstlern [ohne einen dritten zu den Kunstwissenschaftlern]). Vor allem aber geht es Bœspflug um „die Entwicklung der Gottesidee selbst in der abendländischen Gesellschaft“ (28). – Demgemäß formuliert er im *Schluß* (unter einem Wort R. Bressons: „Le surnaturel c'est du naturel précis“) eine Hypothese zur theologalen Qualität der Bilder. (Da es im Deutschen den Unterschied von „theologal“ = gottbezogen [die „göttlichen“ Tugenden] und „theologisch“ = theologie-wissenschaftlich nicht gibt, behilft sich die Übersetzerin mit „theologisch“ in Anführungszeichen.) Vorweg kommt er auf den Widerstand von Hirten und Lehrern gegen bestimmte Darstellungen zu sprechen und räumt ein, daß manches weniger brauchbar, einiges „verhängnisvoll“ (198) sei. Für seine sieben Werke aber beansprucht er eine überkünstlerische „Dichte und Art der Präsenz“ und spricht sogar – bewußt ungeschützt – „gewissermaßen von einem ‚Stand der Gnade‘“ (199). Drei Wunder findet er in der gewählten Raum-Zeit-Stelle: künstlerische Erfindungsgabe, theologischen Wagemut und „eine seltene Gabe“, den Erwartungen der Gläubigen in privater wie kirchlicher Frömmigkeit zu entsprechen. „Ein solches Wunder sollte sich nicht so bald wiederholen“ (200). Als „Gegenprobe“ werden Dürers Landauer Altar und Raffaels Disputà angeführt, die in der Vorlesung behandelt wurden, aber hier kein Kap. erhielten; denn dort erscheine die Trinität nicht in derselben Weise den gemalten Figuren (und so dem Betrachter unter ihnen). Dazu kein Widerspruch! Auch sonst möchte der Rez. dem so gelehrten wie begeisterten und begeisternden Verf. in der Verteidigung der Künstler und ihrer Werke nicht widersprechen, jedenfalls hier nicht. Ein Gegenwort zur Propagierung globalen Bilderverbots und negativer Theologie war überfällig – zumal weder jenes noch diese einfachhin biblisch gerechtfertigt ist. So meldet sich in diesem Tutti-Einsatz auch mitnichten bloß biblisch-christliche Prophetie zu Wort, sondern oft genug modernes Autonomie-Denken und Insidertum, Antidogmatik, Agnostizismus und private Chiffren-Religiosität (nicht bloß Sprach-, auch Bildlosigkeit entwirklicht den Glauben). Aber darf man andererseits die prophetische Anfrage überhören? Wie steht es um Gewinn und Verlust bei der Verbildlichung des „unsichtbaren Vaters“? Wie beim Gnadenstuhl um Theo- und (Heils-)Anthropozentrik? Wie um die Wahrung von Rang und Würde des Hl. Geistes – und überhaupt um das rechte Verhältnis von („theologisch“) immanenter und ökonomischer Trinität? Auch das Bresson-Motto ruft nach Diskussion. Freilich kämen wir damit ganz aus der Kunstgeschichte hinaus. Aber vielleicht doch nicht endgültig. J. Splett

Maron, Gottfried, *Ignatius von Loyola.* Mystik – Theologie – Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 304 S., ISBN 3-525-55442-7.

Seit den Arbeiten von Heinrich Böhmer am Anfang des vergangenen Jhdts. sind von evangelischer Seite keine größeren Untersuchungen zu Ignatius von Loyola mehr erschienen. Maron (= M.) hat 1956 Ignatius für sich entdeckt (275), so daß sein Buch eine sehr lange und kontinuierliche Befasssung mit Ignatius voraussetzt. Er will mit seinem Vorhaben einer Anregung von Hugo Rahner folgen, sich nachdrücklich dem „theologischen Ignatius“ zu widmen (5), und bezeichnet das Ergebnis als „Annäherungen“ (281). Grundlage der Arbeit ist neben den Urtexten weithin die Deutsche Werkausgabe zu Ignatius; häufig stützt sich der Autor auf die Untersuchungen von J. W. O'Malley.

Von seinem evangelischen Ansatz her meint er beobachten zu können, daß für Ignatius nicht das „Wort Gottes“ im Mittelpunkt stehe, sondern die „Gestalt Christi“ (18). Er meint auch darin einen Gegensatz zu Luther zu sehen, daß es diesem um das *purum verbum* der Schrift ohne jeden menschlichen Zusatz gehe, während Ignatius manchmal den Schrifttext verkürze, „um alles kritische Potential auszuschalten“ (36). Bei Ignatius sei eine „kontemplative Grundhaltung“ des Hörens kaum zu finden (24). Es finde „eine Zerstückelung des neutestamentlichen Textes aus meditationstechnischen Gründen statt“ (38f). Dem Rez. erscheinen solche Aussagen als hermeneutisch eher problemati-

sche Rückwärtseintragung von geistesgeschichtlich späteren oder auf etwas anderes bezogenen Fragestellungen. Auch bei Luther ist ja mit „solo verbo" nicht gemeint, daß nur wörtliche Schriftzitate gelten sollen, sondern daß die Gemeinschaft mit Gott auf keine Weise an der Welt ablesbar ist: Sie muß zur Erfahrung „hinzugesagt" werden und wird allein im Glauben als wahr erkannt. Luther konnte in seinen Thesen *de fide* schreiben: „Scriptura est non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro vera scriptura non habenda. [...] Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam." (WA 39,1; 47,3 f. und 19 f.)

Nach Auffassung des Autors vermittelt die Heilige Schrift für Ignatius nicht die Offenbarung, sondern ist nur das „nachträglich Bestätigende" für seine Visionen (42) (als ob diese nicht Nachvollzug dessen wären, was die Christenheit ursprünglich aus der Schrift weiß). Die Überlegungen von Ignatius zur Armutsfrage interpretiert der Autor als ein „Durchmeditieren", das er für „Schwerarbeit bis hin zur völligen Erschöpfung" hält (51). Er meint auch, daß Tränen „offenbar für Ignatius ein untrügliches Zeichen für die Gegenwart Gottes" seien (59); wird in einer solchen Formulierung nicht übersehen, daß es Ignatius um Tränen geht, die aus Glaube, Hoffnung und Liebe motiviert sind (GÜ 316)?

„Es ist ein Stück mystische Technik, von der wir hier erfahren. Ignatius probiert und experimentiert mit den inneren Augen bis er die richtige geistliche Blickrichtung gefunden hat. Wie mit einem mystischen Fernrohr sucht er den himmlischen Kosmos ab, Gewiß, das Fernrohr wurde erst um 1600 erfunden. Es ist wie eine Vorwegnahme in der Mystik." (64) So wird auch die ignatianische Heiligenverehrung mit den Worten interpretiert: „Es herrscht Ordnung, es ist ein Instanzenweg einzuhalten" (74). „Funktion und Name von Jesus und Maria" sind „so eng aneinandergerückt, daß das gegenreformatorische ‚Binomium' Jesus-Maria zu ahnen ist" (75). Der Autor stellt an Ignatius die Frage: „Spielt wirklich Gott mit auf der Bühne, die wir errichten, dem Schauplatz, den wir aufbauen?" (78). Handelt es sich nicht um „eine echte Projektion im Sinne Feuerbachs"? (Ebd.) Vielleicht wird hier zu wenig beachtet, daß die ignatianischen Meditationen als Gegenstand „das wirkliche Fundament der Geschichte" (GÜ 2) in den Evangelien haben. Die *compositio loci* in den Geistlichen Übungen ist auch nicht die Errichtung einer Art innerer Bühne, sondern bedeutet, daß man sich selbst mit dem zu betrachtenden Geschehen wie im selben Raum befinden soll (vgl. z. B. GÜ 47, 232). In den Geistlichen Übungen gehören übrigens die „Geheimnisse des Lebens Christi" und die „Regeln" nicht nur zur vierten Woche (30); sie sind parallel zur zweiten, dritten und vierten Woche anzuwenden. Die ganzen Geistlichen Übungen sind meines Erachtens eine Einübung in die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift.

Als Gesamtbewertung der ignatianischen Mystik heißt es zu Recht: *Statt Wesensverschmelzung ‚Zugang zum Vater', statt Jesusminne ‚Zugeselltsein zum Sohn'*, das scheinen mir die angemessensten Charakterisierungen für das ‚mystische' Verhältnis des Ignatius zu Gott zu sein." (82) Die „Frömmigkeitstheologie" von Ignatius werde gekennzeichnet durch eine „fundamental *christologische bzw. jesuzentrische Prägung*", eine „befestigte, vertiefte und unbezweifelbare *katholische Kirchlichkeit*" und schließlich eine „*neue Frömmigkeit*" im Gefolge der *Devotio moderna* (91); Ignatius hatte eine besondere Vorliebe für die vier Bücher der „Nachfolge Christi".

Im Anschluß bereits an Heinrich Böhmer hält der Autor Ignatius für den Begründer der „praktischen Theologie" auf katholischer Seite (123). Aber er meint, daß bei Ignatius „keinerlei kritische Funktion der Theologie gegenüber der Kirche" mehr denkbar sei (129); überhaupt gebe es bei Ignatius „keine Spur von Kirchenkritik" (131). Aufs beste werde dies durch die am Anfang des Berichts des Pilgers erzählte Episode mit dem Mauren illustriert (BP 14) (131). Doch hat nicht Ignatius selbst diese Episode nach seinen eigenen Worten nur als Beispiel für seinen damaligen Unverstand erzählt? Der Autor hält auch GÜ 365 („von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist") für den Verzicht auf jedes eigene Urteil gegenüber der Kirche (138). Nach Auffassung des Rez. geht es in diesem berühmten Text vielmehr darum, daß alle Glaubensaussagen die Struktur einer „absconditas sub contrario" haben; die gesehene Wirklichkeit wird ja keineswegs geleugnet oder als bloßer Schein angesehen. Bei genauerem Zusehen findet man bei Ignatius auf Schritt und Tritt, wenn auch sehr zurückhaltend formulierte Kirchenkritik,

etwa wenn er fordert, von schlechten Gewohnheiten der Vorgesetzten zu denen selbst zu sprechen, die ihnen abhelfen können (GÜ 362), oder wenn er es für wünschenswert hält, ein theologisches Lehrbuch zu verfassen, das gegenüber den bisher benutzten „diesen unseren Zeiten mehr angepaßt schiene" (Sa 466); m.E. käme man mit der Aufzählung von Beispielen an kein Ende.

Statt Kirchenkritik entwickle Ignatius in seinen Regeln für das rechte Gespür in der Kirche ein „Programm des Lobens" (134). Immer wieder finden sich aber Urteile des Autors wie: „Luthers Entdeckung der Gleichheit aller getauften Christen, ein ‚allgemeines Priestertum', dürfte ihm zutiefst fremd und alle Ordnung aufhebend erschienen sein" (148). Aber hätte Ignatius dann in den Satzungen schreiben können, daß Gott einen jeden mit der Sorge um seinen Nächsten betraut hat (Sa 115)? Wäre es verständlich, daß er noch nach seinen Studien als Laienprediger gewirkt hat (BP 88) und daß das Buch der Geistlichen Übungen im wesentlichen von Ignatius als Laien verfaßt wurde (87)?

Die ignatianische Kritik an der Kirche durch die Tat besteht nach M. in der Haltung, „nicht teure Verheißungen (Ablaß!) anzubieten, sondern wirkliche Leistungen ‚umsonst' zu erbringen" (180); die Haltung der Jesuiten in Sachen Bezahlung gehöre „zu den wichtigsten Beiträgen für eine ‚Reform' des Katholizismus" (238). Allerdings gelte auch hier, was einmal über den Zisterzienserorden gesagt worden sei: Die Haltung freiwilliger Armut sei noch schwerer zu vererben als Reichtum (181). M. weist auch darauf hin, daß der von Ignatius so betonte Gehorsam durchaus etwas mit Freiheit zu tun habe, weil man in ihm die Besorgtheit um sich selbst überwinde (182f.). „Diese Erfahrung ist der Martin Luthers nicht fern, doch geschieht das Erlebnis der Freiheit eines Christenmenschen bei Luther nicht durch den Gehorsam, sondern durch den Glauben." (183) Weil Ignatius für den Gehorsam wünscht, daß einem Absicht und Zweck dessen, was angeordnet wird, vollständig erläutert werde (Sa 612), warnt der Autor vor klischeehaften Urteilen von außen, als könne es um einen Gehorsam ohne Verstand gehen (186).

Kaum ein Orden habe sein Ziel so genau formuliert wie der Jesuitenorden: „den Seelen zu helfen". Bemerkenswert sei auch der „häufig gebrauchte biblische Begriff *Arbeiter* (im Weinberg, in der Ernte), dessen kaum verborgener profaner, antimonastischer Klang auffällt" (187). Die Seelsorge der Gesellschaft Jesu richte sich vorwiegend an die drei Gruppen der Bedürftigen, der Bedeutenden und der selber für den Dienst Geeigneten (188). Aber an kaum einer Stelle sei der Unterschied zu Martin Luther so groß und so gravierend, als wenn für Ignatius Sünden durch eigene Anstrengung zu überwinden seien (208); dem Modell der Rechtfertigung stehe damit das „*Modell der cooperatio*" gegenüber (209). Doch wird nicht mit dieser These übersehen, daß auch bei Ignatius die Werke des Menschen nicht auf Gott, sondern auf die Welt gerichtet sind? Die Rechtfertigungslehre ist gerade bei Luther eine Kampfparole für gute Werke: Nur solche Werke können vor Gott gut sein, die aus der Gemeinschaft mit ihm und damit aus Glauben hervorgehen.

Etwas später sagt der Autor, daß in der Devise, „Gott in allen Dingen zu finden", die Nähe zwischen Ignatius und Luther „außerordentlich bemerkenswert" sei (216). Zusammenfassend bezeichnet er Ignatius als einen „der bedeutendsten und wirkungsvollsten *Lehrer menschlicher Rationalität* an der Schwelle der Neuzeit [...], dessen Auswirkungen auf die neuzeitliche Geistesgeschichte noch kaum in den Blick genommen worden sind" (225). Aber wie läßt sich damit die obige Aussage vereinbaren, daß Ignatius keine Kirchenkritik kenne? Richtiger ist wohl, daß es ihm um behutsame und unpolemische Formulierungen geht (139); zum Beispiel enthält er sich im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen gewöhnlich der Namensnennungen (251).

Auf die Frage, ob Ignatius zur Gegenreformation gerechnet werden könne, kommt der Verfasser zu einem nuancierten Urteil: Ignatius sei innerhalb des Gesamtphänomens der katholischen Reform zu sehen, deren rechter Flügel zur Gegenreformation wird (242). Es stehe fest, daß die gesamte Entwicklung von Ignatius auch ohne Luther und Reformation zu erklären sei (ebd.). – Das Werk schließt mit einer kurzen, aber sehr informativen Darstellung des geschichtlichen Wandels der evangelischen Sicht von Ignatius (269–284).

Die obigen Zitate mögen zeigen, daß der Autor zwischen sehr kritischen Fragen an Ignatius und der Feststellung einer erstaunlichen Nähe zu Anliegen Luthers schwankt.

Das Buch war für den Rez. eine spannende Lektüre: Welche Texte von Ignatius wird wohl ein evangelischer Kirchenhistoriker für besonders interessant halten? Ihm fällt manches auf, worüber ich bisher eher hinweggelesen habe. Es überwiegt eine aus den Quellen und mit vielen geschichtlichen Querverbindungen gut begründete freundliche Beurteilung von Ignatius. – Ein fröhlicher Druckfehler: Die Jesuiten würden, „um ungehinderter ihren apostolischen Arbeiten nachgehen zu können", auf das „Morgengebet" (189) [statt auf das Chorgebet] verzichten. P. Knauer S. J.

García Mateo, Rogelio, *Ignacio de Loyola.* Su espiritualidad y su mundo cultural. Bilbao: Ediciones Mensajero 2000. 428 S., ISBN 84-271-2325-6.

Der Bd. enthält 16 bereits anderweitig (vor allem in „Gregorianum" und „Manresa") veröffentlichte und zwei neue Artikel des als subtiler Ignatius-Kenner bekannten Autors aus den Jahren 1985–1999 zur Person und zum Werk von Ignatius von Loyola im kulturellen Kontext. Die Hauptthemen in bezug auf die Person von Ignatius sind: Die ritterliche Umwelt, seine Bekehrung durch die Lektüre des „Lebens Christi" von Ludolf dem Kartäuser, der Einfluß des Humanismus und der philosophischen und theologischen Studien auf ihn; in bezug auf das Werk finden sich vornehmlich eine Reihe von Interpretationen zu den Geistlichen Übungen und eine eingehende Erläuterung zu dem Ausdruck „Leib der Gesellschaft" in den Satzungen. Neu sind ein Artikel zur pädagogischen Seite der Geistlichen Übungen und zu den Geheimnissen des Lebens Christi. Von ganz besonderem Interesse ist ein Artikel über die bisher wenig beachteten sogenannten *textus accomodati* der Geistlichen Übungen (237–255), die sich im Monumenta-Bd. „Exercitia Spiritualia" neben dem spanischen Autographen und den beiden lateinischen Texten der „Versio vulgata" und der „Versio prima" in den beiden Fassungen von 1541 und 1547 finden. Solche *textus accomodati* sind inbesondere der *textus Ioannis Helyaris* (1535–1536) und der sogenannte „Kölner Text" (1538–1539), sowie der eines Magister Johannes mit Randbemerkungen von Ignatius selbst aus der Zeit zwischen 1539 und 1541. Die beiden ersteren sind erheblich früher als die erste Druckausgabe der Geistlichen Übungen (1548). Wenn es im Bericht des Pilgers rückblickend heißt, Ignatius habe bereits im Prozeß von Salamanca im Jahre 1527 den Untersuchungsrichtern seine Aufzeichnungen (*papeles*) von den *ejercicios* übergeben, dürfte es sich nur um einzelne Elemente der späteren Geistlichen Übungen gehandelt haben und eher nicht um etwas, was Ignatius bereits damals so genannt hätte. In von Ignatius selbst verfaßten Texten begegnet der Ausdruck *ejercicios* für seine eigenen „Geistlichen Übungen" zum ersten Mal in einem Brief aus dem Jahr 1536 an seinen früheren Beichtvater Manuel Miona. Vorher ist allenfalls zum Beispiel von geistlichen Gesprächen (*conversaciones*) die Rede. Der von Tacchi Venturi entdeckte und von A. Codina zum erstenmal 1919 publizierte Text von Helyar ist der früheste Text der Geistlichen Übungen, den wir besitzen. John Helyar (1503–1541) war ein englischer Priester und Humanist, Sekretär von Kardinal Reginald Pole, und muß im Jahre 1535 in Paris entweder bei Ignatius oder bei Peter Faber die Geistlichen Übungen gemacht haben. In seinen Aufzeichnungen findet sich auch ein Abschnitt „Quid faciendum post exercitia ad conservandum se ipsum", in dem zum Beispiel eine Meditation über das Kommen des Heiligen Geistes steht, die ja in den späteren offiziellen Texten fehlt. Den späteren Texten entspricht am meisten die „erste Woche" und ein Teil der „zweiten". Auffallend sind häufige ausdrückliche Bibelzitate, was auf die biblische Fundierung auch der späteren Texte hinweist, selbst wo sie sich nicht mehr ausdrücklich auf die Bibel berufen. Der Kölner Text von 1538, den Faber im Jahre 1543 in der Kölner Kartause hinterlassen hat und der sich heute im Kölner Stadtarchiv findet, entspricht bereits in sehr hohem Maß dem späteren vollen Text, wobei aber die heute das Ganze einleitenden Anmerkungen erst am Schluß stehen, während die „Geheimnisse des Lebens Christi" noch fehlen. Die Differenz des Kölner zum Helyar-Text legt die folgende Erklärung nahe: Es scheint, daß Ignatius die Zeit seines Aufenthaltes in Venedig in Erwartung einer Überfahrt der Gruppe der ersten Gefährten nach Jerusalem genutzt hat, seine bisherigen Aufzeichungen zu vervollständigen und weiterzuführen. Den weiteren Text des „Magister Johannes" hat man lange Juan de Polanco zugeschrieben, aber Cándido des Dalmases hat begründet, daß er wahrscheinli-

cher auf Jean Codure zurückgeht. Dieser Text umfaßt nicht die ganzen Exerzitien, sondern reicht nur bis zu der Meditation von den drei Menschenklassen. Er wurde in der gleichen Zeit wie die *Versio prima* redigiert, ist aber wesentlich ausführlicher (im Vergleich dazu wird der der *Versio prima* von Ignatius handschriftlich vorgesetzte Titel verständlich: „todos exercicios breviter en latín", die ganzen Übungen *kurz* auf Latein). Es handelt sich bei dem Text des Magister Johannes geradezu um einen ersten Kommentar zu den Geistlichen Übungen, der sogar von Ignatius selbst revidiert worden ist; er ist also eine Quelle ersten Ranges zum Verständnis der offiziellen Texte der Geistlichen Übungen. Besonders fallen die vielen Schriftzitate auf, die oft einzelne Wörter des Textes erklären sollen; zum Beispiel stehen in der Höllenbetrachtung 26 solche Hinweise auf die Heilige Schrift. Dieser Text „bietet nicht kleine Varianten, sekundäre Nuancen oder unbedeutende Hinzufügungen; es handelt sich vielmehr um ausführliche Erläuterungen zentraler Themen der Exerzitien, die deren theologischen Gehalt viel besser verstehen lassen, vor allem den eminent biblischen, vor allem neutestamentlichen Rahmen, in dem sie interpretiert wurden." (254). Der Autor weist darauf hin, daß nicht nur die Exerzitien, sondern alle ignatianischen Schriften, die Satzungen der Gesellschaft Jesu, das Briefkorpus, das Geistliche Tagebuch und der Bericht des Pilgers deutlich heilsgeschichtlich und vor allem an den Evangelien und den Paulusbriefen orientiert sind und ihre Wurzel in der trinitarischen Erfahrung von Ignatius haben. Diese wird in dem Artikel „Trinitarische Mystik" (87–133) ausführlich erläutert, den der Autor als den Schlüssel seiner Artikelsammlung ansieht: Es ist die Grunderfahrung von Ignatius, daß man im Glauben zusammen mit Jesus vor Gott steht. Der Autor trägt mit vielen aufmerksamen Beobachtungen dazu bei, Ignatius auch historisch besser gerecht zu werden.

P. Knauer S. J.

Gemegah, Helga, *Die Theorie des spanischen Jesuiten José de Acosta (ca. 1540–1600) über den Ursprung der indianischen Völker aus Asien* (Hispano-Americana; 22). Frankfurt am Main: Peter Lang 1999. 254 S., ISBN 3-631-34862-2.

Der Jesuit José de Acosta kam 1571 als Missionar nach Peru und bestimmte nachhaltig die Entwicklung der Kirche und des Ordens in diesem kolonialen Vizekönigreich Spaniens. Er tat dies als zweiter Provinzial der peruanischen Ordensprovinz und als theologischer Berater des maßgeblichen 3. Konzils von Lima (1582/83) unter Toribio de Mogrovejo. Als Verf. des Missionshandbuchs *De Procuranda Indorum salute* (1588) legte er die Fundamente für eine indianerfreundliche Missionsarbeit und als Verf. einer landeskundlich-historischen Synthese *Historia natural y moral de las Indias* (1590) prägte er das Amerikabild seiner Zeit. In der vorliegenden Arbeit, einer an der Universität Bremen angefertigten romanistischen Dissertation, greift die Verf.n die Theorie Acostas über den Ursprung der indianischen Völker und über die von ihm vermutete Landbrücke im Norden auf, welche die Kontinente Amerika und Asien miteinander verbindet. Auch nach heutiger Erkenntnis fand die Besiedelung Amerikas durch eine Einwanderung über die Beringstraße statt, wobei in der Wisconsin-Eiszeit, die große Wassermassen band, eine Landbrücke zwischen Sibirien und Alaska anzunehmen ist. Die Verf.n gibt Acostas Theorie freilich eine eigenwillige politische Deutung, die dem Text nicht zu entnehmen ist, sondern eher durch kombinatorischen Argwohn zustande kommt. Denn ihre Grundthese besteht darin, Acostas Landbrückentheorie habe, kombiniert mit seiner (ablehnenden) Stellungnahme zu einem Eroberungskrieg gegen China, wie ihn Alonso Sánchez propagierte, die Gebietsansprüche Spaniens auf Ostasien untermauern sollen (16–18). Im einzelnen bespricht sie im Rahmen einer nicht gut proportionierten (es gibt Kap. mit vier und mit 40 Seiten) und einer diffusen Disposition zunächst die Rezeption dieser Theorie Acostas in den verschiedenen Disziplinen und stellt dann im Horizont zeitgenössischer Ursprungstheorien Acostas These dar, um nochmals zu betonen, daß sie der „Vergrößerung des spanischen Territoriums" (87) habe dienen sollen. Sodann befaßt sie sich mit kartographischen Darstellungen des Nordpazifik, der Landbrücke „als politische Tradition Spaniens" (131), und mit dem damaligen Wettlauf der Kolonialmächte um China. Schließlich erörtert sie die Interessen des Jesuitenordens, der einen „Krieg gegen China" (176) in Betracht gezogen und in Asien nur deshalb zur

friedlichen Akkomodationsmethode (Ricci) gegriffen habe, weil ein militärisches Eindringen nicht möglich gewesen sei. Selbst bei Kolumbus unterstellt die Autorin statt des geographischen Irrtums politische Absichten. Schließlich behauptet die Verf.n, Acosta habe dazu beigetragen, „eine der größten Fälschungen über Geschichte, Herkunft und Identität der indianischen Völker zu verbreiten", weil er sie zu Einwanderern ihres Kontinents gemacht und ihnen daher ihr Territorium streitig gemacht habe (217).

Wenn man die Werke Acostas in ihrem Zusammenhang liest, dann ist eine politische Interpretation seiner Aussagen zum Ursprung der Indianer und zur vermuteten Landbrücke abwegig und anhand der Texte nicht nachzuweisen. Auch will Acosta den Indianern weder ihre Identität noch ihr Land streitig machen. Ganz im Gegenteil war Acosta an einer doppelten Integration Amerikas gelegen; er wollte nachweisen, daß Amerika integraler Bestandteil der bewohnten Welt (*historia natural*) ist und daß die Indianer Teil der Menschheit sind und Teil der Christenheit werden können (*historia moral*). Dabei lehnt er gewaltsame Methoden der Missionierung ab, auch wenn er militärischen Schutz für Missionare zuläßt. Seine Landbrückentheorie ergibt sich gleichsam als Postulat aus der Einheit des Menschengeschlechts. Solche Einsichten sind etwa bei Edmundo O'Gorman nachzulesen, der zwar zitiert, aber nicht rezipiert wird. Wie denn auch wichtige, den Forschungsstand repräsentierende Publikationen nicht zur Kenntnis genommen werden, wie etwa Wolfgang Reinhards *Geschichte der europäischen Expansion* (1985) oder Anthony Pagdens *The fall of natural man* (1982). Wenn man die alexandrinischen Bullen analysiert, müßte man den lateinischen Text zugrundelegen, was leider nicht geschieht (106–118). Der Generalobere des Jesuitenordens ist keineswegs ein „Generaloberst" (48). Historisch stehen die Arbeit und ihre Grundthese von der politischen Funktion der Landbrückentheorie auf tönernen Füßen, trotz mancher interessanter Details und trotz der Heranziehung von archivalischen Quellen (von den Dokumenten 233–237 hätte man sich eine Transkription gewünscht). In der Bibliographie vermißt man die Unterscheidung von Quellen und Literatur. Überdies sind nicht alle Werke Acostas unter seinem Namen zu finden, sondern merkwürdigerweise unter den Namen der Hgg. zu suchen (Beddall, O'Gorman, Pereña). Angesichts dieser Mängel und der eher verqueren Thesen sei ausdrücklich auf eine neue, nach den Regeln der Kunst gearbeitete Studie zu Acosta verwiesen, die unter Leitung des Historikers John O'Malley entstanden ist: Claudio M. Burgaleta, José de Acosta. His life and thought, Chicago 1999. M. Sievernich S. J.

Stephan, Jörg, *Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619–1768* (Historamericana; 10). Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz 2000. 358 S., ISBN 3-88099-679-2.

Otto Quelle hat bereits 1931 die Guaranì-Reduktionen in „Paraguay" in den größeren Kontext eines ganzen Gürtels von „Jesuitenstaaten" in Spanisch-Amerika hineingestellt. Seitdem stellt sich das Problem des Gemeinsamen und Vergleichbaren wie des je Spezifischen. Im politischen Kontext schien die „Frontier"-Situation (Bollwerk gegen portugiesische Expansion), missionarisch-kulturell die Notwendigkeiten der Anpassung an Mentalität und Sozialstrukturen der Tieflandindianer außer den spezifisch „jesuitischen" Vorgaben eine Parallelisierung zu rechtfertigen, in der die anderen Reduktionen mehr oder weniger als primitivere, rudimentärere und nicht so perfektionierte Ausgaben des Modells „Paraguay" erschienen. Freilich haben von den anderen jesuitischen Reduktionsgebieten bisher nur die Chiquitos-Reduktionen im Tiefland des heutigen Bolivien ausführlichere monographische Darstellungen erfahren, die bei einigen Unterschieden doch das Gemeinsame stärker hervortreten ließen. Die relativ früh (ab etwa 1640) begonnenen Maynas-Reduktionen am oberen Maranon in der Quito-Provinz galten jedenfalls, vor allem unter Ethnologen, im Unterschied zur „Erfolgsgeschichte" der Paraguay-Reduktionen und der dortigen Akzeptanz der jesuitischen Führung durch die Indianer als Negativbeispiel eines „despotischen" Paternalismus, ja einer „Gewaltmission".

Diese Monographie kommt durch kritische Sichtung der Quellen und vor allem durch Hineinstellung der Mission in den politischen Gesamtkontext (spanisches admi-

nistrativ-militärisches System und Grenzkonflikt mit Portugal) zu neuen Ergebnissen, die die bisherigen Annahmen modifizieren. Im großen und ganzen besagen sie: Die Unterschiede zu den Guaranì-Reduktionen sind viel größer als das Gemeinsame, die Ausgangsbedingungen ganz anders; die Erfolgsbilanz ist tatsächlich eher negativ; dennoch kann man nicht von einer „Gewaltmission" reden.

Nach der Darstellung der Entdeckung und Eroberung des ostandinen Raumes (35–66) folgt im ersten Kap. die Hineinstellung der Maynas-Mission in den Kontext der spanischen Herrschaft und ihrer administrativen und militärischen Organisation in diesem Raum (69–115). Hierbei werden gleich zwei entscheidende Unterschiede zu Paraguay deutlich, beide durch die größere Labilität sowohl der politischen als auch der missionarischen Strukturen bewirkt. Es handelt sich nicht im selben Sinne wie dort um einen „Jesuitenstaat", d. h., die Mission genoß keine formell garantierte administrative Selbständigkeit, sondern übte nur eine subsidiäre Aufgabe in einem im Prinzip existierenden, jedoch schwach ausgebildeten staatlichen System aus (113 f.). Und weiter: Was im La-Plata-Raum ein Realkonflikt zwischen Siedlerinteressen und Jesuiten (die die Indianer beschützten) war, ist hier höchstens ein abgekartetes Spiel der Rollenverteilung zwischen Patres und staatlicher Justiz: Die Jesuiten profilierten sich als „Beschützer" der Indianer, deren Begnadigung sie etwa im letzten Moment erreichten (109 f.).

Der zweite wichtige politische Kontext ist der ständig (bis zum Madrider Grenzvertrag von 1750) präsente Grenzkonflikt mit Portugal (117–185). Auch hier ergibt sich ein entscheidender Unterschied zu Paraguay: Ein militärisches Bollwerk gegen die Portugiesen waren die Maynas-Missionen nicht, da sie dazu, zumal die Indianer hier auch nicht mit Feuerwaffen ausgerüstet waren, zu schwach und zu schlecht bewaffnet waren; von einer „Frontier"-Situation kann man nur als Beobachtungsposten und Demonstation spanischer Präsenz sprechen (174–177). Dies ist letzten Endes durch die auch militärstrategisch untergeordnete Rolle der Provinz Quito bewirkt, sowie durch das geringe spanische Interesse an Amazonien, welches nur durch zwei Dinge zeitweise wachgehalten worden war: die Fata Morgana des sagenhaften „El Dorado" und den Amazonas als Wasserstraße für das peruanische Silber, welch letzteres jedoch nach 1640 (Zerbrechen der Personalunion mit Portugal) nicht mehr in Frage kam. So gelang es den Portugiesen, die in Amazonien sehr wohl wirtschaftliche Interessen verfolgten und sich auch verkehrsmäßig in einer ungleich günstigeren Situation befanden, ihre Herrschaft von der Provinz Parà am unteren Amazonas aus weit über die (ohnehin nicht genau auszumachende) Grenzziehung von Tordesillas hinaus auszudehnen.

In die innere Organisation der Mission führt das folgende Kap. ein (187–255). Wichtig ist die Feststellung, daß kein bestimmtes früheres Missionsmodell (weder das von Juli am Titicaca-See noch das von Paraguay) für Maynas Pate stand, sondern in erster Linie pragmatische Anforderungen vor Ort (192 f., 253 f.). Insgesamt liegen die Bevölkerungszahlen niedriger als bisher angenommen. Auch unstabil und fluktuierend, liegen sie im 17. Jhdt. unter 10 000, im 18. Jhdt. (ab 1740) bis knapp darüber (vgl. die Bevölkerungsstatistiken im Anhang, 315–324). Die Dörfer darf man sich nicht wie in Paraguay als geschlossene, nach festem Plan strukturierte Siedlungen vorstellen, sondern meist als unstrukturierte Ansammlungen von Hütten und Gruppierungen verstreuter Kleinsiedlungen (203 f., 207); S. Joaquin war hier eine Ausnahme (206 f.). Jedoch waren die Kirchen vergleichsweise kostbar ausgestattet, wenn auch nicht mit denen in Paraguay vergleichbar (208 f.). Daß die Akzeptanz der christlichen Riten und Glaubensvorstellungen bei den Indianern des Maynas-Gebietes bedeutend geringer war als in Paraguay, verhehlten sich die Missionare keineswegs. Zwangsmaßnahmen gegenüber den Indianern, die man als „unvernünftig" und intellektuell kaum über dem „Vieh" stehend einschätzte, wurden im Gefolge des jesuitischen Missionstheoretikers José de Acosta durchaus befürwortet und auch in Anwendung gebracht, erwiesen sich jedoch als sehr wenig effizient durchsetzbar (213–219). Die Haupthoffnung der Missionare richtete sich hier auf die allmähliche Langzeitwirkung über die Erziehung der Kinder (218). – Eine genossenschaftliche Wirtschaftsform, wie sie das Spezifikum der Guaranì- und Chiquitos-Reduktionen ausmachte, sucht man hier vergeblich (222 f.); wohl gab es die „Mita" als Dienstverpflichtung für kommunale Aufgaben, jedoch bezahlt und somit auf der Basis der Gegenseitigkeit akzeptiert (219–222). – Als Sprache setzten die Jesuiten, da im May-

nas-Gebiet eine große linguistische Zersplitterung herrschte, die Inka-Sprache Ketschua durch, zumal sie eine Kultursprache war (224–227), in der unteren Mission freilich die Tupi-Sprache Omagua (227f.). – Wirtschaftlich brachten es die Maynas-Reduktionen nie zur Prosperität. Weder Viehwirtschaft noch Plantagenwirtschaft funktionierte; es blieb bei reiner Subsistenzwirtschaft (242f.), was seine Ursache sowohl in den klimatischen Gegebenheiten des Raumes wie in dem Mangel an Verkehrswegen (äußerst beschwerlicher Trägerverkehr über die Anden), aber auch in der stiefmütterlichen Behandlung durch die Ordensprovinz Quito hat, die, obwohl eine der reichsten Provinzen, sowohl finanziell (253) wie personell (232–236: meist nur ein Drittel der Missionare, die von Europa aus dieser Provinz geschickt wurden, in Maynas eingesetzt, insgesamt um die 5–15 % der Quito-Provinz) ihre Mission sehr schlecht behandelte, während umgekehrt die spanische Krone einen immer größeren Anteil an den Kosten übernahm. Die immer kärgliche finanzielle und personelle Ausstattung der Maynas-Missionen war insofern auch wesentlich ein inner-jesuitisches Problem: zumal angesichts der dortigen Isolation und der unglaublichen physischen und psychischen Belastungen, denen nur sehr wenige gewachsen waren, blieben die meisten lieber in Quito oder wenigstens im Hochland (232–236).

Im letzten Kap. über die indigene Bevölkerung und ihre Reaktion (257–301) kehren diese Gesichtspunkte noch einmal wieder, jetzt bewußt unter dem Blickwinkel der Indianer. Die geringere Akzeptanz seitens der Indianer des Amazonas-Gebietes kann nicht bestritten werden; und doch wäre es verfehlt und verkürzt, diese Beziehungen nach dem einfachen Täter-Opfer-Schema („Gewalt" seitens der Missionare und „Weglaufen" seitens der Indianer) zu konzipieren. Denn dem Gebrauch von Zwang und Gewalt, im Prinzip von den Missionaren durchaus gegenüber „unmündigen" und „unvernünftigen" Menschen akzeptiert, waren in der Praxis enge Grenzen gesetzt, da die Indianer leicht weglaufen und sich verwandten Stammesgruppen anschließen konnten (257f.). In Wirklichkeit boten die Missionen für die Indianer eine Menge Vorteile: vor allem die Eisenwerkzeuge, die eine Revolutionierung der materiellen Kultur bewirkten, aber auch die Schutzfunktion gegen Portugiesen und andere Indianer. Eine andere Frage war freilich der wirkliche kulturelle und geistige Wandel. Auch nach dem Eingeständnis der Missionare kann von einer durchgreifenden Christianisierung keine Rede sein. Diese hofften allenfalls auf eine Langzeitwirkung, sobald erst einmal mehrere Generationen in einer Reduktion von Kind auf christlich erzogen seien (288). Eine solche Stabilität stellte sich jedoch schon wegen der ständigen Fluktuation der Bevölkerung nie ein.

So ergibt sich in der Synthese (309–314) das Fazit: Praktisch fehlte in Maynas alles, was als konstitutiv für die Paraguay-Mission gilt: die administrative Selbständigkeit, die genossenschaftliche Wirtschaftsform, die wirtschaftliche Blüte, die dauernde Akzeptanz der religiösen Riten und Inhalte. Dennoch wäre es verfehlt, von „Gewaltmission" zu reden; und auch die Behauptung eines dramatischen Bevölkerungskollapses entbehrt der soliden Quellengrundlage. Bei diesen Aussagen ist freilich auch regional eine gewisse Differenzierung angebracht: Die obere Mission zwischen Maranon und Huallaga, stärker durch Kontakt mit den Spaniern geprägt und in die spanische Welt integriert, stand relativ besser da.

