N12<520279469 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

78. Jahrgang · Heft 1 · 2003

ABHANDLUNGEN

Johannes Brachtendorf
Subjektivität, Metaphysik, Religion – Dieter Henrichs Theorie der Religionen 1

Bernd Goebel
Probleme eines philosophischen Naturalismus 23

Bardo Weiß
Zum Begriff der Erfahrung bei den frühen deutschen Mystikerinnen 38

Hermann-Josef Sieben S. J.
Die Konzilssumme des Agostino Patrizi (1435–1495) und ihr Referat der Basler Kontroverse um die höchste Gewalt in der Kirche 55

BEITRAG

Heinz-Jürgen Görtz
Rudolf Ehrenbergs Gedanke des „Lebens“ 81

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

Anschriften der Mitarbeiter

PD Dr. Johannes Brachtendorf
Philosophische Fakultät der Universität Tübingen
Bursagasse 1
72070 Tübingen

Dr. Bernd Goebel
Erasmus Institute, 1124 Flanner Hall
University of Notre Dame
USA-Notre Dame, IN 46556

Prof. Dr. Bardo Weiss
Kloster Tiefenthal
Schlangenbader Str. 165 b
65344 Eltville

Prof. Dr. Hermann-Josef Sieben S. J.
Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen
Offenbacher Landstr. 224
60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Heinz-Jürgen Görtz
Universität Hannover
Fachbereich Erziehungswissenschaften
Institut für Theologie und Religionspädagogik
Bismarckstr. 2
30173 Hannover

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 44,– €, der Jahrgang kostet 148,– € (unverb. Preisempf.). 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

78. Jahrgang · 2003

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Herder Freiburg · Basel · Wien

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

Hauptschriftleiter:
Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

Mitglieder der Schriftleitung:
Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Frankfurt am Main
Friedo Ricken S. J., München

Redaktion:
Maria Haines, Frankfurt am Main

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

Inhalt des 78. Jahrgangs

Abhandlungen

Bormann, Franz-Josef, Was von der Fairneß übrig blieb. Zur Bedeutung von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit für die katholische Soziallehre 384
Brachtendorf, Johannes, Subjektivität, Metaphysik, Religion – Dieter Henrichs Theorie der Religionen 1
Disse, Jörg, Menschliche Psyche und Gottesverhältnis: Kierkegaard versus Freud 509
Goebel, Bernd, Probleme eines philosophischen Naturalismus 23
Haeffner, Gerd S.J.; Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung 161
Irlenborn, Bernd, Abschied von der „natürlichen Theologie"? Eine sprachphilosophische Standortbestimmung 545
Knauer, Peter S.J.; Eine andere Antwort auf das „Theodizeeproblem" – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht 193
Krienke, Markus, Natur und Gnade in anthropologischer Perspektive. Antonio Rosmini als Vorläufer Karl Rahners? 368
Liske, Michael-Thomas, Muß man, um einen Indeterminismus zu rechtfertigen, mit Duns Scotus eine gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil fordern? 339
Schockenhoff, Eberhard, Einheit im Handeln? Zur Frage einer ethischen Grunddifferenz zwischen den Konfessionen 232
Sieben, Hermann-Josef S.J.; Die Konzilssumme des Agostino Patrizi (1435–1495) und ihr Referat der Basler Kontroverse um die höchste Gewalt in der Kirche 55
Sieben, Hermann-Josef S.J.; „Unsere Sache ist es nicht, schöne Reden zu halten, sondern Taten vorzulegen ..." Sexualethik bei Platon *(Nomoi)* und in der frühen Christenheit (2.–3. Jahrhundert) 481
Splett, Jörg, End-Gültigkeit des Zeitlichen? 557
Weiss, Bardo, Zum Begriff der Erfahrung bei den frühen deutschen Mystikerinnen 38
Wenzel, Knut, Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung 212
Wiertz, Oliver J., Der eine Gott und die vielen Religionen. Kritische Anmerkungen zu einigen Argumenten für die pluralistische Theologie der Religionen 312
Witschen, Dieter, Echtheit der Moralität und supererogatorische Handlungen. Eine Zuordnung mit Blick auf Kants Ethik 531

Beiträge

Dreyer, Mechthild, Die Philosophie und ihre Geschichte 406
Fritsch, Matthias J., Leib-Seele-Problem, „Neurophilosophie" und christliche Anthropologie 266
Görtz, Heinz-Jürgen, Rudolf Ehrenbergs Gedanke des „Lebens" 81

Buchbesprechungen 97 274 415 571
Eingesandte Bücher 160 479

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Ackermann, St. (Hg.) 312
Alberigo, G. (Hg.) 291
Andia, Y. de 578
Andrade, B. 607, 608
Andreae, B. 312
Angehrn, E. 416
Anzenbacher, A. 144
Apel, K.-O. 439
Auffarth, Chr. (Hg.) 300
Autiero, A. 114
Autiero, A. (Hg.) 112

Baeck, L. 472
Baltes, M. 101
Banning, J. van 582
Bayer, A. 282
Beck, H. 422
Beckermann, J. (Hg.) 311
Behr, B. v. (Hg.) 300
Berger, K. 572
Berndt, R. 582
Berndt, R. (Hg.) 581
Bernhard, J. (Hg.) 300
Billington, J. 138
Blank, A. 429
Blasberg-Kuhnke, M. 305
Bliesener, Th. 318
Bolzano, B. 601
Brague, R. 140
Breuer, C. 618
Buch, A. J. 313
Buchheim, Th. 142, 440
Buchheim, Th. (Hg.) 140
Butler, J. 450

Campenhausen, A. v. (Hg.) 631
Carman, J. B. 138
Casper, B. 132
Chapman, M. D. 290
Chwaszcza, C. 152
Courtine, J.-F. 132

Deuser, H. 626
Dickmann, U. 301
Disse, J. 97
Domínguez, J. M. (Hg.) 590
Donà, M. 115
Döpp, S. (Hg.) 280
Dörrie, H. 101
Dossi, M. 113
Dulige, J. 311

Eidam, H. 108
Einarsson, A. 582
Elpert, J. B. 424
Elyas, N. 312
Emrich, H. M. 141
Embach, M. 581
Enders, M. 582, 626
Engel, H. (Hg.) 311
Esposito, C. 133
Esposito, C. (Hg.) 132
Esterbauer, R. 455

Facker, G. 138
Feiss, H. B. 582
Felten, F. J. 581
Fischer, N. 626
Franz, A. (Hg.) 317
Friedlander, A. H. (Hg.) 472
Frykenberg, R. E. 138
Fuchs, Th. 141
Fugger, D. (Hg.) 317
Fürst, W. (Hg.) 304

Gabriel, G. (Hg.) 438
Gäde, G. 615, 616
Ganster, M. (Hg.) 631
Geach, P. T. 141
Gebauer, G. 319
Geerlings, W. 275
Geerlings, W. (Hg.) 280
Genn, F. (Hg.) 312
Genovese, A. 114
Genovese, A. (Hg.) 112
Gerth, A. A. 633
Ghisalberti, A. 114
Goebel, B. 420
Gómez-Lobo, A. 463
Gould, W. 287
Greisch, J. 626
Greule, A. 316
Griffiths, P. 138
Gründer, K. (Hg.) 438
Günzler, C. (Hg.) 125
Güttler, M. 307

Haag, M. (Hg.) 317
Halbig, Ch. 430
Hallermann, H. (Hg.) 631
Hattrup, D. 626
Hausberger, K. *585*
Haustein, J. 305
Heidegger, M. 129
Herzog, M. 318
Herzog, M. (Hg.) 318
Heschel, S. 288
Higashibaba, I. 285
Hinde, R. A. 465
Höffe, O. 466
Hösle, V. 440
Hösle, V. (Hg.) 439
Hoff, G. M. 620
Hoffmann, T. 105
Hofmann, P. *622*
Holkenbrink, G. 314
Holzapfel, K. (Hg.) 300
Hoppe, Th. 469
Horst, U. 583
Hübner, J. 102
Hünermann, P. 293

Iversen, G. *582*

Jeffrey, D. L. 138
Jorissen, H. 283, 305
Jung, M. 626

Kämper, B. (Hg.) 309
Kearny, R. 297
Kehl, M. 313
Kelly, E. (Hg.) 150
Kersting, W. 152, 153, 154
Kersting, W. (Hg.) 151
Kienzle, B. M. *582*
Kirchhof, P. 311
Klose, M. 609
Klosterkamp, Th. *598*
Knauer, P. 142
Koch, A. F. 141
Kodalle, K.-M. 142
Köhler, J. 629
Köster, P. 119
Körtner, U. H. J. 147
Koller, P. 151
Kopiez, R. 319
Koslowski, P. 141
Kreiner, A. 626
Kreis, K. M. 286
Kruck, G. (Hg.) 625
Kulenkampff, A. 436
Kurzke, H. 316
Kurzke, H. (Hg.) 316

Lauter, W. 583
Lehmann, K. (Hg.) 605
Lehr-Rosenberg, St. 624
Leist, A. 459
Lines, D. A. 415
Lohmann, G. 153
Lohmann, K. R. 153
Lorizio, G. 114
Lösel, F. 318
Louth, A. 278
Lübbe, H. 141
Lübbe, W. 141
Lutz-Bachmann, M. 113, 441, 626

Marion, J. L. 142
Markschies, Ch. *575*
Marré, H. (Hg.) 309
Marshall, D. J. 140
Martina, G. 593
Marx, R. 311
Mathieu, V. 114
Mayer, R. (Hg.) 123
Mayer, R. J. 442
McKim, R. 298
Menke, K.-H. 113
Mews, C. J. 582
Meyer, H. J. 304, 311
Meyer-Blanck, M. (Hg.) 304
Michalski, M. (Hg.) 129
Mieth, D. 460
Mohr, H. (Hg.) 300
Mosebach, M. 314
Moulinier, L. *582*
Moxter, M. 305
Mratschek, S. 276
Mühlberger, J. B. 598

Nicoletti, M. 114
Nida-Rümelin, J. 152
Nikitsch, E. J. 583
Nusser, K. H. 141

O'Neill, Ch. E. (Hg.) 590
Olivetti, M. 441
Olthuis, J. J. (Hg.) 138
Otto, R. 142

Pluygers, C. 583
Porro, P. (Hg.) 132
Priddat, B. P. 153
Prosser, M. 318

Quaglioni, D. 113
Quitterer, J. 448

Raffelt, A. (Hg.) 605
Rager, G. 448
Rahner, K. 603, 605
Rawls, J. 150
Reeves, M. 287
Reich, Chr. 316
Reifenberg, P. 433
Renz, U. 434
Rhode, U. 312
Riccardi, A. 295
Ricken, F. 626
Ricœur, P. 142
Riedel-Spangenberger, I. (Hg.) 631
Riegger, M. 471
Ritter, J. (Hg.) 438
Rosenzweig, F. 123
Routhier, G. 292
Rühle, I. (Hg.) 123
Ruggenini, M. 132
Runggaldier, E. 448
Ruster, Th. 311

Sánchez, J. M. 588
Sanneh, L. 138
Santos Paz, J. 583
Schatz, Kl. 313
Schaeffler, R. 626
Scheffczyk, L. 142
Schick, F. 141
Schlothfeld, H. 153
Schmidinger, H. 133
Schmude, J. 304
Schönberger, R. 140, 439
Schönberger, R. (Hg.) 140
Schönfeld, A. 284
Schröder, J. 582
Schröder, R. 140
Schrödter, H. 426
Schulz, M. 296
Schümmelfeder, D. (Hg.) 309
Schweidler, W. 142, 441
Schweidler, W. (Hg.) 140
Schweitzer, A. 125
Searle, J. R. 445
Sebott, R. (Hg.) 631
Sieben, H.-J. 281
Spieker, M. 152
Splett, J. 457
Staab, F. 582
Steigleder, K. 110
Stein, E. 581
Steiner, G. 138
Stella, F. 280
Sticher, C. 571
Stock, A. 316
Stockhausen, A. v. 274
Stolle, V. 611
Strasser, K. F. 601
Striet, M. 116
Stücken, Chr. 596
Stump, E. 138
Sturma, D. 152

Taylor, Ch. 139
Teuffenbach, A. v. 614
Theobald, Chr. 292
Tombeur, P. 583
Turbanti, G. 291

Ühlein, H. 316
Ühlein, H. (Hg.) 316

Vechtel, K. *621*
Velati, M. 292
Vischer, L. 293
Vitz, P. 138
Vorgrimler, H. (Hg.) 603
Vossenkuhl, W. 141

Watzka, H. 626
Weismüller, Ch. 157
Werbick, J. 626
Wildberg, Ch. 453
Wördermann, K. 139
Wohlmuth, J. 626
Wolfers, M. 627
Wolterstorff, N. 138
Wuchterl, K. 447

Yandell, K. E. (Hg.) 137

Zanatta, M. 114
Zintl, R. 151
Zitnik, M. 305
Zürcher, J. (Hg.) 125

Verzeichnis der Mitarbeiter

Baumert, N. 611–613
Bordt, M. 447–448, 453–455
Bormann, F.-J. 150–157, 384–405
Brachtendorf, J. 1–22
Brieskorn, N. 466–471, 629–631
Brüntrup, G. 429–430

Carroll, A. 290–291

Disse, J. 509–530
Dreyer, M. 406–414

Engel, H. 571–572
Ernst, S. 420–422

Fehige, H. J. 445–447, 450–453
Fiedrowicz, M. 281–282
Fritsch, M. J. 266–273

Goebel, B. 23–37
Görtz, H.-J. 81–96
Greshake, G. 621–622
Grom, B. 471–472

Haeffner, G. 129–133, 161–192
Hainthaler, T. 578–582
Hengsbach, F. 144–149
Hildebrandt, R. 581–583
Hofmann, P. 125–129, 157–159, 288–290, 457–458, 460–463, 472–478

Irlenborn, B. 545–556

Knauer, P. 193–211, 307–309, 316–318, 607–608, 609–611, 614–616
Koch, A. 139–140
Krienke, M. 112–116, 368–383

Liske, M.-Th. 339–367
Löffler, W. 601–603
Löser, W. 295–297, 304–305, 314–315, 624–625
Lohr, Ch. 415–416

Meyer, Th. 434–436

Nass, E. 618–619
Nobis, H. M. 422–424
Nöthlings, Chr. 123–125

Ollig, H.-L. 97–101, 133–137, 416–420, 438–442

Pöltner, G. 448–450

Rhode, U. 306–307
Ricken, F. 101–105, 137–139, 297–300, 459–460, 463–466

Sans, G. 108–110, 430–433
Schatz, Kl. 282–283, 285–287, 291–295, 583–600
Schmidt, A. 105–108
Schmidt, G. 631–633
Schmitt-Honold, B. 608–609
Schockenhoff, E. 232–265
Schöndorf, H. 426–428, 436–437
Sebott, R. 142–144, 283–284, 309–314, 318–320, 603–606
Sieben, H.-J. 55–80, 274–281, 305, 481–508
Splett, J. 140–142, 300–304, 424–426, 433–434, 442–445, 455–457, 557–570, 622–624, 625–629

Takayanagi, H. S. 287–288, 620–621
Trampota, A. 110–112

Weiß, B. 38–54, 284–285
Wenzel, K. 212–231
Wiertz, O. J. 321–338, 616–618, 633–634
Willers, U. 116–123
Witschen, D. 531–544
Wucherpfennig, A. 572–577

ThPh 78 (2003) 1–22

Subjektivität, Metaphysik, Religion – Dieter Henrichs Theorie der Religionen

Von Johannes Brachtendorf

1. Das philosophische Profil

Dieter Henrich gehört zweifellos zu den profiliertesten Gestalten der deutschen Nachkriegsphilosophie. Beeindruckend sind seine überragende philosophiehistorische Kompetenz, die denkerische Kraft, mit der er historische Untersuchungen systematisch auszuwerten und in Sachdiskussionen geltend zu machen versteht, sowie sein Bemühen, das Denken aus dem akademischen Raum herauszuführen und für Probleme der Lebensführung des Menschen in der Moderne fruchtbar werden zu lassen. Mit seinen Interpretationen zur klassischen deutschen Philosophie hat Henrich mehrfach Bahnbrechendes geleistet. Zu nennen sind seine Abhandlung über die Geschichte des ontologischen Gottesbeweises von Descartes bis Hegel und dessen unmittelbaren Nachfolgern[1]; die Analyse der transzendentalen Deduktion der Kategorien in Kants *Kritik der reinen Vernunft*[2]; seine Untersuchungen zu Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins[3], mit denen er das Thema „Selbstbewußtsein" in der modernen deutschen Philosophie etabliert hat[4]; die Interpretation des Denkens Hölderlins und seines Einflusses auf den Gang des deutschen Idealismus[5]; und schließlich die Analysen des Theorie-Aufbaus in Hegels *Wissenschaft der Logik*, in deren Zentrum die Abhandlung über „Hegels Grundoperation" steht[6].

Bei aller Faszination durch historische Erschließungsaufgaben hat Henrich sich doch das Philosophieren von den Klassikern nicht abnehmen lassen. So ist er in vielen Beiträgen der Logik der Theorie-Entwicklung von

[1] *D. Henrich*, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960.

[2] *D. Henrich*, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg 1976 (SHAW.PH [1976], 1. Abh.).

[3] *D. Henrich*, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Subjektivität und Metaphysik (FS W. Cramer), hg. v. *D. Henrich* und *H. Wagner*, Frankfurt am Main 1967, 188–232; *ders.*: Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: Hermeneutik und Dialektik (FS H.-G. Gadamer), hg. v. *R. Bubner*, *K. Cramer*, *R. Wiehl*, Tübingen 1970, 257–284.

[4] Insbesondere M. Frank hat Henrichs Ideen weiterentwickelt. Vgl. etwa sein Nachwort in: Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, hg. v. *M. Frank*, Frankfurt am Main ^{2}1993, 413–599.

[5] *D. Henrich*, Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1992; *ders.*, Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–95), Stuttgart 1992.

[6] *D. Henrich*, Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die „Wissenschaft der Logik", in: Der Idealismus und seine Gegenwart (FS W. Marx), hg. v. *U. Guzzoni*, *B. Rang* und *L. Siep*, Hamburg 1976, 208–230. Vgl. u.a. auch *ders.*, Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Weg von Schelling zu Hegel, in: *D. Henrich*, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982 (= SV), 142–172.

Kant bis Hegel auf der Spur, jedoch ohne den Deutungsmustern aufzusitzen, die die Autoren des deutschen Idealismus selbst anbieten. Fichte, Schelling und Hegel haben Henrich zufolge die Begründungskraft ihrer Systeme überschätzt; und dennoch sieht Henrich gute Gründe, über Kant hinauszugehen und das Hegelsche Anliegen in modifizierter Form mitzuvollziehen. Diese Gründe liegen im Bereich der Philosophie als Weisheitslehre, einer Lehre also, die ihr Bemühen um Einsicht in die Gründe der Wirklichkeit zugleich als Versuch versteht, dem Menschen ein gelingendes, über sich selbst im klaren befindliches Leben zu ermöglichen. Wer Henrich nur als subtilen Analytiker der idealistischen Dialektik kennt, der ist überrascht von Arbeiten wie „Glück und Not“[7], oder „Gedanken zur Dankbarkeit“[8], die zum Teil persönliche Lebenserfahrungen widerspiegeln.[9] Daß Henrich die philosophische Deutung konkreter Lebenssituationen mit einer an Hegel gewonnenen Theorie des Absoluten konvergieren lassen kann, um so theoretische Aufklärung und Evidenz des Erlebens sich wechselseitig stützen zu lassen, bezeugt die enorme Spannweite seines Denkens.

Ein Programm, das einen erstphilosophischen Anspruch mit Kompetenz zur Lebensdeutung zu verbinden trachtet, kommt natürlich in Berührung mit Religion und Theologie. Den Titel seines Eröffnungsvortrages zum Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken formulierte Henrich als Frage: „Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne?“ Der Vortrag selbst beginnt mit einem Bekenntnis: „Die[se ...] Frage beantworte ich mit Ja. Ich will als Philosoph von Gott sprechen, und jeder Philosoph sollte es zumindest können, dem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu irgendeiner Spezialität [...] herunter gekommen ist.“[10] Henrich erweist sich als Advokat der philosophischen Theologie auf der Basis des Paradigmas transzendental-idealistischer Metaphysik.

In der Durchführung seines Programms greift Henrich immer wieder über den westlichen Kulturkreis hinaus, um sich den All-Einheitslehren Indiens und Japans zuzuwenden[11], die ebenfalls Deutungen des Selbst und seines Verhältnisses zum alles begründenden Grund anbieten – Deutungen, die in manchem Henrichs eigenem Begriff vom Grund sogar näher stehen

[7] *D. Henrich*, Glück und Not, in: SV, 131–141.

[8] *D. Henrich*, Gedanken zur Dankbarkeit, in: OIKEIOSIS (FS R. Spaemann), hg. v. *R. Löw*, Weinheim 1987, 69–86. Wiederabgedruckt in: *D. Henrich*, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999 (= BL), 152–193.

[9] Der Essay zur Dankbarkeit ist – wie Henrich mitteilt – unter dem Eindruck des Todes seiner Mutter entstanden (vgl. BL, 10).

[10] *D. Henrich*, Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? in: Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin, Münster 1997, 10–20; hier: 10.

[11] Vgl. All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Band 14), hg. v. *D. Henrich*, Stuttgart 1985.

als die christlich-theistische Metaphysik. Für die Rechtfertigung seiner eigenen Konzeption des Lebenssinnes erscheint es Henrich unerläßlich, über die philosophische Theologie hinaus eine Theorie der Religion zu geben. Sein allgemeiner Begriff der Religion fächert sich aber bald auf in eine Betrachtung der Religionen im Besonderen, nämlich der westlich-monotheistischen auf der einen, und der östlich-monistischen auf der anderen Seite. Henrichs philosophische Theorie der Religionen mündet schließlich in eine tiefgreifende, von der Metaphysik her begründete Religionskritik. Aus Gründen, die die Grundstruktur der Wirklichkeit und die Stellung des menschlichen Bewußtseins in der Welt betreffen, empfehle sich die „spekulative Philosophie" als Nachfolgerin der Religionen.

Im Folgenden seien zunächst die Grundlinien des Henrichschen Denkens von seiner Analyse des ontologischen Gottesbeweises (2.) bis zur Kant-, Fichte- und Hölderlin-Interpretation nachgezeichnet (3.–4.), um daran anschließend das Profil seines an Hegel entwickelten, aber in charakteristischer Weise modifizierten Begriffs der „spekulativen Philosophie" zu erläutern (5.). Sodann sei Henrichs Bestimmung des Verhältnisses von Spekulation und Religionen dargestellt (6.). Abschließend seien die anthropologischen Grundlagen der von Henrich als Alternative zur Religion empfohlenen spekulativen Daseinshaltung erörtert (7.).[12] Die Abschnitte 1.–5. dienen vor allem dazu, Henrichs Begriff der Spekulation deutlich zu machen, und haben daher primär darstellenden Charakter. Dagegen gehen die Abschnitte 6. und 7. zu einer kritischen Diskussion des Henrichschen Ansatzes über.

2. Der ontologische Gottesbeweis und seine bleibende Bedeutung

Im ontotheologischen Denken der Neuzeit, das in Hegels System gipfelt, stellt der ontologische Gottesbeweis nach Henrich den Schlüsselgedanken dar, insofern er die epistemologische Gewißheitsfrage (Was ist im Ganzen der Erkenntnis letztlich gewiß? Gibt es einen Gedanken, der sich selbst begründet?) zugleich mit der metaphysischen Frage beantwortet (Gibt es ein notwendiges Wesen als Ursprung von allem, was sein und gedacht werden kann?). Im ontologischen Gottesbeweis sei das Denken zugleich seiner

[12] Die schiere Anzahl seiner Publikationen wird bestenfalls Henrich selbst noch überschauen können. Seine umfangreichen Monographien sind fast ausnahmslos historischen Erörterungen gewidmet. Für die systematischen Darlegungen bevorzugt er die Form des Essays, die es ihm erlaubt, aus einer Vielzahl von Perspektiven heraus und mit großem Reichtum an Aspekten die Grundprobleme anzugehen. Diese Darstellungsweise macht es beinahe unmöglich, alle Belegstellen für eine These zusammenzutragen. Da es hier nicht um eine erschöpfende Detailauslegung, sondern um die Grundlinien des Henrichschen Denkens geht, werde ich mich in der Regel auf einige zentrale Passagen beschränken. Als besonders hilfreich für das Verständnis der Theorieentwicklung Henrichs sei hier die ausführliche Studie genannt: *K. Müller,* Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt 1994, 517–557. Zu erwähnen ist ebenfalls *P. B. Heider,* Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit, Freiburg i.Br. 1999. Allerdings behandelt Heider wohl die Subjektivitätstheorie Henrichs, aber nicht seine Religionsphilosophie.

selbst gewiß und ziele über sich hinaus auf einen Grund aller Wirklichkeit.[13] Henrich beabsichtigt keine Verteidigung dieses Beweises, doch will er der Philosophie „das ontologische Argument als Problem zurückgeben"[14], um die Frage nach einem zugleich epistemologischen und metaphysischen Grund wachzuhalten, die er für die Grundfrage der Philosophie auch jenseits des ontotheologischen Denkrahmens hält. Unter dem Einfluß Kants habe die nachhegelsche Philosophie eine der zentralen Bedingungen dafür, daß das Grundproblem der Philosophie in Gestalt eines ontologischen Gottesbeweises gelöst werden konnte, bestritten, nämlich die, daß der Grund an sich selbst bestimmt sei und nicht erst durch seine Beziehung zum denkenden Subjekt definiert werde. Alle Ontotheologie sei in diesem Sinne Platonismus.[15] Die Kantische Tradition sehe in dem Versuch, ein Letztes als außerhalb jeder Korrelation stehend zu denken, eine unkritische Hypostasierung. Der Schlußteil seiner Arbeit läßt erkennen, daß Henrich diesen Einwand akzeptiert und ihm die Aufforderung entnimmt, den höchsten Gedanken der Philosophie auf andere Weise denkbar zu machen, als es der ontologische Gottesbeweis tat. Als einen möglichen Ansatzpunkt nennt er den Gedanken „Ich".

Die Arbeit über den ontologischen Gottesbeweis zeigt in vieler Hinsicht bereits die Richtung des Weges an, den Henrich im Folgenden beschreiten wird. Sein Ziel ist die von Hegel vorgedachte Konzeption eines Absoluten als des höchsten Grundes alles Denkens und Seins. Statt durch ein ontologisches Argument wird Henrich sich diesem Gedanken durch eine Analyse von Selbstbewußtsein nähern. „Das wichtigste Motiv und das Zentrum der Theorien des sogenannten deutschen Idealismus" liegt nach Henrich darin, die Möglichkeit der wissenden Selbstbeziehung zu erkunden und diese auf ein Absolutes zu gründen.[16] Mit der nach-kantischen Philosophie wird Henrich das Selbstbewußtsein daraufhin analysieren, ob es nicht seinerseits einen absoluten Grund voraussetze, aus dem es, so wie alle andere Wirklichkeit, hervorgehe. Nun habe Kant aber gelehrt, daß die Erkenntnisformen auf dem Selbstbewußtsein des denkenden Subjekts beruhen. Den Einwand Kants gegen eine metaphysische, die bedingende Funktion des Subjekts unberücksichtigt lassende Konzeption des Absoluten sieht Henrich jedoch – anders als die Idealisten selbst – nicht schon durch eine Vertiefung des Subjektgedankens abgegolten. Vielmehr wird er diesen Einwand aufnehmen, indem er der Theorie des Absoluten ein im weitesten Sinne anthropologisches Fundament gibt. Die subjektive Bedingung betrifft dann nicht den Inhalt oder die Geltung des Gedankens eines Letzten, sondern den Entschluß,

[13] *D. Henrich*, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960, V.

[14] Ebd. VI.

[15] Ebd. 264–266.

[16] So Henrich in einer späteren Selbst-Interpretation seiner Arbeit über den ontologischen Gottesbeweis: Bewußtes Leben und Metaphysik, in: BL, 194–216, hier: 206.

sich überhaupt auf die – wie sich zeigen wird – „widernatürliche" Denkform einzulassen, in der dieser Gedanke allein zu denken ist. Nicht der notwendige Gang des Begriffs, sondern das Verlangen des Menschen – Henrich bevorzugt den Ausdruck: „bewußtes Leben" – motiviert und begründet den Schritt in die Spekulation. Durch diesen anthropologischen Bezug gewinnt Henrichs Philosophiekonzept den Charakter einer Weisheitslehre mit soteriologischer Bedeutung. Von hier aus wird Henrich konsequenterweise das Verhältnis seiner Philosophie zur Religion thematisieren.

3. Kant und die Dunkelheiten der natürlichen Weltauffassung

Henrich zufolge ist die natürlich erfahrene Welt uns allen vollkommen vertraut, und doch stelle sie das „Unverständlichste"[17] dar, das wir überhaupt kennen. Für jeden Menschen stehe seit Beginn seines bewußten Lebens fest, daß es viele voneinander unabhängige, also einzelne Entitäten mit wechselnden Eigenschaften gebe[18] – Entitäten, die aber nicht beziehungslos zueinander existierten, sondern in ein Bezugssystem eingebettet seien (etwa durch das Kausalgesetz), so daß die Einzelnen im Wechsel ihrer Zustände in geregelten Verhältnissen zu anderen Einzelnen stehen[19]. Die Welt stelle demnach nicht nur „eine Ansammlung, sondern eine Zuordnung von in ihrem Dasein zugleich selbständigen Einzelnen"[20] dar. Diese Ontologie der natürlichen Einstellung liege übrigens allen Erfahrungswissenschaften zugrunde. Ihre Unverständlichkeit – Henrich spricht gern von „Dunkelheit"[21] – liege nun darin, daß die einzelnen Seienden und ihre Ordnung sich wechselseitig voraussetzten[22]. Die Einzelnen, so Henrich, können nur innerhalb der Ordnung bestehen – außerhalb und für sich allein lasse sich ihr Dasein gar nicht denken, und die Ordnung sei ihrerseits nur Ordnung von Einzelnen, die also vorausgesetzt werden müßten, damit Ordnung gedacht werden könne. Als Grundverfassung der natürlichen Welt

[17] *D. Henrich*, Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken, in: SV, 193. Ich folge in der Darstellung der Kant-Interpretation vor allem diesem Beitrag, weil Henrich hier seine umfänglicheren Kant-Arbeiten prägnant zusammenfaßt und auf die nach-kantische Theorieentwicklung hin zuspitzt. Die ausführlichste Kant-Deutung Henrichs findet sich in *D. Henrich*, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg 1976. Vgl. auch *ders.*, Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln, hg. v. *G. Prauss*, Köln 1973, 90–104. Für kritische Stellungnahmen vgl. *P. Guyer*, Rez. von D. Henrich. Identität und Objektivität, in: JPh LXXVI (1979), 151–167; *W. Becker*, Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion, Frankfurt am Main 1984, 117–127; *D. Sturma*, Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins, Hildesheim 1985, 107–127; *W. Hinsch*, Erfahrung und Selbstbewußtsein. Zur Kategoriendeduktion bei Kant, Hamburg 1986, 36–43.

[18] Vgl. SV, 192.

[19] Vgl. ebd. 193.

[20] Ebd.

[21] Ebd. 196.

[22] Vgl. ebd. 193.

zeige sich eine Kofunktionalität von Einzelnen und Ordnung, die aus ihr selbst heraus nicht verstehbar sei.[23]

Die Aristotelische Ontologie beschreibe mit ihren Unterscheidungen von Substanz und Akzidens, von Form und Materie sowie mit der Ursachenlehre diese Grundverfassung, erkläre sie aber nicht. Erst Kant habe die Struktur der Erfahrungswelt verstehbar gemacht, und zwar durch sein Projekt einer „Rechtfertigung der Formen der Erkenntnis aus der Form und Verfassung des Selbstbewußtseins“[24]. Das Selbstbewußtsein stelle nicht bloß eine „Insel der Gewißheit“[25] dar, wie Descartes meinte; vielmehr lasse sich die ihm wesentliche Identität für eine transzendentale Rechtfertigung von Erkenntnisformen verwenden. Das Bewußtsein „Ich denke“ könne mit jedem Gedanken, „den ein zum Selbstbewußtsein befähigtes Wesen denkt, verbunden werden“[26]. Daher gebe es so viele „Ich denke“-Fälle, wie es Gedanken gebe. Jeder „Ich denke“-Fall führe aber ein Bewußtsein von der Identität des Selbstbewußtseins mit sich, und zwar nicht nur in diesem besonderen, sondern in allen möglichen Gedanken. Kants These: „Das ‚Ich denke‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten können“, deutet Henrich im Sinne eines Identitätsbewußtseins, das sich nicht nur anläßlich eines aktuellen Gedankens als identisch erfährt, sondern auch weiß, daß es in all seinen Gedanken ein identisches sein wird. „Es gibt also gar kein Selbstbewußtsein, ohne daß damit, daß es eintritt, eine Beziehung auf unbestimmt viele Gedanken mitgedacht wird, welche allesamt Gedanken des identisch selben selbstbewußten Wesens sind.“[27] Die darin liegende Einheit aller Gedanken sei nun nicht diejenige eines unter dem einzigen Bewußtsein Vereinigtseins. Vielmehr sei sie als Beziehung zwischen verschiedenen Ich denke-Gedanken desselben Ich zu verstehen, die sich in der Möglichkeit manifestiere, von jedem Ich denke-Fall zu jedem anderen in einem Selbstbewußtsein überzugehen. Im Selbstbewußtsein müsse daher auch ein Wissen von den „allgemeinen Bedingungen“ des Übergangs von Ich denke-Fall zu Ich denke-Fall liegen[28], nämlich von den Regeln, nach denen diese Übergänge geschehen. Kants Kategorien stellen nach Henrich solche Regeln des Übergangs dar. Henrich interessiert sich besonders für die von Kant unter dem Titel „Relation“ zusammengefaßten Kategorien „Substanz-Akzidens“, „Kausalität“ und „Wechselwirkung“, weil diese am deutlichsten die Grundmerkmale der natürlichen Ontologie wiedergeben, nämlich das einzelne, selbständige Ding mit seinen veränderlichen Eigenschaften (Substantialität-Akzidentalität), und die einseitige oder gegenseitige Einflußnahme im Rahmen einer allgemeinen Ordnung (Kausalität, Wechselwirkung). Kant komme somit das

[23] Vgl. ebd. 194.
[24] Ebd. 176.
[25] Ebd. 177.
[26] Ebd. 179.
[27] Ebd. 180.
[28] Vgl. ebd. 181 f.

Verdienst zu, „die Kofunktionalität von Einzelnen und Ordnung in unserem natürlichen Weltbild aus den Funktionsbedingungen unserer Erkenntnis in ihrer Gesamtverfassung zu erklären: Das Erkennen eines selbstbewußten Wesens *muß* einzelne Objekte voneinander unterscheiden, sie aber zugleich auf eine Dimension universaler Koexistenz und Möglichkeit des Übergangs beziehen. So scheint die natürliche Ontologie, die niemals aus der Welt selbst eine Erklärung finden könnte, als Bedingung für die Möglichkeit von Erkenntnis durchsichtig und in ihrer Notwendigkeit einsehbar zu werden."[29] Kants Transzendentalphilosophie lehrt uns demnach zu verstehen, was in der Erfahrung niemals verstanden, sondern nur hingenommen werden kann – nämlich die Struktur der Erfahrungswelt selbst.