Wichtig, um sich zurechtzufinden, sind auch die Karten auf S. 51, 67, 171, vor allem jedoch 205. Es ist jedenfalls eine solide Arbeit mit wichtigen Ergebnissen.

Kl. Schatz S. J.

Camps, Arnulf, *Studies in Asian Mission History 1956–1998* (Studies in Christian Mission; 25). Leiden [u.a.]: Brill 2000. 337 S., ISBN 90-04-11572-2.

Im vorliegenden Bd. versammelt der niederländische Nestor der Missionsgeschichte und der Missionswissenschaften insgesamt 24 größere oder kleinere Arbeiten, von denen die meisten im Zeitraum von 1956 bis 1998 in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. Sie zeigen die Unermüdlichkeit seiner Forschungen und die Breite seiner Themenstellungen, die sich zeitlich auf die letzten fünf Jhdte. und geographisch auf neun Länder Asiens beziehen. Der Schwerpunkt Asien hat biographische Gründe, denn in

seinen Doktoratsstudien an der Universität Freiburg (Schweiz) befaßte er sich mit der Jesuitenmission im Mogul-Reich und verfaßte ein Standardwerk über „Jerome Xavier S. J. and the Muslims of the Mogul Empire" (1957). Danach lehrte der franziskanische Gelehrte Missionswissenschaft und Islamologie am *Regional Christ the King Major Seminary* in Karachi (Pakistan), wo er auf die Bedeutung der Lokalgeschichte aufmerksam wurde und sich auf die Suche nach bislang unentdeckten, vergessenen oder unbekannten Quellen machte. Zahlreiche der zumeist in Englisch oder Deutsch abgefaßten Beiträge haben mit solchen Quellen der asiatischen Missionsgeschichte zu tun. Nach seiner Lehr- und Forschungstätigkeit in Pakistan war Camps (= C.) von 1963 bis 1990 Professor für Missionswissenschaften an der Katholischen Universität Nijmegen (Niederlande). Der solide aufgemachte Sammelbd. enthält wie seine anderen Buchveröffentlichungen reife Früchte der oft mühsamen Quellenforschungen. Der Bd. ist in sechs Teile untergliedert, deren erster zwei allgemeine Darstellungen aus den 90er Jahren enthält. Sie befassen sich zum einen mit der Bedeutung der Geschichte der Lokalkirchen und zum anderen mit einem Überblick über die katholische Missionsbewegung der letzten fünf Jhdte. Die sechs Beiträge des zweiten Teils umkreisen das spezielle Forschungsgebiet des Emeritus, seine „Mogul mission studies". Hier geht es zum einen um die Mission am Mogul-Hof, näherhin um die Jesuitenmission (persische Werke von Pater Jerónimo Xavier und unveröffentlichter Brief von Pater Christoval de Vega) und um die Franziskanermission. Zum anderen geht es um die um 1660 verfaßte Sanskrit-Grammatik und andere Schriften des Jesuiten Heinrich Roth, die C. nach mühevoller Suche in der römischen *Biblioteca Nazionale* wiederentdeckte (1967) und nach jahrzehntelangen Bemühungen auch als Faksimile veröffentlichen konnte (1988). Aufgrund dieser abenteuerlichen Publikationsgeschichte kann es geschehen, daß ein Beitrag von 1957 beklagt, daß die wertvollen Handschriften „immer noch nicht aufgefunden" wurden (79), während eine Seite vorher in einem Beitrag von 1967 die „Wiederentdeckung der Arbeiten des P. Heinrich Roth" (78) vermeldet wird. Der dritte Teil enthält Studien zur chinesischen und japanischen Missionsgeschichte, sei es ein hervorragender Überblick über die „Jesuitische Epoche" (1549–1773) der Missionsgeschichte Asiens, seien es Beiträge über den Franziskaner Carolo Orazi da Castorano, der eine entscheidende Rolle bei der Beendigung des Ritenstreits spielte und ein Manuskript über den Umgang mit Muslimen hinterließ. Schließlich folgen Beiträge über die katholische Chinamission im 19. Jhdt. und ein neuerer Überblick (1995) über die Geschichte des Christentums in China von der Nestorianermission bis zur Situation in der Volksrepublik China. Besonderes Interesse kann aufgrund der gegenwärtigen Ereignisse der vierte Teil über die Afghanistan-Mission der Mill Hill-Missionare im 19. Jhdt. erwarten, der anhand der abgedruckten Quellen der „Hyderabad Collection" (227–258) die besonderen Schwierigkeiten und die Verquikkung mit der englischen Kolonialherrschaft zeigt. Der fünfte Teil ist dem Pionier der katholischen Erziehung in Sri Lanka, dem italienischen Franziskaner Felice Zoppi da Cannobio, gewidmet, der in der Mitte des 18. Jhdts. wirkte. Der letzte Teil schließlich enthält quellengestützte Beiträge zu Einzelfragen in Indien, der Türkei, Cochinchina und Tibet.

Der Bd. zeigt, wie der Autor auf magistrale Weise sein Metier beherrscht. Zum einen vermag er in konziser Form Überblicke zu geben, die den großen Bogen spannen und Einsichten in Entwicklungen und Zusammenhänge gewähren. Dies gilt exemplarisch für die Überblicke über die missionarische Bewegung der letzten fünfhundert Jahre (13–30), über die „Jesuitische Epoche" in der asiatischen Missionsgeschichte (122–138) oder über die Geschichte des Christentums in China (105–121), die er in fünf Perioden unterteilt: das nestorianische Christentum (635–845), die Franziskanermission (1294–1347), die Jesuitenmission und andere Missionen (1582–1800), die Kirchen ungleicher Verträge (1800–1949), die Kirchen und die Kontextualisierung (ab 1950). Zum anderen verschafft er durch detaillierte Quellenstudien neue Zugänge zum Verständnis des missionarischen Vorgehens. Dies gilt etwa für die Studien zu den beiden Jesuiten Jerónimo Xavier oder Heinrich Roth, aber auch für die Studien zur lokalen Kirchengeschichte. Es ist sehr zu begrüßen, daß die Beiträge aus über 40jähriger Forschungstätigkeit nun an einem Ort versammelt sind, auch wenn sie zumeist schon veröffentlicht und geringfügige Überschneidungen nicht immer vermeidbar waren. Wer an der christlichen Missionsge-

schichte in Asien, am interreligiösen Dialog, an Fragen der Inkulturation und der lokalen Kirchen, an den Missionsmethoden der Franziskaner und Jesuiten interessiert ist, wird in diesem interdisziplinär bedeutsamen Sammelbd. neue Zugänge und Einsichten finden. M. Sievernich S. J.

Elm, Veit, *Die Moderne und der Kirchenstaat.* Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit im Urteil der Geschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne (Historische Forschungen; 72). Berlin: Duncker & Humblot 2001. 317 S., ISBN 3-428-10344-0.

Der Titel des Buches könnte leicht über den Inhalt täuschen. Es geht hier nicht oder nur am Rande um die Diskussion über den Kirchenstaat im 19. Jhdt. Der Gegenstand ist viel enger. Es geht um die Behandlung des Kirchenstaats speziell in der Zeit der Aufklärung des 18. Jhdts. in der (vor allem, aber nicht ausschließlich) italienischen Geschichtsschreibung von da an bis heute. Dieser Gegenstand ist für den Autor insofern von besonderem methodologischem Interesse, als er in die Geschichte der „Revisionen der Modernisierungstheorie" einführt. Denn die Modernisierungstheorie, im Grunde aufklärerischen Ursprungs, speziell jedoch seit den 70er Jahren des 20. Jhdts. gegen die verschiedenen Formen des Historismus durchgesetzt, deutet die Geschichte als gesetzmäßigen Fortschritt der Überwindung der Mythen und zur wissenschaftlichen Aufklärung. In Frage gestellt wird sie von der Postmoderne und von historischen Entwicklungen der heutigen Zeit, aber im Grunde schon des 19. Jhdts.; denn die Geschichte der katholischen Staatlichkeit verlief anders, als die aufklärerische Modernisierungstheorie gedacht hatte: Die Auflösung der alten Verflechtung von Kirche und Staat führte zum Ultramontanismus; und das speziell katholische Christentum erwies religiös und gesellschaftlich eine größere Kraft der Selbstbehauptung, als die Aufklärer gemeint hatten.

Für die aufklärerische und ebenso die protestantische Geschichtsschreibung des ausgehenden 18. Jhdts. sind Kirche und Kirchenstaat Machtinstrument der Päpste, beide im Grunde unausweichlich zum Untergang bestimmt, wenngleich (so Bourgoing) noch einmal durch reformfeindliche päpstliche Politik selbstverschuldet und beschleunigt, während katholische Autoren durchweg zwischen dem Papst als Kirchenoberhaupt und (an anderen Herrschern zu messendem) weltlichem Herrscher unterscheiden (erst im 19. Jhdt., unter Gregor XVI. und Pius IX., kommt es hier zur Ideologisierung). – Ganz neue und mehr positive Akzente bringen dann die Geschichtsentwürfe des Risorgimento, speziell neo-guelfischer Färbung (Botta, Balbo, Gioberti). Maßstab und Ideal der Geschichte ist hier nicht mehr das radikale Säkularisierungskonzept, sondern die Verbindung von Tradition und Fortschritt in der durch religiöse Tradition legitimierten und zugleich Fortschritt ermöglichenden Monarchie. In dieser Perspektive werden die „Reform-Päpste" des 18. Jhdts. Benedikt XIV., Clemens XIV. und Pius VI. zu Innovatoren, darüber hinaus jedoch in einer Freiheitsgeschichte, die den Bogen weit zurück bis in die *Libertas ecclesiae* der gregorianischen Zeit spannt, Papsttum und Kirchenstaat zum Motor der Freiheit und speziell einer national-italienischen Fortschrittstradition (Balbo, Gioberti). – Nach 1870 gewinnt die päpstliche Wirtschaftspolitik des 18. Jhdts. im Rahmen der aktuellen Auseinandersetzung zwischen Wirtschaftsliberalismus und Schutzzollpolitik neues und oft positives Interesse. Werner Sombart (1888) würdigt die päpstliche Interventionspolitik mit ihrem protektionistischen Schutz der ärmeren Schichten als Vorbild für den Kampf gegen einen wilden Kapitalismus, während Cesare de Cupis in dem Schutz der Kleinbauern vor den „Baronen" eine Konstante römischer Geschichte von der Antike bis hin zu Pius VI. und Pius VII. sieht. Katholische Autoren glorifizierten dann nicht selten je nach Bedarf manchmal protektionistisch-konservative, manchmal liberal-reformerische Momente päpstlicher Wirtschaftspolitik. „Während die einen liberale Päpste wie Benedikt XIV. und Pius VI. zu Vorreitern der aufklärerischen Reformbewegung stilisierten und deren freihändlerische Reformen zum Beweis für die Kompatibilität von Katholizismus und Marktwirtschaft anführten, lobten die anderen den Widerstand, den die Päpste zur Verteidigung einer spezifisch katholischen Form des „Volks-, Wohlfahrts- oder Sozialstaates" gegen Aufklärung und Kapitalismus leisteten" (138). – Diese sehr unterschiedlichen Tendenzen setzten sich in der

Zeit des Faschismus fort. Nimmt Federico Marconcini (1931) die Päpste, vor allem Pius VI., für eine „personalistische" Wirtschaftsethik mit mehr liberalen Akzenten in Anspruch, akzentuiert Ettore Rotta im Gegensatz zu den Päpsten den aus „Volk" und „Gesellschaft" hervorgegangenen römischen Jansenismus als genuin „italienische" Form der Aufklärung, so werten von marxistischer Grundlage aus Dal Pane und Gramsci die Päpste des 18. Jhdts. als Promotoren des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus. – Im Zeitalter von *Democrazia Cristiana* und kapitalistischer Industrialisierung nach dem 2. Weltkrieg findet einerseits die päpstliche Wirtschaftspolitik wegen ihrer „pragmatischen" Orientierung Sympathien (so bei Franchini, der den „modernisierenden" Charakter päpstlicher Wirtschaftspolitik seit dem 16. Jhdt. und speziell seit Sixtus V. hervorhebt und die Abkehr vom „Thomismus" und den „pragmatischen" Umgang mit der „anti-ökonomischen Sozialutopie des Evangeliums" betont; ferner bei La Marca), anderseits scharfe Kritik bei kommunistenfreundlicher (Piscitelli) oder linkskatholischer Seite (Giuntella, der freilich von merkwürdig anachronistischen Erwartungen ausgeht), während Venturi einen entscheidenden Bruch nach dem Tode Benedikts XIV. 1758 sieht, nach welchem die früh-aufklärerischen Ansätze päpstlicher Reformpolitik zwischen neuer anti-metaphysischer Aufklärung und Reaktion zerrieben worden seien.

Es folgt die „narratologische" Untersuchung der „Geschichten von Papsttum und Moderne" (212–242), in welcher der Verf. aufzuzeigen sucht, daß dabei bestimmte Grundmuster von „Fortschritts-Geschichten" jeweils aufklärerischer oder christlicher Art wiederkehren. Dies wird im Schlußkap. („Mythische Erzählmodelle in Politik und Geschichtsschreibung", 243–252) weiter reflektiert. Im Grunde bringt es, in manchmal unnötig komplizierter Sprache, ein Ergebnis, das eigentlich von vornherein zu erwarten ist: daß die verschiedenen Interpretationen der Geschichte von Papsttum und Aufklärung in Funktion zu aktuellen Interessen bzw. zur beanspruchten oder bekämpften Rolle von Kirche und Religion in der Gesellschaft der Gegenwart steht. Ob man dagegen, wie der Autor es versucht (244–246), die „Erzählmodelle" einfach auf die drei Grundmuster der jüdischen, christlichen und antiken „Mythologie" zurückführen kann, scheint mir sehr fraglich und in dieser Form zu schematisch. – Daß Geschichtsschreibung es immer mit „Mythen" bzw. mythischen Erzählmustern zu tun hat, scheint mir ebenso selbstverständlich wie daß sie sich dieser Gefährdung bewußt bleiben und diese immer kritisch zu hinterfragen hat. In welcher Richtung geschieht jedoch diese kritische Hinterfragung? Der Autor unterstreicht als Ergebnis seiner Untersuchung, „daß die aus der Aufklärung hervorgegangene Geschichtsschreibung ihr Verhältnis zum Katholizismus kontinuierlich revidiert hat", und zwar in der Weise, „daß die jeweils aktuellen Transformationen von Katholizismus und Moderne in die Vergangenheit zurückprojiziert wurden" (243 f.). Dies liefe aber nur noch auf Geschichtskonstruktion aus der Perspektive der jeweils sich wandelnden Gegenwart hinaus. Die Frage bleibt der Autor schuldig (wenngleich die Behandlung der Autoren in den einzelnen Kap. dazu manches Material liefern würde): In welchem Maße trug und trägt nicht nur der Wandel der Gegenwart, sondern auch die Beschäftigung mit den Quellen zu dieser Revision und generell zur Korrektur von „Mythen" bei? Kl. Schatz S. J.

Kock, Erich, *Johann Wolfgang von Goethe. Zwei Studien* (Edition Cardo; Band 68). Köln: Patristisches Zentrum Koinonia – Oriens e. V. 2001. 40 S., ISBN 3-933001-65-X.

Das schmale Heft enthält zwei Aufsätze, die Goethe mit dem Katholizismus (5–23) bzw. mit Jean-Baptiste Vianney (als „eine Anfrage an die Gegenwart": 24–35) konfrontieren. Kock (= K.) verfolgt die Spuren christlicher Spiritualität in einem Goethe, der sich nicht nur als Reisender, sondern als *anima naturaliter catholica* (P. Wust) in kirchlichen Kreisen und Formen bewegt, ohne dabei eine entschiedene Konfession zu verraten (ob aus „*Verkleidung*" oder anderen Gründen, läßt K. offen: 11). K. verabschiedet „Bildungshumanismus und [...] Kulturprotestantismus" (ebd.), die sich Goethes als Alibi bedienten, und skizziert die weitgehend unbekannte katholische Goethe-Rezeption, die wesentlich von Jesuiten getragen wurde (u. a. im Kulturkampf in den *Stimmen aus Maria Laach*, später *Stimmen der Zeit*, durch A. Baumgartner, durch den frühen H. U. v. Balthasar, durch E. Przywara und vor allem F. Muckermann mit seinem richtungswei-

senden Goethe-Buch von 1932: 11–18). Goethes Blick auf das Ganze, sein diesem Blick entsprechender pädagogischer Ansatz und die Wahrnehmung des Heiligen in Personen und liturgischen Formen werden herausgestellt (19–23). Überraschend der zweite Aufsatz, der noch einmal den konfessionslosen Konfessor Goethe mit dem christlichen Zeugen Vianney konfrontiert und damit Größe und Grenze des Weimarers andeutet („zwei Berufungen, zwei Lebensweisen", eine „Kierkegaardsche Gleichzeitigkeit": 26). Den Spuren solcher Spiritualität folgt K. in der Gegenwartsliteratur (u.a. P. Handke, B. Strauss, M. Walser), die das Unbedingte zwar unter den Bedingungen der „Postmoderne" verabschiedet, aber dennoch erspürt und ersehnt (28–35).

K. benennt die Probleme katholischer Goethe-Rezeption und überwindet sie fast spielerisch, indem er den Dichter als spirituellen Zeitgenossen entdeckt: des Pfarrers von Ars und der eigenen Gegenwart. Damit ermutigt er dazu, den theologischen Gehalt von Dichtung nicht unverbindlich zu ästhetisieren, sondern in ihrer Suchbewegung ernstzunehmen. (Zwei kritische Anmerkungen seien erlaubt: 1. läßt sich Muckermanns Goethe-Buch kaum als „eigenwillige Fortschreibung der Gedanken seines Jesuiten-Kollegen Baumgartner" [19] bezeichnen, mit dessen kulturkämpferischer Polemik er gerade bricht – ich halte zudem Baumgartners „Göthe" für einen materialreichen Denunziationsversuch ohne Diskussion in der Sache, keineswegs aber für „sehr gründlich und sachkundig" [12] in irgendeinem guten Sinne. 2. K.s von Balthasar übernommenes Vorurteil, Goethe habe nie zum Gebet gefunden [23 bzw. 26], findet in den Texten und Dokumenten kaum unmittelbaren Anhalt, und selbst kleine naturwissenschaftliche Aufsätze enthalten immerhin Adressen an das „Göttliche", die kaum anders denn als Niederschlag staunenden Betens zu deuten sind.) P. Hofmann

Schwaiger, Axel, *Christliche Geschichtsdeutung in der Moderne.* Eine Untersuchung zum Geschichtsdenken von Juan Donoso Cortés, Ernst von Lasaulx und Vladimir Solov'ev in der Zusammenschau christlicher Historiographieentwicklung (Philosophische Schriften; Band 41). Berlin: Duncker & Humblot 2001. 440 S., ISBN 3-428-09886-2.

Was den Rez. an dieser Arbeit interessierte, war ihr Beitrag zum Geschichtsdenken W. Solowjows. Auf sie wird die Rez. sich im wesentlichen beschränken. Zuerst aber soll das Buch, das auf eine Dissertation an der Philosophischen Fakultät in Erlangen-Nürnberg zurückgeht, vorgestellt werden. Schwaiger (= Sch.) will typologisch untersuchen, „inwieweit die Entwürfe der genannten Autoren auf klassische geschichtstheologische Deutungskategorien zurückgreifen"; darüber hinaus soll als Folie erarbeitet werden, „was christliche Geschichtsanschauung im Kern beinhaltet und was ihr Wesen ausmacht". Die genannten Denker, die ihre Deutungen „als christlich" definiert hatten, sollen also daraufhin untersucht werden, „inwiefern sie es tatsächlich waren und wieweit Geistesströmungen ihrer Zeit ihr Geschichtsdenken maßgeblich beeinflußten". Schließlich will Sch. „einen Beitrag dazu leisten, biblisch-christliches Geschichtsdenken in der Moderne wieder als solches zu thematisieren", das heißt, die Verbindung der theologischen Kategorie „Heilgeschichte" zur von ihr gelösten profangeschichtlichen Betrachtung wiederherzustellen. – Das sind keine geringen Ansprüche.

In seiner „Einleitung" (19–31) skizziert Sch. die gegenwärtig unter den christlichen, insbesondere den protestantischen Theologen vorherrschende Stellungnahme zu einer offenbarungstheologisch begründeten Historiographie. Es folgt ein kurzer 1. Teil zu den „Grundkategorien biblisch-christlicher Geschichtsschau" im AT und NT (32–53). Der 2. Teil stellt die „Entwicklung christlicher Geschichtsbetrachtung bis zum 18. Jahrhundert" dar (54–156). Es folgt der 3. Teil mit den drei Vertretern des christlichen Geschichtsdenkens im 19. Jhdt. als Beispielen für „christliches Geschichtsdenken im Jahrhundert der Moderne": des Spaniers Juan Donoso Cortés, des Deutschen Ernst von Lasaulx, beide katholisch, und des Russen Wladimir Solowjow (155–350). Eine Zusammenfassung und eine umfangreiche Literaturliste beschließt das Werk.

Gern hätte der Rez. mehr darüber erfahren, wie Sch. die christlichen „Deutungskategorien", die er als Maßstab seiner Untersuchung verwendet, begründet. Es genügt Sch., sie quasi positivistisch aus dem Alten und Neuen Testament zu erheben. Es sind die Fra-

gen: Wird in den jeweiligen Werken eine biblische Urgeschichte anerkannt? Wird der Zusammenhang von menschlichem Handeln und göttlichem Segen bzw. Fluch gesehen? Wird die göttliche Vorsehung im Sinne einer teleologischen Ausrichtung auf das Heil anerkannt? Gibt es eine eschatologisch-apokalyptische Bewegung? Schließlich: Ist die Geschichtsdeutung christozentrisch? Eine schier ungeheure Literaturfülle ist schon in der Übersicht des 2. Teils bewältigt; sie beginnt mit den frühchristlichen Apologeten und Augustinus, wendet sich dem Mittelalter zu, behandelt ausführlich Melanchthon und endet mit Bossuet und dem Württemberger Pietismus gegen Ende des 18. Jdts. Die Ausführungen erscheinen dem Nichthistoriker äußerst detailreich und gut belegt. Seine Hochachtung wird allerdings etwas gemindert, wenn er liest, Ockham sei vom Papst in Avignon wegen seiner Lehre eingekerkert worden und daraufhin nach München geflohen, „wo er 1349 unter dem Schutz des bayerischen Königs starb" (110). Das muß doch irgendwie anders gewesen sein, – denn einen bayerischen König gab es erst seit 1806 durch Napoleons Gnaden.

Wie Cortés und Lasaulx gelingt es auch Solowjow (= S.), „die christliche Schau der Geschichte auf dem Boden der Moderne neu zur Geltung zu bringen" (283). Sch. stellt S.s Geschichtsdenken in den geistesgeschichtlichen Kontext in Rußland. Er schildert die religiös-eschatologische Stimmung in der russischen Bildungsschicht, die ab der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. zunehmend einem innerweltlichen Utopismus Platz machte. S.s Denken ist, wie Sch. zu Recht feststellt, „von Anfang an stark geschichtsphilosophisch geprägt und atmet immer den Odem geschichtstheologischer und historischer Fragestellungen. Anthropologie und Christologie sind ihm die Glieder einer grandiosen Interpretation des Dramas der Weltgeschichte, in dem gegen Ende seines Lebens offenbarungsbegründete und apokalyptische Gesichtspunkte eine immer größere Rolle übernehmen". S.s Philosophie beruht, wie auch der Verf. anmerkt, im wesentlichen auf der Kategorie des Werdens und der Entwicklung (bes. 351 f.). Ungenau und mißverständlich ist es freilich, wenn der Verf. erklärt, S.s Weltbild ist „durch und durch monistisch. Alles Seiende war ursprünglich in inniger Einheit miteinander verbunden" (297). Denn in der Einheit kennt S. selbstverständlich auch die Differenz von Gott und Welt ebenso wie der geschaffenen Seienden untereinander. Was bedeutet der Begriff der „All-Einheit", den S. aus der Spätphilosophie Schellings übernimmt? In welchem Sinne wird sie durch den Sündenfall beeinträchtigt und in welchem Sinne ist sie eine überzeitliche metaphysische Wirklichkeit? Wie verhält sich das Werden zur All-Einheit des Seins, wie wird von S. die Freiheit des Menschen angesichts der Einheit gedacht? Die im Blick auf das Geschichtsbild durchaus wichtige Frage, wie S. einen Monismus vermeidet, der einer Nacht ähnelt, in der alle Katzen grau sind, bleibt leider ungestellt und unbeantwortet. Zum Schluß (354) überwiegt in Sch.s. Darstellung die einseitige Auffassung der All-Einheit als einer durch den Geschichtsprozeß erst noch herzustellenden Seinsweise. Die für S.s Prozeßdenken zentrale Lehre von der Sophia, aber auch von der Weltseele, werden nur ganz am Rande erwähnt. Bis Ende der achtziger Jahre habe S. die Hoffnung gehegt, die Weltgeschichte werde sich „in einem natürlichen Prozeß" zum Reiche Gottes hin entwickeln (289). Diese Kennzeichnung des Geschichtsprozesses als einen „natürlichen Prozeß" ist jedoch nur dann zutreffend, wenn berücksichtigt wird, daß die Naturentwicklung für S. immer in der Kraft des ewigen Logos geschieht. Zu keinem Zeitpunkt seines Denkweges ist für ihn die Welt aus eigener Kraft auf dem Wege zur Versöhnung mit Gott. Nur sind ihm immer stärker die Ohnmacht und auch der Unwille des Menschen bewußt geworden, der Weisheit Gottes zu folgen und sich den widergöttlichen Mächten des Chaos – auch in sich selbst – entgegenzustellen. Deshalb halte ich es für unzutreffend, von einer Wende zum „biblischen Geschichtsverständnis" in S.s letzten Lebensjahren zu sprechen. Geändert hat sich in S.s Augen die Weise, in der die göttliche Weisheit ihr Ziel verfolgt und erreicht (344).

Wichtiger aber: S.s Christozentrik. Der Sinn der Geschichte liegt im „Einswerden aller Menschen" (300), ontologisch verstanden, nicht aber als bloße Gesinnungseinheit. Als Muster dieser „innerer Einheit" der Menschheit erkennt Sch. bei S. zutreffend die christologische Zwei-Naturen-Lehre (302). Aber ist mit dieser Feststellung vereinbar, daß S. „jede Art" von „Dualismus" und „Gegenüberstellung von Gott und Welt" verurteile? Was besagt denn die Zwei-Naturen-Lehre anderes als die Zweiheit in der Einheit?

Das Zitat aus dem Osterbrief, der den „Dualismus" als „heidnisch" qualifiziert, legt in dieses einen Sinn hinein, der im Original nicht zu finden ist. S. war sich der Konsequenzen des Monophysitismus wohl bewußt, wie nicht zuletzt seine „Vorlesungen über das Gottmenschentum" erkennen lassen. Unbegründet erscheint mir der Vorwurf, S. berücksichtige nicht die im „Urfall Adams" zum Ausdruck kommende „Geschichtsmächtigkeit der individuellen Sünde"; „Sünde" sei für S. „das Vergehen gegen das Prinzip" (354). Ist es nicht vielmehr so, daß S. die prinzipielle oder kosmische Dimension der Sünde betont, die dem modernen Denken abhanden gekommen ist? S. weiß, Adams Sünde konnte zum kosmischen Ereignis werden, weil er als Individuum eine Symbolgestalt war – Repräsentant der „Weltseele". Als Sünde eines bloßen Individuums wäre sie so bedeutsam gewesen wie die irgend eines anderen Menschen

Bedeutsam sind die ausführliche Zusammenfassung und der Nachweis der biblischen, patristischen und anderen Quellen für die „Drei Gespräche" mit ihrer „Kurzen Erzählung vom Antichrist" (306–336). Hier hat Sch. Pionierarbeit geleistet (er korrigiert hiermit auch stillschweigend abwegige Annahmen von Fritz Lieb, Bern 1945). Er beachtet die „nicht unerheblichen Wandlungen" in S.s Denken, ohne seine Kontinuität zu übersehen. Anerkennung verdient, daß Sch. im Blick auf S.s „Naherwartung" auch kritisch die utopischen Elemente in S.s Geschichtsdenken erwähnt. Weshalb aber die Orientierung am „Prozeß" eine wesentliche Schwäche in S.s Geschichtssicht ausmache (355), wie Sch. abschließend erklärt, ist mir nicht verständlich und geht m. E. auch nicht aus seiner Analyse hervor.

Allein schon der Teil über S. stellt eine respektable Leistung dar. Die Belesenheit des Verf.s ist beeindruckend. Bisher fehlt in der Literatur eine Monographie zu S.s Geschichtsverständnis. Um so beachtlicher ist der Versuch des Verf.s, hierzu einen ersten Schritt zu tun. Die bemängelten Ungenauigkeiten mindern nicht den hohen Wert dieser Arbeit. Sie beeindruckt durch stupenden Fleiß und vermittelt dem Leser insgesamt einen zutreffenden Eindruck von einem höchst komplexen Gegenstand. P. Ehlen S. J.

Schulte, Christoph, *Die jüdische Aufklärung*. München: Beck 2002. 279 S., ISBN 3-406-48880-3.

Schulte (= S.), Privatdozent mit doppelter *Venia legendi* für Jüdische Studien und Philosophie an der Universität Potsdam und leitender Mitarbeiter am dortigen Moses Mendelssohn-Zentrum für europäisch-jüdische Studien, hat ein nach thematischen Zusammenhängen geordnetes Kurzkompendium der jüdischen Aufklärung in Deutschland vorgelegt. Didaktisch weist sein Vorwort anhand des Umschlagbildes („Mendelssohn, Lessing und Lavater über Religion disputierend" aus der Gartenlaube von 1860) in die Problematik der Halaska ein, indem sie den aufgeklärten und dennoch streng halachischen Juden vor dem bekehrungswütigen Christen und dem vermittelnden Spätaufklärer zeigt (7–16). Die neun Kap. des Buches geben diesem Bild aus verschiedenen Perspektiven unterschiedliche Tiefe und Farbe. Kap. 1 („Europäische Aufklärung und Halaska": 17–47) bestimmt die Halaska als nachgeholte bildungsbürgerliche Spätaufklärung (Beginn um 1770: vgl. 224, Anm. 18), rasch, deswegen radikal und dabei vielstimmig innerhalb einer Minorität – zudem ambivalent (weil Aufklärung der Juden als Menschen und als Juden: 26–30, und dies vor jüdisch-christlichem Publikum in einem asymmetrischen Verhältnis der Diskurse). Wie der christliche Diskurs der deutschen Pastorenaufklärung, so ist auch der jüdische Gegendiskurs religionsnah und –freundlich; er geht, besonders in einem Berlin ohne Ghetto, mit gesellschaftlicher Modernisierung einher, allerdings auch mit dem innerjüdischen Konflikt der Eliten von Aufklärern und Rabbinern. Kap. 2 („Moses und die Tora": 48–80) skizziert den verbindlichen jüdischen Glaubenskontext (den siebten von 13 maimonidischen Glaubensartikeln im Siddur, der Moses als Prophet bestimmt), den bereits Spinoza in Frage stellte, Mendelssohn naturrechtlich als Offenbarung neu begründete, Wessely in seiner *Moseide* episch feierte, Ascher kantisch erledigte, der Kantschüler Bendavid als natürliche Religion identifizierte und zuletzt das aufgeklärte Kinderbuch zur religiösen Andekdote verformte. Kap. 3 (Das Verhältnis der Maskilim zum Talmud: Historisierung statt Haß: 81–118) zeigt, wie unterschiedlich der normative Talmud relativiert wurde: bei Wessely durch

Partikularisierung (die „Torat HaSchem" als jüdisches Spezifikum der universalen „Torat HaAdam" nachgeordnet: 86), bei Euchel durch konsequente Historisierung, bei Friedländer als teilweise unverständliches Relikt der Geschichte, bei Hirschel als durchschautes rabbinisches Machtinstrument, von Salomon Maimon als jüdisches Elitegut verteidigt, von den Kantianern Ascher und Bendavid rationalisiert (bei letzterem als religiöse Überkompensation der Zerstörung des zweiten Tempels und als Ursache jüdischer Rückständigkeit), bei Zunz als neuer Forschungsgegenstand einer „Wissenschaft des Judentums". Kap. 4 bestimmt das differenzierte Verhältnis von „Haskala und Kabbala" (119–137) an den Beispielen Emden, Mendelssohn, Satanow, Maimon und Hirschfeld, für die die Kabbala keineswegs esoterische Lehre, sondern populäres, wenn auch (vor allem hinsichtlich seines Mißbrauchs) kritisch reflektiertes Umfeld war. Kap. 5 führt „Die Entdeckung des Chassidismus" (138–156) am Beispiel Salomom Maimons vor, der sich für die bürgerliche Emanzipation des Haskala gegen das „Stetl" entschied. Kap. 6 („Kant und die jüdische Aufklärung": 157–171) zeigt die Tragik Mendelssohn, dessen Hauptwerk Jerusalem schon beim Erscheinen veraltet war und von Euchel, Herz, Ascher, Maimon und Bendavid kantianisch überholt wurde – bis hinein in den Kant-Jargon der jüdischen Salons in Berlin. Kap. 7 entwickelt „Die politische Philosophie der Haskala" (172–183) im Kontext von frühaufklärerischer „Peuplierungs"-Politik in Preußen und aufklärerischer Toleranz; dabei unterscheidet S. einen eudämonistischen (Dohm), einen naturrechtlichen (Mendelssohn) und einen autonomie-ethischen Diskurs (Ascher und Bendavid: 177). „Die Erfindung der Orthodoxie" ist Saul Ascher zu danken, der hier die christlichen Begriffe von Reform und Orthodoxie auf das Judentum bezog (Kap. 8: 184–198) – nach S. ein Akt politischer Theologie, der die Orthodoxie im protestantischen Umfeld ihres Monopolanspruchs berauben sollte (190–195; S. verweist auf die analoge Opposition von säkularen „Chiloniim" und frommen „Datiim" im heutigen Israel: 197/198). Kap. 9 (*Jüdischer Sokrates und jüdischer Diogenes*: 198–219) personalisiert noch einmal die Binnenspannung der Haskala im Blick auf Mendelssohn und Maimon. Der Anhang bietet die Anmerkungen zum Text, ein ausführliches Literaturverzeichnis, Zeittafel, Glossar und Personenregister (221–279). S. hat eine didaktisch vorzügliche Einführung vorgelegt. Die thematische Gliederung gibt auch den Trägern der Halaska in verschiedenen Perspektiven mehr Relief, als es einer rein diachronen oder biographisch orientierten Darstellung möglich gewesen wäre. Dabei stellt sich auch der spezifisch deutsche Kontext der Halaska als ihr eigentlicher Subtext her, so daß allenfalls die Frage nach der europäischen Dimension der Halaska bzw. nach den ihr verwandten Bewegungen offenbleibt. P. Hofmann

Schmid, Johanna, *Papst Pius XII. begegnen* (Zeugen des Glaubens). Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2001. 176 S., ISBN 3-929246-62-7.

Wenn man aufgrund des Titels eine panegyrische Apologie erwartet, wird man angenehm enttäuscht. Die Darstellung, zwar für weitere Kreise bestimmt (weshalb z.B. ein Fußnotenapparat fehlt und statt dessen immer wieder am Rand Erklärungen von Begriffen und Personen sowie Belege zu finden sind), sucht zu kritischer Auseinandersetzung hinzuführen, blendet auch problematische und kritikbedürftige Entscheidungen und Aspekte des Pontifikats des Pacelli-Papstes keineswegs aus und läßt nicht selten verschiedene Wertungen nebeneinander stehen.

Zunächst bietet die Verf.n auf zwölf Seiten (8–20) einen knappen Überblick über Leben und Wirksamkeit von Eugenio Pacelli. Der erste Hauptteil („Brückenbau in schwerer Zeit", 21–111) befaßt sich mit dem politischen Aspekt, und zwar ausschließlich im Kontext von Nationalsozialismus und 2. Weltkrieg. Die ersten beiden Einzelthemen, nämlich das Reichskonkordat (22–38) und die Enzyklika „Mit brennender Sorge" (39–47), betreffen noch die Zeit vor Pontifikatsbeginn. Im übrigen werden brisante Themen nicht ausgespart. Denn die nächste Einheit lautet „Ließ Pacelli eine Enzyklika verschwinden?" (48–57). Es geht um die vieldiskutierte Anti-Rassismus-Enzyklika, die der amerikanische Jesuit La Farge im Auftrag Pius' XI. unter Mitarbeit seiner Mitbrüder Desbuquois und Gundlach entworfen hatte und die dann „in der Versenkung verschwand", nach Gundlach vor allem durch Schuld des Jesuitengenerals Ledochowski,

der sie sabotiert und auf seinem Schreibtisch zurückgehalten habe. Auch Schmid gibt keine definitive Antwort auf die Frage nach den Gründen, weshalb sie nicht erlassen wurde. Freilich weist sie darauf hin, daß sich in ihr bei aller klaren Verurteilung des Rassismus auch Töne eines traditionellen Anti-Judaismus finden (54f.), daß sie nicht das Niveau der Äußerung Pius' XI. vom 6.6.1938 erreichte (56) und insgesamt wohl einen „Rückschritt" gegenüber Pius XI. darstellte. „Deshalb war es wohl besser, daß eine Veröffentlichung unterblieb" (57). Der Rez. möchte hinzufügen: Sie war auch wohl zu weitschweifig für eine Enzyklika, sie war mehr eine sozialethische Abhandlung. – Es folgen die Kap. über die päpstliche Friedensinitiative (58–67) und „Der Papst und die Verschwörer" (68–78: über die päpstlichen Vermittlungsversuche zwischen deutschem Widerstand und englischen Stellen Ende 1939 bis Anfang 1940). In dem Kapitel „Pius XII. und der Zweite Weltkrieg" vermißt man freilich einige wichtige Informationen. So zitiert die Verf.n Äußerungen des deutschen Vatikan-Botschafters Weizsäcker nach dem deutschen Angriff auf die Sowjetunion und wiederum vom September 1943, wonach man im Vatikan das nationalsozialistische Deutschland als „Bollwerk gegen den Bolschewismus" betrachte (82), wobei sie die Tragweite dieser Äußerungen in der Schwebe läßt. Ein solches Zitat kann man jedoch nicht stehenlassen, ohne auf die in der Forschung längst erkannte spezielle Tendenz der Weizsäcker-Berichte zu verweisen, die vor allem nach der deutschen Besetzung Roms Berlin über den Papst „beruhigen" wollten. Außerdem geht aus den Akten hervor, daß Pius XII. und seine Mitarbeiter das Ansinnen ausdrücklich ablehnten, den deutschen Angriff auf die Sowjetunion als anti-kommunistischen „Kreuzzug" ideologisch zu unterstützten, sehr wohl aber – was die Verf.n auch in der Einleitung (15), freilich nicht in diesem Kap., erwähnt – den amerikanischen Katholiken ihre moralischen Bedenken wegen des militärischen Bündnisses mit der Sowjetunion wegnahm. – „Wollte Hitler den Papst entführen?" (86–91). Zu Recht stellt die Verf.n fest: Es gibt keine verläßlichen Quellen, wahrscheinlich nur vage Erwägungen und keinen konkreten Plan. – Es folgt das natürlich ausführlichste Kap. zur Judenvernichtung (92–111). Sowohl die Hilfsaktionen des Vatikans als auch das Dilemma, in dem sich der Papst befand, finden eine verhältnismäßig exakte Darstellung. Hätte ein öffentlicher Protest des Papstes eine Wende bedeuten können? Vielleicht ja, vielleicht auch nicht, denn für beides gibt es Präzedenzfälle (104, 172f.).