4. Fichte, Hölderlin und das Problem des Selbstbewußtseins

Damit seien jedoch keineswegs alle Dunkelheiten aufgehellt, auf die das Nachdenken über das bewußte Leben stoße. Zwar wissen wir nach Henrich mit unüberbietbarer, cartesischer Gewißheit, *daß* wir sind, und daß wir wir selbst und nicht jemand anders sind; doch wissen wir „nichts über den Ursprung und die innere Möglichkeit solchen Wissens, also nichts über irgendwelche Funktionen, über die sich solches Selbst-Wissen ausbildet."[30] Am Anfang der philosophischen Karriere Fichtes stand Henrich zufolge die Entdeckung, daß der Begriff des Selbstbewußtseins ein Problem beinhalte. Zwar habe Kant das Selbstbewußtsein bei der Begründung der Erkenntnisformen als Prinzip in Anspruch genommen, doch die vor und noch bei Kant herrschende Auffassung von Konstitution und Genese dieses Prinzips sei ganz unzulänglich. Selbstbewußtsein – so diese Tradition – komme zustande, indem das denkende Subjekt sich in einer Reflexion auf sich selbst zurückwende und sich selbst zum Gegenstand seiner Vorstellungstätigkeit mache. Nun gehört nach Henrich die Fähigkeit zu einer solchen Reflexion zweifellos zum Wesen des Ich – wir alle sind ja jederzeit in der Lage, auf uns selbst aufzumerken. Fichte habe aber erkannt, daß Selbstbewußtsein nicht als Resultat dieser Selbst-Reflexion erklärbar sei. Denn erstens müsse das Subjekt der Reflexionstätigkeit, wenn es denn die Fähigkeit haben solle, auf sich zu reflektieren, schon als ein Ich vorausgesetzt werden. Und zweitens müsse das Subjekt, um sich durch eine Reflexion erfassen zu können, bereits in der Lage sein, unter allen möglichen Gegenständen seiner Vorstellung sich selbst herauszukennen und zu identifizieren. Doch das sei nur möglich, wenn es sich zuvor schon kenne, also bereits ein Bewußtsein seiner selbst besitze; anderenfalls wüßte es gar nicht, in welchem der vielen Gegenstände seines Vorstellens es sich selbst begegnet. Nur ein Wesen, das bereits vor jeder Reflexion Selbstkenntnis besitzt, ist in der Lage, eine Selbst-Reflexion

[29] Ebd. 194.
[30] *D. Henrich*, Dunkelheit und Vergewisserung, in: All-Einheit [s. FN 11], 41.

durchzuführen. Fichte habe als erster erkannt, daß das Reflexionsmodell des Selbstbewußtseins voraussetzen müsse, was es erklären wolle, und somit zirkulär sei.[31] Die Abfolge der Wissenschaftslehren ist nach Henrich nichts anderes als der immer neu und immer radikaler unternommene Versuch, Selbstbewußtsein zirkelfrei zu erklären. Henrich interpretiert den Fortgang der Fichteschen Selbstbewußtseinsformeln von „Das Ich setzt schlechthin sich selbst" (1794) über „Das Ich setzt sich als sich setzend" (1797) zu „Das Ich ist eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist" (1801) als zunehmende Einsicht in das Problem, daß das Selbstsetzen als Tätigkeit mit dem Wissen um sich als Resultat der Tätigkeit ursprünglich vereinigt gedacht werden müsse, um das Reflexionsmodell zu vermeiden. Die passivische Formulierung von 1801 deute bereits an, daß der spätere Fichte nur noch den Wissensaspekt dem Ich, den Produktionsaspekt hingegen Gott zuschreibe. Die Schwierigkeiten, auf die Fichte bei der Suche nach dem Einheitsgrund der für Selbstbewußtsein notwendigen Elemente stieß, führten ihn schließlich zu der These, Selbstsein sei ursprünglich Manifestation eines unvordenklichen Grundes, nämlich des lebendigen Gottes.[32] Im Selbstbezug und in der Freiheit des Ich komme ein Absolutes als unverfügbarer und unausdenkbarer Grund zur Erscheinung. Doch sei Fichte niemals zu einer Theorie gelangt, die die Verfugung der notwendigen Elemente von Selbstbewußtsein zu einer zirkelfreien Erklärung verständlich mache.[33]

Henrich hat wohl einen Anstoß zur eingehenderen Untersuchung der Fichteschen Spätphilosophie gegeben, diese aber selbst nicht vorgenommen. Vielmehr ist er im Anschluß an die Erkenntnis, daß Fichte das Selbstbewußtsein in einem diesem vorauszudenkenden Absoluten zu begründen versucht, zu einer eingehenden Analyse der philosophischen Texte Friedrich Hölderlins übergegangen. Vor allem in seinem Fragment „Urteil und Sein" habe Hölderlin dem Fichteschen „Ich bin Ich" bereits im Jahre 1795 ein „absolutes Sein" vorgeordnet[34], das als differenzlose Einheit der im Satz vom Ich immer noch gegebenen Dualität vorausliege. Henrich schreibt Hölderlin die Auffassung zu, das „Sein" könne als Grund des Selbstbewußtseins niemals im Bewußtsein nachgewiesen werden. Vielmehr lasse es sich nur als denknotwendiger Grund aus der Struktur des Bewußtseins erschließen. Der Grund des Bewußtseins liege jenseits des Bewußtseins. Daher sei das transzendente Sein niemals ein „Wissenszustand, in dem wir

[31] Anzumerken ist hier, daß dieses Problem nicht erst von Fichte, sondern schon von Plotin und Augustinus gesehen und bearbeitet wurde. Vgl. *J. Halfwassen*, Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios, Mainz 1994; *J. Brachtendorf*, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate, Hamburg 2000.

[32] *Henrich*, Fichtes ursprüngliche Einsicht, hier: 220. Vgl. auch *Henrich*, Selbstbewußtsein, 257–284 [s. FN 3].

[33] Zu Henrichs Fichte-Analyse vgl. *J. Brachtendorf*, Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812, Paderborn 1995, 61–63; 201–212; 248–274.

[34] *F. Hölderlin*, Stuttgarter Ausgabe, hg. v. *F. Beissner*, Bd. 4, 226f.

wirklich stehen", sondern „ein Gedanke, den wir denken müssen", um uns über uns selbst zu verständigen.[35] Ideengeschichtlich entwickle Hölderlin Fichtes Subjektivitätstheorie in eine Richtung weiter, die Fichte selbst erst ab 1800 eingeschlagen habe.

Der an Fichte und Hölderlin entfalteten Selbstbewußtseinstheorie kommt sowohl für Henrichs Deutung der Moderne als auch für sein Ideal eines über sich selbst verständigten Lebens einiges Gewicht zu. Die Dynamik, mit der Fichtes und Hölderlins Theorie des Ich auf den Gedanken eines sich im Ich manifestierenden Absoluten zustrebe, zeige nämlich, wie fragwürdig das vor allem von Heidegger propagierte Bild der Moderne als einer von radikaler Selbstermächtigung des Subjekts geprägten Epoche sei. Henrich wirft Heidegger vor, in seiner Technik-Kritik diesen „Baconismus" fälschlicherweise zum Schlüsselphänomen der Moderne erklärt zu haben.[36] Zweifellos habe mit der Aufklärung die Kraft äußerer Bindungen durch Tradition, Sitte und Religion signifikant abgenommen und ein Dynamismus habe Platz gegriffen, der sich im Aufkommen der Autonomieethik ebenso zeige wie im Ideal der wissenschaftlich-technischen Beherrschbarkeit der Lebensbedingungen. Gerade an Fichte, dem Theoretiker des Ich, werde aber deutlich, daß diese kulturellen Tendenzen gar nicht im Widerspruch stehen zu einer radikalen Bindung des Subjekts an einen ihm vorgängigen und seiner Verfügungsgewalt schlechthin entzogenen Grund – mehr noch, daß selbst der Dynamismus des modernen Menschen nur dessen Versuch der Bewährung einer Existenz sei, die sich von einem absoluten Ursprung her ermöglicht und in die ihr eigene Freiheit eingesetzt weiß. Das Streben nach Selbsterhaltung in einer entzauberten Welt spiegelt nach Henrich nicht einen Verlust von Bindungen, sondern deren sie intensivierende Verlagerung von außen nach innen in die Konstitutionsbedingungen der Subjektivität hinein.

5. Hegel und die spekulative All-Einheitslehre

Trotz der Fortschritte, die das Projekt einer Begründung von Selbstbewußtsein im Absoluten bei Fichte und Hölderlin gemacht hat, lassen sich die durch das Grundverhältnis aufgegebenen Probleme nach Henrich am ehesten durch eine Theorie vom Typ der Hegelschen Spekulation bewältigen. Kants Philosophie weise im Theorem des Dinges an sich ebenso wie bei der Beschreibung von Intersubjektivität Restbestände einer nicht transzendental aufgeklärten, natürlichen Ontologie auf. Vor allem aber bleibe bei Kant die Stellung des Subjektes zu seiner Welt prekär. Denn einerseits zeige die Begründung der Gegenstandsformen aus dem Selbstbewußtsein, daß ein

[35] *D. Henrich*, Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–95), Stuttgart 1992, 545. Vgl. kritisch zu Henrichs Hölderlin-Deutung: *J. Brachtendorf*, Hölderlins eigene Philosophie? Zur Frage der Abhängigkeit seiner Gedanken von Fichtes System, in: ZPhF 52 (1998) 383–405, besonders 395–405.

[36] Vgl. *D. Henrich*, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: SV, 102–105.

Subjekt ohne Welt gar nicht denkbar sei. Andererseits müsse das Subjekt als durch Kategorien eine Welt konstituierendes selbst transkategorial sein, könne also nicht mit Hilfe jener Begriffe verstanden werden, in denen sich unser Begreifen der Weltdinge notwendigerweise vollzieht. Zu wünschen sei aber eine umfassende Ontologie, die aus *einer* Perspektive heraus eine Erfassung der Weltdinge und des an die Welt gebundenen, aber zugleich sie umgreifenden Subjektes gewährleistet.

Die Hegelsche Philosophie biete in der Tat einen höheren Standpunkt an, von dem aus die umfassende Perspektive möglich sei. Dies sei der Standpunkt der All-Einheitslehre. Von Parmenides begründet und von Spinoza an die Neuzeit vermittelt, habe die monistische Metaphysik des Abendlandes ihre Vollendung in Hegel gefunden. Diese Vollendung sei heraufgeführt worden durch Hegels Einsicht, daß besondere begriffliche Zurüstungen notwendig seien, um den monistischen Standpunkt einnehmen und in rational kontrollierbarer Weise durchführen zu können. Henrichs zahlreiche und äußerst subtile Beiträge zur Hegel-Interpretation konvergieren in methodologischen Fragen: Wie kann eine All-Einheit gedacht werden, und welcher begrifflichen Mittel bedarf sie zu ihrer Artikulation? Hegel habe verstanden, daß eine All-Einheitslehre, die nicht schon im Ansatz auf Rationalität Verzicht tun und sich in schlecht verstandene Mystik zurückziehen wolle, die Vielheit, deren Realität doch evident ist, nicht einfachhin leugnen, sondern von der Einheit her begründen müsse. Die radikal gedachte All-Einheit könne nicht als verschieden von der Differenz gedacht werden, denn sonst hätte sie die Differenz außer sich und wäre nicht wahrhaft All-Einheit.

Zur Ausführung seiner monistischen Metaphysik habe Hegel Denkmittel entwerfen und verwenden müssen, die von den uns vertrauten ebenso abweichen, wie die All-Einheitslehre von der natürlichen Ontologie abweicht. Hegels Grundoperation sei daher die Schaffung einer neuen „Begriffsform", wie Henrich sagt[37], in der allein sich die All-Einheit denken lasse, nämlich die Form „selbstbezüglicher Negation" oder „selbstbezüglicher Andersheit". Offensichtlich ist diese Begriffsform paradox. Ein Seiendes ist identisch mit sich selbst und unterschieden von Anderem. Jede Orientierung in der Welt geht von der Annahme aus, daß etwas es selbst und nur es selbst und nicht zugleich ein anderes ist. Hegel mute uns aber den Gedanken zu, daß dies nur vorletzte Annahmen seien, die wohl im natürlichen Weltverstehen ihre Berechtigung hätten, in der ihm vorausliegenden und es begründenden Dimension der All-Einheit aber keine Geltung besäßen. Hier sei vielmehr eine Einheit von Selbstbeziehung und Differenzbeziehung zu denken. Etwas ist nicht nur identisch mit sich, sondern auch von sich selbst verschieden. Es selbst ist das Andere, von dem es sich unterscheidet.[38] Paradox sei

[37] Vgl. *D. Henrich*, Andersheit und Absolutheit des Geistes, in: SV, 142–172, hier und zum Folgenden vgl. 154ff. Vgl. ebenfalls die Zusammenfassung in: Kant und Hegel, in: SV, 196–208.

[38] Vgl. *Henrich*, Kant und Hegel, in: SV, 199.

dies eben nur für die Denkmöglichkeiten im Grundverhältnis, das aber wegen der ihm anhaftenden Dunkelheiten gerade zu überschreiten sei.

Henrich bezeichnet den Versuch, mittels einer paradoxalen Begriffsform Gedanken vom letzten Grund aller Wirklichkeit zu fassen, als „Spekulation" bzw. als „spekulatives Denken"[39]. Den traditionellen Namen „Metaphysik" verwendet er bei der Charakterisierung seines Vorhabens nur mit Vorsicht und meist mit der Qualifizierung „spekulative Metaphysik". Denn Metaphysik befasse sich – etwa in der Aristotelisch-Thomistischen Tradition, aber auch in der monistischen Tradition vor Hegel – zwar mit dem letzten Grund, aber im Horizont natürlichen Denkens, nicht wie bei Hegel in Abstoßung von ihm.

Nach Henrich sind alle Begriffe des Hegelschen Systems „Nachfolger und Komplikationen" der Grundform von selbstbezüglicher Negation und von selbstbezüglicher Andersheit"[40]. Im Gang des Systems wird diese Grundform zunehmend gehaltvoller und konkreter bis hin zum Gedanken vom Absoluten, das als solches Geist ist. In die so gewonnene Abfolge von Kategorien kann Hegel die Konzeption eines selbständigen Einzelnen einstellen, das sich in Wechselwirkung mit anderen Einzelnen befindet, aber auf höherer Konkretionsstufe auch diejenige eines Subjektes, das im anderen seiner sich selbst erkennt. In Hegels All-Einheitslehre sei mit den Mitteln der paradoxalen Begriffsform gelungen, was nach Kant unmöglich schien, nämlich im Blick auf das Absolute einen einheitlichen Prozeß des Hervorgehens zu entwerfen, in dem die Kontinuität des selbstbewußten Subjekts mit den Dingen seiner Welt sichtbar wird. So gewähre der Rückgriff auf das Absolute dem Subjekt ein Verständnis seiner selbst als zugleich der Welt gegenüberstehend und in der Welt seiend. Die Erschließungskraft des spekulativen Denkens scheint unüberbietbar zu sein.

Doch wie läßt sich die paradoxale Begriffsform, von der diese Erschließungskraft abhängt, rechtfertigen? Henrich – so zeigt sich an dieser Stelle – vertritt keinen Hegelianismus im vollen Sinne. Hegel hatte reklamiert, die Wissenschaft der Logik konstituiere sich durch die Selbstbewegung der reinen Gedanken, durch eine immanente Entwicklung des Begriffs, die das Denken nur vorurteilsfrei beobachten müsse, um die Philosophie als objektive, demonstrierte Wissenschaft entstehen zu sehen.[41] Diesen Anspruch weist Henrich zurück. Mit dem Versuch, eine Grund- und Superwissenschaft auszubilden, habe sich Hegel unnötigerweise belastet und letztlich seine ganze All-Einheitslehre in Mißkredit gebracht. Hegels Begriffsform entstamme in Wahrheit nicht der Beobachtung, sondern der Konstruktion. Sie entstehe durch einen bewußten Gegenzug und eine planmäßige Abwei-

[39] Vgl. *Henrich*, Bewußtes Leben. Einleitung und Übersicht zu den Themen des Bandes, in: BL, 34–41. Vgl. auch All-Einheit, 38f.

[40] Vgl. *Henrich*, Kant und Hegel, in: SV, 201.

[41] Vgl. dazu *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik, Bd. 1,7 (Felix Meiner Verlag).

chung von der natürlichen Begriffsform. Am Anfang der dialektischen Bewegung stehe der Entschluß, die Strukturen der natürlichen Ontologie nicht als letzte, unhintergehbare Charaktere der Wirklichkeit aufzufassen. Charakteristischerweise insistiert Henrich auf der These, Hegels Denken – wenn es wohlverstanden werde – lasse sich mit demjenigen Kants produktiv verbinden. Dazu nähert er Hegels All-Einheitslehre der Kantschen Ideenlehre an. Auch in der natürlichen Einstellung wissen wir Henrich zufolge, daß die natürliche Ontologie nicht universal sein kann, und daß sie uns in letzte Dunkelheiten verstrickt hält.[42] Daher sei die Revision dieser Ontologie ein Unternehmen der Vernunft und nicht nur Träumerei. Wir können nach Henrich nicht umhin, „die Welt als ganze zu denken und aus diesem Gedanken die uns vertraute Wirklichkeit zu verstehen“[43]. Weil wir uns aber niemals von den Denkgesetzen der natürlichen Ontologie zu lösen vermögen, um die Hegelsche Begriffsform selbst natürlich werden zu lassen, sondern diese nur durch gewollte Konstruktion erreichen können, komme die All-Einheitslehre über den epistemologischen Status eines Postulats nicht hinaus. Ihre letzte Beglaubigung erfahre sie daher nicht durch das Programm einer absoluten Wissenschaft, sondern durch das Verlangen des Menschen nach denkerischer Verständigung über sich selbst und seine Stellung im Weltganzen. „Die Gedanken der Metaphysik sind Gedanken von einem Ersten oder Ganzen, in dem wir, was wir von uns selbst zu denken nicht umhin können, als einbegriffen oder als begründet zu denken vermögen.“[44] Ansätze zu einem Besinnen auf solche Gedanken nimmt Henrich zufolge jedes bewußte Leben. „Denn wir sind wesentlich im Unklaren und im Zweifel über unsere Natur und darüber, was ein fester Standort für unser Leben wäre, – darüber also, was es eigentlich mit uns auf sich hat.“[45] Das letzte Kriterium der Wahrheit einer Lebensdeutung liege daher in ihrer Fähigkeit, durch das bewußte Leben angeeignet werden zu können, und zwar so, daß sie dieses Leben in Harmonie und Einheit mit sich selbst bringt. Mehr an Begründung zu verlangen sei unsinnig, denn es liege „kein Sinn, sondern nur Mißverstehen darin, daß endliche Vernunftwesen nach einer anderen Form der Rechtfertigung suchen“[46].

6. Spekulation und Religion

Nach Henrich findet die idealistische All-Einheitslehre diejenige Bewahrheitung, deren sie fähig ist, in ihrer existentiellen Relevanz. Aber, so könnte man einwenden, ist es nicht Aufgabe der Religion, anzugeben, was

[42] Vgl. *Henrich*, Kant und Hegel, in: SV, 208.
[43] Ebd.
[44] Ebd. Hier trägt Henrich in Hegels Philosophie den an Hölderlin gewonnenen Gedanken ein, der Grund des Bewußtseins sei nicht im Modus gewöhnlichen Wissens zugänglich, sondern nur als Gedanke, den wir um unserer Selbstverständigung willen denken müssen.
[45] *Henrich*, Vorwort, in: All-Einheit, 7.
[46] *Henrich*, Kant und Hegel, in: SV, 208.

ein Standort für unser Leben wäre, und was es eigentlich mit uns auf sich hat? Nach Henrich war dies in der Tat Sache der Religion, doch in der Moderne habe die Philosophie diese Aufgabe an sich gezogen. In aller Deutlichkeit konzipiert er die Spekulation als Religions-Ersatz. „Die Philosophie ist Nachfolger der Religion in dem doppelten Sinn, daß sie sie ersetzt, – aber so, daß sie die Motive aufnimmt und in ihrer Weise erfüllt, welche die Religion über Jahrtausende zur höchsten Weise bewußten Lebens gemacht haben."[47] Die Religionen haben die großen Lebensdeutungen der Geschichte geliefert, und sie haben diese zu „umfassenden Beschreibungen der Welt als einem Symbolzusammenhang ausgearbeitet und durch Institutionen der Heilsverwaltung stabilisiert"[48]. In der wissenschaftlich geprägten Moderne erwiesen sich symbolische Weltauffassungen aber als nicht mehr wirkungsfähig, und kodifizierte Heilslehren seien mit dem durch die Aufklärung zum Sieg gelangten Autonomie-Gedanken ohnehin unglaubwürdig geworden. Die Religionen sind Henrich zufolge obsolet.

Doch damit entstehe nicht notwendigerweise ein Sinn-Vakuum. Vielmehr entwerfe die Spekulation von sich her einen Sinn-Zusammenhang und biete mit der All-Einheitslehre eine Weisheit an, die ein Leben zu sammeln und zu tragen vermöge, und zwar nicht nur ein in Muße und Kontemplation verbrachtes Leben, sondern – wie Henrich in größter Zuspitzung geltend macht – selbst noch das Leben des „Opfer[s] im anonymen Massentod und -mord"[49]. Und sie vermöge dies besser, als die Religionen es vermochten, denn diese blieben in ihren Lebensdeutungen notwendigerweise einseitig und partikular, so daß sie der Absicherung durch Offenbarungsansprüche und deren Kodifizierungen bedurften. Die Spekulation biete dagegen eine universale Sinnkonzeption, die die Unzulänglichkeiten der Religionen überwinde und dabei deren wahre Intentionen zur Erfüllung bringe. Möglich sei die Ablösung und Erfüllung der Religionen durch die Philosophie deshalb, weil es in all diesen Sinngebungsformen immer nur um die eine „humane Wahrheit" gehe. „Nur durch ihre Geschichte vom Heil und ihr symbolisches Weltbild unterscheiden sich die Religionen voneinander", nicht aber durch das Grundproblem menschlichen Lebens, an dem sie sich abarbeiten.[50]

Da die Religionen prinzipiell die gleiche Funktion erfüllen wie die Spekulation, muß sich ihr Wesen im Ausgang von den Dunkelheiten des Grund-

[47] *D. Henrich*, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben, in: FL, 99–124, hier: 99.

[48] *D. Henrich*, Lebensdeutungen der Zukunft, in: FL, 11- 41, hier: 25.

[49] Ebd. 40.

[50] Ebd. 25. Allerdings läßt sich die spekulative Lebensdeutung nach Henrich nicht unmittelbar aus dem Grundverhältnis gewinnen, sondern setzt voraus, daß „divergente Wege zur Explikation schon ausgezogen" wurden (*Henrich*, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, in: FL, 102). Für die Geschichte der Lebensdeutungen heißt dies wohl, daß das Zeitalter der Religionen nicht übersprungen werden konnte. Die Spekulation konnte erst nach der Religion, nicht schon vor ihr auftreten. Diese Zuordnung erinnert natürlich an Lessings Charakterisierung der Offenbarungsreligion als eines pädagogischen Mittels zur Verbreitung der Vernunftreligion (vgl. *G. E. Lessing*, Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 77, in: *Ders.*, GW, Bd. 8, 610f.).

verhältnisses erklären lassen. Die hier einschlägigen Dunkelheiten betreffen aber nicht die ungeklärte Kofunktionalität von Einzelnheit und Ordnung in der Gegenstandswelt, sondern die Einheit des Menschen bzw. des „bewußten Lebens", das in dieser Welt zu leben hat. Henrich meint, eine notwendige Disparatheit im Selbstverständnis des natürlichen Menschen zu entdecken, die diesen veranlasse, über das Grundverhältnis hinaus auf eine Einheit auszugreifen. Im Grundverhältnis begreife sich der Mensch als Teil der Welt; wie ein Einzelnes unter Einzelnen nehme er seinen „Platz unter allen Weltdingen" [51] ein. Andererseits erfahre er sich aber auch als verschieden von der Welt als ganzer, und zwar – wie Henrich erklärt – in „Hinsicht auf Vergewisserung" [52]. In der Möglichkeit des Irrtums erweise sich sein Wissen von Weltdingen als fehlbar. Dagegen sei zwar nicht alles Wissen von sich, aber doch eine bestimmte Art, nämlich die Kenntnis der eigenen Zustände, unmittelbar und unfehlbar. Wer sich freut, weiß, daß er sich freut, ohne daß sich hier ein Irrtum einschleichen könnte. „Disparat sind ihrer Verfassung nach auf der einen Seite die Einzelnen, von denen wir im Grundverhältnis fehlbare Erkenntnis gewinnen können, und die Verfassung der Einzelnen auf der anderen Seite, das wir selber sind, sofern wir von uns Kenntnisse haben, die nicht fehlgehen können." [53] Der Verschiedenheit dieser Grundtypen des Wissens sei der Mensch durchaus gewahr, und er habe auch ein Bewußtsein von der Gegenläufigkeit der Momente in seiner Stellung zur Welt. Einerseits wisse er sich als „Person", wobei Person-Sein bedeute, ein Einzelnes in der Welt zu sein. Andererseits liege die Besonderheit dieses Einzelnen darin, Selbstbewußtsein zu besitzen und sich als derart seiner selbst bewußtes Wesen, d. h. als „Subjekt", zu wissen, das im Gegenüber zur Welt stehe. Der Mensch verstehe sich als Einzelnes *mit* subjektivem Leben, ohne den Einheitssinn des „mit" begreifen zu können. „Das natürliche Selbstverhältnis des selbstbewußten Wesens ist von Grund aus durch diese Doppelung bestimmt." [54] Dem sich zugleich als Person und als Subjekt, als kontingentes Einzelnes in der Welt und als Einmaliges gegenüber der Welt wissenden Menschen stelle sich die Frage: „Was für ein Wesen bin ich eigentlich?" Im Vorgang der Vergewisserung komme dem Menschen seine Andersartigkeit als Subjekt gegenüber der Welt zu Bewußtsein. Folglich verstehe er, daß Subjektivität nicht aus der Welt ableitbar sei. Dies führe ihn zu der zweiten Frage: „Woher komme ich?" Die Divergenz von Einzelnheit und Subjektivität manifestiere sich in der Möglichkeit zu Selbstrelativierung und Selbstzentrierung als verschiedenen Lebensweisen, so daß sich die dritte Frage stelle: „Wohin geht mein Weg?" [55] Der sich selbst paradox erscheinende Mensch strebe nach „Erlösung des Selbstbewußtseins",

[51] *Henrich*, Lebendeutungen der Zukunft, in: FL, 21.
[52] *Henrich*, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, in: FL, 106.
[53] Ebd. 108.
[54] *Henrich*, Lebendeutungen der Zukunft, in: FL, 21.
[55] *Henrich*, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, in: FL, 114f.

nach Befreiung zur Eindeutigkeit der Selbstorientierung, nach einem „Ende der Unruhe, die aus der Verwirrung und dem Dunkel kommt, das die natürliche Welt beherrscht“ [56].

Die großen Religionen bieten nach Henrich einen Weg zur Beendigung dieser Unruhe an, indem sie das Grundverhältnis auf ein Prinzip hin überschreiten, von dem her der Mensch seine eigene Verfaßtheit sowie seine Stellung in der Welt soll verstehen können. Dabei benutzen sie aber die divergierenden Deutungsmuster, die schon in den gegenläufigen Momenten des natürlichen Selbstverstehens angelegt sind. [57] Die monotheistischen Religionen wählen die Einzelnheit der Person als letzte Orientierung und konzipieren ihr Prinzip als höchstes Einzelnes, als eine höchste Person, in der aber keine Spannung mehr „zwischen weltumgreifender Subjektivität auf der einen Seite und Personalität auf der anderen“ Seite vorliegt. „Gott ist, insofern er der Eine und Einzige ist, auch das Ganze, das er in sich begreift. Als Einer setzt er aber aus seiner Fülle selbständiges Dasein sich gegenüber und somit sich selbst in Beziehung zu diesem anderen Dasein.“ [58] Mit der Konzeption des Grundes als Person denke der Monotheismus grundsätzlich weg vom Subjektivitätsmoment des natürlichen Weltverstehens. Umgekehrt wählen die östlichen All-Einheitslehren die Reinheit des Bewußtseins-Lebens zur Orientierung. Sie denken vom Moment der Einzelnheit weg und begreifen das Prinzip des Grundverhältnisses als überindividuelles, alles durchdringendes Leben. Der Mensch verstehe sich dann als „Ort oder Moment, in dem der unpersonale Weltgrund oder das anonyme Allbewußtsein zum Bewußtsein seiner selbst kommt“ [59].

Um eine überzeugende, für das bewußte Leben aneignungsfähige Deutung der humanen Grunderfahrung zu liefern, mußten die Religionen Henrich zufolge das jeweils zurückgestellte Moment des natürlichen Selbstverständnisses wenigstens sekundär zur Geltung bringen. Der Monotheismus habe dies versucht durch die Trinitätslehre, die Henrich nicht als Verstärkung des Person-Gedankens, sondern als dessen Relativierung auf Einheit hin interpretiert, Hinduismus und Buddhismus hingegen nahmen das Moment der Einzelnheit auf, indem sie trotz ihres Monismus eine Vielgötterwelt zuließen. Nur als Versuche solcher Synthesen konnten die großen Religionen zu universaler Wirkung gelangen. Letztlich seien diese

[56] Ebd. 116.

[57] Die Richtungen, in die die Versuche zur Selbstverständigung getrieben werden können, ergeben sich also aus den gegenläufigen Momenten des Grundverhältnisses und liegen deshalb jeder historisch konkreten Religion voraus. „Gründer und Propheten stiften nicht die Grundformen der großen Weltdeutungen selbst, sondern setzen sie schon voraus. Diese Grundformen lassen sich nur aus Möglichkeiten der Deutung verstehen, die mit dem Grundverhältnis von bewußtem Leben selbst schon vorgezeichnet sind“ (*Henrich*, Lebensdeutungen der Zukunft, in: FL, 25). Nach Henrich können wir verstehen, warum es zur Ausprägung der beiden großen Religionsgruppen, nämlich der monotheistischen und der monistischen, kommen mußte.

[58] Ebd. 23.

[59] Ebd. 24.

Synthesen aber mißlungen. Die Stärke der Religionen sieht Henrich in der entschlossenen Transzendierung des Grundverhältnisses in *eine* der durch das Selbstverständnis des Menschen vorgezeichneten Richtungen. Daß sie die Wege der anderen Lebensdeutung nachträglich einbeziehen mußten, zeige aber ihre Schwäche. Wegen ihrer Einseitigkeit und ihrer Partikularität kommen die Religionen Henrich zufolge für ein Denken in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Fragen des bewußten Lebens letztlich nicht in Frage. Erst die spekulative Philosophie vermöge das Verlangen des Menschen nach Selbstverständigung zu einem universal gültigen Ziel zu führen.

Die Religionen haben die Ontologien, die sich vom natürlichen Selbst- und Weltverständnis her ergeben, bereits in Dienst genommen: der Monotheismus die Ontologie der Einzelnheit, die monistischen Religionen hingegen die Ontologie des Bewußtseins, das sich nicht im Substanz-Akzidens-Modell beschreiben lasse, sondern eher als Strom von Erlebnissen, als System von Synthesen und Akten oder als Prozeß, jedenfalls aber im Sinne von Ereignissen ohne Substrate[60]. Die Einseitigkeiten der Religionen, die jeweils einer dieser Ontologien folgen, spiegle die Unfähigkeit der unmittelbar am Grundverhältnis gewonnenen Denkweisen, eine letzte Selbstverständigung des Menschen herbeizuführen. Daher entnimmt das spekulative Denken dem Scheitern der Religionen die Berechtigung, die Denkmöglichkeiten des Grundverhältnisses auf eine neue, dem natürlichen Denken paradox erscheinende Ontologie hin zu überschreiten, derzufolge das Einzelne zugleich das andere seiner selbst sei und sich aus sich selbst heraus in Prozessualität überführe, so daß aus diesem Prozeß heraus die Kategorien der Dingwelt ebenso zu erfassen seien wie diejenigen der Subjektivität, und zwar so, daß am Ende (oder am Anfang) ein haltbarer Begriff Gottes als des All-Einen stehe. Kein Wunder – so Henrich – daß die Gründer dieses Gedankens (Spinoza, Fichte, Hegel) die heftigsten Atheismusvorwürfe auf sich zogen. Dabei sei spekulatives Denken doch eine Menschheitstendenz, die sich selbst im Versuch der Religionen auswirke, sich ihren aus einer anderen Denkweise stammenden Widerpart anzuverwandeln. Konsequent verwirklicht werde diese Tendenz aber erst in der Spekulation. Sie bringe Subjektivität und Einzelnheit nicht nur in tiefen Symbolen, sondern im Begreifen zusammen. Doch könne dies nicht anders geschehen, als daß mit dem Überschritt von der Religion zur Spekulation auch jene Denkgesetze suspendiert werden, von denen wir uns natürlicherweise nicht vorzustellen vermögen, wie sie nicht gültig sein könnten. So folge die spekulative Philosophie denkend einer Tendenz des Lebens, um sie zum Abschluß zu bringen, stelle aber insgesamt ein Wagnis dar. Der Kantische Imperativ „sapere aude!" muß Henrich zufolge das „speculari aude!" betont in sich aufnehmen. „Habe Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal Dich

[60] Vgl. *Henrich*, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, in: FL, 112.

selbst in ihr zu begreifen!“ [61] Was für die Religion der Glaube sei, das sei für die Philosophie das „Leben in und aus Ideen“ [62], in dem das unruhige Bewußtsein zur Ruhe komme, ohne daß dieses Leben mit den Mitteln des natürlichen Denkens erreichbar wäre.

Bis hierher sollte deutlich geworden sein: Wer an Henrichs philosophischer Theologie interessiert ist, weil sie die überkommene metaphysische Frage nach dem höchsten Grund von einer modernen Fragestellung – nämlich von der Selbstbewußtseinstheorie her – restituiert, der wird sich auf das Wagnis der Spekulation einlassen und das volle Gewicht des metaphysischen Monismus tragen müssen. Denn die Dunkelheiten des Grundverhältnisses und die Gegenläufigkeit der Tendenzen „bewußten Lebens“ verweisen nur dann auf einen Grund von allem, was sein und gedacht werden kann, wenn dieser Grund nicht im Sinne der theistischen Metaphysik, sondern als All-Einheit gedacht wird.

An dieser Stelle sei eine kritische Rückfrage an Henrich gestellt, die seine These betrifft, die spekulative Metaphysik und die Religionen bearbeiteten die gleichen Fragen. Nur wenn sich dies tatsächlich so verhält, kann die Spekulation in Konkurrenz zur Religion treten und diese schließlich ablösen. Zunächst ist aber wohl festzuhalten, daß Religion primär auf Lebensfragen und nicht auf philosophische Theoriefragen antwortet. Das Verhältnis des einzelnen Seienden zur Kausalordnung oder die zirkelfreie Erklärbarkeit des Selbstbewußtseins sind Probleme der Philosophie, aber keine Anknüpfungspunkte für Religion. Und umgekehrt gilt: Wenn Henrich die Spekulation an die Stelle der Religion treten läßt, damit sie ihre Bewahrheitung aus dem Leben empfangen kann, dann muß folglich auch diese Bewahrheitung bei Problemen des natürlichen Selbstbewußtseins ansetzen. Aber stellt die Disparatheit von Personalität und Subjektivität, in der Henrich die gemeinsame Quelle aller Religion und Spekulation sucht, überhaupt ein Problem des natürlichen Selbstbewußtseins dar? Weist die einfache Selbstauffassung des Menschen wirklich das Bewußtsein einer Diskrepanz von weltgebundener Einzelnheit und weltumgreifender Subjektivität auf? Das Verhältnis von transzendentalem und empirischem Ich, das man mit Henrichs Ausführungen wohl zunächst assoziiert, stellt in der Tat ein gewichtiges Thema dar. Doch an dieses Thema ist hier nicht zu denken, weil es sich dabei um ein philosophisches Theorieproblem handelt und nicht um eine Lebensfrage. Es gibt kein natürliches Bewußtsein von der Transzendentalität des Ich. Vielmehr ist diese nur über eine Preisgabe der natürlichen Einstellung zugänglich, mag man diese Preisgabe als „Kopernikanische Wende“ oder als „Phänomenologische Epoché“ konzipieren. Auch das Vergewisserungsproblem, an das Henrich das Bewußtsein von der Unterschiedenheit zweier Grundtypen von Wissen knüpft, um so die Dualität von Person-Sein und Subjekt-

[61] *Henrich*, Selbstbewußtsein und spekulatives Denken, in: FL, 125–181, hier: 181.
[62] *Henrich*, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, in: FL, 121.

Sein darzutun, tritt wohl nur in der Philosophie auf, nicht aber im Leben. Welchen Aufwand muß Descartes in seinen *Meditationes de prima philosophia* treiben, um den Leser zu jener Höhe der Abstraktion zu führen, auf der sich das Vergewisserungsproblem erst aufwerfen und mit Verweis auf die Unbezweifelbarkeit der *cogitationes* beantworten läßt! Der Verdacht stellt sich ein, daß Henrich eine philosophische Theoriefrage unberechtigterweise zu einer Lebensfrage umdeutet. Sollte sich dieser Verdacht bestätigen, dann wäre Henrichs Anspruch, die Quelle aller Religion aufgedeckt und die Spekulation als Erfüllung der Religion erwiesen zu haben, unbegründet. Weder scheint die Spekulation in natürlicherweise sich stellenden Lebensproblemen zu gründen, noch gibt die Religion Antwort auf erkenntnistheoretische oder ontologische Prinzipienfragen. Für einen Philosophen mag es zureichende Gründe zur Spekulation geben – eine Menschheitstendenz dürfte die Spekulation (im Gegensatz zur Religion) aber wohl nicht sein. Angesichts dieser Bedenken soll abschließend die anthropologische Grundlage, die Henrich der Spekulation gibt, näher ins Auge gefaßt werden.

7. Die anthropologischen Grundlagen der Spekulation

Henrichs Idee einer anthropologischen Rechtfertigung des spekulativen Standpunktes legt es nahe, sein Konzept einer spekulativen Daseinshaltung daran zu messen, ob es die humanen Grundimpulse, an die die angeblich obsolet gewordenen Religionen anknüpfen, seinerseits adäquat aufnehmen und zur Geltung kommen lassen kann. Die Offenbarungsreligionen und die sie reflektierenden Theologien haben die religiöse Botschaft in der Regel dadurch zu verdeutlichen und in ihrem Allgemeinheitsanspruch zu rechtfertigen unternommen, daß sie das von der Religion versprochene Heil mit Hilfe philosophisch-anthropologischer Analysen als Erfüllung natürlicher Grundstrebungen des Menschen darstellten.[63] Henrich versucht in analoger Weise zu zeigen, daß die Spekulation solche religionsrelevanten, anthropologischen Motive zu integrieren vermag. Insbesondere greift er das Phänomen der Dankbarkeit sowie die Erfahrung von Glück und Not auf. Schon im vorhinein läßt sich eine Herausforderung absehen, vor die sich Henrich mit der Aufgabe einer spekulativen Rekonstruktion dieser Themen gestellt sieht. Dankbarkeit scheint einen personalen Gott vorauszusetzen, dem der Gläubige in der Haltung des Dankens gegenübertreten kann. Glück und

[63] So greift Augustinus in De civitate dei XIX die ihm geläufigen philosophischen Lehren vom höchsten Gut des Menschen auf, um in Auseinandersetzung mit ihnen zu zeigen, daß die menschliche Natur nicht auf Lust oder Tugend allein, sondern auf ewiges Leben als höchstes Strebensziel ausgerichtet ist, daß dieses von Natur aus bestehende Ziel aber nur durch den Glauben an die christliche Botschaft erreicht werden kann. In strukturell ähnlicher Weise argumentiert Thomas von Aquin, wenn er dem Menschen ein natürliches Verlangen *(desiderium naturale)* nach Gott zuschreibt, das sich implizit in jeder Setzung eines Handlungszieles auswirke (vgl. S.th. I-II, q. 1–5), aber mit den Mitteln der Natur allein sein Ziel nicht erreichen könne. Dazu sei vielmehr die Offenbarung nötig.