Der zweite Hauptteil „Neue Brücken für den Glauben" behandelt die wichtigsten innerkirchlichen Entscheidungen und Maßnahmen Pius' XII. Er beginnt mit der Erforschung des Petrusgrabs (114–120), über dessen Geschichte freilich in einer Ausführlichkeit berichtet wird, die wohl den Rahmen einer ansonsten notwendig knappen Darstellung über Pius XII. sprengt. Ob außerdem die Ausgrabungen unter St. Peter „den päpstlichen Anspruch der Nachfolge des heiligen Petrus sicherer belegen" konnten (114, 120), ist doch fraglich, zumal keine andere Kirche je einen konkurrierenden Anspruch auf das Petrusgrab erhoben hat und die eigentliche Frage doch die ist, was daraus folgt. – Es folgen die Kap. „Pius XII. und die Exegese" (121–127, über die Enzyklika „Divino afflante spiritu"), über das Psalterium Pianum (129–133), die Liturgie (134–146) und schließlich das Assumpta-Dogma von 1950 (147–151). Bei letzterem findet sich freilich eine schwerwiegende dogmatische Unkorrektheit. Die Vorstellung von einem „Zwischenzustand" der Art, daß der Gestorbene noch nicht Gott schaut bzw. sich (salopp gesprochen) in einer Art „Warteschleife" zum Himmel befindet, um erst am Jüngsten Tag zu „landen", konnte keineswegs bis 1950 vertreten werden (so 148). Diese Vorstellung eines „Zwischenzustandes" ist schon 1336 von Benedikt XII. in „Benedictus Deus" verworfen worden. Es geht hier nur um die (heute auch kontroverse) Frage des anderen Zwischenzustandes der (schon in der Anschauung Gottes befindlichen) „Seele" vor der Auferstehung des „Leibes". Die beiden letzten Kap. befassen sich mit den Orden (152–157) und schließlich unter der Sammelüberschrift „Reformen, Mahnungen, Experimente" (158–169) mit disparaten Themen wie dem Experiment der Arbeiterpriester in Frankreich, dem Ökumenismus, der Anpassung in den Missionen und schließlich der Einstellung zu Atomwaffen. – Die Schlußbetrachtung (170–173) liefert eine sehr behutsame Gesamtwertung. Nur zustimmen kann man dem Urteil, daß Pius XII. das „Pech" hatte, Johannes XXIII. als Nachfolger zu haben und dann an ihm gemessen zu werden (171f.).

Bei dem begrenzten Umfang dieses Bändchens können natürlich viele Fragen nur oberflächlich angerissen werden, vieles muß ganz wegfallen. Daß nicht alle „Brücken", die der Pacelli-Papst in die Zukunft zu bauen suchte, sich als tragfähig erwiesen, hebt auch die Verf.n hervor (170). Und doch hat man etwas den Eindruck, daß bei dem zweiten innerkirchlichen Teil „Neue Brücken für den Glauben" etwas jene Linien zurücktreten, die im 2. Vatikanum nicht weitergeführt worden sind bzw. auf die sich dort vor allem die konservative Minderheit beruft. Zwar wird die Tragödie der Arbeiterpriester immerhin über fünf Seiten berichtet (158–163); man vermißt jedoch eine genügend ausführliche Darstellung und Würdigung der Enzyklika „Humani generis" von 1950 wie auch der Enzyklika „Mystici Corporis" von 1943, die – von P. Tromp verfaßt – bei aller Öffnung für neue Aspekte des Kirchenverständnisses doch auch durch die strikte Identifikation von mystischem Leib und römisch-katholischer Kirche und die Betonung, daß die Nichtkatholiken nicht *reapse*, sondern höchstens *voto* zur Kirche gehören, doch auch manche „Brücken" geschlossen hat. Müßte man hier nicht stärker die Ambivalenz und Doppelgesichtigkeit des Pontifikats Pius' XII. betonen, dessen Linien teilweise im 2. Vatikanum aufgegriffen und weitergeführt wurden, teilweise aber auch nur eingeschränkt oder gar nicht? Kl. Schatz S. J.

Rychlak, Ronald J., *Hitler, the War and the Pope*. Huntingdon: Our Sunday Visitor 2000. 468 S., ISBN 0-87973-217-2.

Der Verf. dieses mit einem Vorwort von Kardinal O'Connor von New York versehenen Buches ist Rechtsprofessor, nicht professioneller Historiker. Darin liegt natürlich auch die Begrenzung seiner in vieler Hinsicht brillanten und auch schlüssigen Darstellung. Sie stützt sich – außer den Akten des Seligsprechungsprozesses Pius' XII. – nicht auf neue Quellenforschungen (die freilich über das bereits Erarbeitete und vor allem über die „Actes et Documents" hinaus vor einer Öffnung der Zeit Pius' XII. kaum möglich sind), sondern auf eine erneute Durcharbeitung des durch publizierte Quellen und Literatur bereits Bekannten. Für den Historiker ist es sicher etwas unbefriedigend, daß Belege für Zitate und Einzelgeschehnisse oft nicht aus den Quellen, sondern aus Sekundärliteratur entnommen sind, auch daß der Verf. nur englische oder ins Englische übersetzte Literatur kennt (auch die „Actes et Documents" nur in ihrer englischen Übersetzung), so daß z. B. wichtige deutsche Quellen und Monographien fehlen. Auch ist die Argumentation manchmal mehr die eines Rechtsanwalts als eines Historikers. So würde man nicht selten etwas mehr an kritischer Abwägung und Verortung der nicht immer gleichwertigen Quellen wünschen. Wenn z. B. der Verf. (262 f.) ein über Rom nach Spanien geflüchtetes jüdisches Ehepaar zitiert, daß „keiner von uns" vom Papst einen öffentlichen Protest wünschte, der in der konkreten Situation nur als schädlich erachtet wurde, dann deckt sich dies zwar mit der auch sonst häufig, z. B. im Parallelfall „Pius XII. und Polen", festzustellenden Beobachtung, daß der Ruf nach öffentlichen Protesten meist eher aus dem sicheren Exil als aus den Kreisen der unmittelbar Betroffenen und von eventuellen Repressivmaßnahmen Bedrohten kamen. Es ist jedoch die spezielle Situation von ins Franco-Spanien geflüchteten Juden in Rechnung zu stellen, denen sicher ein solcher Protest mit seinen Folgen für sie besonders ungelegen kam.

Der Hauptteil (1–248) ist ereignisgeschichtlich gegliedert. In 17 Kap. beginnt er mit Werdegang und Nuntiaturtätigkeit Pacellis sowie dem Aufstieg Hitlers, verfolgt dann die Entwicklung der internationalen Lage, nationalsozialistische Machtergreifung und beginnenden Kirchenkampf, um schließlich die einzelnen Kriegsjahre zu behandeln. Dabei steht das Gesamtverhalten des Papstes im 2. Weltkrieg im Vordergrund, nicht allein sein Verhalten gegenüber der Judenvernichtung, wenngleich der Blick durchaus zentral auf letzteres gerichtet bleibt. Diese Blickrichtung ist durchaus zu begrüßen, zumal so Zusammenhänge in den Blick kommen (vor allem die parallele Verhaltensweise gegenüber Polen), die auch sein Verhalten gegenüber der „Shoa" beleuchten. Die (bereits bekannten) Ereignisse der Rettung (des Großteils) der römischen Juden nach der deutschen Besetzung Roms (in Kooperation mit dem deutschen Botschafter Weizsäcker, der dafür Berlin über Pius XII. „beruhigte"), die (nur vorübergehend oder zum Teil erfolgreichen) intensiven Bemühungen um Bewahrung der Juden in der Slowakei, in Un-

garn, Rumänien und anderen Ländern vor der Deportation kommen gebührend zur Geltung. Im 17. Kap. („Post-War Pope", 239–248) führt der Autor Nachkriegsurteile über Pius XII. an, die – gerade von jüdischer Seite – bis zu seinem Tode und im Grunde bis auf Hochhuth durchweg positiv bis enthusiastisch gestimmt sind.

Das Kap. 18 („Questions and Answers", 249–279) sucht das Fazit zu ziehen und vor allem die Frage zu beantworten: Hätte der Papst sich anders verhalten können und sollen? Freilich geschieht die Auseinandersetzung vor allem mit den bekannten (und von Cornwell neu aufgewärmten) Hochhuth-Klischees (Pius XII. als „Antisemit", als infolge seiner Fixierung auf den Kommunismus zumindest den Nazismus verharmlosend, wenn nicht gar „nazifreundlich"), die, ebenso wie für einen ernsthaften Historiker undiskutabel, im öffentlichen Bewußtsein unausrottbar sind. Manches ist daher zu holzschnittartig. So kommt bei der Frage des „Antisemitismus" zwischen Rassen-Antisemitismus einerseits, dogmatischer Abgrenzung vom Judentum anderseits der christliche Anti-Judaismus (welcher doch mehr ist als „differences with the Jewish faith") nicht in den Blick (255). Und gerade weil der Rez. den Hauptthesen des Verf.s zuzustimmen geneigt ist, hätte er hier eine Auseinandersetzung auch mit differenzierteren und ernster zu nehmenden Positionen gewünscht, etwa mit der Frage: Waren die Nazis nicht doch empfindlicher und weniger immun gegen Volkswiderstand und Volksunruhe, daher auch öffentlichen Protest? Kann hier ohne weiteres der Präzedenzfall der Folgen des Protestes der holländischen Bischöfe, als des Episkopates eines besetzten Landes, generalisiert werden? Mir scheint die Feststellung von Johanna Schmid in ihrem Büchlein über Pius XII. überzeugend, daß es Präzedenzfälle für das eine wie das andere gibt („Papst Pius XII. begegnen", 104, 172f.); und ich würde hinzufügen, daß beide nicht restlos übertragbar sind. Wahrscheinlich ist nie zu klären, welche (positiven oder auch noch katastrophaleren) Folgen ein spektakulärer Protest Pius' XII. gegen die Judenvernichtung gehabt hätte, da dies in die geschichtlich unlösbare Kategorie „Was wäre geschehen, wenn ..." gehört. In etwa greifbar sind jedoch die realen Motive Pius' XII.; und dies ist vor allem die Erwägung, daß ein deutlicherer Protest nicht nur nichts nützen, sondern auch noch die vorhandenen Hilfsmöglichkeiten gefährden würde. In diesem Zusammenhang möchte der Verf. übrigens das von ihm zunächst nicht ernst genommene und zweifellos durch die berichteten Begleitumstände auf den ersten Blick unglaubwürdige Zeugnis von Sr. Pasqualina doch ernster nehmen, wonach Pius XII. auf die Nachricht der Folgen des Protestes der holländischen Bischöfe (Deportation auch der katholischen Juden) hin einen von ihm entworfenen Protest ins Feuer geworfen habe (301f.). Denn diese Begebenheit steht nicht nur im Buch Pasqualinas „Ich durfte ihm dienen", sondern wurde von ihr auch vorher in den Seligsprechungsprozeßakten feierlich unter Eid bezeugt und z.T. durch eine andere Zeugin, Sr. Grabmair, gestützt. Immerhin scheint aus ihr hervorzugehen, was auch für den Verf. ein Novum war, daß ein öffentlicher Protest für Pius XII. keineswegs von vornherein undiskutabel und außerhalb ernsthafter Erwägungen war, daß er vielmehr selbst (und wohl auch nachher) schwankte.

Von dieser Episode wird freilich nicht mehr im Kap. „Questions and Answers" berichtet, sondern im Epilog „Hitler's Pope" (281–307). Er ist eine der besten Passagen des Buches und enthält eine vernichtende und fundierte Kritik an Cornwell. Alle seine Behauptungen (angeblich als guter Katholik mit der Intention zu forschen begonnen, Pius XII. zu verteidigen, dann durch neue, bisher nicht bekannte Quellen aus dem ASV umgestimmt) sind evident unwahr; wie auch schon im „Osservatore Romano" klargestellt, konnte Cornwell im ASV nur Quellen bis 1922 einsehen, die jedem offenstehen, und die paar Fundstücke aus dieser Zeit sind erstens von ihm nicht zum erstenmal eingesehen, und geben zweitens nichts her!

Wir sagten zu Beginn, die Argumentationsweise sei oft mehr die des Rechtsanwalts als die des Historikers. Immerhin: überzeugender und fundierter als die Ankläger ist er allemal; und deshalb lohnt sich eine Lektüre. Kl. Schatz S. J.

Schweitzer, Albert, *Predigten 1898–1948*. Herausgegeben von *Richard Brüllmann* und *Erich Gräßer* (Werke aus dem Nachlaß). München: Beck 2001. 1392 S., ISBN 3-406-46997-3.

Ein gewichtiger Bd. vereinigt erstmals nahezu alle von Schweitzer (= S.) im Original erhaltenen Predigten von seiner Vikarszeit 1898 an bis 1948, während tatsächlich seine homiletische Praxis bereits von 1896 bis zu seinem Tod 1965 dauert. Es ist ihm „ein unaussprechliches Glück, euch das Evangelium predigen zu dürfen" (26), aber auch zuweilen verzweifelte „Angst, Dinge zu sagen, die ich nicht genügend vertieft habe ... eine Predigt zu halten, die nicht ‚gelebt' ist" (27). Die Einleitung der Herausgeber (25–57) charakterisiert prägnant Person, Genus und Kontext der Predigten. Der einfache Dienst am Herrn und seinem Wort spricht als „die einzige Triebfeder aller meiner Entschlüsse" (44) gerade aus diesen Bruchstücken einer großen, zur christlich-ethischen „Weltanschauung" treibenden Konfession. Predigttexte wählt S. meist frei aus (297 neutestamentlich, 21 alttestamentlich) und nimmt sie als Schlüsselwort, selten als Vorlage zur Meditation. Die Predigtadressaten sind stets im Blick; nicht nur auf die Gemeinde insgesamt, sondern auf den einzelnen hin spricht der Pädagoge und Mystagoge S.: Sei es, daß er im Blick auf seine Konfirmanden „auf einer Geige Saiten" aufzieht („einst wird eine göttliche Hand sie spannen [...] und den Bogen darüber führen": 438), sei es, daß die Predigtworte nur „Geräusch" bleiben dürfen", „unter dessen Schutz ein jeder von euch sich die Predigt hält, die er allein sich halten kann" (696). Er will die Hörenden zu freier Glaubensverantwortung führen.

Der Lehrvikar S. beginnt 1898 seine Straßburger Predigtpraxis (1899 phil. Diss. über Kants Religionsphilosophie; die philosophischen Lektüren klingen namentlich in den Predigten nach; vgl. 305 u. 310). Die Fragen nach Abendmahl (theol. Diss. 1900) sowie „Messianitäts- und Leidensgeheimnis" (Habilitationsschrift 1901), überhaupt eine konsequente Jesulogie beherrschen die Predigten von Anfang an. Zum Teil wirken sie wie eine meditierend vertiefte Einleitungswissenschaft ins Neue Testament, die Grundworte aus ihrem Kontext erzählend erschließt und unmittelbare in drängende Handlungsanweisungen mündet. Noch vor dem Aufruf über die Not der Kongomission heißt S.s Naherwartung des Reiches Gottes Mission: zunächste innere Mission, aber immer schärfer Mission überhaupt, die er zudem als „Sühne" für „brutale Europäermacht" (502; vgl. 439, 514, 517, 929, 969, zum Hereroaufstand 612–614) versteht. Predigtwort und Berufsweg decken sich: „Wir können nur das an anderen ausrichten, was in unserm Leben selbst lebendige Wahrheit geworden ist" (518). Wahrhaftigkeit (ein Grundwort S.s) drängt im Prediger zum Werk der erkannten Wahrheit. Dabei geht S. als leidenschaftlicher Lutheraner undogmatisch und selektiv vor; Identifikation entsteht weniger über Glaubensformeln als über das liturgische Lied und seinen Schriftbezug. Denn das Reformationsfest ist der „Befreiungstag der Bibel" (338) und scheint die Abwehr von jeglicher Dogmatik zu begründen (vgl. 316f. zum Petrusamt: „bedeutungslos"; 394 zur Apologetik: „keine Bedeutung", sondern Aufgabe der inneren Mission; 841–845 zur Prädestination: obsolet; 1098–1101 zur Rechtfertigung: das Herzstück reformatorischer Theologie unterläuft S. bibeltheologisch). Trinität bzw. natürliche und glaubende Vernunft (998–1004) und Christologie (898; die Bedeutung Jesu läßt sich wohl kaum im religionstheologischen Komparativ erfassen), überhaupt die unterscheidende Bestimmung von christlichem Glauben und Religion (1038) zeigen manche Unschärfe, auch wenn S. (in der „Kulturphilosophie ab 1923 und in der Separatveröffentlichung über indische Denker 1935) entschieden gewichtet.

Die Predigt selbst geht hervor aus dem sehr persönlichen Erlebnis der Schrift (vgl. beispielhaft 691–694), die als Anruf Jesu wahrhaftig der Gemeinde weitergegeben wird („Vom Auferstandenen reden, heißt reden von dem, was man gesehen hat, nicht etwas nachreden": 540). Sie ist machtvoll vorgetragener Imperativ Jesu, um die „große Maschine" Kirche persönlich in Gang zu setzen („eine so schöne Maschine, und sie läuft nicht! Ja, warum? S' ist kein Dampf drin, sondern nur lauwarmes Wasser! Man muß sie heizen" [491]). Das hat S. den Vorwurf seines Herausgebers Gräßer zugezogen, er „habe das neutestamentliche Begründungsverhältnis des Heils und Imperativ des Tuns umgedreht" (Einleitung, 52). Tatsächlich vertritt S. eine nüchterne Jesus-Mystik der Tat („un-

ser Denken [ist] den Worten Jesu ausgeliefert": 1027; vgl. 1027) und ethisiert die Religion drastisch. Die Herausforderung liegt im Anblick des Anderen, der zur Hilfe nötigt und so die Zusage des Heils an den Genötigten bekräftigt (wiederholt erzählt S. von solcher Christusbegegnung und der Ratlosigkeit ihr gegenüber, die nur durch Tat zu überwinden ist). Für das Verhältnis von Gnade und Werk findet er ein schönes Bild, wenn er die Liebe Gottes als „ein unendliches, unergründliches Meer", die „Menschenherzen" als die „Wellen" beschreibt, „in welchen die unendliche Liebe Gottes sich über die Erde hin bewegt": „Und wenn ein Menschenherz Welle der Liebe Gottes ist, dann erlebt die Welt ein gut Werk" (465).

Zwischen 1904 und 1913 verwandelt sich der Konzertorganist und Bach-Forscher (vgl. seine homiletisch-musikalische Harmonielehre 1116–1120) in einen promovierten Mediziner, um sich für seine Kongomission vorzubereiten. Er verschärft den Predigtton gelegentlich ins zelotisch Ungeduldige und leidet an Friedrich Naumanns christlich-sozialen „Machttheorien", als müsse er „ihn fragen: Was fängst du denn an mit der Bitte ‚Dein Reich komme' [...]?" (952). S. findet es 1913 bis 1917 im Kongo und kehrt 1918 aus den Internierungslagern als Prediger zurück nach Straßburg. Das Totengedenken des Weltkrieges nötigt zur „Ehrfurcht vor Menschenleid und Menschenleben" (1210); die „Weltanschauung" dieser Ehrfurcht drängt zu systematischer Entfaltung (1221–1223.). In den 16 ethischen Predigten (1233–1321 [12 davon bereits 1919 veröffentlicht]; Predigt 14 und 16 sind nur in Stichworten überliefert, die hier fehlen)] knüpft S. an Jesu Gebot der Nächstenliebe an. Weltanschauung verbindet Erkenntnis der Natur und des Willens, der sich als Ehrfurcht vor dem Leben der Natur entgegensetzt (damit ist der Ansatz der „Kulturphilosophie" bestimmt). Die Synthese zeigt sich nicht philosophisch, denn die Natur läßt keinen unangefochtenen Sinn erscheinen, sondern muß durch ethische Parteilichkeit (darin ein Hauptproblem ethischen Handelns: 1251) gestiftet werden: „Das Gebot der Liebe heißt also im letzten Grunde: Es gibt für dich keine Fremden, sondern nur Menschen" (1236). Liebe hebt Fremdsein universal auf – auch gegenüber nichtmenschlichem Sein (1246–1253; 1258); sie enthebt im Sinne des Liebesgebots Jesu von zwanghafter Selbstbehauptung (1261–1266) und erzieht zur Dankbarkeit (1397–1318). „Dies ist eine mystische Auffassung der Dinge", gesteht S. zu (1318), denn Ausgangspunkt und Ziel seiner kulturphilosophischen Skizzen in Predigtform bleibt die nüchterne Jesus-Mystik des Kongomissionars. Auch die ausgearbeiteten und die nachgelassenen Teile der großen „Kulturphilosophie" verwischen dieses systematische Problem nicht, sondern umkreisen es in je neuen Zugängen, die biographisch motiviert sind. In der Stockholmer Adventsandacht 1921 fällt das Wort, mit dem der homiletische Strom S.s versiegt, soweit er sich in Originalschriften dokumentiert: „In Gott zur Ruhe kommen will heißen, in Gott unruhig sein über sein Leben" (1343). Aus der zweiten Hälfte seines Lebens ist weniger das Predigtwort als vielmehr die Predigttat überliefert (nur wenige Texte von 1923 bis 1948: 1346–1366).

Die Fülle S.s, auch der Überschuß seiner Fragen über die eigenen Antworten hinaus imponiert so, daß der Rez. nur andeuten und zur Lektüre dieser Konfessionen einladen kann. Die gelungene, solide ausgestattete und (angesichts des Umfangs!) preiswerte Edition unterstützt dabei. (Ein wenig sparsam sind wichtige Begriffe S.s wie „Ehrfurcht vor dem Leben" und „Weltanschauung" im Themen-Register enthalten, da offenbar mit „Themen" nur die Leitgedanken der oft sehr komplexen Predigten gemeint sind; Errata finden sich auf den Seiten 361 [„*V*ollkommen"], 402 [„Zt.ei"] und 1027 [Komma vor „ist", 3. Zeile v. u.]). P. Hofmann

Lütz, Dietmar, *Der Weg zum Glauben.* Emil Brunner und das unerledigte Kapitel protestantischer Dogmatik. Berlin: WDL-Verlag 2000. 558 S., ISBN 3-932356-21-7.

Der Autor war nach einem Studium der Mathematik und Physik zunächst einige Jahre Missionar in Westafrika, ehe er Theologie studierte und mit einer Arbeit über Karl Barths Ringen mit Schleiermacher promovierte. Er ist seit 1996 Freikirchenreferent und Geschäftsführer des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg und (seit Januar 2000) Beauftragter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen am Sitz der Bundesregierung. Die Grundfrage des vorliegenden Werkes lautet: „Wie entsteht Glauben?" Es soll nicht

nur darum gehen, mit bereits Glaubenden über den Glauben zu sprechen, sondern um eine Theologie der Frage, wie man noch nicht Glaubende erreicht. Nach des Autors Meinung steht fest, „daß die theologische Literatur der letzten Jahrhunderte an diesem Thema in einem Maße blinde Flecken aufweist, daß die Frage berechtigt erscheint, ob es sich hier nur um Zufall handeln könne" (2). „Vorweg sei verraten, daß es Emil Brunners eigene mißlungene Versuche waren", die es ihm erlaubt hätten, seinen „kühnen Untertitel" zu formulieren (5). Zum Aufbau des Werkes heißt es, daß jeder Architekt dreimal baue: „In den Wolken, auf dem Papier und auf der Erde. Die sogenannte Verwirklichung seiner Gedanken ist häufig nichts anderes als ein Schritt weg von der Wirklichkeit seiner Gedanken." (6) Wohl angesichts der Vielzahl solcher wenig informativen Sätze heißt es eigens: „Es scheint wohl überflüssig noch anzumerken, daß die folgende Darstellung sich strikteste Beschränkungen auferlegen mußte." (7) Aber es fehlt allenthalben an solcher Beschränkung: „Jede Arbeit, die den Anspruch erhebt, wissenschaftlich zu sein, muß sich mit den Insignien der Wissenschaft schmücken." (8) – Im ersten Hauptteil geht es darum, daß Emil Brunner den Glauben als „Antwort auf die Sinnfrage, die Schuldfrage und die Machtfrage" verstehe, aber in seiner Dogmatik sowohl die Ethik wie die Ansätze zur missionarischen Theologie verdrängt habe (267). Die zweite Hälfte des Werkes widmet sich allgemein der „Glaubenswerdung in der protestantischen Dogmatik" und einem eigenen Versuch des Autors zu einer „Dogmatik der Glaubenswerdung". Hier heißt es in der Zusammenfassung: „Glaube an Jesus Christus kann des Wissens um das Evangelium Jesu Christi nicht entbehren, ist darum auf die Mitteilung desselben angewiesen." (533) Diese Aussage ist ohne Zweifel wahr. Aber der Beitrag des Autors zu ihrer näheren Erläuterung ist trotz der vielen Worte eher gering. Er scheint sich nirgends hermeneutischer Fragen bewußt zu werden. Ist nicht die Rede von einer Gemeinschaft mit Gott alles andere als eine platte Selbstverständlichkeit? Wo der Autor fremde Auffassungen darstellt, arbeitet er immer wieder mit unglaublichen Unterstellungen, zum Beispiel wenn er ausgerechnet Gerhard Ebeling ein „gründliches Absehen vom Selbstverständnis des modernen Menschen" zuschreibt (434). Zu meinem Hinweis darauf, daß nach der Lehre des II. Vatikanums das Amt in der Kirche „in persona Christi Capitis" (PO 1,4), nämlich im Namen Christi im Gegenüber zur Gemeinde als ganzer, ausgeübt wird, schreibt er: „Diese schlichte Identifizierung des Papstes mit Christus dürfte wohl nicht nur für protestantische Ohren schmerzlich sein." (374) Es gibt in diesem Buch viele weitere Beispiele für ähnlich abwegige Interpretationen. Dem umfangreichen Buch fehlt auch ein Sach- und Personenverzeichnis. P. Knauer S. J.

Kirchmeyer, Helmut, *Kommentiertes Verzeichnis der Werke und Werkausgaben Igor Strawinskys bis 1971* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig – Philologische Klasse; 79). Stuttgart/Leipzig: Hirzel 2002. 602 S., ISBN 3-7776-1156-5.

Igor Strawinsky (1882–1971) gehört zweifellos zu den bedeutendsten Komponisten des 20. Jhdts. 110 Nummern zählt die Liste seiner Werke, zu denen noch 37 Nachträge, die sich auf unveröffentlichte oder verschollene oder unvollendet gebliebene Stücke beziehen, hinzukommen. Im vorliegenden Buch werden zu allen Werken detaillierte Informationen gegeben – zur Entstehungszeit, zu den Entstehungsumständen, zum Aufbau, zur Dauer, zu bekannt gewordenen Aufführungen, zu den Werkausgaben, zu den Werkaufnahmen etc. Mit akribischer Genauigkeit hat der Verf. alles einschlägige Material zusammengetragen. Man kann über die hier dargebotenen Informationen und ihre klare Darbietung nur staunen. Liest man auch nur ein wenig in diesem wunderbaren Werk, so wird einem sogleich deutlich, in welcher Weise und in welchem Maße jedes der Werke einen biographischen Anlaß hat. Ein Leben hat sich in seinem Werk Ausdruck verschafft. Es kann hier nicht darum gehen, das vorliegende Werk im einzelnen zu würdigen – dies sollte Kritikern vorbehalten bleiben, die Strawinskys Schaffen entsprechend gut kennen.

Hier sei lediglich auf einige Einzelheiten des Weges und des Werkes Strawinskys hingewiesen, die einen katholischen Musikfreund und Leser des vorliegenden Buches interessieren könnten. Auf S. 89 erfährt er, daß Strawinsky 1907 aus der russisch-orthodoxen

Kirche ausgetreten ist – nicht zuletzt unter dem Druck seines Lehrers Rimsky-Korssakow. Anfang der 20er Jahre wandte er sich der Kirche, jetzt der römisch-katholischen Kirche, wieder zu. Er wurde ein praktizierender Christ. Dies spiegelt sich in einer Reihe von Werken wider, unter denen die Vertonungen des Pater Noster, des Credo und des Ave Maria bemerkenswert sind. Diese drei Werke, zu denen dann noch die Komposition einer Messe kommt, bezeichnen drei Stufen der diesbezüglichen Entwicklung. Der Verf. kennzeichnet sie so: „Die erste Stufe war die Komposition des Pater Noster als äußeres Zeichen der Wiederaufnahme des Willens zum Gebet als des Dialogs zwischen Mensch und Gott. Die zweite Stufe war die Komposition des Credo, mit dem er seinen religiösen Standort in der Anerkennung des Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses offenbarte. Mit der Vertonung des Ave Maria schließlich vollzog Strawinsky in der dritten Stufe die Distanzierung zum Protestantismus, der sich nie mit der bilderreichen Marienverehrung der orthodoxen und katholischen Christenheit anfreunden konnte. Damit waren die Positionen festgelegt. Sie alle kehren in der Messe wieder. Indem er sie auf lateinische Texte vertonte, sie mit Instrumenten ausstattete, die im byzantinischen Ritus verboten sind, und 1949 zudem die Einzelstücke Pater noster, Credo und Ave Maria auf ebenfalls lateinische Texte umschrieb, war die religiöse Heimat seiner vier liturgischen Musikstücke zwangsläufig die des römischen Katholizismus geworden ..."(445). Zu den genannten Stücken kamen im Laufe der Zeit noch mehrere andere Kompositionen, in denen biblische und kirchliche Themen musikalische Gestalt gewannen – die „Psalmensymphonie", das „Canticum sacrum", die „Threni", das Stück „Eine Predigt, eine Erzählung und ein Gebet", „Abraham und Isaak", ein „Introitus", die „Requiem-Gesänge" und einige weitere kleine Stücke. Die genaueren Kontexte und Konturen der genannten geistlichen Werke – wie aller Werke Strawinskys – sind im vorliegenden Werk ausführlich dargelegt. Es handelt sich also um eine musikkundliche Fundgrube ersten Ranges. W. Löser S. J.

Steinhauer, Hilda, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar.* Zum marianischen Prinzip seines Denkens (Salzburger theologische Studien; 17). Innsbruck: Tyrolia 2001. 578 S., ISBN 3-7022-2378-9.

Daß von Balthasars Theologie eine marianisch geprägte Theologie ist, ist allen, die sich mit ihr befassen, klar. In welch außerordentlichem Maße dies allerdings der Fall ist, erschließt sich wohl erst, wenn man sich dieser Dimension des Werkes des Schweizer Theologen ausdrücklich zuwendet. Dies hat die Verf.n der vorliegenden Wiener Dissertation getan. Und sie hat nicht weniger als von Balthasars Gesamtwerk, das wahrlich immens ist, im Blick auf diese Fragestellung studiert. So hat sie der Tatsache Rechnung getragen, daß es bei von Balthasar um Maria nicht nur in den ausdrücklich mariologischen Aufsätzen und Büchern geht, sondern daß sein gesamtes theologisches Denken das Wasserzeichen des Marianischen erkennen läßt. So ist ein sehr umfangreiches Buch entstanden, das nur auf der Grundlage einer vorzüglichen Kenntnis des Werkes von Balthasars entstehen konnte. Es bietet nicht weniger als eine Gesamtdarstellung seiner Theologie – angeschaut und nachvollzogen unter dem Gesichtspunkt der impliziten und expliziten Mariologie. Der Bienenfleiß, mit dem die Dissertation erarbeitet worden ist, zeigt sich auch in den sehr zahlreichen, zum Teil langen Fußnoten, aus denen hervorgeht, daß die Verfasserin auch die weitere mariologische Szene in Vergangenheit und Gegenwart überblickt. Die Sicherheit, mit der sie ihren Stoff „beherrscht", reflektiert sich in der Genauigkeit und Entschiedenheit ihrer Diktion.

Die Verf.n hat ihre Dissertation in drei auf eine ausführliche Hinführung folgenden Teilen entfaltet. In der „Hinführung" – „Das marianische Denken Balthasars im Kontext der Mariologie der Gegenwart" (13–111) – schlägt die Verf.n die mariologische Bühne auf, auf der dann auch von Balthasar als Akteur erscheint. Sie leuchtet die Tendenzen der neueren Mariologie ab, wobei die Wende, die das II. Vatikanische Konzil mit dem VIII. Kap. der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" gebracht hat, eine Schlüsselrolle spielt. Entscheidend war, daß die Mariologie aus ihrem isolierten Status befreit und in das Ganze der Theologie integriert wurde. Von Balthasar – so und mit Recht die Verf.n – gehört zu denen, die diese Wende in ihrem Werk in entschiedener

Weise sowohl vorweggenommen als auch nachvollzogen haben. Das belegt sie durch die Ausführungen der drei großen Teile der Arbeit. Der erste Teil ist überschrieben „Die ewige Eröffnetheit der Schöpfung – das marianische Prinzip" (112–256). Hier rekonstruiert die Verf.n die trinitarisch konturierte Schöpfungstheologie von Balthasars. Dabei kommt es ihr darauf an zu zeigen, daß die Schöpfung auf eine in endlicher, personaler Freiheit erfolgende Antwort auf Gottes Anruf hin entworfen ist. Dies macht in ursprünglichster Weise die „weibliche" und noch genauer „marianische" Dimension der Schöpfung aus. Diese Dimension drängt auf eine personale Konkretion hin, die schließlich in „Maria von Nazaret" verwirklicht wurde.

Um sie geht es dann im zweiten Teil „Maria als dramatische Person" (257). Schon der Umfang dieses Teiles läßt erkennen, daß hier der Schwerpunkt der Dissertation liegt. Innerhalb dieses zweiten Teiles gilt die Aufmerksamkeit der Verf.n vorwiegend den Eigenschaften Marias, die daraus resultieren, daß sie in eine Welt gesandt ist, die durch Christus aus ihrer Ur-Sündigkeit befreit werden sollte bzw. worden ist. Die aus den marianischen Dogmen bekannten Attribute der „Unbeflecktheit", der „Jungfräulichkeit", der „Mütterlichkeit", der „Fruchtbarkeit", die ihre Verständlichkeit in den letzten Jahrzehnten weitgehend eingebüßt haben, werden im Kontext der trinitarischen Gesamttheologie neu zum Klingen gebracht. In diesem Zusammenhang kommt auch in sehr ausführlicher Weise die Beziehung zwischen Maria und der Kirche zur Sprache. Und die Wege, die die Verf.n bei ihrer Wiedergabe der weit ausholenden Gedanken von Balthasars durchwandert, führen auch durch das Minenfeld einer Theologie der Geschlechter. Gerade hier ist von Balthasar verschlungene Pfade gegangen. Die Verf.n hat in bemerkenswert unbefangener und sachlicher Weise zur Sprache gebracht, was hier in von Balthasars Mariologie hineinragt. Sie hat diese Erörterungen unter die Überschrift „Zwischen Paradies und Gefallenheit" (257–422) gestellt. Deutlich kürzer sind die Ausführungen der beiden nächsten Unterabschnitte des zweiten Teils ausgefallen. In „Zwischen Altem und Neuem Bund" (423–470) geht es der Verf.n darum, die spezifischen Züge des Glaubens der Maria, die als Tochter Zion die Mutter Jesu von Nazareth wurde, herauszuarbeiten. Und in „Zwischen Zeit und Ewigkeit" (471–494) befaßt sich die Verf.n mit den eschatologischen Motiven, ohne die eine umfassende Mariologie unabgeschlossen bliebe.

Ein vergleichsweise knapper dritter Teil – „Maria als unverzichtbares Urbild kirchlicher Existenz" (495–526) – bildet den Abschluß der Studie. Hier werden unter anderem Aspekte der marianisch geprägten Spiritualität behandelt. Im Anhang bietet die Verf.n eine umfangreiche Literaturliste.

Die Verf.n hat sich darauf eingelassen, freilich auch beschränkt, die marianischen Dimensionen des theologischen Denkens von Balthasars umfassend darzustellen. Bewertende Bemerkungen hat sie sich erspart, – vermutlich weil sie von Balthasars Theologie und also auch Mariologie bejaht. Sie hat bemerkenswerterweise Maria immer wieder als „Maria von Nazaret" bezeichnet. So trägt sie der Tatsache Rechnung, daß Maria, die Mutter Jesu, eine geschichtliche Gestalt gewesen ist. Dies schließt die vielfachen Begrenzungen ein, die mit der *conditio humana* gegeben sind. Von dieser geschichtlichen Gestalt wird nun gesagt und ausgiebig dargestellt, daß und wie sie eine *dramatis persona* ist, wobei hier bei *drama* an die gott-weltliche Geschichte von Schöpfung und Erlösung zu denken ist. Mir als Leser der vorliegenden Arbeit drängte sich immer wieder die Frage auf, wie die Maria von Nazaret die Sendungen und Bedeutungen soll tragen können, die ihr als der *dramatis persona* zukommen. Die Spannungen zwischen dem einen und dem anderen sind erheblich. Doch hat die Verf.n diesen Sachverhalt nicht zu verantworten. Sie hat ihn ja nur, aber doch auch sehr eindrucksoll dargestellt. W. Löser S. J.

Greiner, Michael, *Drama der Freiheiten.* Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge; 8). Münster: Lit 2000. V/204 S., ISBN 3-8258-5194-X.