Not lassen ebenfalls an einen persönlichen, nicht nur die Welt tragenden, sondern auch durch Willen und Vernunft lenkenden Gott denken, an den sich der Mensch sowohl in seiner Freude als auch im Leid wenden kann. Den hier zugrunde liegenden theistischen Gottesbegriff ersetzt Henrich aber durch seine spekulative All-Einheitslehre, die Gott als allumfassende Wirklichkeit, nicht als Person denkt. Henrich will nun zeigen, daß diese religiösen Grundvollzüge auch in seiner Konzeption eines apersonalen All-Einen zur Geltung kommen können.

Für Henrich läßt sich menschliches Danken weder sozialpsychologisch als Reflexhandlung der Unterdrückten noch individualpsychologisch als perpetuiertes kindliches Verhalten erklären; vielmehr stelle es einen nicht relativierbaren humanen Grundakt dar. Seine Frage lautet, ob die Wirklichkeit dieses Aktes ein anthropologisches Argument für den Monotheismus liefert, insofern jedes Danken eine Person voraussetze, der gedankt werden kann und die diesen Dank entgegenzunehmen vermag. Ist eine Person als Adresse des Dankes notwendig? Wäre dies so, dann konfligierte der Grundakt des Dankens mit Henrichs spekulativer Daseinshaltung. Zwar blieben auch dann zwischenmenschliche Formen des Dankens in Geltung, etwa der Dank für ungeschuldete Wohltaten von seiten anderer, aber höhere Formen der Dankbarkeit – etwa der Dank für andere Menschen oder Dank für das eigene Dasein selber[64] – wären nicht mehr möglich. Das bewußte Leben würde nach Henrich irre daran, „ob grundlegende Züge der Verfassung des eigenen Lebens in einer Korrespondenz zur Verfassung der Wirklichkeit im Ganzen stehen“[65]. Als Resultat ergäbe sich eine Skepsis, die doch nicht zur Lebensform werden könnte, weil sie unvereinbare Orientierungen zugleich festhielte. Die Spekulation bietet nach Henrich aber tatsächlich einen Weg an, wie auch außerhalb der christlich-theistischen Metaphysik der Dank für das eigene Leben Sinn und Recht behalten könne. Spekulatives Denken stoße nämlich auf einen letzten Grund, der nur nicht als Einzelnes, sondern eher als Geschehen zu deuten sei, das unser eigenes Leben einschließe. Dieser Grund sei nicht ein Gegenüber in Einzelnheit. Er ermögliche und durchherrsche aber das Dasein des Subjekts und biete insofern einen Anknüpfungspunkt für die Dankbarkeit. Henrich unterscheidet einen „kontemplativen“, d.h. nicht an jemanden gerichteten Dank als höchste menschenmögliche Form des Dankens vom „kommunalen“, personbezogenen Dank. Das Bedürfnis, danken zu können, stellt nach Henrich also wohl ein Argument für die Annahme eines höchsten Grundes dar, aber nicht für dessen theistische Interpretation. Ein unpersönlicher Grund als Ziel des Dankes sei ebenso möglich (wofür Henrich im Bereich der Religionen selbst den Buddhismus des kleinen Fahrzeugs als Beispiel anführt). Nur sei dieser Dank kein kommunaler mehr, da er kein Verhältnis zwischen Personen –

[64] Vgl. *Henrich*, Gedanken zur Dankbarkeit, in: BL, 172–184, hier: 167.
[65] Ebd. 161.

und sei es auch zwischen endlicher und unendlicher Person – darstelle, sondern ein „kontemplativer".

In seinem Beitrag „Glück und Not" skizziert Henrich eine Interpretation der Erfahrungen des Glücks und der Not, die diese aus dem Verhältnis des Menschen zu einem apersonal zu denkenden Weltgrund bestimmt. Glück lasse sich nicht in der Terminologie von Bedürfnis und Befriedigung beschreiben, „auch nicht als Zufriedenheit in letzten Strebenszielen oder als Genuß ohne den Gedanken weiterer Steigerung". Vielmehr beinhalte Glück eine „nicht mehr hintergehbare These über das, was überhaupt ist"[66]. Glück wäre demnach nur möglich im Verbund mit einer metaphysischen Auffassung über die letzten Prinzipien der Wirklichkeit.[67] „Die These des Glücks besagt, daß bewußtes Leben vollendbar ist, weil es in Übereinstimmung mit Grundbedingungen von allem, wovon es Kenntnis hat, ermöglicht ist."[68] Das „bewußte Leben" rückt sich selbst ein in den Entfaltungsprozeß des All-Einen und versichert sich so des Getragenseins durch dieses und des harmonischen Verhältnisses zu aller Wirklichkeit. Dagegen besage die These der Not, die Vollendung bewußten Lebens liege in der Einsicht, daß die Überzeugung, es bestehe ein solches harmonisches Verhältnis, „nur die Fiktion eines fundamentalen Bedürfnisses zur Angstbewältigung" sei. Not, das sei die nicht mehr hintergehbare Überzeugung von der „Unbegründetheit des Weltlaufes" und der „Bodenlosigkeit bewußten Lebens"[69].

Die philosophisch-theologische Tradition hat das Verlangen des Menschen nach körperlicher und geistiger Integrität von einer Tendenz alles Seienden zur Selbsterhaltung her erklärt. Das Streben nach Glück als Freiheit von körperlicher Gebrechlichkeit und moralischer Depraviertheit erscheint als höchste Stufe einer universellen Tendenz zur Erhaltung des Daseins.[70] Nun hat auch Henrich dem Zusammenhang von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein große Aufmerksamkeit geschenkt. Er benennt wichtige Stationen in der Geschichte des Gedankens der *conservatio sui*. Vor allem im Rückgriff auf die Stoa entfaltet er den für die Moderne zentral gewordenen Gedanken, Selbsterhaltung setze Selbstbewußtsein im Sinne von Selbstvertrautheit voraus, und Selbstvertrautheit lasse den Trieb nach Selbsterhaltung entstehen.[71] Befreites Leben meine aber letztlich nicht die Freiheit von äu-

[66] *Henrich*, Glück und Not, in: SV, 131–141, hier: 134.

[67] „Nur dort, wo eine Selbstaffirmation über eine Weltdeutung zustande kommt, sind Glück und Not wirklich eingetreten" (Ebd. 136).

[68] Ebd. 134f.

[69] Ebd. 135.

[70] Nochmals sei auf das Beispiel Augustins verwiesen, der in De civitate dei XIX, 4–14, das Streben nach Selbsterhaltung als ein universales Streben nach Frieden erklärt, das in basaler Form alles Seiende, auch das unbelebte, prägt. Beim Menschen äußert es sich als Verlangen nach einem wohlgeordneten Verhältnis zwischen den Teilen des Körpers (Gesundheit), zwischen den Teilen der Seele (Tugend) und zwischen Körper und Seele (Leben). Ewiger Friede bedeute für den Menschen das ewige Leben (XIX, 11), das als umfassende Erfüllung des natürlichen Strebens das höchste Gut des Menschen darstelle.

[71] Vgl. *Henrich*, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: SV, 83–108, hier: 92f.; 95.

ßeren und inneren Bedrohungen, sondern das Aufgeklärtsein des Selbstbewußtseins über seine konstitutionelle Dependenz von einem höheren Prinzip. „Denn es gehört zum Wesen des Bewußtseins, nicht ohne einen Begriff seiner frei existieren zu können."[72]

Die hier sich zeigende Verschiebung der Bedeutung von Selbsterhaltung – nicht mehr körperliche und moralische Integrität sind ausschlaggebend, sondern Einsicht in das Konstituiertsein des Selbstbewußtseins – tritt in einem etwas später verfaßten Ergänzungstext zum vorgenannten Aufsatz noch deutlicher hervor.[73] Die stoische Formel von der Einheit von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein erfährt nun insofern eine neue Interpretation, als Selbsterhaltung nicht mehr auf die Person bezogen wird, die sich als einzelne unter anderen einzelnen befindet und sich im Umgang mit anderen Weltwesen um ihren Bestand kümmern muß. Vielmehr geht es nun um die Einheit des Bewußtseins im Sinne einer „inneren Einheitlichkeit des Bewußtseinszusammenhanges"[74]. Diese Einheit des Bewußtseins gehe der Erfahrung der Personalität voraus und werfe daher ein anderes, grundlegenderes Selbsterhaltungsproblem auf, nämlich dasjenige der Erhaltung der Bewußtseinseinheit. Die Einheitlichkeit des Bewußtseinszusammenhanges liege aber außerhalb der Verfügungsgewalt des Einzelnen, so daß das bewußte Leben – will es seine Einheit bewähren – sich als von einem Absoluten her gegründet verstehen muß.

Henrich ist hinsichtlich der systematischen Vorordnung der Bewußtseinsprobleme vor die praktischen Probleme der Lebensführung sicher zuzustimmen. Das Streben nach Selbsterhaltung setzt den Bestand und die Identität eines Selbst voraus. Die Heilsvorstellungen zumindest der westlichen Religionen beinhalten aber nicht nur die Einsicht in das Gegründetsein der Bewußtseinsidentität durch ein Absolutes, sondern nehmen gerade die Bedingungen der Existenz des Menschen als Person einschließlich seiner Leiblichkeit und der daraus folgenden Fragilität als Anknüpfungspunkt. Für die Erfahrung von Leid und Tod besagt die Einsicht in die Unverfügbarkeit des Grundes allen Bewußtseins nichts, außer daß die Bewußtseinsidentität Möglichkeitsbedingung auch der Erfahrung des Negativen ist. Und wie innerhalb der kontemplativen Daseinshaltung mit dem Problem des Bösen umzugehen wäre, müßte ohnehin eigens gezeigt werden. Henrich nimmt also zwar zunächst die traditionelle Gestalt der Lehre von der *conservatio sui* auf, formt aber das Thema zu einem bewußtseinstheoretischen um, so daß der Zielpunkt der Tradition, nämlich das Verlangen des Menschen nach uneingeschränktem Leben, moralischer Integrität und Gerechtigkeit, aus dem Blickfeld gedrängt wird.

---

[72] Ebd. 106.

[73] Vgl. *Henrich*, Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über „Die Grundstruktur der modernen Philosophie", in: SV, 109–130.

[74] Ebd. 123.

Henrichs Glückskonzeption trägt also – ebenso wie sein Verständnis der Dankbarkeit – stark kontemplative Züge. Glücksentscheidend ist ihrzufolge die Einsicht in die All-Einheit der Wirklichkeit, die letzte Orientierung verleiht, weil sie den metaphysischen Ort des bewußten Lebens im Ganzen der Wirklichkeit anzeigt und diesem Leben ein Verständnis seiner selbst als eines getragenen, vollendbaren und letztlich gelungenen ermöglicht. Diese Einsicht ist nach Henrich erlösend[75], weil sie die Selbstdeutung bewußten Lebens als eines unbegründeten, haltlosen und in sich zwiespältigen ausschließt. Doch die von Henrich konzipierte Erlösung bringt weder Tugend noch Unsterblichkeit mit sich, und sie antwortet auch nicht auf die Frage nach dem Sinn des Leides in der Geschichte der Menschheit. Sie ändert weder den moralischen Charakter des Menschen, noch beseitigt sie sein Ausgeliefertsein an physische, psychische und soziale Übel. Vielmehr liegt sie allein in der Kontemplation des All-Einen als der alles umfassenden und alles in seinem Sein sichernden Wirklichkeit. Die Einheitserfahrung in der Kontemplation soll alle sonstige Erfahrung von Negativität verblassen lassen. In dieser Einheitserfahrung liegt nach Henrich das Heil, das dem Menschen möglich ist.

Henrich gibt dem mit der All-Einheitslehre verbundenen Weisheitstypus, wie er sich in den östlichen Traditionen, aber phasenweise auch in der westlichen Tradition findet (Meister Eckhart, Nikolaus von Kues), den Vorrang vor den mit der klassisch-theistischen Metaphysik assoziierten Erlösungsvorstellungen. Dies scheint jedoch eine Dezision zu sein, die im Blick auf die zu rechtfertigende spekulative Daseinshaltung zwar motiviert, aber nicht anthropologisch begründet ist, und somit als einseitig oder gar reduktionistisch gelten muß. Die Meinung, daß Glück mehr bedeutet als verständigt zu sein über seine Stellung in der Einheit der Wirklichkeit, und daß Dankbarkeit als humane Grundtendenz nicht restlos aufgeht in der Gewißheit, sich einem apersonalen Weltgrund zu verdanken, darf auch angesichts des beeindruckenden Entwurfes Henrichs weiterhin anthropologische Legitimität beanspruchen. Doch wenn die Berechtigung einer letzten Daseinshaltung davon abhängt, daß sie humane Grundtendenzen adäquat aufzunehmen und zur Erfüllung zu bringen vermag, dann erwächst aus der Einseitigkeit des kontemplativen Glücksbegriffs ein Einwand gegen Henrichs Idee, die Spekulation als universalisierbare Nachfolgerin der stets partikularen Religionen zu empfehlen. Nicht nur werden die westlichen Religionen die Spekulation kaum als Erfüllung ihrer eigenen Intentionen anerkennen – Henrich könnte dies freilich als hartnäckigen Positionalismus abtun –, sondern die Spekulation erscheint, da sie letztlich auf einer Entscheidung für den kontemplativen Weisheitstypus beruht, ihrerseits als eine bloß partikulare Daseinshaltung.

[75] Vgl. *Henrich*, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben, in: FL, 114–116.

ThPh 78 (2003) 23–37

Probleme eines philosophischen Naturalismus

Von Bernd Goebel

„Was können wir wissen? Was dürfen wir hoffen? Was sollen wir tun? Was ist der Mensch?" – Diese Fragen sind heute so unumgänglich wie im Zeitalter Kants, der sie bekanntlich formulierte. Kant war Philosoph. Es sind philosophische Fragen. Und dennoch erwarten sich viele Zeitgenossen von der Philosophie keine Antworten auf diese Fragen. Sie setzen in dieser Angelegenheit lieber auf die Naturwissenschaften. Und immer mehr Naturwissenschaftler danken ihnen dieses Vertrauen mit Büchern, die philosophische Fragen mit wissenschaftlichen Mitteln zu lösen beanspruchen.

War es Kant noch darum zu tun, den Erkenntnisanspruch der Naturwissenschaft philosophisch zu rechtfertigen, so möchte man solches der Philosophie heute gar nicht mehr zumuten. Ja, oft traut man ihr nicht einmal mehr dies zu, daß sie ihren eigenen Platz neben der Naturwissenschaft – oder vielmehr hinter ihr – zu rechtfertigen vermag. Zweifellos gilt „die Naturwissenschaft heute im allgemeinen Bewußtsein weitaus eher als Trägerin umfassender weltanschaulicher Ansprüche" als die Philosophie.[1] Mancher Vertreter der weniger angesehenen Philosophenzunft hegt daher ein gewisses Ressentiment gegenüber der erfolgsverwöhnten Naturwissenschaft und ihren „besseren" Wissenschaftlern. Dieses entlädt sich bisweilen in der Bestreitung eines besonderen theoretischen Wertes der Naturwissenschaft überhaupt: etwa wenn man sie als nur ein weiteres Sprachspiel ansieht oder ihre einzige Auszeichnung, aller kognitiven Vorzüge zum Trotz, in ihrer institutionellen Macht erblickt.[2] Mit derartig an den Phänomenen vorbeizielenden Theorien aber muß sich der Philosoph in seiner ohnehin prekären Situation noch weiter disqualifizieren. Im schlimmsten Fall bringt er dadurch nicht nur das eigene Fach, sondern auch noch alle mit dem seinen verwandten Fächer in Mißkredit.

Immer häufiger anzutreffen ist in der gegenwärtigen Philosophie indes die gerade umgekehrte Reaktion auf den eigenen Ansehensverlust. Die Rede ist von Positionen, die unter dem Namen „philosophischer Naturalismus" firmieren oder mit diesem Namen gekennzeichnet werden. Deren Fürsprecher treten hier gewissermaßen die Flucht nach vorne an: Philosophische Naturalisten machen sich den Primatsanspruch der Naturwissenschaften zu eigen und diese damit zum Partner, schlagen sich auf deren Seite – oder behaupten vielmehr, worauf ich im folgenden eingehen will, daß es einen eigenen Standpunkt der Philosophie eigentlich gar nicht gebe. Diese Auffassung befindet sich gegenwärtig auf dem Vormarsch. Schon seit längerem in der

[1] *V. Hösle*, Über die Unmöglichkeit einer naturalistischen Begründung der Ethik, in: *Ders.*, Die Philosophie und die Wissenschaften, München 1999, 104.

[2] Vgl. ebd. 104f.

analytischen Philosophie weit verbreitet,[3] nimmt ihr Einfluß inzwischen auch hierzulande kontinuierlich zu.

1. Der philosophische Naturalismus

Was ist genau unter dem ‚philosophischen Naturalismus' zu verstehen? Das ist notorisch schwierig zu bestimmen. Mehrere Varianten des Naturalismus werden unterschieden. Ihr Verhältnis zueinander bleibt in der Regel ungeklärt oder wird sogar als unklärbar angesehen; selten wird eine dieser Varianten als grundlegend identifiziert. Das würde bedeuten, daß wir es nicht mit einem, sondern mit mehreren Begriffen zu tun hätten. Wieso diese Begriffe aber mit dem gemeinsamen Wort „Naturalismus" belegt werden sollten, bliebe eine offene Frage. Anders etwa Geert Keil, der sich im deutschen Sprachraum wohl am gründlichsten mit dem Naturalismusbegriff beschäftigt hat:[4] Er erblickt in den vielen konkurrierenden Naturalismusversionen die Ausarbeitung eines einzigen Grundgedankens, nämlich der vagen, „vortheoretischen Auffassung, daß alles, was es gibt, Teil der Natur ist", den von ihm so genannten „metaphysischen Naturalismus". Vage bleibt diese Position wegen der Unschärfe im Begriff der Natur, auf den gleichwohl alles ankäme. Somit ist eine weitere Explikation des ‚metaphysischen Naturalismus' vonnöten. Keil unterscheidet deren drei: die ontologische, die naturgeschichtliche und die methodologische. Der ontologische Naturalismus nimmt sich die Physik zur Leitwissenschaft und erscheint als Physikalismus (angesichts des umstrittenen Materiebegriffs der modernen Physik eine weniger verfängliche Bezeichnung als „Materialismus"); der naturgeschichtliche Naturalismus orientiert sich an den Leitwissenschaften Evolutions- und Soziobiologie und wird zum Biologismus; der methodologische Naturalismus schließlich erklärt den Begriff der Natur durch denjenigen der Naturwissenschaft *tout court* und erscheint als Szientismus. Aufgrund seiner Allgemeinheit verdiene dabei der methodologische Naturalismus am meisten seinen Namen.[5]

---

[3] Vgl. *H. Putnam*, Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997, 8: „Die analytische Philosophie wird immer stärker von der Idee beherrscht, ausschließlich die Naturwissenschaft beschreibe die Welt in ihrem Ansichsein und unabhängig von einer bestimmten Perspektive." Aufgrund eines „allenthalben vorherrschenden philosophischen Klimas der Hochachtung vor der angeblich metaphysischen Bedeutung der Naturwissenschaft" gewönnen naturalistische Lösungen philosophischer Probleme „ständig an Ansehen".

[4] Zum Folgenden vgl. *G. Keil*, Naturalismus und Intentionalität, in: *Ders./H. Schnädelbach* (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main 2000, 188f.

[5] Für *W. Löffler* gibt es dagegen keine Grundform des Naturalismus, sondern vielmehr eine Trias von Naturalismen, die nicht unbedingt miteinander gekoppelt sein müssen, und von denen die beiden wichtigsten der methodologische und der ontologische Naturalismus sind. Der methodologische Naturalismus sei ein Szientismus, der ontologische Naturalismus erscheine zumeist im Gewand eines monistischen Physikalismus; vgl. Naturalismusprogramme und ihre methodologischen Grenzen, in: *J. Quitterer/E. Runggaldier* (Hg.), Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, Stuttgart 1999, 30–36.

Obwohl zu Recht bemerkt wurde, daß wichtiger als definitorische und besonders terminologische Fragen die Vergewisserung über die Wahrheit oder Falschheit naturalistischer Positionen ist,[6] möchte ich die zahlreichen Versuche einer Begriffsbestimmung hier noch um einen eigenen vermehren. Es erscheint mir angebracht, zunächst zwei Begriffe von Naturalismus zu unterscheiden, einen weiten oder schwachen Naturalismusbegriff, und einen engen oder starken.[7] Dabei ist der weite Naturalismusbegriff – er entspricht in etwa dem vagen ‚metaphysischen Naturalismus' bei Geert Keil – derart weit gefaßt, daß eine große Bandbreite von philosophischen Standpunkten, und wohl die meisten der heute vertretenen, unter ihn fallen. Es gibt danach nichts „Übernatürliches" wie Geister, cartesische Seelensubstanzen oder eine zweite Welt gegenständlicher (angeblich „platonischer") Ideen – also insbesondere nichts objekthaft Immaterielles. Der andere, viel weitreichendere Naturalismusbegriff ist der enge. Der Naturalismus im engeren Sinne begegnet in einer abstrakten Form als methodologischer oder szientistischer Naturalismus; dieser soll uns im folgenden beschäftigen (Kapitel 2). Daraufhin will ich mich dem ontologischen und dem naturgeschichtlichen Naturalismus als seinen konkreten Formen zuwenden; auf sie muß der methodologische Naturalismus zurückgenommen werden (Kapitel 3). Abschließend sollen drei Hauptschwierigkeiten des ontologischen Naturalismus in der Philosophie des Geistes betrachtet werden (Kapitel 4).

2. Der diffizile methodologische Naturalismus

Dem methodologischen Naturalismus zufolge ist Rationalität das alleinige Privileg der Naturwissenschaft. Oder, wie auch formuliert wird, „ein philosophisches Programm, dem zufolge die einzigen verläßlichen Methoden, Wahrheiten über die Welt herauszufinden, naturwissenschaftliche sind".[8] Berühmt geworden ist das Zitat von Wilfrid Sellars: „In the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things."[9] Dabei ist der Begriff der Natur ein rein formaler: Natur ist das, was Gegenstand der Naturwissenschaft ist. Der methodologische oder szientistische Naturalismus ist eigentlich kein -ismus der Natur, sondern

[6] Vgl. *D. Papineau*, Philosophical Naturalism, Oxford/Cambridge/Mass. 1993, 1; *ders.*, Précis of Philosophical Naturalism, in: PPR 56 (1996), 657.

[7] So etwa auch *L. R. Baker*, vgl. Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus, in: *Keil/Schnädelbach* (Hg.), Naturalismus, 271.

[8] *Keil/Schnädelbach*, Naturalismus, in: *Dies.* (Hg.), Naturalismus, 1.

[9] Vgl. *W. Sellars*, Empiricism and the Philosophy of Mind, in: Science, Perception and Reality, London 1963, 173. Siehe auch *M. Thompson*, Naturalistic Metaphysics, in: *R. M. Chisholm [et al.]* (Hg.), Philosophy, New Jersey 1964, 183: „the view that the methods of natural science provide the only avenue to truth"; *S. Wagner/R. Warner*, Introduction, in: *Dies.*, Naturalism. A Critical Appraisal, Notre Dame 1993, 1: „the view that only natural science deserves full and unqualified credence"; *M. Bedau*, Naturalism and Teleology, in: *Wagner/Warner* (Hg.), Naturalism, 23: „everything real is at least in principle within the scope of a purely scientific description of the world."

der Naturwissenschaft.[10] Er ist eine vom schwachen Naturalismus unabhängige Position, weil man mit letzterem in der Zurückweisung eines Übernatürlichen einig sein kann, ohne szientistischer Naturalist zu sein. So wird man beispielsweise die Philosophie des Aristoteles zwar im schwachen, nicht aber im starken Sinne naturalistisch nennen wollen. Das zeigt, daß es sich um zwei verschiedene Begriffe handelt.[11]

Der methodologische oder szientistische Naturalismus sieht sich, wie mir scheint, einer dreifachen Problematik gegenüber: (1) seine Bedeutung läßt sich nicht hinreichend klären; (2) selbst wenn seine Bedeutung hinreichend geklärt werden könnte, ließe er sich nicht ohne performativen Widerspruch formulieren; und (3) selbst wenn seine Bedeutung hinreichend geklärt und er ohne performativen Widerspruch formuliert werden könnte, ließe er sich nicht ohne performativen Widerspruch begründen.

(1) Was ist eigentlich in der Behauptung, daß Rationalität ausschließlich der Naturwissenschaft zukommt, mit ‚der Naturwissenschaft' gemeint? Soviel scheint sicher, daß die Philosophie damit gerade nicht gemeint ist. (Für die folgende Argumentation reicht es aus, wenn wir davon ausgehen, daß der methodologische Naturalismus folgende drei Domänen der Philosophie ausschließt: die Beantwortung von Wesensfragen; synthetische Sätze *a priori*; sowie epistemologische Fragen.) Aber was genau bedeutet hier der Ausdruck „die Naturwissenschaft"? Wenngleich häufig von ‚der Naturwissenschaft' im Singular die Rede ist, kennen wir ja verschiedene Naturwissenschaften, die durchaus unterschiedliche Methoden zugrunde legen; so sind etwa in der Biologie, nicht aber in der Physik, teleologische Begriffe und Erklärungen am Platz. Mithin besteht ein doppelter Klärungsbedarf: Wie kann angesichts des Pluralismus der Naturwissenschaften von der ‚naturwissenschaftlichen Methode', von einer Kontinuität der Einzelwissenschaften gesprochen werden; und wie grenzt man eine Naturwissenschaft von einer Nicht-Naturwissenschaft ab? Beide Male benötigen wir eine Antwort auf die Frage, was das für die Naturwissenschaft oder die naturwissenschaftliche Methode Wesentliche ist. Aber das ist offensichtlich selbst keine naturwissenschaftliche Frage mehr, sondern eine philosophische. Und so viel wissen wir ja bereits, daß die Philosophie uns hier *ex hypothesi* nicht zu Hilfe kommen darf. Folglich läßt sich die Bedeutung des Begriffs der Naturwissenschaft und damit die Bedeutung der ganzen methodologisch-naturalistischen Position nicht ausreichend klären, wenn man keine nicht-naturwissenschaftliche Erkenntnis zuläßt.

(2) Doch selbst wenn sich die Bedeutung der Position hinreichend klären ließe, wenn wir also wüßten, was wir – über die Ablehnung einer eigenständigen philosophischen Methode hinaus – unter dem methodologischen Na-

[10] Vgl. *Keil*, Naturalismus und Intentionalität, 188.

[11] Man wird daher den starken Naturalismus auch nicht mit *Keil* (vgl. ebd.) als eine „Explikation" oder „Ausarbeitung" des schwachen betrachten können.

turalismus genau zu verstehen haben, so ließe sich die Position nicht formulieren. Denn handelt es sich nicht selbst um eine philosophische und damit gerade keine naturwissenschaftliche Position? Der Satz „Es gibt nur naturwissenschaftliche Erkenntnis" läßt sich nicht aus der Erfahrung – und genausowenig mittels der formalen Logik – gewinnen, er ist somit kein naturwissenschaftlicher Satz. Indem ich ihn ausspreche, widerspreche ich mir schon. Die Formulierung des methodologischen Naturalismus muß in einen performativen Widerspruch führen, weil sie ein philosophisches Unterfangen ist. (Aus demselben Grunde ist auch der Begriff eines ‚philosophischen Naturalismus', was von Anfang an wie ein Oxymoron klang, bei näherer Betrachtung sogar eine *Contradictio in adjecto*, falls unter ‚Naturalismus' der methodologische Naturalismus verstanden wird.)

(3) Aber selbst wenn sich die Bedeutung der szientistischen Position hinreichend klären und die Position sich überdies formulieren ließe, würde sich immer noch die Frage nach ihrer Begründung stellen. Worin gründet der ausschließliche Anspruch der Naturwissenschaften auf Rationalität? Es muß einen besonderen Vorzug der Naturwissenschaften geben, wie etwa ihre „Objektivität". Diese mag man wiederum auf die große Bedeutung zurückführen, welche ihre Methoden der Beobachtung zumessen. Doch mit solchen Überlegungen betritt der methodologische Naturalist das Feld der Erkenntnistheorie, einer philosophischen Disziplin.[12] So wird in der Tat von den meisten Vertretern des Naturalismus eine empiristische oder jedenfalls externalistische Erkenntnistheorie ausdrücklich favorisiert. Diese muß sich gegen den Verdacht wehren, sie sei dem „Mythos des Gegebenen" aufgesessen (Sellars gegen den Empirismus)[13] bzw. dem Ideal einer „falschen Objektivität" verpflichtet (von Kutschera gegen den Externalismus)[14]. Da sich der methodologische Naturalist mit diesen und ähnlichen Einwänden auseinanderzusetzen hat, verstrickt er sich noch tiefer in die Fragen der Erkenntnistheorie, obwohl er sich doch ganz auf die Naturwissenschaften festgelegt hatte. Das widerspricht seiner eigenen Annahme; der methodologische Naturalismus verunmöglicht seine eigene Begründung.[15]

Diese dreifache Problematik scheint sich nur dadurch umgehen zu lassen, daß man den methodologischen Naturalismus in einem extremen Sinne versteht, indem man ihn nämlich um eine Zusatzannahme erweitert. Danach

---

[12] Zur Begründungsproblematik des methodologischen Naturalismus vgl. auch *R. Foley*, What Am I to Believe?, in: *S. Wagner/R. Warner* (Hg.), Naturalism, 147–162; *ders.*, Quine and Naturalized Epistemology, in: Midwest Studies in Philosophy 19 (1994), 243–259; sowie *D. Hartmann/R. Lange*, Ist der erkenntnistheoretische Naturalismus gescheitert?, in: *Keil/Schnädelbach* (Hg.), Naturalismus, 144–162.

[13] Vgl. *W. Sellars*, Empiricism and the Philosophy of Mind (siehe Anm. 9); dt.: Der Empirismus und die Philosophie des Geistes, Paderborn 1999.

[14] Vgl. *F. v. Kutschera*, Die falsche Objektivität, Berlin/New York 1993.

[15] So heißt es schon in einer Erwiderung auf das erste im eben ausgemachten Sinne naturalistische „Manifest", den von *Y. Krikorian* im Jahre 1944 publizierten Sammelband „Naturalism and the Human Spirit" (New York): „What causes the difficulty is that having said: We are going to do science, they do not science"; *O. K. Bouwsma*, Naturalism, in: JPh 45 (1948), 21.

besteht zwischen der Philosophie und den Naturwissenschaften gar kein wesentlicher Unterschied, sondern eine Art Kontinuität. Die Naturwissenschaften bilden den Schwerpunkt des Kontinuums. Der Philosophie wird so ein eigener Meta-Standpunkt abgesprochen, von dem aus sie die Naturwissenschaften reflektierend in den Blick nehmen könnte (häufig als „Kontinuitätsthese" und „Antifundierungsthese" bezeichnet).[16] Dies ist die Lösung, die Quine mit großer Wirkung in seinem klassischen Aufsatz „Naturalisierte Erkenntnistheorie" vortrug,[17] lange vertrat und erst in seinen letzten Schriften in Zweifel zog.[18] Sie besticht durch ihre Konsequenz; es gelingt ihr offenbar, nicht nur den performativen Widerspruch in der Formulierung des methodologischen Naturalismus (2) zu vermeiden – denn seine Formulierung wäre dann gar kein spezifisch philosophisches Unterfangen mehr –, sondern auch den performativen Widerspruch in seiner Begründung (3); denn auch die Begründung des Naturalismus wäre dann keine spezifisch philosophische Tätigkeit mehr. Es wäre nicht länger eine philosophische Begründung einer die Philosophie zugleich negierenden Position. Der begründungstheoretische Diskurs wird insgesamt aufgegeben, was konsequenterweise selbst nicht mehr begründet werden kann.[19] Der Preis dafür ist hoch; denn es läßt die Frage nach der Wahrheit des methodologischen Naturalismus als reine Machtfrage erscheinen und die Quinesche Antifundierungsthese als bloße Rhetorik. Hier wird etwas nach Art einer Theorie vertreten, was überhaupt keinen Geltungsanspruch erhebt; das aber kann nicht ernst genommen werden.

Und auch die zuerst angesprochene Frage, was eine Naturwissenschaft eigentlich zur Naturwissenschaft macht (1), hat dann keine Antwort mehr: Es bestünde hier, so Quine folgerichtig, kein weiterer Klärungsbedarf.[20] Damit

---

[16] Vgl. *D. Koppelberg*, Was ist Naturalismus in der gegenwärtigen Philosophie?, in: *Keil/Schnädelbach* (Hg.), Naturalismus, 83.

[17] Vgl. *W. v. O. Quine*, Epistemology Naturalized, in: *Ders.*, Ontological Relativity and Other Essays, New York 1969 (dt.: Naturalisierte Erkenntnistheorie, in: *Ders.*, Ontologische Relativität und andere Schriften, Stuttgart 1975, 97–126), 90: „I see philosophy not as an a priori propaedeutic or groundwork for science, but as continuous with science."

[18] Vgl. etwa *W. v. O. Quine*, Naturalismus – oder: Nicht über seine Verhältnisse leben, in: *Keil/Schnädelbach* (Hg.), Naturalismus, 113: „In *Theorien und Dinge* charakterisierte ich den Naturalismus als ‚die Erkenntnis, daß die Realität im Rahmen der Wissenschaft selbst identifiziert und beschrieben werden muß, nicht in einer vorgängigen Philosophie', sowie als ‚Verzicht auf das Ziel einer der Naturwissenschaft vorgängigen Ersten Philosophie'. Diese Charakterisierungen schlagen den richtigen Ton an, aber in einer Diskussion würde es ihnen schlecht ergehen. Wieviel gehört denn zur ‚Wissenschaft selbst' und nicht zu ‚einer vorgängigen Philosophie'?"

[19] Man ist geneigt, einen Zirkelschluß zu diagnostizieren, wenn Quine mit seiner Kontinuitäts- und Antifundierungsthese den synthetischen Satz *a priori* „Es gibt nur naturwissenschaftliche Erkenntnis" in einen naturwissenschaftlichen Satz umzudeuten versucht und nur für mit naturwissenschaftlichen Methoden erweisbar hält. Jedoch verliert auch der Vorwurf des Zirkelschlusses seinen Sinn, wenn auf jeglichen Begründbarkeitsanspruch des szientistischen Naturalismus verzichtet wird.

[20] Vgl. *W. v. O. Quine*, Word and Object, Cambridge/Mass. 1960 (dt.: Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980), 23: „The last arbiter is so-called scientific method, *however amorphous*" (eigene Hervorhebung).

wird aber aus dem *Scientia-mensura*-Satz von Sellars („... science is the measure of all things") das Bekenntnis zu einem heroischen, aber blinden Wissenschaftsgehorsam nach der Devise „Wherever science will lead, I will follow"[21]. Aus der Frage nach der Wissenschaftlichkeit wird damit letztlich, wie Keil treffend bemerkt, eine „Frage des richtigen Türschilds"[22]. Dann könnte man sich sogar in einem Gedankenexperiment vorstellen, daß von heute auf morgen alle Naturwissenschaftler nur noch Meditation betreiben, Beobachtungen gering schätzen und Experimente verachten, während der methodologische Naturalist ihnen dennoch die Treue halten müßte, wenn sie nur an ihrem Selbstverständnis als Naturwissenschaftler festhielten.[23] Das würde paradoxerweise bedeuten, daß man nicht nur ein Naturalist im schwachen Sinne des Wortes sein kann, ohne ein Naturalist im starken Sinne zu sein; sondern daß auch ein Naturalist im starken Sinne nicht notwendig zugleich ein solcher im schwachen Sinne sein muß – was erneut die logische Unabhängigkeit der beiden eingangs unterschiedenen Begriffe beweist.

3. Grenzen des ontologischen und naturgeschichtlichen Naturalismus

Sieht sich der methodologische Naturalismus demnach nicht geringen Schwierigkeiten gegenüber, muß dies dem naturalistischen Programm in einzelnen Bereichen des Wissens noch keinen Abbruch tun. Angenommen, einem Medienzar, der die öffentliche Meinung beherrscht, gelingt es, sich in einem demokratischen Staat zum Ministerpräsidenten wählen zu lassen und aufgrund seiner finanziellen Macht auch die Judikative auf seine Seite zu bringen. Er kontrolliert den Staat in umfassender Weise. Wenn er nun aber an die Öffentlichkeit tritt und vollmundig verkündet: „Der Staat bin ich", dann ist er zu weit gegangen, schädigt seinen Ruf und betreibt seinen eigenen Untergang. So war auch der methodologische Naturalismus zu ehrgeizig, er wollte zu viel; aber das heißt noch nicht, daß es konkreteren Naturalismen nicht gelingen könnte, mittels einer *divide-et-impera*-Strategie traditionelle Hoheitsgebiete der Geistes- und Sozialwissenschaften zu okkupieren; daß spezifische Phänomene der Sphären des Geistigen und Sozialen nicht naturwissenschaftlichen Erklärungen zugeführt werden könnten. Der ontologische und der naturgeschichtliche Naturalismus sind solche konkreten und begrenzten Naturalismen; sie können, müssen aber nicht unabhängig vom methodologischen Naturalismus vertreten werden. So hängen viele Fürsprecher des ontologischen und naturgeschichtlichen Naturalismus auch einem – unausgesprochenen oder sogar uneingestandenen – methodologischen Naturalismus an. Der ontologische Naturalismus tritt als Physikalismus, der naturgeschichtliche als Biologismus auf. Dabei

[21] *Keil*, Naturalismus und Intentionalität, 189. Den Ausdruck „*Scientia-mensura*-Satz" übernehme ich von Keil.
[22] Ebd.
[23] Vgl. *Keil/Schnädelbach*, Naturalismus, 30.

kann der Physikalismus möglicherweise einen Anspruch auf Fundamentalität erheben – dann nämlich, wenn sich die Biologie tatsächlich auf die Physik reduzieren lassen sollte. Aber auch solche bescheideneren Naturalismen sehen sich noch gewichtigen Schwierigkeiten gegenüber. Ich möchte im folgenden einige solcher Schwierigkeiten kurz betrachten.