Gewöhnlich werden Diplomarbeiten einem weiteren Leserkreis nicht zugänglich gemacht. Hier liegt eine Ausnahme vor: Es handelt sich um eine Diplomarbeit, die der Verf. im Sommer 1999 der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Münster übergeben hat. Sie wurde unter Anleitung seines Lehrers Prof. Th. Pröpper angefer-

tigt und ist so gut gelungen, daß es richtig war, sie in Buchform zu veröffentlichen. Die Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zum Gespräch über die Theologie Hans Urs von Balthasars (= B.), das nach wie vor intensiv geführt wird – im deutschsprachigen Raum ebenso wie in den verschiedensten Gegenden der Welt. Sensibilisiert durch die Reflexionen seines Lehrers und anderer, z. B. des Zweitlesers der Arbeit, Prof. Klaus Müller, ebenfalls aus Münster, über das neuzeitliche Freiheitsverständnis und seine Bedeutung nicht nur für eine heutige Philosophie, sondern auch für eine zukunftsorientierte Theologie, hat der Verf. sich mit dem Kernstück der Theologie von B.s auseinandergesetzt: mit seinem Entwurf einer Theodramatik oder, anders gesagt, einer trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre. Er findet sie – mit vollem Recht – vornehmlich in der von B.schen Trilogie (Theo-Ästhetik, Theo-Dramatik, Theo-Logik) sowie in einer Reihe anderer einschlägiger Texte vor. B.s theo-dramatische Theologie thematisiert, wie der Verf. zutreffend voraussetzt und darlegt, das Miteinander der göttlichen und der menschlichen Freiheit. Dieses Miteinander stellt sich keineswegs als eine harmlose Harmonie dar. Die in ihm angelegten Spannungen zeigen sich schon in der Frage: Wie konnte Gott es verantworten, sich eine mit wahrer Freiheit ausgestattete Welt gegenüberzustellen? Die Antwort B.s läuft auf die Aussage hinaus, Gott habe es verantworten können, weil es in ihm sowohl die grenzenlose Bereitschaft als auch die ebenso grenzenlose Möglichkeit gab, sein freies Geschöpf auf allen seinen Wegen zu begleiten, auch wenn dies seinen Gang zu den Toten und den Verlorenen einschließen würde. In dieser Antwort liegt als Möglichkeitsbedingung beschlossen, daß Gott in sich und für die Welt die dreieine Liebe ist. Der Verf. hat es nun in seiner Diplomarbeit unternommen, das in von B.s trinitarischer Freiheitstheologie zum Zuge kommende Freiheitsverständnis genauer zu prüfen.

Die sich für ihn dabei ergebende These lautet nun: B.s philosophisches und noch mehr theologisches Freiheitskonzept stammt aus einer neuzeitlichen Grundintention, das in seinem Werk sogar systembildend wirkt und nur zustimmend aufgegriffen werden kann. Gleichzeitig, so der Verf., ist B. bei der Durchführung seiner Freiheitstheologie immer wieder an Grenzen gestoßen oder in Sackgassen geraten. Der Grund dafür liegt darin, daß es ihm zwar oft, aber nicht zufälligerweise nicht durchgehend gelungen ist, die Unbedingtheit der Freiheit des Menschen in dem Theodrama zur Geltung und Entfaltung kommen zu lassen. Dies haben einige Kritiker des Denkens B.s deutlich, zum Teil überscharf, bemängelt, z. B. H. Vorgrimler oder C. Kappes oder auch K. Rahner in entsprechenden Veröffentlichungen. Bei der Suche nach den Hintergründen für diese in von B.s Werk vorfindlichen Inkonsequenzen oder Inkonsistenzen bedient sich der Verf. der Analyse der in allen inhaltlichen Ausführungen hintergründig und gleichzeitig unaufhaltsam zum Zuge kommenden Denkform. Sie ergibt nun, daß B., so sehr er eine neuzeitlich geprägte Theologie der Freiheit im Sinn hatte und auch zu entfalten vermocht hat, doch von Grundoptionen der vorneuzeitlichen, metaphysischen Freiheitslehre mitbestimmt geblieben ist. B. hat sie bei seinen Studien zu Thomas von Aquin kennengelernt und etwa in seiner Lehre von der Realdistinktion von Sein und Wesen als der Grundverfaßtheit des endlichen Seienden entschieden übernommen. Der Verf. spürt die Problemzonen in B.s Denken in erstaunlich präzisen Analysen auf. Er hat sie gefunden, wo dieser seine Apokatastasis-Auffassung darlegt oder wo er über die Reichweite des Stellvertretungsgedankens handelt oder wo er das Kreuz und die Kenose als Züge des ewigen Gottes bezeichnet. Stets erscheint hier die Freiheit – sei es die göttliche oder sei es die menschliche Freiheit – als eine gebundene oder bedingte Freiheit: durch eine „Natur", durch das „Sein", durch eine vorausgehende Erkenntnis. Bemerkenswert ist, daß der Verf. B. nicht oder nur vorsichtig auf seine „Grenzüberschreitungen" festlegt. Er stellt mit Recht heraus, daß es immer auch die eine echte Reziprozität des göttlichen und menschlichen Freiheitsdramas beachtenden Aussagen gibt. Er empfiehlt schließlich, daß heutige und künftige Theologen B. bei seinen unanfechtbaren Aussagen zu einer Theologie des Theodramas aufgreifen und fortentwickeln.

Nach einer recht ausgiebigen „Einführung" (1–21), in der die Fragen, die sich im Blick auf B.s Werk stellen, formuliert und die Wege ihrer Beantwortung – vor allem die Denkformanalyse – eingeschlagen werden, entfaltet sich die Arbeit in drei Teilen, deren Überschriften Motive aufnehmen, die den charakteristischen Sprachklang B.s aufnehmen: „Teil I: Welt immer schon in Gott" (22–82); „Teil II: Die Einholung des Verirrten"

(83–163); „Teil III: Der Raum der Einbergung" (164–191). Eine zusammenfassende „Schlussbetrachtung" (192) sowie ein Literaturverzeichnis runden die Arbeit ab.

Im I. Teil legt der Verf. dar, daß und wie B. das Miteinander von Gott und Welt so konzipiert, daß dem Endlichen eine wahre Positivität und damit auch Freiheit zukommt: „Im" dreieinen Gott sind ein so weiter „Raum" und eine so weite „Zeit" aufgetan, daß alles Endliche und alle endliche Freiheit „darin" ihre Stelle haben. Alles, auch Tod und Sünde, sind vom je größeren Gott immer schon umfangen. Um solches denken zu können, hat B. von den „kenotischen" Beziehungen im dreieinen, ewigen Gott zu sprechen gewagt. Gerade hier ist die Grenze zwischen legitimen Reflexionen und illegitimen Spekulationen kaum wahrnehmbar. Der Verf. beleuchtet sie sorgfältig und zeigt, daß B. sich oft hart an dieser Grenze entlang oder auch hier und da jenseits ihrer bewegt. Im II. Teil bearbeitet der Verf. die schon erwähnten Topoi der Stellvertretung und der Apokatastasis als die Bereiche, in denen sich am ehesten zeigt, ob und wie die noch metaphysisch geprägte Denkform verhindert, daß sich B.s Freiheitstheologie unbefangen den neuzeitlichen Optionen öffnen konnte. Dabei legte sich auch eine Überprüfung der von B. immer wieder vertretenen Auffassung nahe, das Sein und die Liebe seien konvertibel. Im III. Teil schließlich diskutiert der Verf. Einzelfragen der Trinitätstheologie, wie sie sich ihm bei der Lektüre der entsprechenden Passagen in B.s Werk ergeben haben. Dabei geht es vor allem um die nähere Bestimmung der Aussage, die auch B. über den Vater macht, daß er der „ursprungslose Ursprung" sei. Sie erfährt eine neue Ausrichtung im Rahmen der B.schen Trinitätstheologie, ist aber gerade dort wiederum von Deutungen freizuhalten, die problematisch sind.

Diese Diplomarbeit zeigt in durchaus beeindruckender Weise, daß ihr Verf. Michael Greiner das Werk B.s (und anderer Philosophen und Theologen) auf seine Grundentscheidungen hin zu durchleuchten und darzustellen vermocht hat. Sie vermag das weitergehende und von vielen weiterhin zu führende Gespräch über die theodramatische Theologie B.s vor allem dadurch zu beleben, daß es für die ja in der Tat wichtigen Denkform-Fragen sensibel macht.

Ich darf noch anfügen, daß ich vor der Lektüre des vorliegenden Buches das Werk von Peter Bieri, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens (München: Hanser 2000) gelesen habe. Dort wird die These vertreten, es gebe die menschliche Freiheit nur als bedingte, niemals aber als unbedingte. Nun spielt aber in den Ausführungen von M. Greiner die Überzeugung, die menschliche Freiheit sei als eine unbedingte Instanz zu verstehen, eine entscheidende Rolle. Sie hat den Rang eines Kriteriums für die Richtigkeit und Annehmbarkeit einer das Miteinander von göttlicher und menschlicher Freiheit thematisierenden Theologie [und wohl auch Philosophie]. Ich möchte nur und in aller Vorläufigkeit darauf hinweisen, daß sich aus dem Vergleich der beiden Auffassungen wohl noch einige aufschlußreiche Aspekte gewinnen ließen.

W. Löser S. J.

Endean, Philip, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford Theological Monographs). Oxford/New York: Oxford University Press 2001. X/292 S., ISBN 0-1982-7028-3.

In diesem Buch erfährt man viel über Karl Rahner im Verhältnis zu seinen ignatianischen Wurzeln. Zum Beispiel, daß er sich erst seit ungefähr 1970 dieser Wurzeln ausdrücklich bewußt geworden zu sein scheint und sie als solche benennt (4), nachdem zuvor bereits Klaus P. Fischer und Karl Lehmann darauf verwiesen hatten (5). Besonders wichtig wurde für ihn die Aussage von Ignatius in den Geistlichen Übungen, n. 15, wonach es ein „unmittelbares Wirken des Schöpfers mit dem Geschöpf" gebe und somit eine unmittelbare Gotteserfahrung (5). Am ausführlichsten hat Rahner darüber in seinem sogenannten geistlichen Testament, „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute", aus dem Jahr 1978 gesprochen. Es macht immer wieder den Eindruck, daß Rahner das „unmittelbare Wirken des Schöpfers mit dem Geschöpf" für eine in sich eher wortlose Erfahrung gehalten hat, durch die jeder verbale oder institutionelle Ausdruck des Christentums relativiert werde. An anderer Stelle sagt Rahner, man könne zum Beispiel nicht im Ernst meinen, daß sich dieses unmittelbare Wirken Gottes auch

im gemeinsamen Gebet des Vaterunsers erfahren lasse (205). Es handle sich aber um eine Erfahrung, die niemandem grundsätzlich versagt ist. Erstaunlich ist, wie wenig Rahner in seinem Text tatsächlich Ignatius zitiert (17). Rahners Auffassung hat nach Endean an den ignatianischen Aussagen wenig Anhalt (21). (M.E. spricht Ignatius selbst an der zitierten Stelle von dem, was sich in der Meditation des vorgelegten Betrachtungsstoffes der Evangelien und damit im Hören des Wortes ereignet, und meint keineswegs eine vom Wort losgelöste Erfahrung, wohl aber das innere Ankommen dieses Wortes. Rahner hat, wie mir scheint, nicht deutlich gesehen, daß Gottes Liebe deshalb, weil sie nicht ihr Maß an der Welt hat, auch nicht an dieser durch irgendeine Erfahrung abgelesen werden kann, sondern erst durch das Wort zur Erkenntnis gelangt. Deshalb hat Rahner auch die genaue Unterscheidung von Natur und Gnade für nicht angebbar gehalten, vgl. 132, 222). Mit Recht jedoch wollte Rahner von der scholastischen Auffassung wegkommen, daß die Gnade einfachhin bewußtseinsjenseitig sei; allerdings bedeutet das Gewahrwerden der Gnade nach ihm nicht bereits, daß man ihrer reflex bewußt werden und sie objektiviert werden könne (39). Zu diesem Verständnis mag die Wiederentdekkung von Texten von Jerónimo Nadal am Anfang des vergangenen Jhdts. beigetragen haben. Zusammen mit seinem Bruder Hugo ist Karl Rahner wenigstens indirekt mitverantwortlich dafür, daß der von Jerónimo Nadal geprägte, wenn auch in seinen Schriften nur ein einziges Mal vorkommende Ausdruck „contemplativus in actione" in der Mitte des 20. Jhdts. im Sinn dieser Gnadenerfahrung zu einer Art jesuitischem Slogan geworden ist; damit wurde Nadal nach Endean wohl eher mißverstanden (73–75). Ein Haupttext Rahners zu den Geistlichen Übungen ist sodann der Aufsatz von 1956 „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola". Rahner meint hier, es sei möglich, einen individuellen Willen Gottes herauszufinden, der über alle allgemeine ethische Erkenntnis hinausgeht. Aber damit ist nach Endean die Gefahr einer Art Berufung auf Privatoffenbarung gegeben (142). Der Autor möchte demgegenüber – sozusagen Rahner extrapolierend, aber doch wenigstens in seinem Sinn weiterdenkend – die Gnadenerfahrung nicht als „particular experience", sondern lieber als „factor conditioning all human experience in a graced world" verstanden wissen (143). Dies ist das zentrale Anliegen des Autors. Rahners Interpretation des „Trostes ohne Ursache" als „gegenstandloser Trost" leide zwar an einem „complete lack of textual evidence" (180), aber beziehe sich doch auf eine Erfahrungswirklichkeit, die man vielleicht so ausdrücken kann: „Wenn Gott im Selbst des Menschen gegenwärtig ist, dann bedeutet jedes Wachsen in der Selbstwahrnehmung, jedes Thematischwerden der Transzendenzerfahrung notwendigerweise ein Wachsen in der Wahrnehmung Gottes" (181). Immer wieder stellt der Autor fest, daß Karl Rahner den ignatianischen Texten exegetisch nicht sehr gerecht wird (159, 182, 239), wie auch, daß die Ignatius-Übersetzungen seines Bruders manchmal eher erfinderisch, „over-creative" bleiben (161). Karl Rahners häufiger Gebrauch von Worten wie „unsagbar" und „namenlos" scheint ihm an der Grenze zum Selbstwiderspruch zu liegen (167), lasse sich aber dann retten, wenn man diese Ausdrücke im Sinn von „ungegenständlich" interpretiert. Problematisch erscheine auch, daß das Transzendentale mit Christus oft nur gleichsam illustriert werde. Die konstitutive Bedeutung Christi für die Erkenntnis der Gnade werde am ehesten in Rahners Theologie des Todes herausgearbeitet: In Christi Tod wird offenbar, was die tiefste Wirklichkeit aller Tode ist (195). Für das Verständnis persönlicher Entscheidungsfindung verweist der Autor auf die Tatsache, daß menschliche Individualität immer durch Interpersonalität bestimmt ist, was bei Rahner vielleicht zu wenig herausgearbeitet werde, aber doch immer mitgemeint sei (210f.). Oft geht es in christlichen Entscheidungen nicht so sehr um einen bestimmten Gegenstand, als um eine „Reinigung des Verlangens" (216). Etwas seltsam erscheint mir hier die Formulierung des Autors, unser Verlangen nach der größeren Ehre Gottes müsse bereit sein, Gottes eventuell andere Verfügung zu respektieren, die uns statt dessen auch für seine geringere Ehre handeln lassen kann (218). Nach welchen Kriterien will man dies beurteilen? Der Autor möchte Rahners Ansatz schließlich auch für die Fundamentaltheologie fruchtbar machen: Die Verkündigung des Wortes setzt zu dessen sachgemäßer Annahme das Begnadetsein des Hörers, das Rahner als das „übernatürliche Existential" bezeichnet, voraus. Nach Auffassung des Rez. trifft dies vollkommen zu, nur wird von Rahner und in seinem Gefolge auch von Endean zu

wenig bedacht, daß es sich bei dieser Gnade um eine Wirklichkeit handelt, die ihr Maß nicht an der Welt hat und deshalb auch nicht an der Welt ablesbar ist. Sie kann nicht bereits philosophisch erkannt werden, sondern man bedarf zu ihrer Erkenntnis empfangener und als solcher geglaubter Liebe (so entsteht anonymer Glaube) oder der ausdrücklichen christlichen Verkündigung des Wortes Gottes (so entsteht ausdrücklich christlicher Glaube). Rahner scheint mir zu Unrecht die Unterscheidung zwischen „verborgen" und „offenbar" durch die von „ungegenständlich bewußt" und „reflex bewußt" ersetzen zu wollen. – Insgesamt kommt der Autor zu dem Urteil, daß Rahners Theologie vom Inhalt her weniger spezifisch ignatianisch als vielmehr allgemeinchristlich sei, allerdings von verschiedenen herkömmlichen „subchristlichen" Verengungen befreit (240f.), wenn auch die Exerzitien zu diesem allgemeinchristlichen Inhalt einen eigentlichen Zugang geben, mit dem nach Endean Rahners Theologie in einer gewissen methodischen Kontinuität stehe. In einem Appendix behandelt der Autor einen sonst nicht veröffentlichten Briefwechsel zwischen dem Rez. und Rahner aus dem Jahr 1956 zu Rahners Aufsatz über die existentielle Erkenntnis (261–267) und bietet ferner eine erläuternde Bibliographie der Schriften Rahners zu Ignatius und ignatianischer Spiritualität (268–274). P. Knauer S. J.

Batlogg, Andreas R., *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner.* Zugang zum Christusglauben (Innsbrucker theologische Studien; Band 58). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2001. 480 S., ISBN 3-7022-2373-8.

Diese Dissertation bei Karl Neufeld wurde sowohl mit dem „Kardinal-Innitzer-Förderungspreis" wie mit dem „Preis der Landeshauptstadt für die wissenschaftliche Forschung an der Universität Innsbruck" für das Jahr 2001 ausgezeichnet.

Es ist ein erstaunliches Faktum, daß das Glaubensbekenntnis vom Leben Jesu nur seine jungfräuliche Geburt und seinen Tod erwähnt und alles Dazwischenliegende ausläßt (395). Man kann aus dem Glaubensbekenntnis nicht einmal mehr erkennen, daß Jesus wegen seiner Botschaft und deswegen, weil er für sie Anhänger fand, hingerichtet wurde und daß also sein Kreuzestod das Martyrium für seine Botschaft darstellt, die seine Sendung ausmacht. Diesem Mangel könnte die Meditation der Geheimnisse des Lebens Jesu abhelfen, wenn sie denn die Zielsetzung hätte, von seiner Botschaft her zu verstehen, wer Jesus war und ist.

Das vorliegende Werk weist in einem ersten Teil (15–121) sehr ausführlich nach, daß Karl Rahner als Jesuit von der Erfahrung der ignatianischen Exerzitien geprägt wurde, in denen der Betrachtung der Geheimnisse des Lebens Jesu grundlegende Bedeutung zukommt. Eine ignatianische Prägung sei bei Rahner auch dort zu vermuten, wo Ignatius nicht ausdrücklich zitiert werde (53). Auf der einen Seite habe Rahner erklärt, „er habe keine theologischen Vermächtnisse zu machen", anderseits habe er seine „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute" später doch als sein „spirituelles Testament" bezeichnet (54f.). Rahner mag immer wieder von der Frage bewegt gewesen sein, wie man das Verhältnis zwischen immer unter dem Vorbehalt besserer Einsicht stehender reflektierender Rationalität der Vorbereitung auf eine Glaubensentscheidung und der absoluten Glaubensentscheidung selbst bestimmen könne (60); das ist in Abwandlung die berühmte Frage nach der Überwindung des „garstigen Grabens" zwischen Historie und Glaubenswahrheit (6). Er kämpft gegen die theologische Auffassung, die Gnade sei ein bewußtseinsjenseitiger Sachverhalt, von dem man ohne eigentliche Erfahrung „eine Kenntnis nur durch die äußere Indoktrination von der Kirche her habe" (66; Beleg Rahner XII, 399f.). Mit Recht weist der Autor die Auffassung von Miggelbrink oder auch Hilberath und Nitsche zurück, K. P. Fischers Hinweis auf Rahners ignatianische Wurzeln stelle eine Banalisierung dar, bei der seinem metaphysischen Ansatz zu wenig Rechnung getragen werde (92f.). Auch sonst erfährt man in diesem ersten und auch im zweiten Teil des Buchs noch viele genau belegte weitere Einzelheiten über das Umfeld Rahners.

Im zweiten Hauptteil (123–261) geht es um die Mysterien des Lebens Jesu in den Geistlichen Übungen. In der früheren Exerzitienpraxis wurden sie oft nur als Beispiele für religiöses und moralisches Verhalten verstanden. Für Rahner geht es um etwas ande-

res. Bereits sein erster gedruckter Text im „Leuchtturm" im Jahr 1925 über die Frage, warum uns das Beten nottut, bringt den Gedanken von der Selbstmitteilung Gottes und stellt damit eine Art Vorspiel seiner Theologie dar (136). In zwei Kap. wird zum einen der Begriff „Leben Jesu" vor allem mit der sogenannten „Leben-Jesu-Forschung" kontrastiert und zum anderen der des „Mysteriums" mit seiner ganzen Geschichte und insbesondere mit der „Mysterien-Theologie" im Gefolge Odo Casels. Man kann sich fragen, wieso eine – als solche durchaus informative und gut recherchierte – Auseinandersetzung von ca. 60 Seiten mit Odo Casels Mysterientheologie (194–257) unter die Überschrift „Die Mysterien Jesu in den Geistlichen Übungen" gehört und wieso dann ohne neue Untergliederung das Ganze in Hinweise auf Peter Lipperts „Zur Psychologie des Jesuitenordens" mündet (257–260). Der Autor meint: „Was die Laacher unter dem Stichwort Mysteriengegenwart abhandeln, hat durchaus seine Entsprechung in ignatianischen Exerzitien." (221) Aber andererseits hat sich Casel „vehement gegen die Leben-Jesu-Betrachtung" gewandt (247).

Nach den bisherigen „mentalitätsmäßig" (Teil 1) und „begriffsgeschichtlich" (Teil 2) erhobenen hermeneutischen Vorgaben zu Rahners Denkhorizont (267) geht es im dritten Hauptteil (263–406) um die „theologische Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu". Inwiefern eröffnen sie den Zugang zum Christusglauben? Der Autor geht hier von zwei diesbezüglichen Artikeln Rahners (im Kleinen Theologischen Wörterbuch und im ^{2}LThK) aus und entfaltet deren fünf Hauptthesen: „(1) Alle Ereignisse des Lebens Jesu sind *Mysterien*; (2) Das *ganze Leben* Jesu ist sinnhaft ausgerichtet und *geeint* im Tod und in der Auferstehung, um dessentwillen uns Gott gnädig ist; (3) All das gründet in der *Annahme des Lebens* mit seiner Niedrigkeit, Profanität und Todgeweihtheit durch das Wort des Vaters; (4) Den *deutlichsten Ausdruck* erhält der Mysteriencharakter der Ereignisse dieses Lebens in Jesu *Tod und Auferstehung*; (5) Gerade im *Konkreten und Zufälligen* des Lebens Jesu zeigt er sich selbst als *das Gesetz unseres Daseins*." (267) Der Autor meint: „‚Hinter' bzw. ‚in' dem Berichteten liegt *mehr* als das, was historisch-wissenschaftliche, ästhetische, literarische oder sonstige Interessen befriedigt. Der ‚Rest' zwingt dazu, mehr zu sehen und zu erkennen: In diesem Leben erscheint das Göttliche, Jesus und Gott sind eins und doch verschieden. Um eine tiefere *Stellungnahme* kommt nicht herum, wer sich so auf dieses Leben Jesu einlässt" (275). Wodurch und woran man dieses Mehr oder diesen Rest hat erkennen können, sollte jedoch nach Auffassung des Rez. noch deutlicher werden. Hilft der Hinweis auf M. Schneider weiter?: „Dieses Kriterium kann nicht kategorialer Natur sein, denn Gott ist nicht kategorial, und wenn er in die Erfahrungswelt des Menschen eintritt, wird er nicht in einem kategorialen, sondern in einem überkategorialen Akt erkannt" (377). Es wäre vielleicht sinnvoll gewesen, sich noch grundlegender darüber Rechenschaft zu geben, wie man erstens angesichts der in der Tradition immer behaupteten Unbegreiflichkeit Gottes überhaupt von Gott sprechen kann, zweitens, wie man denn Gott ein menschliches Wort zuschreiben kann und drittens, wie man die Wahrheit eines solchen Wortes anders erkennen kann, als dem Wort eine Art nicht ausweisbaren Mehrwertes zuschreiben zu müssen oder aber zu meinen, daß die Wahrheit, sei es am Wort, sei es an der Erfahrung, ablesbar sei. Aber mit Recht und vor allem geht es dem Autor um die liebende Beziehung zu Jesus, zu der die Meditation der Geheimnisse seines Lebens hinführen kann. P. Knauer S. J.

2. Systematische Theologie

Dolna, Bernhard, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben.* Abraham Joshua Heschel. Leben und Werk. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2001. 383 S., ISBN 3-7867-2315-X.

Der Judaist Dolna (= D.) stellt in dieser umfassenden Monographie (zugleich Dissertation an der Freiburger Theologischen Fakultät bei Gisbert Greshake) erstmals in deutscher Sprache Leben und Werk des jüdischen Religionsphilosophen Abraham J. He-

schel (= H.) vor. § 1 der Einleitung (11–28) führt hin zu Thema und Person: zum Verlust am „Einstrom" jüdischen Denkens, den die Kirche durch die Shoa erlitten habe, und zum Gewinn an jüdischer Theologie, den H.s Werk nach Spinoza und der Halacha bedeute. § 2 gibt methodische Einweisung in H.s spirituelle Dimension (Gottes Suche nach dem Menschen und das biblische Menschenbild), aus der sein Werk im Lebenskontext für christliche Leser zu entfalten ist (23), und stellt den Forschungsstand (jüdisch bzw. christlich) vor. Der erste Teil als „Biographische Skizze" (29–76) geht der osteuropäischen Jugend- und der Berliner Lehrzeit H.s (§ 1: 30–45) sowie seiner Rolle im amerikanischen Judentum und als Gesprächspartner des II. Vaticanums nach (u.a. seine Freundschaft mit Kardinal Bea und Papst Paul VI.: § 2: 45–63). Ein Exkurs gilt H.s lebendiger chassidischer Tradition (insbes. dem Baal Schem Tov und dem Kozker Rabbi: 63–76). Der zweite Teil („Der Mensch fragt nach Gott": 77–159) klärt zunächst „Voraussetzung und Methode" (77–111): die Geschichte als Drama von Gott und Mensch, Gottes schweigendes Sich-Verbergen und seine Sehnsucht, vom Menschen im Akt der Umkehr „enthüllt" zu werden (84/85). Für die ontologische Voraussetzung gilt: Das Denken ist ein zweites zur vorausgehenden (Mangel-)Erfahrung Gottes, das Fragen ist nicht Antwort, sondern Anruf (89). Insofern will H.s Theologie „Tiefentheologie" sein, indem Lehre, persönlicher Glaube, das Gesetz und das von ihm bestimmte Leben auf deren göttliche Tiefe zurückgeführt (darin geht ausdrücklich über den traditionellen religionsphilosophischen Anspruch hinaus) und „der Glaube in statu nascendi" (93) bestimmt werden sollen. Diesem Ansatz entspricht weniger ein begriffliches als vielmehr ein „situatives" Denken, das die Erfahrung des Unsagbaren und der Verantwortung wahrt (93–100). Daher sei nicht die aristotelische „Natur" des Menschen, sondern sein Handeln von Interesse (101–102; Exkurs zu Kierkegaard und dem Kozker Rabbi 103–111). Ein phänomenologischer Zugang zum Menschen (112–136) sei mit seinem Transzendenzbezug gegeben, nämlich der Bereitschaft zum Kiddusch HaSchem (bezeugende Heiligung des göttlichen Namens). Leben und Akt stünden vor dem „Sein" (H. denkt nicht „ontozentrisch": 120). Der Mensch sei einmalige Mit-Existenz, sein Leben ein Ereignis, dessen Nichtkongruenz von Selbst und Sollen Umkehr provoziere (129). Das biblische Menschenverständnis (137–159) bestimme das Bild und Gleichnis vom „Ol haSchamajim" (Joch des Himmelreiches) her: „Da-zu-sein ist Gehorsam" (139; der Gleichnischarakter bestehe in einer „Analogie des Handelns", die dem Menschen „Göttlichkeit des Tuns ermöglicht": 157). In H.s Worten ist es das Ziel, „eine Inkarnation der Thora zu sein", denn der „fehlende Teil [des Gesetzeskodex im Schulchan Aruch, dem halachischen Standardwerk Karos] ist die Person", die sich angefragt und damit als ethisches Wunder erfahre (141). Das Böse breche in den „neutralen Akten" der Lebensbedürfnisse auf (146) und bedränge in der Vermischung von Gutem und Bösem, die Trennung und Reinigung fordere (154); daher sei nicht die Frage nach der Sündigkeit des Menschen, sondern die Frage nach seiner Bundesverpflichtung zentral („Die Mizwa gibt unserem Leben Sinn": 156). Der dritte Teil schlägt „Die Brücke zur Erkenntnis Gottes" (160–256). Zunächst die *Kategorien* religiöser Wahrnehmung (160–177): Aufblick, Staunen angesichts des Erhabenen, das tägliche Staunen des Betens, die Ehrfurcht als Einsicht in das Mysterium (als solches), das Betroffensein von Herrlichkeit (wobei H. von der Anwesenheit Gottes, nicht über die Attribute seines Wesens spricht: 172). Glauben und Tun (177–214) des Menschen seien „Echo auf eine bittende Stimme" (181), das Verhältnis von Gott und Mensch sei reziprok (im Unterschied zu H.s Mentor Buber: 182, Anm. 607). Dazu gehörten traditionsgebundene und individuelle Erinnerung sowie Glaubensorgane (184), die Intuition, Erkenntnis und Umkehr üben (186) – darin ereigne sich die auferlegte Freiheit des Menschen (189), der das dogmatische Bekenntnis nur erinnernd diene (194). Das Gesetz antworte auf das Problem des Lebens (197). Darum sichere die Mizwa den Sinn der Schöpfung und sei Ziel der Liebe, da sie nicht um ihrer verstehbaren Bedeutung, sondern um Gottes Willen auszuführen sei (201). Ihr entspreche Kavana (Aufmerken auf Gott bzw. religiöse Intention), damit Tun und Leben übereinkommen (202–206; Exkurs über *Halacha-Aggadah* 206–208). Das Feiern als aktiver Ausdruck würdigender Freude gehe dem Glauben voraus („Zuerst singen wir, dann glauben wir": 209) und sei existentiell verpflichtende „Antwort auf das Geschenk des Lebens" (210). Feiern (zuhöchst im Schabbat) heiligt die Zeit und das, was in ihr

ewig ist (H.: „Schabbesdigkeit ist Spiritualität, Wesen und Geist des Judentums": 214). Beten (215–256) heiße, sich ganz auf Gott ausrichten und *„uns* für Ihn sichtbar machen, indem wir Ihm unsere Gedanken eröffnen": H. 217).

Entsprechend entfalte H. den rabbinischen Satz „Wisse, vor wem du stehst" (220–223). In der Liturgie spreche der Geist Israels, während das Selbst selbstvergessen stumm bleibe (238). Es betrachte die Welt aus Gottes Sicht und erstatte ihm so seine Königsherrschaft zurück; es sei tägliche Verlobung, Blick auf das Ganze, Einübung in den Gehorsam und Kraftquelle (244–249), wenn es – „ein unfaßliches Paradox" für H. – den Allerhöchsten erhebe (253). Mehr noch: Es befreie den leidenden Messias aus seinem Leid, bereite seine Ankunft und wirke so an der Erlösung der Welt mit (255, A. 922). Der vierte Teil entfaltet die zentrale These: „Gott sucht den Menschen" (257–348). Für das Verständnis von Offenbarung (257–278) gelte, daß nur die Antwort auf Gottes offenbarendes Sprechen dessen Bedeutung erschließe (257). Dessen Voraussetzung ist Zimzum, Gottes Verhüllung und Einschränkung in sich selbst (264) derart, daß er Allmacht und Gericht zurückziehe, um dem Menschen zu begegnen (265): „anthropotropisch", wie H. formuliert, damit der Mensch sich Gott „theotropisch" erschließe (266). Die Suche Gottes nach dem Menschen sei von Pathos bestimmt und führe zur „Einwohnung" (Schechina: 272): Der Herr werde Knecht und mitleidender „Zwillingsbruder" Israels (277). Die Theologie des göttlichen Pathos wendet sich ihren Verkündern, den Propheten zu (das Grundthema H.s); insbesondere Jeremia mache dabei deutlich, daß solches „transitives Pathos" keine Wesenseigenschaft, sondern ein freier Beschluß Gottes in seiner nicht-neutralen Hinwendung zum Menschen sei (290); darin gründe sich sein Bund, der die Partizipation (als Verhältnisstruktur im Unterschied zur Sittlichkeit als Verhältnisnorm) am Leben Gottes ermögliche (291). Pathos sei Leiden und Entrüstung des souveränen Gottes bis hin zum Zorn, der Mensch dabei „nur" *causa occasionalis* (294–296). In der prophetischen Inspiration teile sich dem Menschen als Person dieses transitive Pathos mit (positiv und eindeutig als Inhalts-, nicht als Zustandserlebnis: 299, außerdem kontinuierlich, real und dialogisch: 300). Es bleibe Ausdruck souveräner Subjektivität; in Sympathie mit diesem göttlichen Pathos erkennt der Mensch, „daß er von Ihm erkannt ist" (so H.: 305; D.s Exkurs über H. und Maimonides: 306–308). „Sympathie mit Gott" (Daat ha Schem) bezeichne das prophetische Erleben des Pathos Gottes, mit dem es die Sorge um den Menschen in persönlicher Verantwortung teile (310; zu Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia: 316–324, außerdem H.s Kritik an Buber: 326–329 und D.s kritische Sichtung der H.-Rezeption bei Balthasar, Moltmann und Greshake: 329–338). Diese Sicht der Prophetie und ihre Folgen (339–348) hat, wie D. dokumentiert, unmittelbar H.s politisch-prophetisches Wirken in den USA (zusammen mit Martin Luther King) und in Israel geprägt. Der fünfte Teil bietet „Zusammenfassung und Ausblick" (349–368).

Angesichts der außerordentlichen Bedeutung H.s für das amerikanische Judentum ist es erstaunlich, daß über eine partielle (und für Balthasar bzw. Moltmann kaum zu überschätzende) Rezeption bisher keine deutsche Monographie über Leben und Werk dieses einzigartigen jüdischen Religionsphilosophen vorlag. D. schließt mit seinem kompetenten und flüssig lesbaren Überblick eine empfindliche Lücke (dabei haben sich manche Druckfehler eingeschlichen, die aber sämtlich nicht sinnentstellend sind). Ausführliche Zitate und Querverweise lassen zudem Geschmack an Geist und Form dieses philosophischen Midrasch aufkommen, dem größere Wirkung auf christliche Theologie und ihren Stil zu wünschen ist. P. Hofmann

Grosshans, Hans-Peter, *Theologischer Realismus*. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 34). Tübingen: Mohr 1996. IX/298 S., ISBN 3-16-146591-1.

Die Auseinandersetzung zwischen Realisten und Antirealisten ist eine der wichtigsten Diskussionen in der gegenwärtigen englischsprachigen Theologie und Religionsphilosophie. In ihr geht es um den Realitätsgehalt religiöser bzw. theologischer Sätze, genauerhin um den ontologischen Status Gottes. In vorliegender Publikation gibt Großhans (= G.) eine eigene Anwort auf die Frage nach der Form der Realität Gottes.

Da er davon überzeugt ist, daß „der einzig rational zu rechtfertigende Weg zur Diskussion ontologischer Behauptungen seinen Ausgangspunkt bei einer philosophischen Klärung des Verständnisses der menschlichen Sprache nehmen muß." (265), untersucht er mit der Methode einer deskriptiven Metaphysik sprachphilosophisch den Status ontologischer Behauptungen der Sprache des christlichen Glaubens. Dazu vergleicht er kritisch drei philosophische Positionen in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um Realismus und Antirealismus in der zeitgenössischen analytischen Philosophie und wendet abschließend die Ergebnisse dieses Vergleichs auf die Sprache des christlichen Glaubens an. Im ersten Teil (20–104) stellt G. die kausale Theorie der Referenz vor. Diese betont sowohl den Unterschied zwischen Referenz und Beschreibung als auch die referierende Funktion der Sprache und hebt damit deren Wirklichkeitsbezug gegenüber der beschreibenden Funktion hervor. Unsere Erkenntnis der Wirklichkeit darf nicht mit ihr selbst verwechselt werden, sondern etwas kann immer noch besser erkannt werden. G. sieht das Hauptproblem dieser Theorie in ihrer Unterbestimmung des beschreibenden Gehalts der Sprache. Dies verunmögliche eine Kontrolle der Referenz auf Wirklichkeit. Dem Gelingen der Referenz hafte damit etwas Zufälliges an. In bezug auf die Gewissheit der Gotteserkenntnis führe dies zu einem hohen Maß an Ungewißheit bzw. einem Verständnis des Glaubens als Werk des Menschen, der selbst für die Gewißheit des Glaubens verantwortlich werde. Als zweite Position stellt G. Putnams internen Realismus vor (105–163). Im internen Realismus wird sowohl die Korrespondenztheorie der Wahrheit verworfen, als auch das epistemische Ideal der einen wahren Beschreibung der Wirklichkeit. Vielmehr wird eine irreduzible Pluralität von Sprachen und Wirklichkeitszugängen anerkannt. Daraus folgt die Ablehnung eines sprachenübergreifenden Existenz- und Wirklichkeitsbegriffs. Andererseits wird nicht der Wirklichkeitsbezug in den verschiedenen Sprachen geleugnet, der sich allerdings nur über eine Rekonstruktion des Begriffschemas der jeweiligen Sprache verstehen läßt. Auf die Sprache des christlichen Glaubens angewendet heißt dies u. a., daß die Behauptung der Existenz Gottes nur innerhalb des christlichen Begriffsschemas verstanden werden kann. Deshalb ist auch die Berechtigung dieser Behauptung nur innerhalb der Sprache des christlichen Glaubens nachprüfbar. Die Versuche der traditionellen philosophischen Theologie, den christlichen Wirklichkeitsanspruch extern zu rechtfertigen, scheitern notwendig. Dies wird noch deutlicher in G.s Darstellung von Wittgensteins Sprachverständnis in den „Philosophischen Untersuchungen" und dessen Anwendung auf die Sprache des christlichen Glaubens (165–264). Dieser dritte Teil zeigt, daß ein Begriffsschema nicht, wie im internen Realismus, in einem begründenden Verhältnis zu der von ihm strukturierten Sprache steht. Auf der anderen Seite bewahrt der interne Realismus Wittgensteins Position davor, die referierende Funktion der Sprache zu vernachlässigen. G. interpretiert diese nicht antirealistisch, sondern als Fortführung des durch die kausale Theorie der Referenz beschrittenen Weges zu einem realistischen Sprachverständnis. G. glaubt, mit dieser „gemischten" Position ein wirklich realistisches Verständnis der Sprache des christlichen Glaubens erreicht zu haben, „für das die christliche Rede von Gott nicht nur von etwas Wirklichem spricht, sondern wahr davon spricht, so daß man gewiß sein kann, daß der christliche Glaube Gott so zur Sprache bringt, wie Gott sich selbst in unseren jeweiligen Sprachen zur Geltung bringt." (4). Gewißheit ist eines von G.s wichtigsten Kriterien zur Beurteilung der verschiedenen semantischen Positionen, die er vorstellt und ein immer wiederkehrender Einwand gegen eine metaphysisch-realistische Position. Allerdings erläutert G., so weit ich sehen kann, an keiner Stelle, was er unter ‚Gewißheit' versteht. Anscheinend versteht er darunter eine außergewöhnlich hohe epistemische Sicherheit. M. E. ist es allerdings sowohl fraglich, ob eine solche epistemische Sicherheit für den christlichen Glauben notwendig ist, als auch, ob G.s eigene Ausführungen eine solche Sicherheit rational rechtfertigen können oder nicht bloß behaupten (z. B. 256). Weitere Anfragen lassen sich an G.s ausgesprochen wohlwollende Interpretation von D. Z. Phillips stellen. Auch wenn man Kai Nielsens Charakterisierung und negative Beurteilung des „Wittgensteinschen Fideismus" nicht uneingeschränkt teilt, ist Phillips Position zumindest als unklar oder oszillierend zu bezeichnen und scheint letztendlich doch Nielsens Interpertation näher zu stehen als G.s Auslegung. Eine letzte Anfrage richtet sich an G.s Kritik an der philosophischen/natürlichen Theologie. G.s Verweis auf

Hume als unantastbaren Gewährsmann für das endgültige Scheitern jeder philosophischen Theologie erscheint angesichts der Diskussion in der analytischen Religionsphilosophie der letzten 30 Jahre als voreilig. Vor allem beruht G.s Ablehnung jedes Versuchs einer rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens wohl auf seiner Identifikation jeder philosophischen Theologie mit der begründungstheoretischen Position des „foundationalism" (z. B. 160). Dabei übersieht G., daß es auch unabhängig von einer solchen Begründungstheorie Möglichkeiten gibt, den christlichen Glauben rational zu rechtfertigen, z. B. auf eine kohärentiell-kumulative Weise. An einigen Stellen kommt G. einer solchen Position sogar recht nahe (z. B. 216). Trotz dieser möglichen kritischen Anfragen ist G.s Werk zweifellos ein wertvoller Beitrag zu einer wichtigen Diskussion. Zu den Verdiensten von G.s Publikation zählen nicht zuletzt der zuverlässige Überblick über drei wichtige bedeutungstheoretische Positionen der angelsächsischen Gegenwartsphilosophie und G.s im großen und ganzen abgewogene Urteile. Wer sich mit der Realismus-/Antirealismus-Debatte aus theologischer Perspektive beschäftigen will, kommt an G.s Buch nicht vorbei. O. Wiertz

Pröpper, Thomas, *Evangelium und freie Vernunft.* Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2001. 326 S., ISBN 3-451-27562-7.