Von allen Naturalisierungsversuchen ausgenommen, das ist zuerst festzuhalten, ist die Ebene der Geltung. Die Naturwissenschaften beschreiben nur die Fakten – eine Welt ohne Werte und Normen. Wenn wir wissen, was der Fall ist oder wie etwas zustande kam, oder wenn wir etwas prognostizieren können, so wissen wir noch nicht, ob es gut ist oder gerecht; ob es schön ist; und insbesondere nicht, ob es (eine Aussage etwa), wahr ist – auch wenn es dann wahr wäre, daß es zu diesen Dingen und Ereignissen kam oder kommen wird. Selbst dann, wenn wir erklären können, warum wir geneigt sind, etwas für gut oder wahr zu halten – etwa weil ein solches Geneigtsein evolutionsgeschichtlich der Erhaltung unserer Art diente –, ist damit die Frage nach seinem Gut- oder Wahrsein noch nicht beantwortet. Das Geltungsproblem würde auch dann nicht verschwinden, wenn sich das Leib-Seele-Problem im Sinne eines ontologischen Naturalismus lösen ließe; ebensowenig verschwände es im Falle einer streng deterministischen Sicht geistiger Operationen.[24] Zwar stellen uns naturgeschichtliche Theorien komplexe genetisch-systemtheoretische Erklärungen zur Verfügung, die aufgrund

[24] Das Geltungsproblem irgendwie hinfällig gemacht zu haben, beanspruchen am ehesten bestimmte Versionen des naturgeschichtlichen Naturalismus oder Biologismus, nämlich die beiden Geschwister Evolutionäre Ethik und Evolutionäre Erkenntnistheorie. Nun kann die Anwendung der Evolutionstheorie auf das menschliche Verhalten gewiß sehr aufschlußreich sein: So vertieft die Soziobiologie zum Beispiel unsere Kenntnis vom Menschen, wenn sie uns lehrt, daß wir genetisch dazu disponiert sind, Verwandte und Angehörige der eigenen Rasse zu bevorzugen, und besonders Mütter dazu, ihre Kinder zu lieben. Das Wissen darum ist fraglos ethisch relevant. Aber dies bedeutet eben nicht, daß Nepotismus und Rassismus moralisch gut wären, oder die Mutterliebe moralisch wertlos – das muß anders begründet bzw. widerlegt werden; es erklärt bloß, warum es einer ungeheuer mühsamen kulturellen Evolution bedurfte, um den Rassismus und Nepotismus im Sinne eines moralischen Universalismus zu überwinden. Das ist das Grundproblem der sogenannten Evolutionären Ethik, die eigentlich keine Ethik ist; siehe dazu *V. Hösle*/C. *Illies*, Der Darwinismus als Metaphysik, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 9 (1998), 97–127; *Dies.*, Darwin, Freiburg i. Br. 1999, Kap. 5. Einer ähnlichen Schwierigkeit sieht sich die sogenannte Evolutionäre Erkenntnistheorie gegenüber, also die Anwendung der Evolutionstheorie auf unser faktisches menschliches Erkennen, in aller Regel mit dem Anspruch, eine normative Erkenntnistheorie obsolet gemacht zu haben. Daß die Evolutionstheorie – und damit auch die Evolutionäre Erkenntnistheorie – eine normative Erkenntnistheorie immer schon voraussetzt, kann man sich folgendermaßen klarmachen: Will die Evolutionäre Erkenntnistheorie etwa das Entstehen der Kausalitätsvorstellungen beim Menschen erklären, dann tut sie das selbst mit kausalwissenschaftlichen Methoden (sie identifiziert die Ursachen für das Sich-Herausbilden der Kausalitätskategorie unseres „Erkenntnisapparates") – ein explanativer Zirkel, sofern man beansprucht, damit sei über das Kausalprinzip und seine Geltung alles gesagt. Vgl. hierzu *H. Putnam*, Why Reason Can't Be Naturalized, in: Synthese 52 (1982), 17: „What is wrong with evolutionary epistemology is not that the scientific facts are wrong, but that they don't answer any of the philosophical problems. (...) There is no eliminating the normative, and no possibility of reducing the normative to our favorite science, be it biology, anthropology, neurology, physics or whatever." Siehe auch *V. Hösle*, Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie, in: *Ders.*, Die Philosophie und die Wissenschaften, 88–98.

ihrer teleologischen Komponente eine strukturelle Ähnlichkeit zu geltungstheoretischen Erwägungen aufweisen. Doch weder vermögen sie die spezifische Normativität vernünftiger Erkenntnis einzuholen, noch hat die normativ-ethische Frage nach der intrinsischen Gutheit von Zwecken hier überhaupt einen Ort.[25]

Die kausalwissenschaftliche Vernunft ist also stets auf sie übersteigende Prinzipien angewiesen. Insbesondere auch die jedem Naturalismus, dem Physikalismus wie dem Biologismus implizite Annahme ausnahmslos gültiger Naturgesetze weist über die Sphäre der Natur hinaus. Die Naturgesetze sind selbst nichts Natürliches; ihr Universalitätsanspruch kann weder durch bloße Erfahrung (wegen des Induktionsproblems) noch durch die formale Logik gerechtfertigt werden. Der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit der Naturgesetze wäre demnach, mit Kant gesprochen, ein synthetischer Satz *a priori* und nur mit einer Philosophie zu vereinbaren, die für die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* aufkommen kann. Also gerade wenn man die Methoden der Naturwissenschaften gegen Wunderglauben, Esoterik und Dekonstruktion in ihr Recht setzen will – indem man aufweist, daß die Bedingungen ihrer Möglichkeit erfüllt sind –, wird man ihre Begrenztheit eingestehen müssen. Wie der geltungstheoretische so hat auch der wissenschaftstheoretische Diskurs eine unersetzbare Funktion. Beide bilden sie keine Enklaven mitten im Terrain der Naturwissenschaften, sondern legitimieren theoretisch deren Methoden und praktisch die Anwendung des durch sie erworbenen Wissens oder setzen seiner Anwendung ethische Grenzen.

4. Der ontologische Naturalismus und die Philosophie des Geistes

Es hat sich gezeigt, daß die Auseinandersetzung mit dem Naturalismus entgegen einer weit verbreiteten Meinung nicht ausschließlich – vielleicht nicht einmal vornehmlich[26] – auf dem Feld der Philosophie des Geistes auszutragen ist. Aber sie betrifft natürlich auch die Philosophie des Geistes, und dort insbesondere das Leib-Seele-Problem, das ich abschließend ansprechen möchte. Ich will mich auf drei Punkte beschränken, die eine Herausforderung für den Naturalismus darzustellen scheinen: (1) das Problem der mentalen Verursachung, (2) die Schwierigkeit, Empfindungsquali-

[25] Vgl. *J. Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 18: „... diese (...) Ansätze scheinen daran zu scheitern, daß der Begriff von Zweckmäßigkeit, den wir in das darwinsche Sprachspiel von Mutation und Anpassung, Selektion und Überleben hineinstecken, zu arm ist, um an jene Differenz von Sein und Sollen heranzureichen, die wir meinen, wenn wir Regeln verletzen – wenn wir ein Prädikat falsch anwenden oder gegen ein moralisches Gebot verstoßen."

[26] Vgl. etwa *J. Quitterer*, Einleitung: Die Herausforderung des Naturalismus, in: *Quitterer/Runggaldier* (Hg.), Der neue Naturalismus, 9: „Der Begriff ‚neuer Naturalismus' (...) steht für aktuelle Bestrebungen vor allem in der *philosophy of mind*, der menschlichen Person und den ihr eigentümlichen Fähigkeiten eine Sonderstellung abzusprechen und sie wie natürliche Phänomene zu behandeln. Das Phänomen des menschlichen Bewußtseins wird als eine der letzten Herausforderungen der Wissenschaft gesehen."

täten auf physische Zustände zurückzuführen (das sogenannte Qualia-Problem), sowie (3) die weitere Schwierigkeit, intentionale Einstellungen auf physische Zustände zu reduzieren.

(1) Das Problem der mentalen Verursachung betrifft die Frage, wie unsere Überzeugungen, Wünsche, Absichten usw. als solche, d.h. als etwas Geistiges, wirksam sein können. Bereits in Platons Dialog Phaidon wird das Problem der mentalen Verursachung und ihres Verhältnisses zu den physischen Ursachen der Handlung aufgeworfen. Auf die Frage, warum Sokrates, statt die Gelegenheit zur Flucht aus dem Gefängnis zu nutzen, sitzend dort verharrt, bieten sich zwei unterschiedliche Antworten an: weil er es – so des Sokrates eigene Antwort – für „gerechter und schöner" erachtet, die Gesetze Athens nicht zu brechen; oder weil die um seine Beinknochen herumliegenden Muskeln derart gelockert sind, daß sich seine Knie in gebeugter Haltung befinden. Letzteres ist die Erklärung der Naturphilosophen in Gestalt des Anaxagoras; Sokrates hält sie für deplaziert (ἄτοπον). Als die „wahren Ursachen" seines Verharrens im Kerker führt er seine Überzeugungen und guten Absichten an, also Geistiges; sie sind im Gegensatz zu seinem körperlichen Zustand, der durchaus Ursache (αἴτιον) der Handlung ist, „dasjenige, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte" (98c–99d).

Wie wird das Problem heute gelöst? Der substanzdualistische Interaktionismus geht hier so weit, das Prinzip von der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt zu opfern oder zu relativieren, um Raum für die mentale Verursachung zu schaffen. So bedeutende Denker wie Karl Popper und Hans Jonas haben ihn aus anthropologischen bzw. ethischen Gründen gegen schwerwiegende Einwände verteidigt;[27] aber das konnte nicht verhindern, daß er heute in Fachkreisen fast völlig aus der Mode gekommen ist. Der Epiphänomenalismus bestreitet dagegen jede Wirksamkeit geistiger Eigenschaften, die als eine Art loser Enden im kausalen Netz konzipiert werden, und bestreitet folglich die Möglichkeit mentaler Verursachung. Diese Auffassung erfreute sich einige Zeit größerer Beliebtheit, ist aber so problembeladen, daß es heute, wie Godehard Brüntrup beobachtet, „geradezu etwas Ehrenrühriges" hat, als Epiphänomenalist bezeichnet zu werden.[28] Denn gäbe es keine mentale Verursachung, wären, so scheint es, weder absichtliches Handeln noch Gedankengänge möglich.[29] In diesem Sinne

[27] Vgl. *K. R. Popper/J.C. Eccles*, Das Ich und sein Gehirn, München 1982; *H. Jonas*, Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung, Frankfurt am Main 1981.

[28] Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus, Stuttgart 1994, 21.

[29] Zur Kritik des Epiphänomenalismus vgl. *Popper/Eccles*, Das Ich und sein Gehirn, 101–105, *Jonas*, Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?, 33–63, *J. Kim*, Mind in a Physical World, Cambridge/Mass. 1998, 31f., *G. Brüntrup*, Mentale Verursachung, 21f.; am ausführlichsten *B. Blanshard*, A Verdict on Epiphenomenalism, in: *F. C. Dommeyer* (Hg.), Current Philosophical Issues. Essays in Honor of Curt John Ducasse, Springfield 1966, 105–126, sowie *ders.*, The Limits of Naturalism, in: *H. E. Kiefer/M.K. Munitz* (Hg.), Mind, Science, and History, Albany 1970, 3–33.

schreibt Jerry Fodor an einer gerne zitierten, weil besonders dramatischen Stelle: „If it isn't literally true that my wanting is causally responsible for my reaching (...) and my believing is not causally responsible for my saying (...), then practically everything I believe about anything is false and it's the end of the world."[30] Gerade die Kognitionswissenschaften können komplexe Erkenntnisleistungen und Verhaltensäußerungen des Menschen (etwa das Komponieren von Musik) besser erklären, wenn sie gegen den radikalen Behaviorismus und andere monistische Materialismen von der Existenz des Mentalen und gegen den Epiphänomenalismus von dessen Wirksamkeit ausgehen – Annahmen, die Anfang der 60er Jahre im Zuge der „kognitiven Revolution" in der Psychologie die Oberhand gewannen.[31]

Geht man nun aber vom (a) Prinzip der Wirksamkeit des Mentalen aus, stellt sich das Problem, wie dies mit dem (b) Prinzip der kausalen Geschlossenheit des Physischen zu vereinbaren ist. Hier mag man zunächst an den von den Occasionalisten und auf andere Weise von Leibniz vertretenen substanzdualistischen Parallelismus denken. Im Parallelismus ist sowohl die Wirksamkeit des Mentalen (jedenfalls auf wiederum Mentales) als auch die Geschlossenheit des Physischen gewahrt. Es ist erstaunlich, daß diese Version des Substanzdualismus, die im Vergleich zum cartesischen Interaktionismus entscheidende Vorzüge hat, in der gegenwärtigen Diskussion so gut wie keine Rolle spielt; man beschränkt sich in der Regel darauf, die Aporien in der Lösung Descartes' vorzuführen, wie sie bereits dessen Bewunderin Liselotte von der Pfalz durchschaute, und betrachtet dies schon als Widerlegung des Substanzdualismus. Ein Grund für die Vernachlässigung dieser in jedem Sinne des Wortes nicht-naturalistischen Lösung des Leib-Seele-Problems in der aktuellen Philosophie des Geistes ist zweifelsohne der Umstand, daß sie, sofern sie die einzig mögliche Erklärung der Phänomene wäre, „einen neuen Beweis für die Existenz Gottes" beinhalten würde,[32] worin Leibniz einen Vorteil erblickte, während dies vielen heutigen Denkern eher ungelegen käme.

Ist es nun möglich, den Epiphänomenalismus und den substanzdualistischen Interaktionismus – und damit die Negation von (a) und die Negation von (b) – zugleich zurückzuweisen, ohne in den substanzdualistischen Parallelismus zu verfallen? Gibt es mit anderen Worten eine überzeugende nicht-parallelistische Theorie, die zu zeigen vermag, warum aus der Geschlossenheit des Physischen nicht auch die Wirkungslosigkeit des Mentalen folgt und umgekehrt aus der Wirksamkeit des Mentalen nicht auch die

[30] Making Mind Matter More, in: *Ders.*, A Theory of Content and Other Essays, Cambridge/Mass. 1990, 156.

[31] Siehe hierzu *H. Gardner*, The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution, New York 1985; und *J. Quitterer*, Naturalismus und Kognitionswissenschaft, in: *Quitterer/Runggaldier* (Hg.), Der neue Naturalismus, 162–180.

[32] *G. W. Leibniz*, Système nouveau de la nature et de la communication des substances, 16, ed. *Frémont*, Paris 1994, 75: „une nouvelle preuve de l'existence de Dieu".

Offenheit des Physischen?[33] Der Niedergang des Epiphänomenalismus war innerhalb der Philosophie des Geistes der Anlaß zu einer ganzen Reihe von Theorien, welche eben dies zu leisten beanspruchten.[34] Die bekannteste ist zweifellos Donald Davidsons „Anomaler Monismus".[35] Danach lassen sich mentalistische Beschreibungen von Ereignissen nicht auf physikalistische reduzieren; auch gebe es keine psychophysischen Gesetze. Aber Davidsons Lösung des Problems der Wirksamkeit des Mentalen läuft darauf hinaus zu sagen, daß mentale Ereignisse unter einer anderen Beschreibung physische Ereignisse sind: Nur insofern, nämlich als physische Ereignisse, seien sie kausal wirksam. Um den schlagenden Einwänden gegen den Epiphänomenalismus zu entkommen, käme es aber vielmehr darauf an, die Wirksamkeit des Mentalen als solchen zu erklären. Einen einfacheren Lösungsversuch stellt dagegen die psychophysische Identitätstheorie dar. Einige Philosophen glaubten, die Möglichkeit mentaler Verursachung bei kausaler Geschlossenheit des Physischen ließe sich dadurch sicherstellen, daß man die Identität von mentalen und physischen Zuständen behauptet. Danach wären unsere Überzeugungen, Wünsche und Absichten kausal wirksam, insofern sie mit neuronalen Zuständen identisch sind. Noch offensichtlicher ist das Problem jedoch auch hier, daß die Verursachung dann eigentlich nicht mehr eine mentale wäre. Jaegwon Kim erinnert diese Strategie deshalb an die „Vietnam-Metapher": ein Dorf vor den Vietkong „retten", indem man es zerstört.[36] Das Prinzip von der Wirksamkeit des Mentalen als solchen scheine vielmehr die Vorstellung einer „downward causation" zu beinhalten, die den Physikalismus durchbricht und das Prinzip von der Geschlossenheit des Physischen im Sinne eines Interaktionismus dementiert.[37] In neueren Beiträgen erwartet man eine Lösung oder Auflösung des Konflikts zwischen diesen beiden Prinzipien von einer Neubestimmung des Kausalitätsbegriffs, die ihren Ausgang bei einer Handlungstheorie nimmt;[38] von einem Antirealismus und einer epistemologisch reflektierten Theorie der Kausalität;[39] von einem vertieften Verständnis der Materie.[40] Aber wie auch immer, das Problem der mentalen Verursachung bleibt für den ontologischen Naturalismus eine Herausforderung.

---

[33] So besteht für G. Brüntrup das Problem der mentalen Verursachung in der Unvereinbarkeit der Prinzipien von der Geschlossenheit des Physischen und der Wirksamkeit des Mentalen mit dem Grundsatz, daß aus dem Prinzip der Geschlossenheit des Physischen die Negation des Prinzips der Wirksamkeit des Mentalen folgt; vgl. *ders.*, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart ²2001, 20.

[34] Einen Überblick bieten *W. Löffler*, Naturalisierungsprogramme und ihre methodologischen Grenzen, 45–54; sowie *J. Kim*, Philosophy of Mind, Boulder 1996, 147–156.

[35] Vgl. Geistige Ereignisse, in: *Ders.*, Handlung und Ereignis, Frankfurt am Main 1990, 300–317.

[36] Vgl. Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays, Cambridge/Mass. 1993, 367.

[37] Vgl. *J. Kim*, Mind in a Physical Word, Kap. 2: „The Many Problems of Mental Causation".

[38] So *G. Keil*, Handeln und Verursachen, Frankfurt am Main 2000.

[39] So *Brüntrup*, Mentale Verursachung (siehe Anm. 28).

[40] So *Brüntrup*, Das Leib-Seele-Problem, Kap. 7.