Pröpper (= P.), der an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster Dogmatik als „Theologische Hermeneutik" lehrt, ordnet im vorliegenden Sammelbd. Aufsätze von 1978 bis 2001, die seinen theologischen Ansatz bei der transzendentalen Analytik der Freiheit sowohl für die systematische Grundlagendiskussion als auch für theologisch-systematische Schlüsselprobleme entfalten. Seine „erstphilosophische" Hermeneutik stellt sich mit ihrem „elliptischen Ansatz" (Teil I) den (fundamental-)theologischen und philosophischen Problemen, die schon im Bandtitel mit den beiden Brennpunkten Evangelium und Vernunft in ein Bestimmungsverhältnis gesetzt sind. Sie verfolgt ihre „Bestimmung des Standorts" (Teil II) gegenüber kontroversen Ansätzen von Schleiermacher, Pannenberg und Verweyen, um sich schließlich zur Gotteslehre als „Einweisung in die Geschichte" (Teil III) an dogmatischen Kernprobleme zu erproben.

Teil I (1–97) setzt mit der transzendentalen Analytik von „Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik" ein (5–22): elliptisch, denn sie geht aus von Gottes Selbstoffenbarung in der Geschichte Jesu als christlich-theologische Grundwahrheit und als „der *erste Gegenstand* und der *ursprüngliche Inhalt* des Glaubens" (10), der die Aussagen der Theologie bestimmt und zentriert (*„sub ratione Dei seipsum revelantis"*: 11). Dabei ist die angemessene „Denkform zu finden, in die sich diese Grundwahrheit „übersetzen" läßt (14): für P. ein transzendentales Denken, das von autonomer Freiheit als *„Fähigkeit der Selbstbestimmung"* (durch sich bestimmbar und bestimmend) in formaler Unbedingtheit ausgeht (15). Diese Antwort auf die erstphilosophische Frage nach absoluter Begründung entwickelt einmal eine „Minimalbestimmung" göttlicher Wirklichkeit, keinen Gottesbeweis, und zum anderen die Aporie sich symbolisch realisierenden Freiheit, die Unbedingtes nur anstreben, in keinem ihrer Akte jedoch einlösen kann; damit ist sie angewiesen auf Gottes freie Selbstmitteilung. Dieser transzendentallogische Möglichkeitsaufweis ist nicht-zirkulär, fordert „formal unbedingte Freiheit als *die von Gottes Offenbarung und Gnade selbst beanspruchte anthropologische Voraussetzung*" (19) und hält an der Autonomie von Freiheit fest, die gerade so auch als theonom finalisierte gedacht werden kann (20). Die Verstehensvoraussetzungen für die Frage nach Gott und die Rede von ihm problematisiert das folgende Kap. (über „Subjektwerdung und Gottesgedächtnis": 23–39), in dem es diesen Ansatz präzisiert und Gottes Selbstbestimmung in der Geschichte Jesu als *„absolute Affirmation unserer Freiheit"* deutet (31) – eben deswegen geht die Offenbarung den Menschen unbedingt an, trotz „Individualisierung", „Pluralismus" oder „Erlebnisgesellschaft" und deren „philosophischen Affirmationen" (36). Damit steht die „‚Endgültigkeit' der Erlösung" zur Frage (40–56), die deren vernünftige Möglichkeit und historische Wirklichkeit in der Geschichte Jesu (als Grunddatum christlichen Glaubens und Grundwahrheit christlicher Theologie) bewährt. Das Medium der Selbstoffenbarung Gottes ist dabei die Botschaft, Offenbarungs- und Heilshandeln dasselbe, die Unbedingtheit der Liebe Gottes (unter dem Zeit-

index als sich bewährende Treue) endgültig, wenn auch nicht geschichtlich vollendet (45–49). Sie zeigt sich menschlich und „stets *nur* symbolisch", also vorläufig (51), insofern sie mehr versprechen als enthalten; daher ist solches symbolische Handeln darstellend, indikativisch, innovatorisch und antizipatorisch (51–54). Gottes Heilswille kommt nur mit menschlicher Freiheit ins Ziel, die aber endgültig nicht mehr von seiner Liebe in Christus Jesus zu scheiden ist. P.s Freiheitsbegriff erlaubt es ihm, „Autonomie und Solidarität" als „Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung" zu entfalten (57–71), da unbedingte Anerkennung anderer Freiheit durch Freiheit sich auch stellvertretend und dialektisch gegenüber den von ihr gesetzten Systemen behauptet. Gläubige Praxis ist symbolisch-darstellendes Handeln, dessen Aporie, unbedingt und zugleich vorläufig auf Endgültiges zu zielen, nun theologisch auf die Einheit von göttlicher Allmacht und Liebe verweist, in der sie aufzuheben wäre. Sünde ist daher der (selbst-)widersprüchliche „Versuch des Menschen, das Problem der Freiheit, als die er existiert, aus eigenem Vermögen lösen zu wollen" (68). Die Ethik autonomer Freiheit ist auf Glauben verwiesen, der ihr Sinn und Verheißung gibt; so begrenzt und entlastet er die Ethik, indem er die Synthese von Sittlichkeit und Glück nicht fordert, sondern erhofft (68–70). Die beiden folgenden Kap. „Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott" (72–92) und über das Verhältnis von „Theologie und Philosophie" (93–97) bestimmen die theologische Sache *„sub ratione Dei seipsum revelantis"* – nicht in Wissen „aufzuheben", doch begründungspflichtig hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit (78–82) und Möglichkeit (82–91; zu Kants Kritik der Gottesbeweise bzgl. Anselms *ens necessarium* 83–86, zu Descartes 86–88, zu Schleiermachers „im unmittelbaren Gottesbewußtsein schon beschlossenes Selbstbewußtsein" 88–90). P. konturiert seinen Möglichkeitsaufweis, der den Menschen als offene Frage bestimmt und mit Gottes geschichtlicher Selbstbekundung rechnet: „Ohne ein Unbedingtes im Menschen selbst würde weder Gott uns unbedingt angehen noch der Gottesgedanke in autonomer Einsicht erreicht werden können" (91).

Teil II (99–219) zeichnet „Problemverläufe und Kontroversen" nach. Ausgehend von einer geschichtlich-biblisch-systematischen Bestimmung des Freiheits-Begriffes (103–128) greift P. Schleiermachers Glaubenslehre auf (129–152), die „Frömmigkeit" als Wesenselement des Menschen bestimmt, wenn das Selbstbewußtsein sich im aporetischen Zugleich von „Sichselbstsetzen und Sichselbstnichtsogesetzthaben" als schlechthinnige Abhängigkeit, d. h. als Freies unfrei und damit auf Gott verwiesen, erfährt (136–138). „Erlösung" gilt dabei als systematischer Schlüsselbegriff und bezieht sich auf das Werk Christi allen Menschen gegenüber; dessen Vollkommenheit bzw. „Urbildlichkeit", in der sein Gottesbewußtsein erscheint (und das darum mehr ist „als die Realität eines Ideals, das im Wesen des Menschen schon angelegt ist": 142), steht der gattungshaften Unfähigkeit des Menschen aus Sünde entgegen. Damit wird allerdings die universale „Heilsbedeutung Jesu von Tatsache und Ausmaß der Sünde abhängig" (143), wobei einerseits der Mensch (natürlich) auf Gott hingeordnet, andererseits (übernatürlich) die Erscheinung Jesu einem schöpferischen Akt Gottes entstamme, beides aber durch die „ewige Allmacht" Gottes bestimmt sei – eine solche Heilsgeschichte erscheint „als *Entwicklungsprozeß der menschlichen Natur*", die Christologie ist bereits in der Anthropologie enthalten (146). P.s transzendentale Analytik der Freiheit will dagegen ein *„freies Gegebensein"* der Selbstmitteilung Gottes wahren und darum die *„transzendental-anthropologische Vermittlung des Glaubens* [...] *nur als ein Moment in dessen Überlieferung* verstehen" (152). „Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität" bilden auch das Schlüsselproblem, von dem her sich P. die Anthropologie Pannenbergs kritisch aneignet (153–179). Ausgangspunkt ist Herders „Gedanke einer ‚werdenden Gottebenbildlichkeit'" (157), die „exzentrisch" zur vorgegebenen Wirklichkeit auf ein Anderes vorausgreife und darauf die Einheit seines Lebensvollzuges gründe; zugleich verkehre das Ich in seiner Konkupiszenz diese Ordnung der Gottebenbildlichkeit und sei implizit schon Sünde (158–160). Aus dieser naturhaften Bestimmung des Menschen gehe das Böse bzw. die Sünde hervor; sie sei der *terminus a quo* menschlicher Bildungsgeschichte (163). Demgegenüber besteht P. auf dem Unbedingten menschlicher Freiheit, das es erlaubt, „die qualitative Differenz zwischen Disposition zur Sünde und Faktum der Sünde anzuerkennen" (165), und verbietet, die freie Faktizität von „Anfang und Allgemeinheit der Sünde" verstehend aufzuheben (166; Angst gehört dann – mit

Kierkegaard – wesentlich zu endlicher Freiheit, die sich zu identifizieren versucht: 167). Die Gottverwiesenheit des Menschen angesichts seiner Weltoffenheit, die Pannenberg zwar phänomenologisch, aber doch analog zu Rahners „transzendentaler Reflexionsfigur" aufweisen will, entfaltet er allerdings „als so unveräußerliches Implikat menschlichen Verhaltens, daß Alternativen zum religiösen Glauben nur in Gestalt von ‚Ersatzgebilden' vorstellbar sind" (176). Im Gespräch P.s mit Verweyens Fundamentaltheologie spitzt sich die hier vorgezeichnete Frage („Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes?": 180–196) nochmals zu, „unter welchen Bedingungen in dieser Welt kontingenter Faktizität ein Ereignis letztgültigen Sinnes überhaupt erkannt werden kann" (182) – zumal angesichts der „Zirkularität, dergemäß die vom Glauben freigesetzte Vernunft in seine Wesensbestimmung miteingeht" (183). P. teilt Verweyens theologische Verhältnisbestimmung von Hermeneutik und Erster Philosophie, trennt sich aber von seiner transzendentallogischen Argumentation, wenn Verweyen über die transzendentale Analytik unbedingter Freiheit (bei Krings) hinaus die Gültigkeit von Freiheitssetzungen sichern will, indem er sie nicht nur retorsiv als „unhintergehbar", sondern auch als universal sinnvoll zu erweisen sucht. Dazu rekonstruiert P. dessen Argumentationsgang (186–189), um kritisch 1. deren „auffallende Umwegigkeit" und „hohe Formalisierung" festzustellen, „die dann phänomenologisch ‚aufgefüllt' wird" (190). 2. reicht P. die transzendentalanalytisch aufgewiesene Idee des Unbedingten, deren Existenz Verweyen aufweisen wolle (190/191). 3. ordne Verweyen die Ethik der Sinnthematik unter, wenn unbedingtes Seinsollen nicht schon in Freiheit selbst gründe und damit eine autonome Moral entfalle (191). 4. beanspruche Verweyen einen Sinnaufweis (über den Begriff möglichen Sinnes hinaus), der Vernunft und Offenbarung nicht in ein Bestimmungs-, sondern in ein Vermittlungsverhältnis setze, in dem sich beide lediglich formal unterschieden (192). Auch hier müsse, wie bei Schleiermacher, das Faktum der Sünde (und im Gegenzug dazu die von Verweyen stark betonte Sündlosigkeit Jesu) die universale Bedeutung des Glaubensbezuges auf Jesus erklären; wiederum werde das Verhältnis von Gott und Mensch „im Schema Absolutes-Erscheinung", nicht „primär als Verhältnis von Freiheiten" gedacht (193). Eben darum habe die problematische historische Rückfrage nach Jesus „keine *kriteriologische* Bedeutung" innerhalb dieses Ansatzes (194); darum auch habe die Auferstehung Jesu keine letzte Offenbarungsbedeutung, wenn die äußerste Selbsthingabe des Menschen schon a priori als Erscheinung der Liebe Gottes gelte (195), und darum falle in der Theodizeefrage die eschatologische Hoffnung aus (196). Eine zweite Stufe der Auseinandersetzung mit Verweyen präzisiert „Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung" (197–219) und knüpft, als Antwort auf eine Klärung Verweyens, an diese Argumentation an (198–201). Der Dissens bleibt einmal hinsichtlich der „Rekonstruktion des Unbedingtheitscharakakters der Sollenserfahrung", für den die freie Vernunft laut P. selbst aufkommen könne (205) und müsse, um das „Gewissensphänomen" über die intersubjektive Konstitution von Freiheit hinaus und Bejahung anderer Freiheit auch als Selbst-Bejahung von Freiheit zu verstehen (207). Er bleibt auch hinsichtlich der Bestimmung des Offenbarungsinhaltes, der nicht philosophisch aufzuheben (oder vorzugeben), sondern an die Form gebunden sei, in der er geschichtlich frei gegeben ist (209); P. bemängelt, Verweyen gehe auf die Frage nach der Bedeutung der historischen Rückfrage nach Jesus nicht ein, zumal seine Konzeption insofern bereits intern plausibel erscheine, als „‚über die aufzufindende Sache [des Glaubens] inhaltlich schon entschieden'" sei (Verweyen in P.s Zitat: 211). P. greift sowohl die Replik auf seine Kritik von Verweyens Verständnis der Auferstehung Jesu (212–215) als auch dessen Abweisung der „Auferweckungshoffnung als ‚Vertröstung'" (216) auf, die als eine für Gottes Zukunft offene Hoffnung keineswegs „‚philosophischer Suizid'" (so Verweyen in P.s Zitat: 218) sei.

Teil III geht, als „Einweisung in die Geschichte", nun die „Anwege zur Gotteslehre" so, daß P. den elliptischen Ansatz an dogmatischen Schlüsselproblemen erprobt (221–321). Die „Thesen zum Wunderverständnis" (225–244) wenden sich gegen eine immunisierende „Spiritualisierung" der im Handeln Jesu gesetzten Zeichen Gottes, die immer eine Antwort auf glaubendes Bitten ist: ein zugleich transzendentaler und geschichtlich-realer Zirkel (228). Die alte apologetische Problemstellung nimmt einen naturwissenschaftlichen Determinismus hin, der „weder ein Wunder erkennen noch einen Wunder-

begriff zulassen" kann (230), so daß „Wunder" theologisch ein unerklärbarer Rest bleibt (weil vorläufig oder individuell unerkennbar); erst wenn die fragliche individuelle Erscheinung als Äußerung göttlicher oder menschlicher Freiheit hingenommen wird, ist das Dilemma von einem symbolischen Wunderbegriff her aufzulösen (233). Die zugleich kontingente und „gesetzliche" Schöpfung drückt Gottes Treue zu ihr so aus, „daß *freie* Menschen in ihr sein können", d.h. sie ist selbst als Wunder erfahrbar und läßt dann solche Erfahrungen in ihr zu (235), die „einen *absoluten Sinn* dieses Seins indizieren": die unbedingte Anerkennung von Freiheit (237). Was in symbolischem Handeln Jesu solchen Sinn indiziert und antizipiert, darf „Wunder" heißen (239), zumal sich in ihm Form und Inhalt der Offenbarung (als Selbstmitteilung von Freiheit) entsprechen (243). Auch die „Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi" (245–265) insbesondere in der Eucharistie findet hier angemessene Begriffe für die endgültige Selbstoffenbarung Gottes, wenn „Jesu Existenz [...] im striktesten Sinn *Realsymbol Gottes*" ist (253) und diese durch seine „Selbstpräsenz" im Menschen kraft seines geschenkten Geistes erfahren wird (254–256). Glaubenspraxis als „darstellendes Handeln" bezeugt diese präsente Liebe Gottes symbolisch (unbedingt und unerschöpflich: 258–261), insbesondere im endgültigen und die Vollendung antizipierenden Realsymbol der Eucharistie (261–265). Zwei Kap. zur Theodizeefrage gehen einerseits auf Johann Baptist Metz (266–275) und andererseits auf Tiemo Peters ein (276–287). Israels Verzicht auf tröstende Mythen und Begriffe antwortet auf Jahwes Treue; Glaube und Theologie jedoch müssen die Theodizeefrage nicht nur offenhalten, sondern auch bedenken und mit einer begründeten Hoffnung beantworten (gefährlicher als ein Anthropomorphismus des leidenden Gottes, der das Risiko der von ihm eröffneten Freiheitsgeschichte auf sich nimmt, ist das Apathie-Axiom: 273). „Auschwitz" als Synonym für die Shoah wiederum kann nicht einfachhin christologisch gedeutet bzw. theologisch überhöht werden; die christliche Theologie muß dem jüdischen Glauben gerecht werden und ihn nicht „überbieten" wollen: „der bleibenden *kriteriologischen Bedeutung der Verheißungen Israels für die christliche Soteriologie*" wegen (281). Ein diesen Verheißungen und dem Erlösungsglauben angemessenes Denken hat allerdings die hellenistische Philosophie ebensowenig anzubieten, wie ein „dialektisches" oder „paradoxales" Denken dem theologischen Rationalitätsgebot genügen würde (285/286). Die mit der Theodizeefrage aufgeworfenen Probleme der „Allmacht Gottes" (288–293) und der „Freiheit Gottes" (294–299) bearbeiten die folgenden Kap. (Beiträge zum LThK). Das Schlußkapitel („Gott hat auf uns gehofft. Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas": 300–321) schließt den gedanklichen Kreis, indem es den transzendentalanalytischen Ansatz rekapituliert (301–306) und seinen Begriff der Freiheit für die ökumenische Diskussion um die Gottebenbildlichkeit des Menschen konturiert (306–312); damit sieht P. nicht nur die alten Positionen des Gnadenstreites, sondern auch dessen Problemstellung und deren Basisannahmen überholt (312–316) – was die abschließende Skizze auch für verwandte dogmatische Problemstellungen andeutet (316–321).

P.s Analytik der Freiheit bzw. freien Vernunft, die innerhalb seines elliptischen Ansatzes in einem Bestimmungsverhältnis zum Erlösungsglauben und seinem Offenbarungsinhalt steht, tritt den theologischen Tendenzen fest entgegen, die auf eine transzendentale Subjekttheorie verzichten. Sein Ansatz ist nicht-zirkulär und sichert die Möglichkeit und Relevanz theologischer Basisaussagen, wie sich in der dogmatischen Erprobung des dritten Teils eindrucksvoll zeigt. Insbesondere die behutsam abwägende Aneignung Schleiermachers und die Abgrenzungen zu Pannenberg und Verweyen geben dieser theologischen Hermeneutik auch eine erstphilosophisch klare Kontur. Die zeitliche und gedankliche Spannweite der hier gesammelten Aufsätze dokumentiert, daß ein solches Denken zugleich im Ansatz stringent und in der Auseinandersetzung gesprächsoffen ist. Gewiß drängen sich auch manche Fragen auf. Um mit der einfachsten zu beginnen: Müßte ein solches Freiheitsdenken nicht auch namentlich auf seine nicht-subjekttheoretischen Bestreitungen und Vernachlässigungen in den gegenwärtigen Theologien eingehen? Innerhalb des transzendentalen Freiheitsdenkens drängt sich mir die Frage auf, wie das Bestimmungsverhältnis von Offenbarung und freier Vernunft im Blick auf Schöpfung und Erlösung zu denken ist. P. zeigt, unter welchen Bedingungen von Möglichkeit und Relevanz eines theologischen Begriffes von Gott und seiner

Selbstoffenbarung gesprochen werden kann. Er zieht sich weder die Probleme eines Korrelationsmodells zu, das im vorhinein über den Inhalt einer möglichen Offenbarung entscheidet, noch die Probleme einer schlechten Unendlichkeit, die im widersprüchlichen und unerfüllbaren Ausgriff der Freiheit auf ihr inadäquate Objekte lägen (vgl. 79). Der elliptische Ansatz setzt auf die Verheißung unbedingter schöpferischer Freiheit gegenüber geschöpflicher Freiheit, die im symbolischen Handeln realisiert wird. Aber: Ist eine (end-)gültige Verheißung unbedingter Freiheit nicht schon der Beginn ihrer Einlösung und damit „immer schon" mehr als nur Verheißung? Damit stellt sich die Frage, ob nicht schon die Schöpfung als Gottes symbolisches Handeln zu verstehen wäre (bei aller zugestandenen Ambivalenz, die wiederum nur als solche erfahrbar ist, weil ihr möglicher negativer Sinn vorgängig Positives negierte; vgl. 236 bzw. 317). Muß ein Aufweis von Möglichkeit und Relevanz nicht doch von der vorgängig erfahrenen Wirklichkeit dessen sprechen, was er entfalten will (und also weniger das „Woraufhin" als vielmehr das „Wovonher" der Freiheit, die ja unhintergehbar sich vorausgesetzt ist, bedenken)? Dies wäre gerade kein „Rückschluß von der Wirkung auf das Wesen der Ursache", der eine naturnotwendige Kausalität voraussetzte (vgl. 317), sondern durchaus eine transzendentale Analytik der Freiheit. Und warum wäre symbolisches Handeln eben „nur" symbolisch, wenngleich in der Aporie von „unbedingter" und „vorläufiger" Geltung (vgl. 51)? – was könnte es mehr sein unter den Bedingungen der Vollendung, die zwar seine Vorläufigkeit in Unerschöpflichkeit „aufhebt" (und damit zum adäquaten Ziel bringt), aber nicht stillstellt? Insgesamt setzt P.s Ansatz in seiner Konturierung und Durchführung eine Wegmarke für die theologische Hermeneutik, die sich erstphilosophisch und dogmatisch verantworten will. Der Gesprächston der einzelnen Beiträge realisiert überdies wohltuend, was der transzendentale Ansatz beansprucht: Er respektiert den Leser als Gesprächspartner und fordert auch so seine Freiheit heraus. Für P.s „bohrendes Denken" gilt im übrigen selbst, was er über das Denken Verweyens sagt: Es „zwingt dazu, die eigenen Karten offenzulegen und erkennen zu lassen, wie wir nicht nur mit dem Kopf, sondern auch den eigenen Hoffnungen, Befürchtungen und Optionen in die theologische Arbeit involviert sind" (219). (Ein einziger Druckfehler ist dem Rez. aufgefallen – S. 180, Anm. 2: „selbst"; bei Verweisen auf die jeweiligen Erstpublikationen der Aufsätze wäre es nützlich gewesen, die Seitenzahlen auch für die vorliegende Buchfassung anzugeben). P. Hofmann

Gestrich, Christof, *Christentum und Stellvertretung.* Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XIV/474 S., ISBN 3-16-147496-1.

Dem heutigen Niedergang des Christentums will der Autor unter diesem Kriterium auf den Grund gehen: „Lebensäußerungen des Christentums, die mit Jesu Auftrag, ‚zu suchen und zu retten, was verloren ist', nichts zu tun haben, sind nicht christlich." (14). Es geht ihm darum, ein erneuertes Heilsvokabular zu entwickeln, das auf die Not menschlicher Verlorenheit eingeht, die zu ihrer Abhilfe nach Stellvertretung ruft (21). Im Vorwort heißt es: „Die vorgelegten Untersuchungen handeln vom Aussichtsreichsten, das der Menschheit eingeräumt ist, der geschöpflichen Fähigkeit, füreinander einzutreten" (V).

In einem ersten Hauptteil (9–74) wird die gegenwärtige Situation des christlichen Redens vom Heil auf dem Hintergrund der Kirchengeschichte und der Säkularisierung untersucht. In einer Hermeneutik des „Ortes" soll es um die Frage gehen, „welche existenziale Bedeutung dem Haben oder Nichthaben eines Ortes bzw. einer Stelle im Dasein zukommt" (4). Glaube, Heil und Stellvertretung Christi sind auf Ortlosigkeit, Stellenlosigkeit und damit Verlorenheit zu beziehen. Die Erkenntnis ist für die Kirche notwendig, daß zwar der Grund des eigenen Glaubens die Quelle alles Wahren und Guten ist, aber daß diese Quelle gerade nicht die Glaubenden oder die Kirche selbst sind (51). Kirchliches Handeln vertritt nicht Gott, sondern es kann Gottes Handeln nur bezeugen (64). Allerdings soll die Kirche den Menschen eine Stelle freihalten und in diesem Sinn für sie Stellvertretung üben. Dann haben gläubige Christen es nicht nötig, um der Wahrheit willen andere auszugrenzen, sondern sie haben es nötig, mit ihnen gemein-

sam und die anderen ihren Beitrag erbringen lassend nach der Wahrheit zu fragen (65). Wenn so die Kirche im Blick auf Christus ihre eigenen Freiräume findet, hat auch die übrige Welt davon großen Gewinn (68). – Im zweiten Hauptteil (75–158) geht es „zunächst um die Sichtung der neueren und aktuellen theologischen sowie kulturwissenschaftlichen Literatur und Diskussion zur Stellvertretungskategorie und den ihr zugehörigen Termini wie ‚Repräsentation'" und als Ergebnis um den Vorschlag, „sich im Horizont ökumenischer Theologie verstärkt dem Phänomen und dem Begriff der *Interzession* zuzuwenden" (4f.). Hier werden der Begriff und die Sache der Stellvertretung insbesondere bei Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Hans Urs von Balthasar, Helmut Gollwitzer, Dorothee Sölle, Karl-Heinz Menke und Martin Bieler untersucht. Stellvertretung bezeichnet Sachverhalte wie „Repräsentieren, Symbolisieren, Platzhalten, Deputieren, Vikarieren, ferner die Vorgänge des Amtsverwesens, der Statthalterschaft und schließlich der Interzession, die dem in der Bibel gemeinten Stellvertreten besonders nahekommt" (78). Sie dient letztlich der Ermöglichung individuellen Lebens in einer relativen Freiheit. Dabei darf nicht das Verhältnis der Personen zueinander ersetzend sein, wohl aber ihr Tun; es geht darum, anderen einen Platz zu ermöglichen bzw. freizuhalten (108f.). Dies kann man sich an der Weise veranschaulichen, wie Eltern Stellvertretung für ihre Kinder üben. Es geht in aller echten Stellvertretung um eine Art direkter Proportion zwischen Einheit und Unterschiedenheit: von Individuum und Gemeinschaft, Herkunft und Zukunft, Abbild und Urbild (108f). Umgekehrt sind neuzeitliche Geschichtsprozesse weitgehend als das Scheitern von Repräsentationsverhältnissen interpretierbar (123); denn zum gelingenden Repräsentationsvorgang bedarf es der Liebe anstatt des Willens zur Macht. Wenn gelungene Stellvertretung dem anderen eine Stelle bereitet, dann bedeutet dies für Menschen in bezug auf andere die Bereitschaft, im Überfluß Vorhandenes abzutreten; nicht gemeint ist eine Art Selbstausbeutung. Deshalb sollten sich die Kirchen von ihrem angestammten Mißtrauen gegen Leichtigkeit, Weisheit und Schönheit beim Tun des Gerechten lösen (146). Aber statt der Idee des Fortschritts sollte uns mehr die Kategorie des Lebensgerechten leiten (148). So ist auch wichtig nur, daß es Gerechte gibt, nicht daß sie an die Macht gelangen; aber sie fallen notfalls dem Rad in die Speichen (152f.). Obwohl Repräsentationen des Gerechten kaum von Institutionen zu erwarten sind, auch nicht von der Kirche, können Institutionen doch deren sozialen Hintergrund bilden (154). Sie können und sollen Hilfe für die Koordination und wechselseitige Korrektur der Dienste bieten. So sollte auch in den Kirchengemeinden vor allem das geschehen, was nur durch sie geschehen kann, nämlich durch das Zusammenkommen von Christenmenschen (158). – Der dritte Hauptabschnitt (159–253) bietet angesichts der terminologischen Verwirrung im Bereich der Stellvertretungskategorie im Miteinander von göttlicher und menschlicher Stellvertretung den Versuch, von den phänomenologisch beobachtbaren Wurzeln des Stellvertretens her zu theologischen Fragen hingelangend, eine Systematik in den Zusammenhang der „Vikariate, Repräsentationen, Substitutionen, Statthalterschaften und Platzbekleidungen, Symbolismen, Metaphern, Vermittlungen usw." zu bringen (4). Die Natur als solche benötigt die wechselseitige Dienstbarkeit ihrer einzelnen Hervorbringungen, und das Menschliche im Kosmos besteht darin, Stellvertretung gezielt zu nutzen, wie auch umgekehrt das Böse in der gezielten Verhinderung von Lebensentfaltung besteht (162f.). Gesellschaftliche Institutionen entlasten gewissermaßen selbst stellvertretend Einzelne von Stellvertretungspflichten, die sie überfordern würden. Allerdings neigen Institutionen auch dazu, statt dessen sich selbst zu dienen. Das gilt auch von der Kirche: Wenn sie betont davon redet, sie sei für andere da, macht sie sich bereits verdächtig. Als der „Institution der Institutionen" kommt dem Staat die Aufgabe zu, Institutionen daran zu hindern, nur selbsterhaltend zu sein; in diesem Sinn versteht der Autor auch die Säkularisierung als ein durchaus im Auftrag des modernen Staates liegendes Handeln (171). Während Repräsentation für eine Fülle steht, ist Vikariat in einem Mangel begründet. Der Vikar erspart einem anderen die Anwesenheit an einem bestimmten Ort; der Repräsentant läßt ihn an einem Ort anwesend sein. An der Unterscheidung zwischen Repräsentation und Vikariat hängt nach dem Autor das evangeliumsgemäße Verständnis des Gnadenhandelns Gottes. Ist der Pfarrer Christi Vikar oder sein Repräsentant? Ist es angemessen, wenn sich der Papst als „vicarius Christi" versteht, oder ist er nicht vielmehr Vikar der

Bischöfe, Diener der Diener Christi, aber Christi Repräsentant? (184) Und sind nicht die Christen, alle Getauften, so etwas wie Stellvertreter aller Menschen? (188) Auch die christliche Verkündigung hat eine stellvertretende Aufgabe: Sie soll Stellvertreterin der Freiheit innerhalb einer die Freiheit vielfach verbauenden Sprache sein (199). Ihre analoge, metaphorische Sprache muß in dem, was auch über den Tod Macht hat, verwurzelt sein (208). Der Abschnitt schließt mit einer systematischen Zusammenfassung in 75 Thesen (232–253), in denen der Autor auch eine Brücke zwischen abendländischem und asiatischem Denken zu schaffen sucht. – Im vierten Hauptabschnitt (255–343) rücken biblisch-theologische Sachverhalte wie Berufung und Erwählung als Begründung spezifischer Stellvertretungsverhältnisse in den Vordergrund und damit auch das Problem einer Theologie der Geschichte. In Auseinandersetzung mit der Frage von Hans Jonas, wie man nach Auschwitz von Gott sprechen kann, verweist der Autor darauf, daß das Ziel der Welt nicht ein Weltzustand, sondern Gott ist, der seinerseits schon immer mit allem im Bund ist (287). Es wird der Menschheit niemals möglich werden, „Vernunft und Geschichte zu versöhnen, das Schicksal auszuschalten und alles in ein gut erscheinendes Leben zu überführen". Wer im übrigen wünscht, „daß Gott (‚wenn er mächtig ist und existiert') hier und dort direkt und massiv eingreife" (289) und es sonst für hinnehmbar hält, „daß normalerweise wir die Geschichte machen", schreibt in höchster Willkür Gott eine erbärmliche Rolle zu. Der Glaube kennt kein solches Eingreifen Gottes, sondern ist auf Gottes Selbstmitteilung in seinem Wort ausgerichtet. „Es kommt Gott nicht darauf an, wie allerdings viele es als Beweis seiner Existenz und Macht erwarten, *etwas* in der Geschichte zu tun, sondern *sich* vom Menschen im Verlauf der Geschichte entdecken zu lassen" (290). Daß Menschen Gott erkennen, ist weniger dafür notwendig, daß sie selbst „in den Himmel kommen", sondern es ist die Voraussetzung für eine Hoffnungsperspektive für die ganze Welt (298). Daraus entwickelt der Verfasser die Forderung einer „vokativen Theologie" gegen die Vorstellung, der allgemeine Religionsbegriff könne fundierende Instanz der Theologie sein: „Gottes Schweigen ist letztlich der Grund der Philosophie, das Auslösende ihrer verantwortlichen Tätigkeit. Gottes Rufen ist letztlich der Grund der Theologie, das Auslösende ihrer verantwortlichen Tätigkeit." (335) – Im letzten Hauptteil, „der gekreuzigte Menschensohn und der dreieinige Gott" (345–449), geht es um Christologie und Soteriologie, um die Frage des stellvertretenden Sühneopfers Jesu. Jesus hat den Richtungssinn des Opferkults verändert: Sein Opfer besteht in seiner Hingabe für andere Menschen. Der Beginn der Christologie besteht in der gläubigen Annahme des Urteils Gottes über diesen Menschen (388). Umgekehrt ist die Trinitätslehre nur in einer *theologia crucis* verstehbar (404): Gottes Liebe hat nicht ihr Maß an der Welt, sondern ist eine Liebe Gottes zu Gott, die uns gilt. Gott steht nicht nur im Liebesbund mit den Geschöpfen, sondern ist zuerst in sich selbst der vollkommene Bund der Liebe (406). Für mich jedoch nicht einsichtig sieht der Autor die Zwei-Naturenlehre als für heutiges Denken kaum mehr nachvollziehbar an (103, 407–410). Nur außerhalb einer relationalen Ontologie bleiben die m.E. entscheidenden Kategorien „ohne Vermischung" und „ohne Trennung" unverständlich und werden deshalb geradezu notwendig übersehen. Gottsein und Geschaffensein sind auf keine Weise miteinander identisch, sondern bleiben voneinander unterschieden, sind aber deshalb nicht voneinander getrennt, weil sie durch die Relation einer göttlichen Selbstpräsenz miteinander verbunden sind. Vielleicht wird auch im ganzen Buch die Rede von Gottes Wort noch immer zu problemlos in dem Sinn als selbstverständlich vorausgesetzt, daß man sie von selbst versteht. Christliche Theologie hat sich bisher nur äußerst selten im Ernst damit auseinandergesetzt, in welchem Sinn Gott nicht unter unsere Begriffe fällt und „in unzugänglichem Licht" (1 Tim 6,16) wohnt und warum angesichts dessen die christliche Botschaft sich nur noch selbst durch ihren Inhalt als Wort Gottes verständlich machen kann. Dies wäre notwendig für eine Grundlegung von Theologie. Der Autor meint, der Zusammenhang zwischen Glauben und Gemeinschaft mit Christus müsse wiederentdeckt werden (414). In der Tat läßt sich ja Glaube von vornherein gar nicht anders verstehen denn als Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu als einem Verhältnis des Sohnes von Ewigkeit her zum ewigen Vater. Aber dann wird es sehr fragwürdig, mit dem Autor zu meinen, daß die traditionelle Trinitätslehre ihre Rede von der Menschwerdung des Sohnes am Vater vorbei formuliere (423).

In diesem in mancher Hinsicht sapiential zu nennenden Werk wird der Gedanke der Stellvertretung auf die verschiedensten Lebensbereiche angewandt und dadurch inhaltlich außerordentlich facettenreich gefüllt. Es handelt sich trotz der abschließend genannten Rückfragen um ein sehr nachdenkenswertes Buch. P. Knauer S. J.

Vasel, Stephan, *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog.* Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle. Tübingen: Chr. Kaiser 2001. 768 S., ISBN 3-579-05315-9.

Vasels (= V.s) gewichtige Studie, bei Martin Stöhr an der Universität GH Siegen als Dissertation 2000 eingereicht, prüft die christologische Struktur prägender protestantischer Entwürfe auf ihren theologischen Israelbezug und ihre religionsphilosophischen Prämissen. Die Argumentation kämpft, in sechs ausführlichen, identisch strukturierten Monographien zu den im Titel aufgeführten Autoren, um einen angemessenen Christus-Begriff nach der Shoah, der die Verantwortung vor dem Judentum und dem Forum der Philosophie grundlegend einbezieht und daher „doppelt apologetisch" sein will. Der erste Hauptteil gilt den „israelbezogenen Christologien"(27–377), der zweite den „philosophisch verantworteten Christologien" (382–721), der dritte zeigt in 45 Thesen „Perspektiven für eine doppelt apologetische Christologie" (725–742). Dabei geht V. schematisch jeweils so vor, daß er 1. die christologischen Grundzüge, 2. die Israelbezüge, 3. die religionsphilosophischen Prämissen und 4. den „Erkenntnisgewinn für eine doppelt apologetische Christologie" prüft – ein ertragreiches Verfahren, das hier nur in den wichtigsten Ergebnissen anzudeuten ist.

Teil I: Für H.-J. Kraus erschüttert die Shoah („Auschwitz") das christlich-theologische Selbstverständnis, das mit der Substitutionstheorie die Erwählung Israels durch die Erwählung der Kirche ersetzt hat. Die Tora findet bei ihm durch die Bergpredigt zwar tendenzielle Anerkennung, ohne daß „das Arsenal heidenchristlicher Tora-Polemik" und der negative Begriff von „Religion" (als Kulturprodukt in Konkurrenz zum „Wort Gottes") aufgegeben würde (vgl. 37 bzw. 41). Allerdings gilt ihm Israel als „Sohn Gottes" und nimmt die Erwählung des Christus vorweg (46); daher macht Kraus trotz polemischer Ablehnung der chalkedonensischen Zwei-Naturen-Formel analoge Wesensaussagen (49–51) und entwickelt die Trinitätslehre aus seiner These der „Kondeszendenz Gottes" (der Name vertritt Gott, ohne mit ihm „ontologisch" identisch zu sein – der Name Jesus hat teil an diesem Geheimnis der Namensoffenbarung: 55). Eine „natürliche" (analoge) Erkenntnis des Gottes Israels gibt es für Kraus nicht, und daher habe das „metaphysische Gottesbild" dem biblischen zu weichen (57). Kurz: Weil Gott in Israel zur Welt kommt („Inkarnation"), könne man auf „die Theorie einer göttlichen Ersterschließung gegenüber seiner Schöpfung „ verzichten (61) – was V. moniert, da sich grundsätzlich eine „israelbezogene und ‚metaphysisch' reflektierte Theologie [...] nicht notwendig" ausschlössen (65). Zudem begründe Kraus nicht, sondern setze voraus, daß Israel aus seiner „Erwählung" zu verstehen sei (70), indem er auch der Geschichtswissenschaft gegenüber eine immunisierte Sonderstellung der Theologie behaupte (71). „Auschwitz" als Metapher der Shoah komme besondere Bedeutung zu, weil sich zum einen die als Denkproblem ohnehin unlösbare Theodizeefrage hier unmittelbar zwischen Gott und seinem Sohn Israel stelle und andererseits „ein Gericht über die Christenheit" bedeute (82). Der insgesamt kerygmatische Typ einer Wort-Gottes-Theologie verzichte auf vernünftige Voraussetzungen und entsprechende Apologetik, ebenso auf universalwissenschaftliche und -geschichtliche Ambitionen (92–97 – Philosophiekritik ohne Philosophiebegriff, lautet V.s Diagnose, vgl. 101–105; und auch der theologische Stil von Abgrenzung und Immunisierung wird systematisch bemängelt: 105–109), hypostasiert aber die Bibel als übergeschichtliche und übervernünftige Größe (110–117). Insgesamt hält V. gegen Kraus fest, nicht das griechische Denken an sich sei christologisch problematisch, sondern das bereits in der altkirchlichen Dogmatik „fehlende judenchristliche Korrektiv" und die damit vertane Chance, die eigenen Aussagen „für Judenchristen plausibel" zu formulieren (120). – Entschiedener als Kraus vertritt F.-W. Marquardt eine „Bündetheologie" (Gott-Israel, Gott-Jesus) im Widerspruch zum „heidnischen Bewußtsein" als deren bloße Ne-

gativfolie (126). Die Unterscheidung zwischen einem historischen und österlich verkündeten Jesus gehe angesichts der Evangelien fehl (130), die für Marquardt den Tod Jesu als Widerspruch in die eschatologisch verstandene Gotteslehre einzeichnen. Erst die Gottesherrschaft am Ende der Geschichte könne den Widerspruch des Todes Jesu (und des Todes überhaupt) aufheben (dies sei der „Ungrund des Todes von Auschwitz", der jede andere Vermittlung von Gott und Tod ausschließe: 132; „natürliche" Theologie mache den Tod plausibel und schlage intellektuelles Kapital aus menschlichem Sterben: 143). Biblische Aussagen haben sachlichen Vorrang vor dogmatischen; er versteht analog zum Gottbezug Israels den Gottbezug Jesu (168), in dem sich das Wort Gottes (nicht Gott selbst!) mit Jesus geeint habe (169). Der eschatologische Vorbehalt gelte auch für diese Einung und somit für die ökonomische Trinitätslehre (171), allerdings so, daß dieser Gott Israels für Nichtjuden immer fraglich und entzogen bleibe ([was er doch für Juden in der eschatologischen Spannung ebenfalls ist]: 172). Die immanente Trinität sei wichtig, um heidenchristliche [nur solche?] Projektionen auf Gott zu korrigieren (177), die Soteriologie könne nicht unter Ausschluß des Judentums gedacht werden (179), zumal nach „Auschwitz" keine christliche Apologie – in welcher Form und Absicht auch immer – möglich sei (189). Die Christologie bleibt vom jüdischen Nein zu ihr und vom christlichen Nein zum Judentum dauerhaft angefochten (201). Konsequent und, wie V. moniert, für den theoretischen Status seiner Theologie problematisch ist Marquardts Verzicht auf einen (dialektisch vermittelnden) Gottesbegriff (227–229); seine Denkfigur sei „diathetisch" (239) und antiapologetisch, so als könne der Verzicht auf Vernunft den christlich-jüdischen Dialog fördern und die philosophische Aufklärung über sich selbst aufklären (249). – Für van Burens „covenantal thinking" muß jeder treffende christologische Satz Gott dem Vater die Ehre geben und den Bund zwischen Gott und Israel bestätigen (262; damit unterläuft er die schlechte kriteriologische Alternative von Kontinuität und Differenz zur Tradition Israels: 267). Auferstehung sei die Deutung und Konsequenz der Ostererfahrung (272), der Tod Jesu weder von Gott noch von ihm oder von „den Juden" gewollt , sondern durch Sünde verursacht (276–279). Jesus sei im Kontext Israels inkarniert und nicht selbst Gott, sondern der Weg, auf dem er sich kenntlich mache und insofern von der Kirche in Jesus geschaut werde (285–287) – dies in Analogie und Kontinuität zum Israelbund Gottes (zur Zwei-Naturen-Lehre bzw. Trinitäts-Lehre: 288–291). Soteriologie reduziert sich so auf kirchengründende Funktion (292–293) und damit auf einen empirisch-kirchlichen Gegenwartsbezug, der mit dem *sola scriptura*-Prinzip bricht (295). Erwählung als partnerschaftliches Bundesgeschehen und ihr Dokument, die Tora (nicht spiritualisiert und nicht individualisiert, als Evangelium Israels: 302 bzw. 331), deuten auf die Gegenwart des Bundes und von da auf Schöpfung und Erlösung hin (305–314). „Christus ist nicht das Ende der Tora für Israel, sondern ein Weg des Gottes Israels auf Nichtjuden zu" (313). „Weg Gottes" statt „Wort Gottes" ist das Markenzeichen des Barth-Schülers van Buren (vgl. V.s interessanten Exkurs zu D. Ritschls vergleichbarem „Story"-Konzept: 335–340). „Offenbarung" bezeichnet dabei die Wendepunkte dieses Weges (in überlieferungsgeschichtlichen Prozessen: 341), denn sie ist Interpretation (343 [wieweit sie auch Selbst-Interpretation eines sich mitteilenden Gottes ist, wäre schärfer noch als mit V. anzufragen]). Insgesamt ergeben sich für den christlichen-jüdischen Dialog die beiden Fragen, was einmal das Nein Israels als Sohn Gottes gegenüber Jesus bedeute und wie andererseits zu verstehen sei, daß durch Jesus Nichtjuden zum Gott Israels zu finden meinen (365). Die positive Aufnahme von Inkarnations- und Trinitätslehre biete Ansätze zu einer apologetischen Vermittlung durch religionsphilosophische Prämissen, die zu klären sind.

Teil II geht der Frage nach, inwiefern die christliche Apologie vor dem Judentum erfordere, die philosophischen Anteile in der theologischen Theoriebildung zu modifizieren. Paul Tillichs Gegenposition zur „negativen Dialektik" geht apologetisch von der Christologie als Mitte der systematischen Theologie aus; seinen theologischen Zirkel, der Vernunft und Christus-Offenbarung korrelativ aufeinander bezieht, weist V. von vornherein zurück, weil er den jüdischen theologischen Zirkel nicht berücksichtige (390). Für Tillich müsse die Christologie eine (korrelative) Funktion der Soteriologie sein (391), denn sie überwinde geschichtlich und prinzipiell die problematischen Polaritäten, von denen her er die Grenzen oder auch Erlösungsbedürftigkeit der kreatürlichen

Vernunft aufweist (399). An die Stelle des theologischen Apriori der Erwählung Israels bzw. der Völker (Marquardt) trete das philosophische Apriori der polaren ontologischen Grundstruktur als gewährte geschöpfliche Freiheit (400; vgl. 469), deren Dilemma durch Christus überwunden werde – wobei die Frage bleibe, ob der so formalisierte Gehalt der Christologie nicht indifferent zum Juden Jesus steht (410–416; 419; 424) und indifferent überhaupt zu allem, was ihm geschichtlich korrelieren mag („Der Vorteil einer äußerst dialogfähigen Religionstheorie hat hier die Schattenseite der völligen Austauschbarkeit des Christus": 430 [V. könnte prinzipiell weiterfragen, ob nicht bereits der korrelative Ansatz als solcher jegliche Geschichte als Ereignis von mehr als „symbolischer" Bedeutung entwertet]). Die „natürliche Theologie" dieses Denkens könne Jesus nur als (Funktions-)Träger des „Neuen Seins", als dessen „irrationales" existierendes Symbol erfassen (437); entsprechend gelte die Bibel nur als „Sammlung religiöser Schriften" (442), Rechtfertigung reduziere sich auf die menschliche Bejahung der Annahme durch Gott (443), der Gott Israels verschwinde in der begrifflichen Abstraktion (456; die Lehre vom *usus elenchticus legis* bleibe ungebrochen bestimmend: 467). Diesen Preis zahle Tillich für die Apologetik christlicher Theologie als *der* Theologie schlechthin und besetze damit die äußerste Gegenposition zu den bisher von V. diskutierten Entwürfen (die Gespräche mit jüdischen Freunden seien „niemals jüdisch-christliche Dialoge" gewesen, wie Buber selbst erklärt: 459/460). V. bemängelt nachdrücklich Tillichs theologische Abstraktionen – sie lösten sich als „autonome Ableitungen" sich von den „Storys", die sie formulieren und schematisieren – und das ihnen vorausliegende Vorurteil, „daß universale Denkformen partikularen Denkmustern [z.B. der „Storys" als Offenbarungsgeschichten] eo ipso überlegen sind" (484/485). Nur der Ansatz bei der Ambivalenz der immer paradox-zweideutigen Geschichte lasse sinnvoll an eine solche Apologetik anknüpfen (486). – Pannenberg hingegen wolle die Glaubensgeschichte Israels insgesamt in die systematische Theologie einbeziehen, da sie zum universalgeschichtlichen Prozeß der Selbsterschließung Gottes gehöre (491–493; 498). Jesus habe die Gottesherrschaft nicht nur angekündigt, sondern in Person und aus Vollmacht vermittelt (501). Gegenüber der von Jesus her gedeuteten Tora und seiner Israelbindung vertrete Pannenberg jedoch ein problematisches „Entschränkungsmodell" (504–507), das den Kreuzestod Jesu als Versöhnung der Welt gegen die beschränkende jüdische Tora stelle (511). Daher folge die Osterbotschaft aus dem Ostergeschehen, in dem Gott Jesus als Sohn legitimiere und proleptisch das Eschaton vorwegnehme – eine eschatologische Verifikation (auch der Inkarnation geschichtlich insgesamt), die für V. als Hypothese die Osterhypothese bloß verdoppelt und nicht plausibilisiert (520). Wenn nach Pannenberg die Inkarnation als Teil des Ostergeschehens derart die Spannung zwischen dem Schöpfungshandeln Gottes und der Erwählungsgeschichte Israels „definitiv" gelöst habe, so geht für V. diese „Ausweitung der Inkarnationslehre mit einer Entschränkung der Israelgeschichtlichkeit Jesu einher" (532, auch 545 [das bedeutet, daß Pannenberg in die „autonome Ableitung" des universalgeschichtlichen Prozesses aufhebt, was Tillich analog in die „autonome Ableitung" seines Korrelationsmodelles auflöst: den jüdischen Jesus und seinen Israelbezug]; vgl. den hochinteressanten Exkurs V.s „Denkspiel zu einer inkarnatorischen und bestätigungstheologischen Deutung der Erwählung Israels", 539–540). Angesichts dieser grundlegenden Kritik überrascht selbst die etwas herbe Formulierung V.s nicht, die Trinitätslehre Pannenbergs sei ein „gigantisches theologisches Teekesselchenspiel" (550). Pannenbergs theologische Wissenschaftstheorie und der in ihr bestimmte Hypothesenstatus theologischer Aussagen sind bekanntlich innerhalb seines universalgeschichtlichen Konzeptes zu lesen (554–563); V. vermißt allerdings eine Vermittlung der Geschichte mit den geschichtstheologischen Grundthesen dieser Systematik (564 [V.s Einwand, daß eine solche Vermittlung universalgeschichtlichen Denkens mit der „stets partikularen" Geschichte grundsätzlich unmöglich sei {566}, übergeht den regulativen oder, wenn man so will, kontrafaktisch-utopischen Anspruch dieses Geschichtsbegriffes, ohne den nicht die Zukunft Gottes, sondern das jeweilige Faktum „das Letzte" und damit jegliche Eschatologie unmöglich wäre]. Dieses Defizit gelte *a fortiori* für den Israelbezug geschichtlichen Denkens (569–585), bei dem eine ökonomische Trinitätslehre ansetzen müsse (585). – Die weitverbreitete „Mainstream-Dogmatik" (so V., 622) Wilfried Härles entfaltet Gottes- und Weltverständnis aus der Christus-

Offenbarung; sie stelle dabei die bedingungslos-universale Heilszusage Jesu ganz im Sinne der lutherischen Rechtfertigungslehre gegen die Heilsbedingungen des Judentums, so daß auch der Tod Jesu innere Notwendigkeit habe (605). Den göttlichen Ursprung Jesu deute Härle von seiner trinitätstheologischen Adaption von Rahners Lehre über die göttlichen Subsistenz- bzw. Seinsweisen her (vgl. 613 [inwiefern dabei die Seinsweisen voneinander „weder zu unterscheiden noch zu trennen" seien, wie V. formuliert, bleibt dem Rez. rätselhaft]), die soteriologische Rolle als Erlösung bestimmt er befremdend von den „Verderbensmächten", zu denen auch das „dämonische" und „widergöttliche" Gesetz (!) gehöre, unter dem Jesus gelitten habe (622). Wie Pannenberg und in direktem Gegensatz zu Marqardt vertrete Härle einen enzyklopädischen Begriff von Wissenschaft, den der christliche Glaube als „umfassendes Wirklichkeitsverständnis" (625) für seine kognitiven Gehalte verlange (626; allerdings immunisiere Härle den Schöpfungsglauben angesichts der Theodizeefrage gegen eine mögliche Falsifikation, wenn er seine Beweisbarkeit bestreitet: 627). Universalität sei Partikularität überlegen (637/638), hebräisches Denken ebenso zeichenvermittelt wie griechisches und daher nicht eo ipso die einer „Offenbarungsbehauptung angemessenere Denkform" (641/642; zum fünfstelligen Relationsbegriff von Offenbarung vgl. 646–648). Christlicher Glaube sei unüberbietbar (651). V. bestreitet jedoch den Sinn einer solchen These, indem er darauf verweist, der Glaube an Christus sei Voraussetzung und nicht Produkt systematischer Theologie; *daher* sei die Unüberbietbarkeit eine „regulative Idee zur Darstellung und Entfaltung der Christus-Offenbarung" und weder binnenchristlich noch außerchristlich eine Evidenz (652/653 [der Einwand trifft allerdings wohl kaum den biblischen Absolutheitsanspruch für Jahwe und seinen Bund mit Israel bzw. mit Jesus und die auf ihn verpflichtete theologische Reflexion]). Ohnehin sieht Härle den christlichen Glauben geschichtlich nur in konfessionellen Bezeugungen gegeben, weshalb er Dogmatik grundsätzlich von seinem konfessionellen Standpunkt aus betreibt (672/673). Ist nun Jesus das Ziel oder das Ende des Gesetzes? Sofern die Rechtfertigungslehre das Gesetz als Bedingung von Werkgerechtigkeit „mittelalterlich katholisch" (676) bestimme, verfehle sie es und definiere Jesus als Ende des Gesetzes (zum Gesetzesverständnis vgl. 692–697). Härle entgehe zwar diesem Fehlschluß, reduziere aber den jüdischen verstandenen Willen Gottes auf den Dekalog und das Liebesgebot. Statt die von Jesus auf die Welt hin geöffnete Erwählung Israels (vgl. auch 698) durch ein christologisches „Partizipationsmodell" zu deuten, das den anderen Völkern durch Jesus Anteil am Israelbund zuspricht, wird sie „im Rahmen eines universal-christologischen Überlegenheitsmodells gedacht (die universale Erwählung der Welt macht die partikulare Erwählung Israels überflüssig, weil Israel nun als Teil der Welt weiter erwählt bleibt)" (690). Hier entscheide sich auch, wie das Problem einer christlichen Theologie angesichts der Shoah („nach Auschwitz") zu formulieren sei, denn die Shoah ist kein moralisches Übel unter anderen (und insofern doch wieder ein „normaler Fall" der Theodizeefrage), sondern der von Gott zugelassene Genozid an seinem erwählten Volk und Sohn Israel (700–704, vor allem 703. [Insofern müßte die Shoah, wie der Rez. meint, eher in Analogie zum Kreuzestod Jesu bestimmt werden – mit dem Unterschied allerdings, daß nicht in jüdischer, aber in christlicher Sicht dessen eschatologische Bedeutung schon vom Ostergeschehen her zu verstehen wäre. Dazu wäre im Sinne V.s zu klären, „inwiefern die Auferstehung Jesu als Handeln des Gottes Israels ein zunächst jüdisches Geschehen mit einer positiven Bedeutung für dieses Volk ist" {713}]).

Teil III faßt thesenartig bisher Gesagtes als „Perspektiven für eine doppelt apologetische Christologie" zusammen, ausgehend von der einfachen (und leider selten selbstverständlichen) Einsicht, daß christlicher Glaube „auch schon vor ‚Auschwitz' *fundamental israelbezogen*" und damit seine Israelbindung ein *„übergreifendes Thema* christlicher Theologie" ist (725). Darum sei das „sog. *jüdische* Nein zu Jesus Christus und zur Kirche [...] christlich-theologisch selbstkritisch aufzunehmen" (729) und seien die eigenen Glaubenssätze „jüdisch nachvollziehbar zu reformulieren" (730). Zwei Zielrichtungen benennt V.: zum einen müsse der „heidenchristlich" übliche Primat der Schöpfungstheologie überprüft werden, denn nicht „der Kosmos, sondern *das jüdische Volk inmitten der Völker* ist der *Kontext biblischer und biblisch veranlasster Christologie*" (731). Zum anderen habe eine *„doppelt apologetische Trinitätslehre* [...] *die Identität des*

Gottes Israels und der Kirche (und der Schöpfung) unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen (immanente Trinität)" sowie ein „*bis heute fortdauerndes Handeln an seinem Volk Israel (und der Schöpfung) vorauszusetzen und deutlich zu entfalten (ökonomische Trinität)*"; beides müsse schlüssig aufeinander bezogen sein (739; vgl. 740–742 – „Die Trinitätslehre in diesem Sinne ist eine Theorie des Handelns Gottes": 741).

V.s extrem umfangreiche Arbeit gliedert sich dank seinem klarem Schema in jedem der monographischen Abschnitte deutlich, erzwingt aber durch diese Methode auch eine Fülle von Überschneidungen und Wiederholungen (und auch die Fragen, warum bestimmte Autoren in solcher Breite und andere hingegen gar nicht vorkommen bzw. ob nicht insgesamt ein systematischer Argumentationsgang glücklicher wäre). Die Fülle von Material bewältigt er souverän und zielstrebig; was er an zahlreichen überaus originellen Exkursen in den Argumentationsgang eingeflochten hat und worin er zu weiterer Forschung anregt, kann eine Rez. nur andeuten. Die Problemstellung zeigt ihre Fruchtbarkeit gerade in diesen vielfältigen Desideraten, die nicht nur einem jüdisch-christlichen Dialog, sondern einer christlichen Systematik überhaupt noch bevorstehen. Damit „entfrachtet" V. traditionelle Fragestellungen, deren traditionelle Beantwortung oft genug dem offenen Dialog entgegensteht. Insbesondere auf die vielfach (und nicht immer glücklich) bemühte Frage, wie eine christliche Theologie „nach Auschwitz" aussehen könne, gibt er eine behutsame und strikt systematische Antwort. Einwände und Fragen weckt, wie bereits angedeutet, so mancher Gedankenschritt V.s. Grundsätzlich steht zur Frage, ob korrelations- oder universalgeschichtlichen Konzeptionen, wie V. sie nochmals referiert, wirklich weiterführen oder ob nicht zuvor die Frage nach einer „Ersten Philosophie" überhaupt methodisch exponiert werden müßte (die häufig theologisch beschworene „Philosophie" gibt es zumeist nur als negative Kontrastfolie). Umgekehrt bleibt die Frage nach dem theologischen Formalprinzip bestehen, die von der Wahl der benutzten (oder polemisch abgelehnten) philosophischen Begriffe und Denkformen abhängt – also die Frage: wo theologisch anfangen? V. drängt in seinen Schlußthesen in aller Vorsicht nur darauf „zu überlegen", vom „heidenchristlich üblichen *Primat der Schöpfungstheologie* abzurücken" und besser die Kategorie der „Erwählung" (wofür und wozu?) einzusetzen: als Ersatz? Vielleicht wäre ein Begriff von Schöpfung denkbar, der vom Begriff des Bundes mit Israel rückwirkend und auf den Begriff von Erlösung vorgreifend den Bund Gottes mit Jesus als Christologie beschreibt (Barths berühmte Formel von der gegenseitigen Bedingtheit von Schöpfung und Bund ließe sich mit den von V. angemahnten Korrekturen ausführen). Es ginge darum, die Tora als das jüdische Evangelium Jesu (vom Bund zwischen Gott und Israel) in ihrem Bezug zum christlichen Evangelium (vom Bund zwischen und Gott und dem Juden Jesus) zu sehen und dazu die Trinitätslehre als eine „Theorie des Handelns Gottes" zu entwickeln. V. ist, wie der Untertitel seiner Arbeit sagt, die wesentlichen „Schritte zu einer doppelt apologetischen Theologie gegangen", bei denen allerdings weniger das Ziel selbst in Sicht gekommen ist als viel mehr das, was diesem Ziel nicht mehr im Weg stehen darf (daher der knappe Teil III, der mehr Postulat als Schluß ist). P. Hofmann

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, *Eros, Glück, Tod und andere Versuche im christlichen Denken.* Gräfelfing: Resch 2001. 208 S., ISBN 3-935197-14-4.

Im Vorwort begegnet eine Briefstelle Rilkes zu der Vermutung, „daß eine Art Unlust zu Gott der ursprüngliche Zustand der Seele sei. Nichts aber ist weniger zutreffend". In der Tat, und wie der Dichter hier hätte erfahren können, nicht einmal für den (christlichen) Glauben, der ihm leider als „Forcierung des Herzens" und „Zwang zu Gott" erschien. Neun Aufsätze aus der reichen Vortragstätigkeit der Dresdner Religionsphilosophin sind hier zusammengestellt, in einem Spannungsbogen, den der Titel anspricht: 1. Eros und Christentum (im Ausgang von Nietzsches bekanntem Gift-Wort). Doppelgesichtig ist Liebe im Griechentum wie im Hohenlied. Was wird aus ihr zwischen uns, wenn man die Selbstverschwendung Gottes in der Hingabe seines Sohnes vergißt? Dabei geht es (2.) nicht um Rausch, sondern um anti-ekstatische Wachheit im Kult. Wachheit, die (3.) der eilenden Zeit, zu Wende und Vollendung, entspricht: „Wir kennen die Zukunft nicht, aber wir kennen, was viel mehr ist als sie: das Ziel" (61 – R. Schneider).

Und darum – schon jetzt auch – das Glück (4.): aus Zufall, aus Verdienst, zuhöchst aus Gnade. So stellt sich der Mitteltext der Frage: „Erde: Heimat oder Ort der Verbannung?" Das Zugleich von Heimlichkeit und Unheimlichkeit dieser Heimat hat seit je ihr Bild in dem der großen Mutter gehabt. Buddhistischer Entwirklichung zum Exil steht bei Nietzsche die Ertrotzung von Heimat gegenüber. Und wieder wird aus den Extremen Lebensspannung im biblisch-christlichen Horizont von Schöpfung (warum für *principium* – 107 – „Anbeginn" statt einfach „Ursprung"?) und Inkarnation. Gerade diese indes führt im Kreuzesgeschehen zu einer unerhörten und unüberbietbaren Entfremdung. Aber in der gewaltlosen Annahme ihrer durch Gott und die Auferweckung seines Sohnes wird eine neue Transparenz des Irdischen gewonnen, zu einer „Weltfrömmigkeit", für die Namen wie Hildegard von Bingen oder Teilhard de Chardin stehen. So gilt der Folgetext (6) der Hoffnung. Mit einem herrlichen Augustinuswort, wonach nicht wir den Weg zu suchen hätten: „Der Weg selbst ist zu dir gekommen und hat dich aus dem Schlaf geweckt ... Steh auf und geh!" Behutsam kritisch wird „auf eine berühmt gewordene Philosophie" zurückgeblickt (in der Tat heute „fast rührend zu lesen" – 118 – in ihrem Umschreiben biblischer Erfahrungen, während sie seinerzeit mit einer Präpotenz auftrat, die etwa im bekannten Fernsehdialog mit Gabriel Marcel schon damals eher peinlich wirkte); heute – in postmoderner Zerstäubung – sind es innerkirchliche Angebote, die nach Unterscheidung des Christlichen rufen (127): „Ist Atmen wirklich schon Anbetung?" Unter dem eschatologischen Titel „Geschmückt wie eine Braut" schließen Überlegungen zu einer Ästhetik des Christentums an, mit wohltuendem Selbstbewußtsein gegenüber der Kunst, obwohl ich R. Brague nicht folgen möchte, daß der Quell der Schönheit selbst nicht schön sei (137 – und vielleicht ist auch G. Steins berühmte „Rose" [übrigens vierfach zu lesen] mehr als ein leeres Echo?). Deutlich angesprochen wird ein „entschiedener Amoralismus", Kult und „Rechtfertigung des Bösen", mit einer doppelten Frage (144): 1. Ließe sich mit dem Dalai Lama oder einem jüdischen Rabbi, einem islamischen Imam, inszenieren, was im Namen von Kunst- und Meinungsfreiheit gegen katholische Geistliche begegnet? 2. Wen treffe der Spott bei einem T-Shirt mit gekreuzigtem Schwein oder einem Abendmahl unter drogenabhängigen Schwulen und Prostituierten? Und wiederum besteht innerchristlicher Klärungsbedarf: zum Einsatz von „negativer Theologie" für eine „Entwerdung des Gottesbildes", in der „Gottes Transzendenz zur Immanenz umgeschmolzen" (154) wird. Anderseits gibt es eine postmoderne Wiederentdeckung des Heiligen, Erhabenen (und warum sollte – Zwischenfrage zu 157 – nicht auch ein Philosoph darin vor Gott geraten?). Schließlich kommt die Verf.n auf G. Steiner und B. Strauß zu sprechen: zum sakramentalen Wort. In der Tat (gegen eine Fehl- und Abwesenheits-correctness, die sich eher unserer als Seiner verdanken dürfte): „Christliche Ästhetik formuliert *Anwesenheit*" (163). Um diese geht es eigentlich auch in den beiden Schlußkap., zu den Themen vorgeburtlicher Diagnostik sowie *Ars moriendi*. Zu ersterer würde ich nicht von „passivem Zulassen des Unveränderlichen" (170) sprechen, sondern von einem „medialen" Geschehen. (Er-)Leiden wäre passiv, Dulden jenes Medium, in dem ich nicht die dritte, sondern die erste „Aktionsart" erblicke (im Deutschen üblicherweise durch [sich Geschehen-]Lassen übersetzt; man kann jemand leiden, niemand dulden machen; ähnlich: empfangen). Wie hier geht es vor dem Tod um das „Wozu" des Lebens: dionysisch, naturhaft, heroisch, existentiell, suizidal? Jüdisch und christlich erscheint Sterben als Gewinn. Nochmals Augustinus (die Fundstellen: Sermo 331, 1; 344, 6): „Weil du den Weizen liebst, streust du ihn aus. Wenn du dein Leben, deine Seele liebst, dann säe es/sie." Das Ziel (Sermo 69, 3): „videntem videre". J. Splett

Faber, Roland, *Prozeßtheologie*. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2000. 627 S., ISBN 3-7867-2238-2.

In seiner in Wien abgeschlossenen und approbierten Habilitationsschrift setzt sich der Verf. mit der seit den siebziger Jahren im angloamerikanischen Kulturraum entstandenen Prozeßtheologie auseinander. Sein Ziel ist es, nicht nur mit der Gesamttendenz und dem entstehungsgeschichtlichen Hintergrund dieser Theologie, sondern auch mit ihren verschiedenen Richtungen bekannt zu machen. Darüber hinaus geht es Faber

(= F.) um eine neue Synthese dogmatischer Theologie mit Hilfe von Einsichten, die er in Gesprächen mit Prozeßtheologen selbst oder mit Forschern auf diesem Gebiet aus den verschiedenen Weltgegenden anläßlich von Forschungsaufenthalten in Claremont/Kalifornien gewonnen hat. F. kennt sich glänzend aus in der Dekonstruktionstheologie, dem Nonfoundationalismus, den postkonstrukturistischen Tendenzen und den verschiedenen Strömungen der sog. postmodernen Theolgie. – Die Prozeßtheologie ist auf nordamerikanischem Boden entstanden und hat einen spezifisch liberaltheologischen Hintergrund. Für die nordamerikanischen Prozeßtheologen selbst stellt sie eine „American theology" dar. die Prozeßtheologie wurde bekanntlich von dem englischen Philosophen Alfred North Whitehead (1861–1947) inspiriert, der kurz mit Bertrand Russell zusammengearbeitet hatte. („Principia Mathematica"). Als Whitehead, zunächst tätig als Professor in Cambridge, später eine Professur in Harvard übernahm, trat er in Kontakt mit amerikanischen Theologen, die freier zu spekulieren vermochten, weil sie weniger unter dem Druck ihrer Fachtradition standen. Wie Whitehead selbst in seiner Philosophie sich an Hegel, Darwin, Freud anlehnte, so kombinierten Prozeßtheologen wie Hartshore, Loomer, Suchocki, Cdobb die Whiteheadschen Gedanken mit den Ideen anderer Denker wie Santayana und Kuhn und entwickelten so jeweils ihre eigene Linie. So zeigt der Verf. z. B., daß Hartshorn für die theologischen Implikationen Whiteheads von dessen Auslegern (William Christian, Stanley Grenz usw.) abhängt. Spätere Prozeßtheologen setzten sich mit dem sprachanalytischen Gegenwartsklima des „God Talk" auseinander. – F. hat sein Werk in vier Teile eingeteilt: 1. Intention und Struktur des prozeßtheologischen Projekts, 2. Whiteheads genuine Intention in seinem Schrifttum, 3. Notwendigkeit der Dekonstruktion prozeßtheologischer Geltungsansprüche und Ressourcen, 4. die theologische Relevanz der Prozeßtheologie für die Erneuerung oder „Reformation" der theologischen Wissenschaft. Der Verf. beginnt mit einer detaillierten Darstellung der Tendenzen der verschiedenen Persönlichkeiten und Strömungen. Dann analysiert er Whiteheads Hauptideen in kritischem Vergleich mit den Vorstellungen seiner theologischen Anhänger und prüft im Licht postmetaphysischer Denker wie Wittgenstein, Roty, Levinas und Deleuze, ob der Prozeßgedanke in unsere postmoderne Gegenwart paßt. Dann versucht F. mittels der Dekonstruktion der Prozeßtheologie eine für den postmodernen Standpunkt adäquate und plausible postmoderne Dogmatik zu entwerfen, die der Verf. als „reformierte Prozeßtheologie" bezeichnet. Daß dieser Teil der Arbeit besonderes Interesse verdient, liegt auf der Hand. – Der Artikel „Prozeßtheologie" in der neuen Auflage des LThK stammt vom Verf., was nicht überrascht, ist er doch einer der wenigen, die außerhalb des angloamerikanischen Kulturraums eine umfassende „on-the-spot"-Kenntnis von ihr haben. Zwar ist die Prozeßtheologie außerhalb des genannten Raumes keineswegs völlig unbekannt, weil sie jedoch in einer im alten Europa unüblichen Form auftritt – oft ohne lange Darlegung der Gründe, leger, und im typisch angloamerikanischen Stil – konnte sie bisher in den europäischen theologischen Fakultäten kaum Fuß fassen und integriert werden. Obwohl Theologen wie Pannenberg und Moltmann sich ihrer bedienten, blieb die Prozeßtheologie in Europa am Rande des theologischen Bewußtseins. Außerdem gilt sie, nach europäischen Kategorien beurteilt, als eine Art philosophische Theologie. Sicher wirken sich hier unterschiedliche wissenschaftlich Kulturen aus. – Alle Prozeßtheologen sind von Whiteheads Kerngedanke, den er in seinem 1929 publizierten Buch „Process and reality" formulierte, inspiriert: Wirklichkeit ist Prozeß, nicht statische Substantivität. Nach dem Verf. bedarf das Gesamtsystem der Whiteheadschen Philosophie unter Einbeziehung seiner übrigen Schriften einer ergänzender Interpretation. Die im Mittelpunkt seines Denkens stehende Prozessualität ist im Sinne der „Cohaerentia oppositorum" dynamisch relational auszulegen. Nach dem Verf. ist die Whiteheadsche Prozessualität im Grunde mit der Relationalität identisch. In der eigenartigen Whitheadschen Idee von Gott als Subjekt ist Gott im Kosmos als solche Cohaerentia immanent und zugleich transzendent und an sich undefinierbar. Dieser Gott steht der Welt in den durch das zukunftorientierte Wachstum bedingten Leiden und Schmerzen als solidarischer Partner gegenüber. Die amerkanische Gesellschaft widerspiegelnd, entscheidet er nicht allein aufgrund seiner Allmacht, sondern mittels Konversation und Persuasion. Die Metaphysik des Werdens mutet europäische Theologen dabei fremd und oberflächlich an. Whiteheads Denkweise erscheint

prä-kantisch naiv und, wie Scheffczyk meint, ist der Gottesbegriff anthropomorph. Zwar haben heutige Theologen kein Problem mit dem Werden Gottes, aber sie machen es wie Jüngel, Moltmann und Pannenberg an der mit der Offenbarung verbundenen oder mit ihr identischen Geschichte fest und nicht wie Whitehead und die Prozeßtheologen mit dem Werden des Kosmos. Es geht bei Whitehead primär um die Welt, wenn er von Gott spricht. Sein eigentlicher philosophischer Beitrag liegt in der Kosmologie. Durch diesen „return of cosmology" hat Whiteheads Philosophie der gegenwärtigen Theologie einen wichtigen Impuls gegeben, Natur und Kosmos in die Reflexion wieder einzubeziehen. Whitehead betrachtet Gott innerhalb der Kosmologie als letzten Zielpunkt. Ist Whitehead auch Theologe? Der Verf. zeigt, daß Whitehead unter dem Einfluß von Henry Newman stand und daß er sich auf die alexandrinische Theologie als Modell für seine eigene theologische Spekulation bezieht. Obwohl die Theologie im Vergleich mit der Metaphysik für Whitehead eine partikuläre Wissenschaft darstellt, kennt er doch „eine genuine Ursprünglichkeit von Theologie" (259).

Whitehead ist in einem anglikanischen Elternhaus aufgewachsen. Sein Vater war Vikar in Kent und sein Bruder Missionsbischof in Indien. Ab 1895 spürt er Neigung zum Atheismus, die 25 Jahre anhält. Der Tod seines Sohnes Eric im Ersten Weltkrieg führte schließlich zu einer religiösen Umkehr. Gottes Werde- und Weltprozeß sind nahezu identisch. Das Böse und die Schmerzen sind nicht das letzte, sondern Unvollkommenheiten im kosmischen Prozeß, die immer mehr im übersteigenden Dynamismus vom werdenden Gott kreativ überwunden werden. Deswegen sieht der Verf. in Whiteheads Prozeßphilosophie einen soteriologischen Aspekt, denn seine Soteriologie ist mit dem Gedanken vom Wachsen des Kosmos untrennbar verbunden. – Nach Ansicht des Verf.s liegt der entscheidende theologische Beitrag Whiteheads in der Eschatologie. Im Tiefsten seines Gottesbegriffs ist als ereignisvoller Kern ein eschatologisch kreatives Personsein zu entdecken. Dieser aus Whiteheads Kerngedanke herausgezogene Begriff von Person als eine Entität, die mehr anderen geöffnet als in sich geschlossen ist, ist der theologischen Systembildung sicherlich sehr förderlich und konsequenzenreich. Der theologische Beitrag des Verf.s selbst besteht darin, daß er diese Whiteheadsche Idee trinitätstheologisch als Perichorese umdeutet. Mit der kosmologischen Orientierung bietet die Whinteheadsche Gotteslehre die Möglichkeit zur Entwicklung der theologischen Ästhetik. Auch die Sakramentenlehre könnte von hierher neue Einsichten gewinnen. Die lebende Person Christi ist die Erfüllung maximaler Freiheit und steht in der Mitte der Personifizierung des Kosmos, wodurch derselbe, befreit von vergangenen Sünden und Begrenztheiten, sein Ziel in der Selbsttranszendenz in absoluter Zukunft als das endgültige Ereignis erreichen wird. Hier tut sich eine Gesprächsmöglichkeit mit der Friedenstheologie auf. Insgesamt ist zu sagen, daß sich die „reformierte" Prozeßtheologie Roland Fabers in einer fruchtbaren Gesprächssituation mit Theologen wie Teilhard de Chardin, von Balthasar und Moltmann befindet. Zum Schluß sei gegen Whiteheads Prozeßtheologie grundsätzlich eingewandt, daß sie doch wohl die Widerstände und die existentiellen Schmerzen unterschätzt, ein Vorwurf, der bekanntlich auch gegen Teilhard de Chardin erhoben wurde. Vielleicht könnte hier das Gespräch mit einem Autor wie Bloch („Experimentum mundi") weiterhelfen. H. S. Takayanagi S. J.

Quadt, Anno, *Evangelische Ämter: gültig – Eucharistiegemeinschaft: möglich.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2001. 168 S., ISBN 3-7867-2316-8.

Vier Hauptgründe gibt es nach dem katholischen Autor, die evangelischen Ämter auch in katholischer Sicht für gültig zu halten: 1) Die katholische Kirche erkennt an, daß der Heilige Geist die Gemeinschaften der anderen Christen als Mittel des Heils angewandt hat (UR 3,4); zum Wesen einer Gemeinschaft gehört aber, daß sie Ämter hat; somit sind diese Ämter legitim. 2) Die Kirche als ganze ist Träger aller geistlichen Vollmacht. Die Kirche ist nicht erst dadurch apostolisch, daß ihre Amtsträger in bischöflicher Sukzession stehen, sondern die Sukzession der Kirche im apostolischen Glauben ist der fundamentale Sachverhalt, der in der bischöflichen Sukzession nur noch einmal unterstrichen wird. 3) Die in der katholischen Kirche sogenannte „apostolische Sukzession" der Bischöfe, die richtiger „bischöfliche Sukzession" genannt würde, setzt

in dieser Form erst in der dritten urchristlichen Generation ein; auch vorher war die Kirche bereits im vollen Sinn Kirche. [Für diese These des späten Beginns der „bischöflichen Sukzession" stützt sich der Autor vor allem auf den Kommentar zu den Pastoralbriefen von Lorenz Oberlinner, Freiburg 1996.] 4) In jeder Amtsübertragung wird die Fülle des Amtes übertragen; Unterschiede der Vollmachten seien nicht sakramentaler, sondern nur kirchenrechtlicher Art. – Die drei ersten Gründe erscheinen mir zutreffend und ausreichend, um das evangelische Amt als gültig anzuerkennen. Für den vierten Grund spricht die Tatsache, daß das Weihesakrament nur ein einziges Sakrament ist. Dennoch wird es in der katholischen Kirche als Sakrament gestuft gespendet. Deshalb erscheint es mir wenig plausibel, daß der Unterschied zwischen den Weihestufen nur ein jurisdiktioneller sei. Zutreffen mag, daß die Amtsübertragung in der evangelischen Kirche ohne Stufung erfolgt und das gesamte von Christus eingesetzte Amt meint (vgl. bereits die Ergebnisse auch des Verständigungsdokuments „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" von 1984).

Aus den vier Argumenten folgert der Autor eine „Gewissensverpflichtung" (48) der katholischen Amtsträger, die evangelischen Ämter anzuerkennen. Er weist der katholischen Kirche eine „ökumenische Bringeschuld" (17) zu. Ohne die Einheit aller fehle allen Beteiligten etwas, also auch der katholischen Kirche (47). Man dürfe nicht meinen, daß einem selbst auch ohne die anderen nichts fehle. In der katholischen Kirche werde nun aber kein anderer Grund gegen die Gültigkeit der evangelischen Ämter angeführt als das Fehlen der Sukzessionskette; doch dieser Grund erweise sich als unzutreffend, weil auch für die katholische Kirche selbst die Sukzessionskette am Anfang nicht nur nicht beweisbar sei, sondern nachweislich nicht bestanden habe (26, 38). Als Zeichen der Apostolizität der Kirche sei sie sinnvoll, dürfe aber nicht mit der Apostolizität selbst einfachhin identifiziert werden (31). Auch die evangelischen Kirchen hätten den apostolischen Glauben bewahrt (45), der ihre volle Apostolizität ausmache. Allenfalls könne man von einer weniger deutlichen Ausprägung auf der Ebene des Zeichens sprechen (72). Dies ist nach Auffassung des Rez. in der katholischen Kirche damit vergleichbar, daß die Kommunion auch unter nur einer Gestalt, also bei Abschwächung des Zeichens, dennoch die volle Gegenwart Christi bleibt.

Der Autor interpretiert die berühmte Stelle in LG 8,2, wonach die Kirche Christi in der katholischen Kirche subsistiere, mit Recht als vom Konzil affirmativ und nicht exklusiv verstanden. Übrigens spricht, was gewöhnlich übersehen wird (vgl. 53!), der Gesamttext nicht einfach nur von der „Kirche Christi", sondern erklärt von der im Glaubensbekenntnis „katholisch" genannten Kirche, sie subsistiere in der „katholischen" Kirche.

Unter Berufung auf E. Schlink schreibt der Autor, daß es in der Kirche grundsätzlich drei verschiedene Wege in das Amt geben könne: „1. Ordination durch selbst zuvor Ordinierte, unter Anerkennung bzw. Mitwirkung der Kirche, und zwar solcher Kirchenglieder, die selbst keine Ordination haben, 2. Sendung zum Hirtendienst durch die Kirche, und zwar durch solche Kirchenglieder, die selbst nicht ordiniert sind, unter Anerkennung bzw. Mitwirkung von Ordinierten, 3. Anerkennung eines faktisch in pneumatischer Freiheit geschehenden Hirtendienstes durch ordinierte Hirten und die anderen Glieder der Kirche" (121). Die Ansicht von W. Kasper, in der evangelischen Kirche scheine der wesentliche innere Zusammenhang von Evangelium und Kirche „prinzipiell aufgehoben" (vgl. 73), setze demgegenüber fälschlich voraus, daß die Sichtbarkeit der Kirche allein in der bischöflichen Sukzession bestehe.

Weniger überzeugend sind die Ausführungen des Autors über das Verhältnis der einen Kirche zu den Einzelkirchen. Er plädiert gegen die Existenz mehrerer oder gar vieler Einzelkirchen (50), als handele es sich um eine Kräftezersplitterung. Das gilt m.E. nur, solange die Einzelkirchen voneinander getrennt sind und einander die Rechtgläubigkeit bestreiten. Gegen ihre Unterscheidung statt Trennung voneinander ist nichts einzuwenden. Aber für den Autor ist auch eine bloße Gemeinschaft von Kirchen bereits ein Verzicht auf die Einheit (88). Ähnlich problematisch bleiben seine Ausführungen zu Schrift, Tradition und Lehramt. Er versteht zum Beispiel die Schrift als das „in menschliche Sprache gefasste Wort Gottes" (74f.) und scheint zu übersehen, daß in dem Begriff „Wort Gottes" mit „Wort" aufgrund der Menschwerdung Gottes ein von vornherein

menschliches Wort in von vornherein menschlicher Sprache gemeint ist. Es wird nicht erst nachträglich von der Kirche in menschliche Sprache gefaßt. Jede Weitergabe des Glaubens kann beanspruchen, Wort Gottes und damit Mitteilung des Heiligen Geistes zu sein. Man kann die Weitergabe des Glaubens in der Bindung an die Schrift nicht als eine Art zweiten Aufgusses im Vergleich zur ursprünglichen Offenbarung verstehen; natürlich handelt es sich auch nicht um zusätzliche Offenbarung, weil ja über die eine Selbstmitteilung Gottes hinaus nichts Weiteres geoffenbart werden kann. Die eigentliche „institutionelle" und damit sichtbare Einheit der Kirche besteht deshalb darin, daß Gott die historisch begegnende Glaubensbotschaft, das „Wort der Versöhnung", unter uns „eingesetzt" hat (2 Kor 5,19); dieses sichtbare Wort umfaßt bereits alle Wirklichkeit und Wahrheit des Glaubens, der auch in unterschiedlichen Sprachen ein und derselbe bleibt und sich weder vermehren noch vermindern läßt. Der These des Titels stimme ich, auch aufgrund von LG 12,1 (die Gesamtheit der Glaubenden kann im Glauben nicht irren) und 27,2 (der Heilige Geist bewahrt die von Christus gesetzte Form der Leitung ohne Minderung), voll zu. Wie kann man denen, die auch in katholischer Sicht „durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und Christus eingegliedert sind" (UR 3,1) und deren Gemeinschaften vom Heiligen Geist „als Mittel des Heils" gebraucht werden (UR 3,4), guten Gewissens weiterhin die wechselseitige Kommuniongemeinschaft verweigern und gar die Kirchlichkeit absprechen mit einer Begründung, die sich doch längst als unzutreffend herausgestellt hat? P. Knauer S. J.

Painadath, Sebastian, *Der Geist reißt Mauern nieder.* Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog. München: Kösel 2002. 156 S., ISBN 3-466-36591-0.

Der indische Jesuit Sebastian Painadath, der in Kerala einen christlichen Ashram – Ashram Sameeksha – leitet, aber auch in Deutschland aufgrund seiner häufigen Vorträge und Kurse recht bekannt ist, legt im vorliegenden Buch 18 Beiträge zu Fragen der Spiritualität vor. Zum größeren Teil waren diese Beiträge schon andernorts zu lesen, vor allem in der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart". Nun hat er sie noch einmal überarbeitet und zusammen mit einigen bisher unveröffentlichten Texten gesammelt vorgelegt. Die Texte sind unter drei Leitbegriffen geordnet: „Dialog" (die Beiträge 1–5), „Mystik" (die Beiträge 6–13), „Meditation" (die Beiträge 14–18). Sie sind in einfacher, klarer, erfahrungsnaher Sprache abgefaßt. Und sie sind in gefälligen Formen graphisch präsentiert.

Das ganze Buch atmet eine hoffnungsvolle Aufbruchstimmung. Der Verf. nimmt ein neues, starkes Wirken des göttlichen Geistes wahr. Es zeigt sich nicht zuletzt darin, daß immer mehr Menschen, nicht zuletzt durch ihre Erfahrungen im interreligiösen Dialog bewegt, zu den Quellen der Spiritualität vordringen. Sie erleben sie, wenn sie sich dem geheimnisvollen Grund aller Wirklichkeit öffnen. Es ist der Weg der Mystik, auf dem sich viele Kulturen und Religionen treffen können. Wenn sie sich füreinander öffnen, können sie sich wechselseitig bereichern. Der Verf. ist davon erfüllt, daß es über alle religiösen und kulturellen Grenzen hinweg einen großen Fundus gemeinsamer Spiritualität gibt. Er nimmt in den konkreten Religionen raum- und zeitbedingte Formen an.

In den ersten fünf Beiträgen läßt der Vf. in seine Erfahrungen mit dem interreligiösen Dialog Einblick nehmen. Die Überschrift zum vierten Beitrag könnte als Schlüssel für die religionstheologische Konzeption dienen, der der Verf. in allen Texten des Buches folgt: „Vielfalt der Religionen – Einheit der Spiritualität". Sie erinnert an die Formel, mit der schon vor mehr als einem halben Jahrtausend Nikolaus von Kues – in „de pace fidei" – arbeitete, wenn er formulierte „una religio in rituum varietate". Wenn immer die Spiritualität als der gemeinsame Wurzelgrund aller Religion und Kultur herausgestellt wird, handelt es sich konkret um die menschlichen Vollzüge, die man gemeinhin als „Mystik" bezeichnet. Der Verf., selbst Christ und Jesuit, erinnert an die große mystische Tradition in der christlichen Kirche und mit bringt sie mit berühmten Namen in Verbindung, z. B. Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und viele andere mehr. Gleichzeitig teilt er mit, in welcher Weise die Menschen seines Kontinents und seiner Kultur – Indien – sich mystischen Erfahrungen öffnen.

Ob mystische Erfahrungen ausreichen, die Lebensvollzüge der Christen und ihrer Kirche zu erschließen, war immer strittig. Offenbar ist es nicht selbstverständlich. Vermutlich empfindet dies auch der Verf. so. Deshalb hat er sich in den Beiträgen 6–13 „Mystik" ausdrücklich daran gemacht, spezifisch christliche Topoi von seiner Mystologie her zu bearbeiten. Die Abba-Erfahrung Jesu ist das erste Feld, auf dem er die Kategorien der Mystik sich bewähren läßt. Sodann schreitet er weiter und bringt sie bei der Erhellung des „innergöttlichen Lebensprozesses" zur Geltung. Die Lehre von der Inkarnation des Wortes Gottes kehrte bei den christlichen Mystikern in der Lehre von der „Gottgeburt im Menschen" verwandelt wieder. An solche Einsichten knüpft der Verf. an, da er in immerhin drei Texten von „Christus in uns erfahren", „Gottes Werden im Menschen" und „Gott wird im Menschen geboren" handelt. Es ist sodann auffallend, daß der Verf. die Wege der Mystologie faktisch verläßt, wo er über Jesu Kreuz und Auferstehung und über die Tischgemeinschaft Jesu spricht. Es geschieht nämlich weitgehend in der biblisch und dogmatisch eingespielten Sprache der Theologie und der Liturgie.

In diesem sich stillschweigend vollziehenden Wechsel der Kategorien innerhalb der Texte der zweiten Gruppe zeigen sich die Sachfragen, auf die jeder stößt, wenn er sich als Christ und Theologe auf den interreligiösen Dialog, zumal den Dialog zwischen den „westlichen" und den „östlichen" Religionen, einläßt.

In den letzten fünf Texten „Meditation" entfaltet der Verf. auf der Grundlage seiner mehr an den mystischen als den prophetischen Traditionen ausgerichteten spirituellen Konzeption eine Lehre vom Gebet. In deren Zentrum steht die Meditation als der „Prozeß der spirituellen Versenkung", die schließlich zur „mystische Einheitserfahrung" führt. Was der Verf. über die praktische Seite des meditativen Übens mitteilt, ist wertvoll – gemeint sind die Bemerkungen zum Sitzen, zum Atmen, zur Stille etc. Im letzten Text berichtet der Verf. über den Sinn der indischen Ashrams überhaupt und insbesondere über das Leben in dem von ihm geleiteten Ashram Sameeksha in Kerala.

Das aus reicher persönlicher Erfahrung im interreligiösen, konkret: christlich-hinduistischen Gespräch entstandene Buch läßt verstehen, wie Brücken zwischen den Kulturen und Religionen gebaut werden könnten, aber auch, zu welchen nicht eben geringfügigen Wandlungen im Denken und Leben diejenigen bereit und fähig sein müssten, die sich auf die hier gewiesenen Wege ernsthaft begeben möchten. W. Löser S. J.

3. Praktische Theologie

Schallenberg, Peter, *Moraltheologie/Christliche Gesellschaftslehre* (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor; Band 4). Paderborn: Bonifatius GmbH 2001. 104 S., ISBN 3-89710-183-1.

Das „Vorwort der Herausgeber" stellt die Reihe vor. Jedes Bändchen dieser Reihe bildet eine in sich geschlossene Präsentation je einer theologischen Disziplin, allenfalls zweier Fächer, wie in unserem Fall. Der Autor Peter Schallenberg (= S.), Direktor des Sozialinstituts des Erzbistums Paderborn, entfaltet in vorliegendem Bd. die Ethik, wie er selbst sagt, als theologische Wissenschaft. Der Bd. sei in seinem Inhalt und seiner hintergründigen Philosophie und Theologie besprochen. – Er eröffnet sich nicht mit Normen, mit keinem „Du sollst!" oder mit einem Hinweis auf Pflichten, S. richtet vielmehr behutsam Fragen an den Menschen: Fragen nach seinem „Wo?", also nach dem Ort seines Lebens, nach dem „Woher?", was auf seine Wurzeln zielt, sowie nach seinem Wesen, somit vor allem nach dem dem Menschen vorgegebenen Ziel. In informativer Weise klärt S. dabei die Begriffe von Ethos, Ethik und Moralität, begründet die Notwendigkeit von Recht (18) und stellt die Moraltheologie und die Christliche Gesellschaftswissenschaft vor. Es gehe der Ethik um das umfassend gute Leben (16), wobei es eine christliche Ethik nicht gebe, so S.; vielmehr gelte: „Der Christ tut nichts anderes als der Nichtchrist, er tut es nur anders" (19, auch 78). Den Streit zwischen deontischer und teleologischer Ethik will S. einmal dadurch entschärfen, daß er die Wahl der einen oder

anderen Position auf verschiedene sittliche Mentalitäten zurückführt, welche auch ein und derselbe Mensch während seiner moralpsychologischen Entwicklung zu verschiedenen Zeiten einnehmen kann (82f.); er erkennt aber andererseits, daß jegliche teleologische, konsequentialistische oder verantwortungsethische Argumentation nur dann begründet ist, wenn sich der sittlich Handelnde seine Ausrichtung auf das unbedingte sittliche Gute zu eigen macht (83).

Dem christlichen Menschenbild gilt das 2. Kap. Auch hier wird in geradezu zarten Tönen die menschliche Person skizziert, in ihrer Großartigkeit und Abgründigkeit. Von „Tugend und Glück" handelt das 3., von „Schuld und Sünde" das 4. Kap. In ihm unterscheidet S. mit der Tradition Todsünde, schwere Sünde und läßliche Sünde (63), lenkt den Blick aber von den Sünden auf die sie begünstigende oder erschwerende Lebensführung und auf Grundhaltungen hin, weist also den Weg von der Aktmoral zur Personmoral. Nicht der einzelne Akt, sondern die Lebensgestaltung sei letztlich für das Gelingen des sittlichen Lebens entscheidend. S. bekennt sich dabei zum Grundsatz des *agere sequitur esse*, daß das Handeln dem Sein, dem Person-Sein, folge. Dieses Person-Sein ist Vernunftnatur (30) und normhaltig, wie S. etwas später ausführt (74), und so zieht sich diese Ableitung der Norm aus dem Sein nicht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses zu. Später (77) hebt S. hervor, daß zu diesem Verhältnis eine Parallele im übernatürlichen Leben besteht: führe doch das neue Sein in Christus auch zu einem neuen Normverhalten. Ein drittes Mal findet sich die Trennung in Akt- und Personmoral im 6. Kap., dem über das Gewissen, wenn S. dort nämlich zwischen dem Situationsgewissen und dem Urgewissen unterscheidet (82).

Im sich anschließenden Kap., welches der Handlung als „Quelle der Moralität" (5. Kap.) gewidmet ist, gliedert S. ebenfalls mit der großen Tradition in „Gegenstand der Handlung", „Absicht des Handelnden" und die „Umstände" und warnt zu Recht davor, eines der drei Elemente gegen ein anderes auszuspielen oder über dem einen das andere zu vergessen. Das 6. Kap., „Norm und Gewissen" betitelt, knüpft an die Leges-Lehre des Thomas an. Die Grundregel des sittlichen Naturgesetzes (oder, wie S. anfügt, des natürlichen Sittengesetzes) „Das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen" konkretisiert sich S. zufolge in der Goldenen Regel, deren Universalität für ihn außer Frage steht, die jedoch als bloße Vergleichsregel des „Wie du mir, so ich dir" einer inhaltlichen Anbindung durch die vier Verbote bedarf: des Tötungs-, Lügen-, Diebstahls- und Unzuchtsverbotes, wobei das letztere Verbot der Erläuterung bedurft hätte (74)! Das hierbei angesprochene Staat-Kirche-Verhältnis stellt Kirche dem Staat gegenüber, was wohl heißt, in starker institutioneller Absicherung und öffentlichem Rang. Wenn meine Auslegung zutrifft, so hält S. ganz im Sinne J. Ratzingers das bundesdeutsche Staat-Kirchen-Modell für eine universell nachahmenswerte Norm (80). Daß die Glaubensgemeinschaft der Kirche der privilegierte Ort der Gewissensbildung sei (83), sagt S., um allerdings unverzüglich auf die allgemeinen, ja universalen Erkenntnisse der Kulturen als Hilfen der Gewissensbildung zu verweisen.

Der besonderen Moraltheologie, die sich mit den Problemen Wahrhaftigkeit, Sexualität, Leben, Eigentum, Beruf und Arbeit, Familie und Staat beschäftigt, gilt ein einziges, dementsprechend dichtes Kap. Weil für S. Ethik Spiritualität voraussetzt (97), ordnet er das sittliche Handeln im 8. Kap. in ein geistliches Leben ein. Der Schluß ist dem „Ziel der Moraltheologie" gewidmet. Es folgt ein Literaturverzeichnis, welches auf die Bedürfnisse und Möglichkeiten der Adressaten zugeschnitten ist. Der Stil ist einfach gehalten und doch auch wieder gelehrt. Zahlreiche Zitate (z. B. 36: „Progressio non est in annis, sed in animis") bringen die verschiedenen Traditionen (Augustinus, Pascal, Thomas von Aquin) zum Sprechen, verleihen dem Bändchen Schwergewicht und statten es mit jenem gewissen Reiz aus, den ein treffsicheres Zitat, noch dazu von einem berühmten Autor, allemal ausstrahlt. Über literarische Texte (von Werner Bergengruen, Antoine de Saint-Exupéry, Bertolt Brecht und auch Karl Valentin) und im Verweis auf Theologen (wie Romano Guardini, Joseph Ratzinger, M. Rhonheimer und immer wieder Klaus Demmer) oder Philosophen und Sozialwissenschaftler (wie John Rawls auch Lawrence Kohlberg) geht S. die Probleme an, spitzt sie zu oder läßt seine Antworten plastischer werden. Ein Gewinn! Das Bändchen ist sehr ansprechend und mit einem wohltuenden Schriftbild gestaltet.

Nun zu den philosophischen und theologischen Hintergründen. Ziel des Büchleins ist es, eine Disziplin und die von ihr vorgetragenen Forderungen menschlich zu vermitteln, ohne dabei um des Zeitgeistes willen Abstriche machen zu wollen. Es will informativ und orientierend sein, ohne die Ansprüche zu senken. Im Angesicht sich ausdifferenzierender und voneinander befreiender Disziplinen und Abschottungen menschlicher Betätigungs- und Lebensfelder besteht der Autor auf dem Einheitspunkt „Mensch". Der Mensch ist wertvoll und hat kein Äquivalent (74). S. will dabei einem modernen Verständnis vom Menschen – das seinen Eigenstand und seine Selbstverantwortung betont – soweit wie nur möglich entgegenkommen, kontrastiert aber immer wieder diese „Vorzüge" mit der Ohnmacht des Menschen, seiner Dummheit und Begehrlichkeit (75) sowie seiner Ausgeliefertheit an die Gnade. Dieses Spannungsverhältnis wiederholt sich im Text, wenn S. der lutherischen Erbsündenauslegung deren römisch-katholisches Verständnis entgegenstellt. Nicht immer gelingt es S. dabei, die eigene Position zu vermitteln, wie überhaupt der Eindruck entsteht, daß er selbst in diesem Punkt am Ringen ist. Daß Ethik überhaupt nötig ist, wird als Folge des Sündenfalls ausgegeben (17), als ob der Mensch nicht auch im Paradies nach klassischer Lehre um das umfassend gelungene Leben hätte bemüht sein müssen; mißverständlich ist auch der Satz (29), daß die Abbildlichkeit durch den Sündenfall verloren gegangen sei. Dann aber läßt S. das zu gestaltende Leben doch wieder mit der Schöpfung beginnen (32) oder spricht klar (34) von der durch den Sündenfall nur gebrochenen und nicht zerstörten Gottebenbildlichkeit (75).

Was zweitens auffällt und durch mehrfaches Lesen bestätigt wird, ist der Philosophienmix, welcher den Hintergrund bildet, aus welchem sich die Kap. speisen. Da findet sich ein augustinischer, ein scholastischer und ein existentialistischer Ansatz. Die von Max Weber herausgearbeiteten zwei Ethiken, Gesinnungs- und Verantwortungsethik (18, 22), kommen ebenso vor wie die kantische Trennung von „Moralität" und „Legalität". Die Rede ist vom Mängelwesen Mensch, das vom Tier gedeutet wird, ohne daß neuere Aussagen, wie die von Peter M. Hejl, die sich gegen Gehlens Annahmen richten, zur Kenntnis genommen scheinen. Während die ersten beiden Kap. stärker von einer Philosophie der Existenz und der Geschichtlichkeit bestimmt sind, prägt die Lehre des Thomas samt Realismus eindeutig die folgenden Kap.

Drittens führt S. den Personbegriff ein, wie ihn Boëthius für das abendländische Denken formulierte (25), und widmet dabei weniger Aufmerksamkeit der sozialen Dimension des Menschseins als dem Problem der Einheit von Mensch- und Personsein. Kein Wort über das *animal sociale* oder *zoon politikon*, und von der Sozialnatur ist eher beiläufig und pflichtmäßig die Rede (17, 21 f., 36, 49).

Viertens mißfällt mir eine Aussage wie „die Gesellschaft ist die Summe ihrer Individuen" (21) außerordentlich, abgesehen davon, daß mit den Folgerungen aus einer solchen Position der Verf. S. wohl schwerlich einverstanden sein kann. Die Folgerung wäre die eines harten Individualismus. Weshalb macht eine solche Aussage ärgerlich? Erstens ist überhaupt nicht klar, was diesem Begriff zufolge summiert wird: die Individuen? Oder Anlagen, Beziehungen ...? Was ergäbe das denn: eine Summe von Individuen? Zweitens täuscht der Satz mit seiner Additionsaussage vor, daß Gesellschaft zwischen lauter sozial gleichgestellten Individuen besteht; richtig ist hingegen, daß keine Gesellschaft ohne Ungleichheit zu existieren vermag, es muß Über- und Unterordnung geben, vor allem den „Dritten", als eine ordnende, verteilende, strafende Instanz; drittens würde sich das Wort von der Gesellschaft als bloßer Addition ihrer Teile auf eine Einheit beziehen, wie sie ein Sandhaufen bildet; er ist vergrößerbar und verkleinerbar, ohne daß dies für die Sandkörner irgendeine Auswirkung haben könnte; eine soziale Einheit ist jedoch ein Beziehungsgeflecht, in welchem das Hinzukommen oder Ausschließen von Gliedern die übrigen Glieder beeinflussen wird; viertens unterstellt die Additionsaussage, daß die Individuen bereits fertig in die Gesellschaft eintreten; auch dies ist unrichtig, denn erst in der Gemeinschaft werden sich die zwei wichtigsten Fähigkeiten der Menschen entfalten, das Sprachvermögen und das Gerechtigkeitsvermögen. Diese Kritik soll zeigen, daß vorliegender Bd. nicht nur die ihm gestellte Aufgabe auf seine Weise erfüllt, sondern zu Diskussionen herausfordert. N. Brieskorn S. J.

Maclean, Iain S., *Opting for democracy?* Liberation theology and the struggle for democracy in Brazil (Studies in Religion, politics and public life; 2). New York: Peter Lang 1999. 264 S., ISBN 0-8204-4011-6.

Nach den großen Debatten, die in den 70er und 80er Jahren weltweit um die lateinamerikanische Befreiungstheologie geführt wurden, ist das öffentliche Interesse in den 90er Jahren fast schlagartig zurückgegangen und hat sich anderen Fragen wie der Ökologie oder der Globalisierung zugewandt. Als Gründe für die abnehmende Beschäftigung kann man gewiß nicht eine Lösung der sozialen Probleme Lateinamerikas in Anschlag bringen, die eine Armentheologie überflüssig machen würden. Im Gegenteil hat sich die Sozialproblematik eher verschärft. Wohl aber ist eine Reihe von Wandlungen eingetreten, welche die Befreiungstheologie innerlich verändert und ihre Position relativiert hat. Nach innen hat die Rezeption befreiungstheologischen Denkens auf anderen Kontinenten zur thematischen Anreicherung geführt, so daß die Engführung auf die Sozialproblematik aufgebrochen wurde. Auf entscheidende Weise haben vor allem gewandelte äußere Rahmenbedingungen den befreiungstheologischen Diskurs beeinflußt. Dazu zählten der Zusammenbruch der Sowjetunion und ihrer Satelliten zu Beginn der 90er Jahre, welche die Sozialismusträume einiger Theologen beendete, die geringer werdende Unterstützung seitens des Episkopats und die Redemokratisierungsprozesse in den lateinamerikanischen Ländern, auch wenn diese nur zaghaft mit einem wirtschaftlichen und sozialen Aufschwung verbunden sind.

Da sich diese Prozesse in Brasilien exemplarisch verfolgen lassen, hat der Autor der vorliegenden Studie dieses Land gewählt, um der Frage nachzugehen, welche Haltung die Befreiungstheologie zur Demokratie eingenommen hat und welche Rolle sie auf der theoretischen Ebene und für die „Kirchlichen Basisgemeinden" (CEB) auf der praktischen Ebene im Demokratisierungsprozeß dieses südamerikanischen Landes gespielt hat, das eigentlich von der Größe und den Ressourcen her ein eigener Kontinent ist. Der Autor, ein aus Südafrika stammender presbyterianischer Theologe, legt mit seiner unter Leitung von Harvey Cox an der Harvard University entstandenen Arbeit eine Analyse des Verhältnisses der Befreiungstheologie zur Demokratie vor, die zugleich die Grundsatzfragen des Verhältnisses von Theologie und Sozialwissenschaften, von Kirche und Staat, von Religion und Politik diskutiert. Räumlich beschränkt sich die Studie auf die Befreiungstheologen Brasiliens, bezieht aber auch andere wie den Peruaner Gustavo Gutiérrez mit ein; zeitlich befaßt sie sich mit der Zeit von 1964 (Militärputsch in Brasilien) bis 1992, bezieht aber auch die davorliegenden Zeiträume ein. Die Entwicklungen der 90er Jahre sind also nicht mehr im Blick.

Grundlegend für das Demokratieverständnis des Autors ist zum einen die Einordnung der Redemokratisierung Brasiliens in eine „dritte Welle" (S. Huntington) der demokratischen Transformation, die Lateinamerika, Osteuropa und die ehemalige Sowjetunion sowie Südafrika umfaßt. Zum anderen wendet er die Unterscheidung von repräsentativer (indirekter) Demokratie und partizipatorischer (direkter) Demokratie auf die befreiungstheologischen Positionen an. Im einzelnen entfaltet er in den ersten drei Kap. seiner Arbeit den politischen und kirchlichen Kontext, zunächst die Entwicklungen des Kirche-Staat-Verhältnisses im republikanischen Brasilien von 1889 bis 1964, die vor allem Kardinal Leme mit seinem Programm der Modernisierung und zugleich Romanisierung der katholischen Kirche prägte (Kap. 1). Sodann werden Entwicklungen vom Militärputsch (1964), der kirchlich als Abwehr des Bolschewismus begrüßt wurde, über die Zeit der Repression bis zur *Abertura* beschrieben, mit der 1984 der langsame Prozeß der Redemokratisierung begann. In diese Zeit fällt auch die Formulierung einer Befreiungstheologie, die sich im Brasilien der 70er Jahre zugleich als politischer Widerstand gegen die Repression artikulierte und „Befreiung" in diesem Kontext auch sozial und politisch begreifen mußte (Kap. 2). Sodann kommen in Kap. 3 die lehramtlichen Entwicklungen zur Sprache, sei es die Soziallehre der Päpste von Johannes XXIII. bis zu Johannes Paul II., seien es die einschlägigen Dokumente der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) oder die der subkontinentalen Synoden des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Medellín (1968) und Puebla (1979). Das 4. Kap. nimmt eine Zentralstellung ein, weil es im bisher erörterten Kontext die Ablehnung der „capitalist

democracy" durch die brasilianischen Befreiungstheologen zur Sprache bringt, die sich zugleich mit dem Plädoyer für eine partizipatorische Demokratie verband, die man in den Basisgemeinden schon verwirklicht sah. Mit dem Kampf um das befreiungstheologische Demokratieverständnis in der Zeit der beginnenden Redemokratisierung (1984–1992) befassen sich die drei folgenden Kap. Dabei wird zunächst der Kampf um die „prozedurale" Demokratie (Kap. 5) und um die „partizipatorische" Demokratie (Kap. 6) dargestellt, wobei insbesondere, auch empirisch, auf die Frage eingegangen wird, ob die kirchlichen Basisgemeinden die Rolle in der Demokratisierung gespielt haben, die man von ihnen erhoffte. Hier vertritt der Autor die Auffassung, daß die Basisgemeinden zwar einen wichtigen Beitrag zur Zivilgesellschaft geleistet haben, um die Armen und ihre Nachbarschaftshilfe zu organisieren, jedoch keinen bedeutenden politischen Einfluß auf nationaler Ebene hatten (176). Das Schlußkapitel diskutiert nochmals die Gegenübersetzung von prozeduraler und partizipatorischer Demokratie und empfiehlt der Befreiungstheologie eine Überwindung der Dichotomie zwischen beiden Demokratiekonzepten, nicht zuletzt durch die Relativierung einer exklusiven „Option für die Armen", die Koalitionen mit anderen gesellschaftlichen Akteuren eher behindere.

Man wird Harvey Cox zustimmen können, wenn er im Vorwort sagt, es handle sich um ein „timely book". Aus der serenen Perspektive der 90er Jahre schaut das Buch auf die äußerst bewegten 70er und 80er Jahre, in denen sich die Befreiungstheologie im politischen Kontext Lateinamerikas artikulierte und daher auch die Frage zu den politischen Systemen dieser Zeit zur Debatte stand. Die Analyse des Buches ergibt, daß einige führende brasilianische Befreiungstheologen dieser Zeit, dazu zählten auch die Gebrüder Boff, politisch eher für sozialistische Lösungen plädierten und dies zum Teil sehr blauäugig, wie die letzte Reise L. Boffs in die Sowjetunion kurz vor deren Untergang oder die Reise Frei Bettos nach Kuba, zeigen, während sie die „formalen" Demokratien des Westens eher kritisierten. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß die Demokratien lateinamerikanischer Länder nur schwach ausgeprägte Institutionen (Parteien, Justiz, Regierung und Opposition) haben und zudem von Klientelismus, Korruption und Oligarchien bedroht sind. Daher sind sie oft leichte Beute autoritärer oder militärischer Regimes geworden, die mit „starker Hand" Ordnung zu schaffen versprachen. Es ist sehr zu begrüßen, daß diese detaillierte Analyse des Verhältnisses der Befreiungstheologie zur Demokratie vorliegt, die auf einer umfassenden Quellen- und Literaturkenntnis beruht. Im Grunde handelt es sich um eine stark politologisch orientierte interdisziplinäre Analyse des Verhältnisses, das die brasilianische Kirche, vor allem der Episkopat und die Theologen im 20. Jhdt., zur Welt der Politik, zu den verschiedenen Staatskonzeptionen und zu den einander abwechselnden demokratischen oder diktatorischen Regierungen entwickelten. Dabei spielte die Befreiungstheologie im Verein mit weiten Teilen des Episkopats in der zweiten Hälfte des Jhdts. angesichts der staatlichen Repression und mangelnder politischer Partizipationsmöglichkeiten eine besondere Rolle. Die Arbeit ergänzt die schon vorliegenden Arbeiten in deutscher Sprache von Wilfried Liehr (Katholizismus und Demokratisierung in Brasilien, Saarbrücken 1988) und ist geeignet, die Stärken und Schwächen der Befreiungstheologie *sine ira et studio* wahrzunehmen. Dabei ist freilich immer zu berücksichtigen, dies weiß der Autor natürlich, daß die brasilianischen Theologen nicht das ganze Spektrum der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und all ihre Strömungen abdecken. Das Bild ist, auch hinsichtlich der Demokratieproblematik, weiter und differenzierter. Auch wenn die Arbeit durch ihre argumentative Geschlossenheit besticht, fällt auf, daß der theologische Rang der „vorrangigen Option für die Armen" eher unterbelichtet bleibt und deshalb als taktisches Versatzstück behandelt wird, das aus politischer Opportunität zur Disposition stehen kann. Dabei wäre sehr leicht zu zeigen, daß gerade diese Option zu einem Kriterium des Demokratisierungsprozesses werden kann, wenn denn auch die Armen in den Genuß aller demokratischen Freiheits- und Anspruchsrechte kommen sollen. Positiv zu vermerken ist auch die breite Literaturkenntnis, die sich in der Bibliographie (231–256), darunter auch deutschsprachige Titel, auch wenn nicht alle erwähnten Titel dort erscheinen, z. B. Kehl. Überdies wäre es angebracht, kirchenamtliche Texte, wie päpstliche Enzykliken oder Dokumente der Dikasterien, nicht nach Regionalausgaben, sondern zu-

mindest auch nach den international zugänglichen Ausgaben in der Originalsprache zu zitieren, also nach den *Acta Apostolicae Sedis.* M. Sievernich S. J.

Gerosa, Libero, *Kirchenrecht* (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor). Paderborn: Bonifatius 2001. 80 S., ISBN 3-89710-181-5.

Dieses Bändchen über das Kirchenrecht gehört zu einer zehnteiligen Reihe, in der die einzelnen Disziplinen der Theologie vorgestellt werden. Über die Zielsetzung der Reihe schreiben die Hgg., sie möge „der Welt den Glauben in einer Weise bezeugen, die ihn als mit der Vernunft des Menschen ... in Einklang stehen läßt" (sic!) und darüber hinaus „möglicherweise die Neugier und Lust wecken, dieses faszinierende Fach zu studieren" (11). Gerosa (= G.) ist zugleich Hg. der ganzen Reihe und Verfasser des Bändchens über das Kirchenrecht; so sollte man erwarten, daß ihm bei dessen Abfassung die Zielsetzung der Reihe unmittelbar vor Augen stand. Im wesentlichen hat er dazu ausgewählte – über weite Strecken hin wörtlich übernommene – Abschnitte seines Lehrbuchs „Das Recht der Kirche" (Paderborn 1995) zusammengestellt. Inhaltlich behandelt er in fünf Kap. vor allem die Hauptfragen einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechts und gibt außerdem eine Einführung in die wichtigsten kanonischen Rechtsquellen. Diese Themenauswahl scheint für eine erste Einführung durchaus angemessen; ob die sich auf recht hohem Abstraktionsniveau bewegende Darstellung für jemanden, der sich bislang nicht mit der Materie beschäftigt hat, einigermaßen verständlich ist, ist eine andere Frage. An einigen Stellen hätten Aktualisierungen vorgenommen werden sollen; das betrifft etwa die aus dem *Annuario Pontificio* von 1992 übernommene Mitgliederzahl der katholischen Ostkirchen (40) und den Hinweis auf die wichtige Quellensammlung *Leges Ecclesiae*, von der nur die sechs bis zum Jahre 1987 erschienenen Bde. genannt sind (32 und 77), die seitdem erschienenen Bde. 7 bis 9 (hg. von A. Gutiérrez) hingegen verschwiegen werden. In einem Schlußwort (71–76) stellt G. sein bereits erwähntes Lehrbuch vor, das sich vor allem dadurch auszeichnet, daß es das kanonische Recht nicht in der vom CIC vorgegebenen, sondern einer „neuen systematischen Gliederung" behandelt, die sich insbesondere an den sieben Sakramenten orientiert. G.s Aussage, daß sein Buch vor allem deswegen unter den Kanonisten eine „von polemischen Tönen nicht ganz freie Debatte" (72) ausgelöst habe, wird einigermaßen ausgeglichen durch seine Behauptung, die übrigen Autoren hätten nur nicht den Mut aufgebracht, sich von der Gliederung des CIC zu lösen, so daß ihre Werke „nicht eigentliche Lehrbücher" seien, „weil sie auf eine eigene Arbeitshypothese oder auf ein spezifisches didaktisches Anliegen verzichtet" hätten (71). Daß solche Äußerungen tatsächlich „Neugier und Lust wecken", Theologie zu studieren, wird man allerdings bezweifeln müssen. U. Rhode S. J.

Rhode, Ulrich, *Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten im Codex Iuris Canonici.* Teil I: Die Rechtsfigur des Mitwirkungsrechts (Münchener theologische Studien. Kanonistische Abteilung; 55). St. Ottilien: EOS 2001. XLIII/387 S., ISBN 3-8306-7102-4.

Diese (sehr gelungene) Dissertation von Ulrich Rhode (= R.), die im SS 1999 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors des kanonischen Rechts angenommen wurde, behandelt jene Vorschriften des CIC, in denen für bestimmte Handlungen kanonischer Rechtssubjekte Erlaubnisse, Approbationen oder andere Formen der Beteiligung kirchlicher Autoritäten verlangt werden. Der einführende § 1 (1–6) macht deutlich, daß es dabei nicht primär um eine Kommentierung der einzelnen Vorschriften geht, sondern um eine systematische Darstellung dieser Art von Vorschriften, ihrer Merkmale, ihrer verschiedenen Arten und ihrer einzelnen Elemente. Die Thematik der Arbeit gehört in den Bereich allgemeiner Untersuchungen zum kirchlichen Verwaltungsrecht. Wie ein Überblick über die bisherige Forschung zeigt, hat sich die Kanonistik bislang vergleichsweise wenig mit der hier untersuchten Art von Vorschriften beschäftigt.

In § 2 (7–68) geht es um den Begriff „Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten". Dieser Begriff geht, wie es scheint, auf Klaus Mörsdorf zurück, dessen Dissertation über die Rechtssprache des CIC aus dem Jahre 1934 (veröffentlicht 1937) auf einigen Seiten die „Mitwirkungsrechte des kirchlichen Oberen" behandelt. Im Laufe der Jahrzehnte hat dieser Begriff in der deutschsprachigen Kanonistik eine gewisse Verbreitung gefunden. Dabei wurde namentlich in jüngerer Zeit vermehrt anstelle des Ausdrucks „kirchlicher Oberer" mit guten Gründen der Ausdruck „kirchliche Autorität" bevorzugt. Außerhalb des deutschsprachigen Raums hat sich dazu bislang kein genau entsprechender Begriff durchgesetzt. In der italienisch- und spanischsprachigen Kanonistik versucht man, eine ähnliche, aber nicht genau deckungsgleiche Gruppe von Vorschriften durch den Begriff *controlli amministrativi* bzw. *controles administrativos* zu erfassen.

In § 3 (69–111) geht es um die Unterscheidung verschiedener Arten von Mitwirkungsrechten kirchlicher Autoritäten. Den Ausgangspunkt dieser Unterscheidung bildet dabei nicht die in den einzelnen Vorschriften verwendete Terminologie, sondern bilden drei andere Kriterien: die Reihenfolge zwischen mitwirkungsbedürftiger Handlung und Mitwirkung, der Grund für die Notwendigkeit der Mitwirkung sowie die Form, in der die mitwirkungsberechtigte Autorität zu beteiligen ist.

Die §§ 4 bis 6 behandeln verschiedene Aspekte, die bei allen Vorschriften über Mitwirkungsrechte von Bedeutung sind, nämlich die betroffenen Personen, die mitwirkungsbedürftige Handlung und die Reihenfolge zwischen dieser Handlung und der Beteiligung des Mitwirkungsberechtigten. § 4 (113–176) wendet sich den von Mitwirkungsvorschriften betroffenen Personen zu. Es wird untersucht, um wen es sich bei dem von den einzelnen Vorschriften betroffenen Subjekt der mitwirkungsbedürftigen Handlung und bei der jeweiligen mitwirkungsberechtigten Autorität näherhin handelt. In der Frage, welche Autorität jeweils zuständig ist, ist dabei eine ganze Reihe von Zweifelsfällen zu behandeln.

Ein besonderes Problem zeigt sich im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Handelndem und Mitwirkendem: In etwa 20 Vorschriften des CIC (und ebenso in ähnlichen Vorschriften außerhalb des CIC) geht es darum, daß jemand für eine Handlung die Zustimmung einer über- oder nebengeordneten Autorität benötigt bzw. eine solche Autorität anhören muß. Bei diesen Vorschriften stellt sich die Frage, ob sie von der Generalnorm über die Beispruchsrechte in c. 127 erfaßt sind oder nicht, d.h. ob der in c. 127 verwendete Begriff „Superior" sich nur auf eine Autorität bezieht, die dem jeweiligen Beispruchsberechtigten übergeordnet ist, oder auch auf andere Autoritäten, die zwar grundsätzlich anderen übergeordnet sind, zum jeweiligen Beispruchsberechtigten jedoch in einem Verhältnis der Neben- oder Unterordnung stehen. Falls es in den genannten Vorschriften um Beispruchsrechte im Sinne von c. 127 geht, sollte man diese Vorschriften sinnvollerweise nicht gleichzeitig den Mitwirkungsrechten kirchlicher Autoritäten zuordnen. Wenngleich die Frage der Interpretation des Ausdrucks „Superior" in c. 127 also eigentlich zur Untersuchung der Beispruchsrechte gehört, ist diese Frage doch auch für die Behandlung der Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten von Bedeutung.

§ 5 (177–198) wendet sich näher der mitwirkungsbedürftigen Handlung zu. Zunächst wird deutlich gemacht, daß alle möglichen Arten von Handlungen von Mitwirkungsvorschriften erfaßt werden können. Bei den meisten Vorschriften über Mitwirkungsrechte ist ohne weiteres zu erkennen, worin die mitwirkungsbedürftige Handlung näherhin besteht. Es gibt aber auch eine Reihe von Angelegenheiten, die aus einem mehrteiligen Handlungsgefüge bestehen, bei dem nicht ohne weiteres erkennbar ist, welcher von mehreren Schritten als die eigentliche mitwirkungsbedürftige Handlung anzusehen ist. R. behandelt diese Frage im Hinblick auf fünf verschiedene Sachbereiche, bei denen solche Unklarheiten auftreten können. Die Beantwortung dieser Frage hat zwar keine praktischen Konsequenzen, ist aber von Bedeutung für eine einheitliche systematische Erfassung der Mitwirkungsvorschriften.

In § 6 (199–221) geht es um die Reihenfolge zwischen mitwirkungsbedürftiger Handlung und Mitwirkung. Entsprechend dieser Reihenfolge läßt sich zwischen vorausgehender, gleichzeitiger und nachfolgender Mitwirkung unterscheiden. Zunächst werden jene Fälle dargelegt, bei denen sich die Reihenfolge bereits aus der Natur der verlangten

Form von Mitwirkung ergibt oder in den betreffenden Vorschriften eindeutig gesetzlich festgelegt ist. Anschließend werden einige Vorschriften, die im Hinblick auf die Reihenfolge von mitwirkungsbedürftiger Handlung und Mitwirkung unklar sind, daraufhin untersucht, ob eine vorausgehende oder eine nachfolgende Mitwirkung gemeint ist. Zweifelsfälle ergeben sich in dieser Hinsicht zum einen bei einigen Mitwirkungsvorschriften mit dem Ausdruck *(ap)probare*, zum anderen bei einigen Mitwirkungsrechten im Zusammenhang mit Statuten. Es wird kurz darauf hingewiesen, daß es auch einige Vorschriften gibt, die ein Unterlassen bestimmter Handlungen für mitwirkungsbedürftig erklären; bei diesen Vorschriften ist die Frage nach der Reihenfolge zwischen mitwirkungs- bedürftiger Handlung und Mitwirkung strenggenommen nicht sinnvoll. Außerdem gibt es einige Vorschriften, die eine doppelte, d. h. vorausgehende und nachfolgende Mitwirkung verlangen. Abschließend werden die vorausgehende und die nachfolgende Mitwirkung einem Vergleich unterzogen.

In § 7 (223–230) behandelt R. den besonderen Fall, daß für ein und dieselbe Handlung mehrere Mitwirkungsvorschriften vorgesehen sind. Eine solche Situation kann einerseits im Einzelfall auftreten, wenn eine konkrete Handlung ihrer besonderen Eigenart wegen von mehreren Mitwirkungsvorschriften erfaßt wird. Andererseits kann aber auch von vornherein gesetzlich vorgesehen sein, daß bei bestimmten Handlungen stets mehrere Mitwirkungsrechte berücksichtigt werden müssen. Vor allem diese letzteren Fälle bilden den Gegenstand von § 7. Die Verbindung mehrerer Mitwirkungsrechte wird danach unterschieden, ob sie parallel oder kettenartig vorgesehen ist. Parallele Verbindung von Mitwirkungsrechten bedeutet, daß sich mehrere Mitwirkungsvorschriften unmittelbar auf dieselbe mitwirkungsbedürftige Handlung beziehen. Kettenartige Verbindung bedeutet, daß für eine Handlung die Beteiligung eines Mitwirkungsberechtigten erforderlich ist, der im Zusammenhang mit seiner Mitwirkung wiederum einen anderen Mitwirkungsberechtigten zu beteiligen hat. Für beide Formen gibt R. eine Reihe von Beispielen an. Dabei wird nicht nur die Verbindung mehrerer Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten berücksichtigt, sondern auch die Verbindung von Mitwirkungsrechten kirchlicher Autoritäten mit anderen Mitwirkungsrechten, z. B. mit Beispruchsrechten.

§ 8 (231–312) behandelt die Rechtssprache der Mitwirkungsvorschriften. Dabei geht es um die Frage, welche rechtssprachlichen Ausdrücke diese Vorschriften verwenden, um die Beteiligung des Mitwirkungsberechtigten zu verlangen. Entsprechend ihrer Zielsetzung konzentriert sich R. auf die im CIC verwendeten Ausdrücke. Die verschiedenen für die Beteiligung des Mitwirkungsberechtigten verwendeten Ausdrücke werden danach geordnet, ob es um eine Mitwirkung mit Entscheidungscharakter, eine Anhörung oder eine Benachrichtigung geht. Innerhalb dieser drei Gruppen werden die untersuchten Ausdrücke in alphabetischer Reihenfolge behandelt, um bei der Untersuchung der Gefahr unbewußter Vorentscheidungen zu entgehen. Die Ausdrücke sind also nicht danach geordnet, ob sie eine vorausgehende oder eine nachfolgende Mitwirkung bezeichnen. Diese Vorgehensweise wird damit begründet, daß einige Ausdrücke in dieser Hinsicht nicht eindeutig sind und auch einige andere Ausdrücke, die normalerweise eindeutig sind, in Ausnahmefällen abweichend verwendet werden.

In § 9 (313–345) geht R. auf die Frage der *ratio legis* von Mitwirkungsvorschriften ein, d. h., es wird gefragt, warum der Gesetzgeber für bestimmte Handlungen Mitwirkungsvorschriften erlassen hat, während bei den meisten Handlungen in der Kirche die Beteiligung eines Mitwirkungsberechtigten nicht erforderlich ist. Dabei wird deutlich, daß die Mehrzahl der Mitwirkungsvorschriften ein Aufsichtsinteresse verfolgt. Teils geht es dabei um die Erteilung von Ausnahmebewilligungen für ein normalerweise unerwünschtes Handeln; in diesem Fall steht die Mitwirkung in einer gewissen Nähe zur Dispenserteilung. Teils, und zwar mehrheitlich, geht es hingegen um eine Aufsicht über Handlungen, denen der Gesetzgeber grundsätzlich positiv oder wenigstens neutral gegenübersteht. Bei anderen Vorschriften geht es nicht so sehr um eine Aufsicht über die mitwirkungsbedürftige Handlung, sondern mehr darum, bei deren Vornahme die Anliegen eines anderen zu berücksichtigen, der von dieser Handlung in besonderer Weise betroffen ist. Bei diesem Betroffenen kann es sich um die mitwirkungsberechtigte Autorität selbst, um eine von ihr vertretene Einzelperson oder um die von ihr geleitete Ge-

meinschaft handeln. Neben dem Aufsichtsinteresse und der Berücksichtigung von Anliegen eines Betroffenen nennt R. noch einige andere Gründe für die Statuierung von Mitwirkungsrechten, die vergleichsweise selten zum Tragen kommen. Im Hinblick auf Vorschriften über eine rechtsbegründende Mitwirkung wird darauf aufmerksam gemacht, daß sich eine Untersuchung ihrer *ratio legis* erübrigt. Die Notwendigkeit dieser Art der Mitwirkung ergibt sich nämlich in aller Regel bereits aus der Sache selbst und nicht erst aus bestimmten Absichten des Gesetzgebers. Schließlich wird eine Reihe von allgemeinen Vor- und Nachteilen genannt, die unabhängig von der *ratio legis* einzelner Vorschriften generell mit der Statuierung von Mitwirkungsrechten verbunden sind oder zumindest verbunden sein können.

In § 10 (347–356) unternimmt R. einen Vergleich zwischen Mitwirkungsrechten kirchlicher Autoritäten und Beispruchsrechten im Sinne von c. 127, d.h. zwischen den beiden Hauptformen, in denen Mitwirkungsrechte auftreten. Geschichtlich gesehen war es gerade die allgemeine Normierung der Beispruchsrechte durch can. 105 CIC/1917, die die Kanonistik veranlaßt hat, auch die „umgekehrten Fälle" durch einen Oberbegriff (eben den der „Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten") zusammenzufassen, d.h. jene Fälle, in denen es nicht um eine Mitwirkung beim Handeln einer übergeordneten Autorität geht, sondern um die Mitwirkung einer Autorität beim Handeln Neben- oder Untergeordneter. Im Hinblick auf die einzelnen Aspekte des Vergleichs zwischen den beiden Arten von Mitwirkungsrechten wird im wesentlichen zusammengefaßt, was zu den betreffenden Fragen in den vorangegangenen Abschnitten der Dissertation entwikkelt wurde.

§ 11 (357–376) geht die Frage nach möglichen Verbesserungen des CIC an. Als erstes wird dabei auf die Rechtssprache der Mitwirkungsvorschriften eingegangen. Verglichen mit dem CIC/1917 wird lobend hervorgehoben, daß im CIC/1983 eine deutliche Tendenz zur Vereinheitlichung der Rechtssprache zu beobachten ist. Eine weitere Vereinheitlichung wird aber als wünschenswert erachtet. Im einzelnen werden dabei Vorschläge gemacht, wie sich rechtssprachlich besser zwischen Mitwirkungsvorschriften und anderen verwandten Vorschriften sowie zwischen verschiedenen Arten von Mitwirkungsvorschriften unterscheiden läßt und wie eine Bezeichnung gleichartiger Maßnahmen durch dieselben Ausdrücke gefördert werden kann. Als besonders mehrdeutig erweist sich der Ausdruck *(ap)probare*. Es wird vorgeschlagen, seine Verwendung auf möglichst wenige Arten von Vorschriften zu beschränken. Für die Beantwortung der Frage, ob der CIC zu viele oder zu wenige Mitwirkungsvorschriften enthält, werden einige allgemeine Kriterien angegeben. Auf die Frage, ob die einzelnen im CIC enthaltenen Mitwirkungsvorschriften wirklich angemessen sind oder nicht, wird aber (von einer beispielhaften Untersuchung abgesehen) nicht näher eingegangen.

Eine Zusammenfassung (§ 12) schließt die hervorragende Arbeit ab (377f.). Mit Spannung darf man den angekündigten 2. Teil der Untersuchung erwarten, der sich u.a. mit der Frage nach den Rechtsfolgen der Mitwirkung (Rechtmäßigkeit, Gültigkeit oder Wirksamkeit der mitwirkungsbedürftigen Handlung) beschäftigt. Am Ende von Teil II sollen dann auch die entsprechenden Verzeichnisse und Register erscheinen, die im (vorliegenden) Teil I noch fehlen. R. Sebott S. J.

Communio in Ecclesiae Mysterio. Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von *Karl-Theodor Geringer* und *Heribert Schmitz*. St. Ottilien: EOS Verlag 2001. XIV/748 S., ISBN 3-8306-7082-6.

Die vorliegende Festschrift für Winfried Aymans enthält 38 Abhandlungen. Auf einige von ihnen möchte ich hier kurz eingehen. *S. Demel* (Die sakramentale Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz. Ein Beitrag zur Diskussion über die Trennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament, 61–81) nimmt Stellung zu can. 1055 § 2, der folgendermaßen lautet: „Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum." Demel geht davon aus, daß die Existenzweise als Glied der katholischen Kirche nicht durch die Taufe allein begründet wird. Durch die Taufe wird eine solche Existenzweise zwar (anfänglich) grundgelegt, aber erst durch das Bekenntnis zum rechten Glauben sowie zur hierarchischen Gemeinschaft im

Vollsinn konstituiert. Für die Ehe hat das folgende Konsequenz: Nur wo sich die genannten drei Elemente (Taufe, katholischer Glaube und hierarchische Gemeinschaft) verbinden, kann man von einer kirchlichen Einbindung des Ehewillens eines Paares in die Glaubensgemeinschaft der katholischen Kirche ausgehen, und zwar in dem Sinn, daß jeder, der im vollen Sinn zur Kirche gehört, nicht gleichsam die Wahl hat, ob er eine sakramentale oder eine nichtsakramentale Ehe schließen will. Ehe in der vollen Kirchengemeinschaft ist aus sich heraus (und nicht aus dem Willen der Partner) entweder sakramentale Existenz oder sie kommt gar nicht zustande. Die (gültige) Ehe in den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist dagegen (nach Meinung von Demel) nicht einfachhin Sakrament; müßte jedenfalls differenzierter bewertet werden, als dies der can. 1055 § 2 tut. *K.-Th. Geringer* (Die Konfessionsbestimmung bei Kindern aus gemischten Ehen. Doktrin und Kontroverse in der Zeit von Pius VIII. bis Gregor XVI. [1829–1846), 117–128] läßt einige deutsche Autoren Revue passieren, die im Untersuchungszeitraum über die Konfessionsbestimmung der Kinder gehandelt haben. Eduard v. Moy ist der Ansicht, ein Katholik, der auf die katholische Erziehung seiner Kinder verzichtet, höre auf, Katholik zu sein. Eine ähnliche Haltung vertritt Anton Joseph Binterim. Der Gedanke, daß auch der Protestant seine Konfession für wahr, die katholische dagegen für irrig hält, und daß er deshalb möchte, daß seine Kinder protestantisch getauft und erzogen werden sollen, ist Binterim offenbar gar nicht gekommen. Friedrich Brenner ist dagegen in der Konfessionsbestimmung der Kinder eher „liberal". Seine (etwas wundersam anmutende) Begründung: Es komme im Leben nicht auf Dogma und Religion an, sondern auf Moral und ein gutes Leben; und ein solches könne ein sog. materieller Häretiker (also der Protestant) auch führen. Von wohltuender Klarheit ist in unserer Frage Johann Joseph Ignaz v. Döllinger. Für ihn haben Eltern hinsichtlich der Religion ihrer Kinder dieselbe Verpflichtung, welche sie hinsichtlich ihrer eigenen haben. Wollten sie zugeben, daß Kinder in einer Religion erzogen werden, die sie selbst für falsch halten, so würden sie den Kindern den Weg zum Heil (mindestens) erschweren. Der Protestant Christoph Friedrich v. Ammon möchte in der Konfessionsbestimmung der Kinder auf einen „äußeren Gerichtshof" rekurrieren. Auf die Frage freilich, welcher äußere Gerichtshof überhaupt in der Lage wäre, über den rechten Glauben eine Entscheidung zu fällen, weiß Ammon keine Antwort. Joseph v. Görres mochte sich in der Kernfrage (Konfessionsbestimmung der Kinder) nicht entscheiden, trug aber (mit seiner enormen publizistischen Kraft) dazu bei, daß die deutschen Staaten ihre Gesetzgebung hinsichtlich der gemischten Ehen von Zwangsbestimmungen säuberten. Eine vergleichsweise moderne Lösung schlug Johann Otto Ellendorf vor. Nach ihm braucht der katholische Elternteil kein Versprechen abzugeben, er soll nur über seine Pflichten belehrt werden. Ludwig Gitzler schließlich trat dafür ein, daß sich die Konfession der Kinder nach der des Vaters zu richten habe; damit verteidigt er die preußische Gesetzgebung. *K. Hartelt* (Die Teilnahme an der „Jugendweihe" – ein Delikt gegen den Glauben? Anmerkungen zu den Strafsanktionen der katholischen Ordinarien in der DDR, 175–197) weist darauf hin, daß keine Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und dem Staat der DDR so öffentlich und prinzipiell geführt wurde wie diejenige um die Jugendweihe. Alle Ordinarien waren sich darin einig, daß die Teilnahme an der Jugendweihe eine (objektiv) schwere Sünde (gegen den Glauben) ist und ein öffentliches Ärgernis durch schlechtes Beispiel darstellt. Die Bischöfe waren ferner darin einig, daß die pastorale Sorge für die betroffenen Jugendlichen (und deren Eltern) im Vordergrund stehen mußte. Sie waren aber nicht einig in der Frage, ob und welche kirchenrechtlichen Konsequenzen gezogen werden mußten, wenn jemand an der Jugendweihe teilnahm oder an deren Vorbereitung mitwirkte. Der Rez. will nicht verschweigen, daß ihm der Aufsatz von *P. Landau* (Die Canones apostolorum im abendländischen Kirchenrecht, insbesondere bei Gratian, 269–283) besonders gut gefallen hat. Zum gemeinsamen Erbe des Rechts der Ostkirchen und der römisch-katholischen Kirche gehören (außer den Kanones der altkirchlichen Konzilien) die apokryphen Apostelkanones („Canones apostolorum"). Es handelt sich dabei um 85 Rechtssätze, die als Appendix dem 8. Buch der sog. Apostolischen Konstitutionen hinzugefügt wurden, der letzten umfassenden Sammlung pseudo-apostolischer Rechtssätze, die gegen Ende des vierten Jhdts. n. Chr. (wahrscheinlich in Syrien) redigiert wurde. Auch der CIC von 1983 und der CCEO von 1990

sind im Klerikerrecht noch von den Apostelkanones beeinflußt. Die Festlegung von speziellen Standespflichten für den Klerus ist ein Erbe der Alten Kirche, das besonders in den *Canones apostolorum* eine charakteristische Formulierung gefunden hat. Im Rahmen ökumenischer Diskussionen um das kirchliche Amt sollte auch der Stellenwert der apostolischen Kanones für die kirchliche Tradition erneut bedacht werden. *S. Lederhilger* (Ausbildungsverantwortung und Aufsichtsmaßnahmen. Zu den kanonischen Eignungsnormen bei Priesteramtskandidaten, 287–304) kommt in seinem Artikel auch auf die Geisteskrankheiten und sonstigen psychischen Beeinträchtigungen zu sprechen, die entweder den Empfang der Weihen (vgl. can. 1041 n. 1) oder die Ausübung der Weihen (vgl. can. 1044 § 2 n. 2) behindern. Ganz mit Recht betont der Autor: „Es ist hierbei an Psychosen zu denken, massive Angstneurosen, manisch-depressive Persönlichkeitsstörungen oder auch organische Beeinträchtigungen wie Morbus Alzheimer u. ä. Gelegentlich wird vertreten, daß etwa Alkoholismus, Tablettensucht oder Sexualdeviationen (trotz des erheblichen Schadens für die Kirche) nicht unter diese Norm fallen, solange ihnen [gemeint sind die Amtsträger] dadurch nicht die korrekte und ordnungsgemäße Sakramentenverwaltung unmöglich wird. Letzteres ist aber mit guten Gründen zu bezweifeln, da je nach dem Grad der psychisch bedingten Beeinträchtigung (vor allem hinsichtlich der genannten Beispiele) gewiß davon gesprochen werden kann, daß ein Kleriker hier bereits ‚inhabilis ad ministerium rite implendum' ist (c. 1041 n. 1), denn tatsächlich geht es in dieser Normierung nicht schlechthin um die Möglichkeit, daß ein Kleriker noch ‚gültig' die Sakramente spenden kann, sondern darum, daß er diese liturgischen Funktionen auch innerhalb eines umfassenden pastoralen Hirtendienstes ausüben können muß" (298). Mit sehr viel Gewinn habe ich den Beitrag von *G. May* (Das „Hausrecht" des Pfarrers bzw. des Kirchenrektors, 363–387) gelesen. Die Gestalt des Pfarrers hat in Vergangenheit und Gegenwart häufig die Aufmerksamkeit kanonistischer Autoren gefunden. Doch sind auch manche Materien, die für das pfarrliche Wirken von Bedeutung sind, nur stiefmütterlich behandelt worden. Dieses Versäumnis gilt im besonderen dem sog. Hausrecht des Pfarrers bzw. von seinen sog. hausherrlichen Befugnissen. Darunter wird in der Regel die Befugnis verstanden, in den Gebäuden und auf den Grundstücken der Kirchengemeinde für Ordnung zu sorgen. Das staatliche Strafrecht schützt das Hausrecht des Pfarrers bzw. Kirchenrektors. Er ist als Vertreter des Gotteshauses berechtigt, den Antrag auf Strafverfolgung wegen Hausfriedensbruchs zu stellen (§§ 123, 124 StGB). Die Störung der Religionsausübung ist nach § 167 StGB strafbar. Ähnliches gilt für die Störung der Bestattungsfeier nach § 167a StGB. Der Kirchenrektor darf auch als Vertreter der Kirche Strafantrag gegen Personen stellen, die sich, außerhalb der Kirche und des kirchlichen Grundstücks befindend, die Ruhe oder den Gottesdienst durch Lärm stören. Die Beschädigung oder Störung religiöser Gegenstände oder gottesdienstlicher Sachen ist nach § 304 StGB strafbar. Der Kirchenrektor kann in allen Fällen die Polizei um ihr Eingreifen ersuchen. *W. Rees* (Taufe, Ökumene, Kirchenrecht. Von den Ansätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils hin zu neueren Texten und Aussagen, 481–502) erläutert u. a. den can. 844 § 4, der folgendermaßen lautet: „Wenn Todesgefahr besteht oder wenn nach dem Urteil des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz eine andere schwere Notlage dazu drängt, spenden katholische Spender diese Sakramente [gemeint sind die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung] erlaubt auch den übrigen nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen [gemeint sind hier die Protestanten], die einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und von sich aus darum bitten, sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind." Ein heikler Punkt in dieser Norm ist die nähere Umschreibung der Notlagensituation. Weder der CIC, noch der CCEO, noch das Ökumenische Direktorium, noch die Deutsche Bischofskonferenz haben Beispiele für die Notlagensituation aufgezählt. *J. Vries* (Der Diakon. Kanonistische Anmerkungen zu seiner Weihe, verfassungsrechtlichen Position und kirchenamtlichen Funktion, 609–627) geht in seinen Überlegungen von der Neubelebung des diakonalen Amtes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aus. Vries hält die Frage nach dem sakramentalen Charakter des Diakonats für entschieden; dieser sakramentale Charakter kann heute nicht mehr bezweifelt werden. Noch nicht entschieden ist dagegen die verfassungsrechtliche Position des Diakons.

Ein spezifisches Kirchenamt für den Diakon gibt es im allgemeinen Recht nicht. *B. W. Zubert* (Bisexualität und die Ehekonsensfähigkeit, 699–723) widmet sich einem Problem, dem die Kanonisten bisher kaum Beachtung geschenkt haben. Seine Überlegungen lassen sich in vier Punkten zusammenfassen: 1. Die Medizin und die Psychologie befassen sich mehr mit der Ätiologie, der Therapie und den soziologischen Folgen der Bisexualität, weniger dagegen mit den entsprechenden Fragen einer Eheschließung. 2. Im Falle einer Ehe, die von Bisexuellen geschlossen wird, ergibt sich eine bestimmte Polarisation der Rechtsbefugnisse: einerseits das natürliche Recht jedes Menschen auf die Eheschließung, andererseits die Notwendigkeit mancher Begrenzungen dieses Rechtes sowohl aus moralischen als auch rechtlichen Gründen, die in der Natur der Ehe ihre Begründung finden. 3. In der kirchlichen Rechtsprechung ist man zwar von der reinen biologischen und prokreatorischen Sichtweise der Ehe abgerückt und hat sich mehr die personalistische zu eigen gemacht. 4. Dennoch macht aber auch heute noch die ernsthafte und schwere Bisexualität zur Schaffung und Führung einer tiefen und intimen Lebensgemeinschaft unfähig und ist deshalb eine Ursache für psychische Ehekonsensunfähigkeit (vgl. can. 1095 n. 3). – Diese wenigen Hinweise auf einige Artikel der vorliegenden Festschrift mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, daß es sich sehr lohnt, dieses schöne Buch zu lesen. R. Sebott S. J.

Leimgruber, Stephan/Müller, Ludger, *Religionsunterricht zwischen Norm und Wirklichkeit* (Kirchenrecht im Dialog; Heft 2). Paderborn: Bonifatius 2000. 54 S., ISBN 3-89710-082-7.

Die Besonderheit dieses Bändchens liegt entsprechend der Zielsetzung der Reihe, in der es erschienen ist, in der Dialogform: Ein Kanonist (Ludger Müller, inzwischen Inhaber des Kirchenrechtslehrstuhls der Universität Wien) und ein Religionspädagoge (Stephan Leimgruber, Universität München) tauschen sich über rechtliche und pädagogische Fragen des Religionsunterrichts aus. Dabei kommen sowohl die grundlegenden Fragen zur Sprache, die dieses Schulfach von seiner besonderen Eigenart her schon immer gestellt hat, als auch aktuelle Probleme des Religionsunterrichts in Deutschland, etwa die Auseinandersetzung um die Haltung des Landes Brandenburg, das im Zusammenhang mit der Einführung des Schulfachs „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER)" die Erteilung von Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach im Sinne von Art. 7 des Grundgesetzes abgelehnt hat. Müller äußert im Hinblick auf das dazu anhängige Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht: „Es wäre sicher besser gewesen, wenn Kirche und Staat eine einvernehmliche Lösung des Problems gefunden hätten" (20). Überraschenderweise ist das Gericht inzwischen dieser Ansicht gefolgt: Nach der mündlichen Verhandlung hat es den Konfliktparteien im Juli 2001 vorgeschlagen, eine einvernehmliche Verständigung herbeizuführen, und dazu seine Mithilfe angeboten. Andere aktuelle Probleme, von denen der Leser erfährt, sind z. B. die Angriffe der FDP auf den Religionsunterricht in ihrem Programm zur Bundestagswahl von 1998, gegenwärtige Entwicklungen in Richtung auf einen interkonfessionellen Religionsunterricht, die viel diskutierten Fragen um islamischen Religionsunterricht und nicht zuletzt Probleme um den vielfach als Ersatz angebotenen Ethikunterricht, für den es nach wie vor an einer angemessenen Ausbildung von Fachkräften fehlt. Sowohl unter rechtlicher wie unter pädagogischer Rücksicht gibt das Bändchen einen guten ersten Überblick über die Situation des Religionsunterrichts in Deutschland. U. Rhode S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Benke, Christoph, Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Band 35). Würzburg: Echter 2002. 446 S., ISBN 3-429-02416-1.

Bondeli, Martin, Kantianismus und Fichteanismus in Bern. Zur philosophischen Geistesgeschichte der Helvetik sowie zur Entstehung des nachkantianischen Idealismus (Schwabe Philosophica; 2). Basel [u.a.]: Schwabe & Co. AG 2001. 419 S., ISBN 3-7965-1724-2.

Brachtendorf, Johannes (Hg.), Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag. Paderborn [u.a.]: Schöningh 2002. 319 S., ISBN 3-506-71402-3.

Bründl, Jürgen, Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels (Bonner dogmatische Studien; Band 34). Würzburg: Echter 2002. 431 S., ISBN 3-429-02369-6.

Cross, Richard, The metaphysics of the incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus. Oxford: Oxford University Press 2002. XIX/358 S., ISBN 0-19-924436-7.

Dottori, Ricardo (Hg.), Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism (American Academy of Religion). Oxford: Oxford University Press 2001. XIII/202 S., ISBN 0-19-514466-X.

Essen, Georg, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei; Band 5). Regensburg: Pustet 2001. 374 S., ISBN 3-7917-1743-X.

Feingold, Mordechai [u.a.] (Hg.), The influence of Petrus Ramus. Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences (Schwabe Philosophica; 1). Basel [u.a.]: Schwabe & Co. AG 2001. 285 S., ISBN 3-7965-1560-6.

Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrung und Option für das Leben (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität; Band 9). Frankfurt am Main: IKO 2000. 504 S., ISBN 3-88939-543-0.

Furgalska, Beata, Fedeltà all'umano. Responsabilità-per-l'altro nella filosofia di Emmanuel Levinas. Roma: verso l'umano 2000. 439 S. (ohne ISBN).

Galot, Jean, Libérés par l'amour (Christologie; 3). Paris: Éditions Parole et Silence 2001. 266 S., ISBN 2-84573-094-2.

Gianluigi, Pasquale, La Teologia della storia della Salvezza nel Secolo XX. Bologna: Edizioni Dehoniane 2001. 609 S., ISBN 88-10-40563-3.

Gillitzer, Berthold, Personen, Menschen und ihre Identität (Münchener philosophische Studien; N. F., Band 18). Stuttgart: Kohlhammer 2001. 318 S., ISBN 3-17-017095-3.

Goldschmidt, Nils [u.a.] (Hg.), Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen. Norbert Glatzel zum 65. Geburtstag (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften; Band 44). Münster: Lit 2002. 429 S., ISBN 3-8258-5494-9.

Gould, Warwick [u.a.], Joachim of Fiore and the Myth of the Eternel Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Revised and enlarged edition. Oxford: Clarendon Press 2001. 435 S., ISBN 0-19-924230-5.

Hasse, Dag Nikolaus (Hg.), Abaelards „Historica calamitatum". Text – Übersetzung – literaturwissenschaftliche Modellanalysen. Berlin [u.a.]: de Gruyter 2002. XII/322 S., ISBN 3-11-017012-4.

Hinde, Robert A., Why good is good. The sources of morality. London [u.a.]: Routledge 2002. 241 S., ISBN 0-415-27753-1.

Hoff, Gregor Maria, Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik. Paderborn: Schöningh 2001. 582 S., ISBN 3-506-73948-4.

Hoyer, Ulrich [u.a.] (Hg.), „Eine Religion in philosophischer Form auf naturwissenschaftlicher Grundlage". Gideon Spickers Religionsphilosophie im Kontext seines Lebens, seines Werkes, seiner Zeit (Philosophische Texte und Studien; Band 65). Hildesheim: Georg Olms 2002. 255 S., ISBN 3-487-11589-1.

Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers [Acta, dt.]. Übersetzt und kommentiert von Peter Knauer. Würzburg: Echter 2002. 217 S., ISBN 3-429-02434-X.

Léon-Dufour, Xavier, Agir selon l'évangile. Parole de dieu. Paris: Édition du Seuil 2002. 180 S., ISBN 2-02-054110-6.

Liessmann, Konrad Paul, Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolution. München: C. H. Beck 2002. 207 S., ISBN 3-406-48720-3.

Lubac, Henri de, Histoire et esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène (Œuvres complètes; 16, cinquième section: Écriture et Eucharistie). Paris: Les Éditions du Cerf 2002. XIII/648 S., ISBN 2-204-06761-X.

Mandrella, Isabella, Das Isaak-Opfer. Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; N. F., Band 62). Münster: Aschendorff 2002. 331 S., ISBN 3-402-04013-1.

Menke-Peitzmeyer, Michael, Subjektivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes. Eine Studie zur Genese und Explikation des Paradigmas „Selbstoffenbarung Gottes" in der Theologie Karl Barths (Münsterische Beiträge zur Theologie; Band 60). Münster: Aschendorff 2002. 637 S., ISBN 3-402-03966-4.

Moingt, Joseph, Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu (Théologie et sciences religieuses; Cogitatio fidei, 222). Paris: Les Éditions du Cerf 2002. 560 S., ISBN 2-204-06909-4.

Müller, Sigrid, Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham (Tübinger Studien zu Theologie und Philosophie; 18). Tübingen: Francke Verlag 2001. X/249 S., ISBN 3-7720-2586-2.

Ranff, Viki, Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen (Mystik in Geschichte und Gegenwart; Abteilung I, Christliche Mystik; 17). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001. 443 S., ISBN 3-7728-1974-5.

Schickendantz, Carlos, Adonde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica (Agape Libros). Buenos Aires: Proyecto 2001. 126 S., ISBN 987-98930-0-X.

Schweizer, Harald, „... deine Sprache verrät dich". Grundkurs Religiosität; Essays zur Sprachkritik (Forum Religionskritik; Band 1). Münster: Lit 2002. XII/399 S., ISBN 3-8258-5869-3.

Sieben, Hermann-Josef, „Manna in derserto". Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter (Edition Cardo; Band 92). Köln: Patristisches Zentrum Koinonia-Oriens 2002. 321 S., ISBN 3-933001-89-7.

Stamer, Gerhard (Hg.), Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie (Philosophie & Präsentation; 8). Amsterdam/New York: Rodolpi 2001. 189 S., ISBN 90-420-1206-4.

Steigleder, Klaus, Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. Weimar: J. B. Metzler 2002. 300 S., ISBN 3-476-01886-5.

Stosch, Klaus von, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei; Band 7). Regensburg: Pustet 2001. 391 S., ISBN 3-7917-1774-X.

Sudbrack S. J., Josef, Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung. Freiburg im Breisgau: Johannes Verlag 2001. 323 S., ISBN 3-89411-367-7.

Terstriep, Dominik, Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Theologie (Analecta Gregoriana, vol 283. Series Facultatis Theologiae: sectio B; n. 99). Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana 2001. 525 S., ISBN 88-7652-902-0.

Thurner, Martin, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts; 45). Berlin: Akademie Verlag 2001. 500 S., ISBN 3-05-003582-X.

Turmherr, Urs, Vernetzte Ethik: zur Moral und Ethik von Lebensformen (Alber Reihe praktische Philosophie; Band 70). Freiburg im Breisgau: Alber 2001. 288 S., ISBN 3-495-48047-1.

Urbano López de Menesis, Pedro, Theosis. La doctrina de la divinación en las tradiciones christianas. Fundamentos para una teológia ecuménica de la gracia (Colección teológia; 104). Navarra: Eunsa 2001. 408 S., ISBN 84-313-1933-X.

Wehrl, Franz, Franz von Sales im Dienst der Kirchendiplomatie. Auswertung seiner einschlägigen Denkschriften und Briefe vom Ende des 16. bis Anfang des 17. Jahrhunderts (Deutsche Hochschulschriften; 1194). Egelsbach/Frankfurt am Main: Hänsel-Hohenhausen 2001. 203 S., ISBN 3-8267-1194-7.

Wertegen, Werner, Vergangenheitsbewältigung: Interpretation und Verantwortung. Ein ethischer Beitrag zu ihrer theoretischen Grundlegung (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichung der Görres-Gesellschaft; 20) Paderborn: Schöningh 2001. 424 S., ISBN 3-506-76830-1.