(2) Gleiches gilt für die sogenannten Qualia, die inneren Erlebnisgehalte bestimmter mentaler Zustände, also zum Beispiel ein Zahnschmerz, eine Rotwahrnehmung oder ein Glücksgefühl. Derartige geistige Zustände scheinen sich – trotz allen Anscheins einer Kovarianz, Supervenienz oder Korrelation – nicht auf physische Zustände reduzieren zu lassen. Denn man kann ja nicht sagen, daß diese Empfindungen, die es nur in der Perspektive der ersten Person gibt, identisch sind mit den ihnen zugrundeliegenden Gehirnzuständen – es sei denn, man hat einen ganz eigenwilligen Begriff von Identität.[41] Man weiß noch nicht, wie es sich anfühlt (*what it is like*, in Thomas Nagels berühmter Formulierung)[42], glücklich zu sein, wenn man den dem Glücksgefühl zugeordneten Gehirnzustand kennt, wenn man weiß, durch welche Psychopharmaka er sich herbeiführen läßt und mit welcher Art von Lächeln er einhergeht. Selbst wenn ein Forscher, der die Physiologie meines Gehirns vollständig überblickt, in dieses hineinsieht, wird er nicht auf meine Glücksempfindungen stoßen. Wenn Hirnforscher versuchen, die den einzelnen Erlebniszuständen zugeordneten Gehirnzustände immer weiter zu spezifizieren, ist das eine ungeheuer schwierige, aber wohl keine prinzipiell unmögliche Aufgabe; darin läßt sich, wie David Chalmers formuliert hat, das „easy problem of consciousness" sehen.[43] Freilich besteht hier ein nicht zu vernachlässigendes Problem darin, daß ich über das Bewußtsein eines anderen Menschen oder Tieres (oder über das Fehlen von Bewußtsein bei einer Pflanze) strenggenommen nur Vermutungen anstellen kann; dieser Nachteil läßt sich nur dadurch vermeiden, daß ich mein eigenes Gehirn er-

---

[41] In seiner Autobiographie berichtet *B. Blanshard* (Autobiography of Brand Blanshard, in: *P. A. Schilpp* [Hg.], The Philosophy of Brand Blanshard, La Salle 1980, 81; vgl. auch *B. Blanshard*, The Limits of Naturalism, in: *H. E. Kiefer/M. K. Kunitz* [Hg.], Mind, Science and History, Albany 1970, 14), wie er Zeuge von der unguten Wirkung der Identitätstheorie auf G. E. Moore wurde: „Während seines Aufenthaltes in Swarthmore hielt er [sc. G. E. Moore] allwöchentlich einen Vortrag, bei dem die Studenten [...] ihm Fragen stellen konnten, die sie gerade beschäftigten. Eines Abends – das Wetter war schlecht – tauchte nur ein einziger Student auf: ein Physikstudent, der das Leib-Seele-Problem diskutieren wollte. Moore dachte, es sei das beste, das Thema zu konkretisieren, und wählte als Ausgangspunkt das Verhältnis zwischen einer Blauwahrnehmung und der Veränderung in Sehnerv und Gehirn als ihrer vermutlichen Ursache. Der Student antwortete, daß hier überhaupt kein Problem bestehe, da er mit seiner Blauwahrnehmung doch nichts anderes meine als eben diese physische Veränderung. Ich konnte spüren, wie Moores Blutdruck stieg. Er entgegnete: Wie auch immer diese beiden Dinge zusammenhängen, so könnten sie doch gewiß nicht miteinander identisch sein; mit ‚meine Blauwahrnehmung' meine man doch nicht dasselbe wie mit ‚die Bewegung von Teilchen in meinen Nerven oder meinem Gehirn'. Der Student beharrte darauf, daß er genau dies meine [bis hier: Autobiography of Brand Blanshard, 81; weiter: The Limits of Naturalism, 14]. Die Adern auf Moores Stirn traten hervor. Er mußte so etwas unzählige Male durchgemacht haben; es überkam ihn offenbar das Gefühl, daß jemand, der etwas Derartiges glaubt, alles Beliebige glauben mag. Überdruß und eine Vergeblichkeitsahnung (...) bemächtigten sich seiner, und er verfiel in ein hartnäckiges Schweigen. Ich wartete eine Weile; dann führte ich ihn hinaus."

[42] *Th. Nagel*, What Is It Like to Be a Bat? (dt. Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: *P. Bieri* [Hg.], Analytische Philosophie des Geistes, Bodenheim ²1993, 261–275), in: *Ders.*, Mortal Questions, Cambridge 1979, 166.

[43] Vgl. *D. Chalmers*, The Puzzle of Conscious Experience, in: Scientific American 273 (1995), 80–86; *ders.*, The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory, Oxford 1996, xii.

forsche.[44] Und es sei auch erwähnt, daß uns solche Zuordnungen, selbst wenn sie letztlich nicht hypothetischer Natur wären, keineswegs auf einen wie auch immer gearteten Physikalismus festlegen würden; auch ein substanzdualistischer Parallelismus wäre beispielsweise mit ihnen kompatibel.

Das „hard problem of consciousness" liegt nach Chalmers nun darin zu erklären, warum bestimmte neuronale Strukturen überhaupt die kausale Kraft zur Erzeugung des Bewußtseins haben und wie die Erzeugung von Bewußtsein vonstatten geht. Das Qualia-Problem zeigt, daß etwas Wesentliches bestimmter Bewußtseinszustände nicht aus einer auch noch so exakten Kenntnis der physischen Zustände des Gehirns und seiner Gesetzmäßigkeiten abgeleitet werden kann. Zwischen neuronalen Zuständen und Erlebniszuständen besteht, wie man gesagt hat, eine „Erklärungslücke".[45] Das schließt vielleicht nicht aus, daß es noch unbekannte psychophysische Gesetze gibt, die erklären können, warum es zu diesen Erlebniszuständen kommt.[46] Was dagegen ausgeschlossen werden kann, ist, daß es sich bei diesen Gesetzen um solche handelt, die in Kontinuität zu den Gesetzen der Physik stehen. Die Gesetze der Psychologie, so scheint es, lassen sich prinzipiell nicht auf die Gesetze der Physik zurückführen, weil die Gesetze der Physik keine Begriffe zum Leben des Geistes enthalten. Auch hierin liegt eine Herausforderung – wenn auch vielleicht keine Überforderung – des Naturalismus.

(3) Der Verweis auf das Qualia-Problem als Prüfstein für eine naturalistische Philosophie des Geistes mag vordergründig erscheinen. Zeichnen sich doch beide Grundkategorien mentaler Phänomene, die Empfindungen wie die propositionalen Einstellungen (jedenfalls die bewußten, also etwa eine Überzeugung oder ein Wollen) durch solche Erlebnisinhalte aus. Diese sind darum empfindungsfähigen Tieren, Neugeborenen und Menschen, die ihre Vernunft gebrauchen, gemeinsam. Hingegen kommt der Einwand ohne jede Bezugnahme auf das für die höheren mentalen Phänomene[47] – die propositionalen Einstellungen – charakteristische Merkmal aus: nämlich ihren propositionalen Gehalt. Ich betrachte hier nur die propositionalen Einstellungen von Wesen mit Selbstbewußtsein, weil sich aus ihnen der in diesem Zusammenhang zweifellos stärkste Einwand gegen den Naturalismus ergibt. Aufgrund ihres propositionalen Gehalts stehen diese Einstellungen bei einem

---

[44] Gänzlich verfehlt ist das Argument von *G. Roth* (Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt am Main ^{5}1996, 274f.), mit der durch bildgebende Verfahren möglich gewordenen „introspektiven Neurologie" sei „das alte philosophische Problem des ‚Fremdpsychischen' weitgehend entschärft", da die Ergebnisse dieser Selbstversuche mit den an anderen Probanden gewonnenen Resultaten verglichen werden könnten. Der Wert einer introspektiven Neurologie für die Klärung des Verhältnisses von Gehirn und Bewußtsein ergibt sich vielmehr erst aus dem Fortbestehen des Problems des Fremdpsychischen.

[45] *J. Levine*, Materialism and Qualia: The Explanatory Gap, in: Pacific Philosophical Quarterly 64 (1983), 354–361.

[46] Vgl. *Chalmers*, The Puzzle of Conscious Experience, 84–86.

[47] Vgl. *C. McGinn*, The Character of Mind, Oxford 1982, 9: „Sensations have the look of something simpler, more primitive, than propositional attitudes."

Wesen mit Selbstbewußtsein in einer idealen Beziehung zueinander. Sie unterliegen dem Anspruch, mit den propositionalen Gehalten der übrigen Einstellungen ein kohärentes Ganzes zu bilden. Dadurch unterscheiden sie sich wesentlich von den Empfindungen. Donald Davidson scheint daher einen bedeutsameren Punkt anzusprechen, wenn er behauptet, man könne propositionale Einstellungen nicht auf Physisches reduzieren, weil sie auf ein Rationalitätsideal bezogen bleiben.[48] Die Muster, welche die Rationalität erfordere, hätten in der Physik keinen Widerhall. Diese Problematik ist wiederum eng verbunden mit der Schwierigkeit, die Perspektive der Ersten Person zu naturalisieren. Die Perspektive der Ersten Person läßt sich zwar anderen Personen zuschreiben; aber es scheint, daß der objektivierende Blick der Naturwissenschaften ihrer selbst überhaupt nicht ansichtig werden kann.[49]

Die vorangegangenen Überlegungen haben eine Reihe von Problemen des Naturalismus in allen seinen Varianten aufgeworfen. Sie haben zugleich gezeigt, daß sich diese Probleme auch durch den gewaltigsten wissenschaftlichen Fortschritt nicht naturalistisch bewältigen lassen, weil sie den Zuständigkeitsbereich der Wissenschaften überhaupt übersteigen. Einige dieser Probleme betreffen die Erklärung unabweisbarer Phänomene (etwa in der Philosophie des Geistes); andere sogar die Voraussetzungen der modernen Naturwissenschaften und damit des Naturalismus selbst. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, den engen Vernunftbegriff des Naturalismus kontrolliert durch einen weiteren zu ersetzen. Die wissenschaftliche Rationalität der Kausalanalyse – und die technologische Rationalität zweckrationalen Handelns – dürfen keinesfalls verabsolutiert werden. Sein-, Sinn- und Wertfragen, wie insbesondere die Frage, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, sind allein kausalwissenschaftlich nicht zu beantworten; sie weisen in eine Sphäre der Wesenserkenntnis, welche die empirische Ursachenanalyse transzendiert. Fragen wie die nach den Prinzipien unseres Erkennens, nach den Grundlagen der Logik und Mathematik, nach der Möglichkeit des Verstehens und der Verständigung sind ebensowenig naturwissenschaftliche Fragen und daher naturwissenschaftlich ebensowenig zu beantworten – obwohl eine strenge Naturwissenschaft gar nicht möglich wäre, wenn sie sich überhaupt nicht beantworten ließen. Es hat sich schließlich gezeigt, daß eine wohlverstandene Kritik des Naturalismus nicht in einer Fundamentalkritik der Naturwissenschaften mündet. Denn erst wenn die maßlosen Erklärungsansprüche des Naturalismus zurückgewiesen sind, werden die Erklärungsansprüche der Naturwissenschaften ihrerseits verständlich.

---

[48] Vgl. *Davidson*, Geistige Ereignisse, 311–313.

[49] *J. McDowell* hat daraufhin Th. Nagel vorgeworfen, er „verfehle die Tiefe seines eigenen Verweises auf die Subjektivität", da er sich in seiner Naturalismuskritik nur auf die qualitativen Aspekte des Geistigen bezöge; Functionalism and Anomalous Monism, in: *Ders.*, Mind, Value, and Reality, Cambridge/Mass. 1998, 337, Anm. 12; siehe dazu *Nagel*, What Is It Like to Be a Bat?; sowie *ders.*, The View from Nowhere, Oxford 1986, 13–27.

ThPh 78 (2003) 38–54

Zum Begriff der Erfahrung bei den frühen deutschen Mystikerinnen

Von Bardo Weiss

1. Die Wende zum Subjekt im 12. Jahrhundert

1. In der im 12. Jahrhundert stattfindenden Wende zum Subjekt bekommt die Erfahrung des einzelnen Menschen neues Gewicht. Drei kurze Geschichten sollen dies belegen. Hugo von St. Viktor schreibt über seine Kindheit, die er zu Beginn des 12. Jahrhunderts verbracht hat: „Mit Steinchen habe ich Zahlen dargestellt, mit schwarzer Kohle habe ich auf dem Fußboden Zeichnungen gemacht, und nachdem ich so mir ein Modell vor Augen geführt hatte, habe ich mir den Unterschied zwischen einem spitzen, einem rechten und einem stumpfen Winkel klargemacht."[1] Ähnlich verdeutlicht er sich an auf einem Holzrahmen gespannten Saiten den Unterschied der einzelnen Töne.[2] Um am klaren Winterhimmel die Sterne zu beobachten, verbringt er Nächte im Freien.[3] Ein solches Verhalten eines Schülers wäre 100 Jahre vorher nicht denkbar gewesen. Auch damals hatte man den Jugendlichen in den *artes liberales* die Grundbegriffe der Geometrie, Musik und Astronomie beigebracht. Aber keiner auch der begabtesten Schüler wäre auf die Idee gekommen, die überlieferten Lehrsätze durch Augenschein, das heißt durch eigene Erfahrung nachzuprüfen.

2. Zwei bis drei Jahrzehnte nach den Experimenten des Hugo von St. Viktor fällt eine junge Ordensfrau mit Namen Elisabeth von Schönau in eine schwere religiöse Krise. Deren Höhepunkt stellt die radikale Infragestellung des überlieferten Glaubens dar, die in die Frage mündet: „Kann denn das alles wahr sein, was von ihm, nämlich Christus, geschrieben steht?"[4] In den bald einsetzenden Visionen wird Elisabeth von dem überzeugt, was sie von Jesus in der Schrift liest. Die die Krise auslösende Frage läßt sich kaum im 11. Jahrhundert denken. Natürlich gab es auch damals Glaubenszweifel. Das Neue und mit dem jungen Hugo Verbindende ist aber die Tatsache, daß man sich mit dem, was geschrieben steht und gelehrt wird, nicht zufrieden gibt.

3. Die letzte Geschichte spielt in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Ein junger schwedischer Dominikanerstudent in Köln, Petrus von Dazien, berichtet, wie er sich so sehr von der Erzählung des Leidens Christi anspre-

---

[1] HVD 6,4,362,15–18: „Calculos in numerum posui, et nigris pavimentum carbonibus depinxi, ipso exemplo oculis subiecto, quae ampligonii, quae orthogonii, quae oxygonii differentia esset, patenter demonstravi." – Für die verwendeten Abkürzungen s. das Verzeichnis am Ende des Aufsatzes.

[2] Ebd. 262,21–24.

[3] Ebd. 362,20f.

[4] ESV 1,2,4: „Numquid vera esse potuerunt omnia, que scripta sunt de illo."

chen läßt, daß er in den Dominikanerorden eintritt, was aber seine *acedia*, seine antriebshemmende Depression, unter der er seit seiner Kindheit leidet, nicht wegnimmt. Seitdem sehnt er sich, einen Menschen zu erleben, bei dem er die Leidensgeschichte Jesu „nicht nur mit Worten, sondern mit Fakten und Beispielen sicher und offenkundig" erfahren kann.[5] In der Begegnung mit der stigmatisierten Mystikerin Christina von Stommeln geht dieser Wunsch in Erfüllung.

4. Das Neue, das in allen drei Geschichten zutage tritt, ist folgendes: Man gibt sich mit dem, was in der Traditionsgemeinschaft gelehrt wird, nicht mehr zufrieden, sondern möchte das Überlieferte selbst erfassen, erfahren. Dieser Wandel wurde durch die Mentalitätswende, die um das 12. Jahrhundert stattfindet, möglich. Wenn man sich auch um ihre Einzelheiten und Ursachen streitet,[6] ist das Faktum in der Mediävistik unumstritten. Deswegen sei nur das festgehalten, was für unseren Zusammenhang wichtig ist. Ein grundlegender Aspekte dieser Wende sind das Zurücktreten des Gemeinschaftsgedankens und die stärkere Betonung des einzelnen Individuums.[7]

Ein Phänomen auf religiösem Gebiet macht das Gesagte deutlich. Zu den am meisten kommentierten Büchern der Schrift gehört das Hohelied. Bis zu Beginn des 12. Jahrhunderts spielt im Mittelalter die Kirche die Rolle der Braut; danach tritt gleichberechtigt und bald sie verdrängend die Einzelseele als Deutungsmuster auf.

Für unseren Zusammenhang ist aber folgendes wichtig: Bis zum 12. Jahrhundert glaubt man, weil man in einer lebendigen Tradition der Kirche steht. Danach leugnet man den Glauben der Kirche nicht, der einzelne will aber den Glauben selbst erfassen.

5. Dieses eigenständige Erfassen kann auf zwei Weisen geschehen. Einmal kann man die Glaubenswahrheiten mit dem Verstand zu erfassen suchen: „Credo, ut intellegam." – „Ich glaube, um zu verstehen." Aus diesem Verlangen bildet sich die Scholastik mit ihrer dialektischen Methode. Es gibt aber noch eine zweite Art, in welcher der einzelne etwas erfassen kann, nämlich die Erfahrung. Bernard McGinn hat dazu die kurze Formel geprägt „Credo, ut experiar." – „Ich glaube, um zu erfahren."[8] Die Mönchstheologie des Hochmittelalters mit Bernhard von Clairvaux an der Spitze ist von diesem Anliegen geprägt. Unverkennbar sucht man auch in der Erlebnismy-

[5] CS 1, 15,2,1–29,4: „Non solum uerbis, sed factis et exemplis secure et plane". An dieser Stelle gebraucht Petrus von Dazien nicht das Wort „experientia". In einem Brief an Christina von Stommeln (CS 1, B 55,53,257,5 f.) beteuert er aber, daß er und sie „in eodem libro experiencie", „im selben Buch der Erfahrung" lesen.

[6] Gut gibt den Forschungsstand wieder: *B. McGinn*, Die Mystik im Abendland. Bd. 1: Ursprünge, Freiburg i. Br. [u. a.] 1994, 233–243.

[7] Ein Hinweis aus der Kunstgeschichte kann dies verdeutlichen. Die romanische Malerei kennt keine Porträts. Nicht die individuellen Züge einer Person, sondern ihre Rolle in der Gesellschaft als Apostel, Kaiser, König oder Bauer ist wichtig. Ab der Gotik gibt es Porträts, ja bald Selbstporträts.

[8] *B. McGinn*, Die Mystik im Abendland. Bd. 2: Entfaltung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1996, 240.

stik der frühen deutschen Mystikerinnen den Glauben durch eigene Erfahrung zu erfassen.[9] Auch Kindern gegenüber werden die Affekte eines Erwachsenen leicht lebendig. So entsteht in dieser Zeit eine Jesuskindfrömmigkeit, wie sie zum Beispiel in der Krippendarstellung des Franz von Assisi ihren Ausdruck findet.

2. *Experientia*/Erfahrung im religiösen Bereich

2.1 Sprachliche Grundlage

Kaum ein anderer Begriff wird heute so vielfältig im umgangssprachlichen wie geisteswissenschaftlichen Bereich gebraucht, wie der der „Erfahrung". Um nicht sofort eine spezifisch moderne Sicht der „Erfahrung" an die Texte des 12. Jahrhunderts heranzutragen, lassen wir uns in unserer Suche zunächst von den damaligen Fachtermini leiten. In den lateinischen Texten ist *experientia* mit den entsprechenden Derivaten gebräuchlich. Im Mittelhochdeutschen wird zwar auch das Wort *ervaren* gebraucht. Doch dieses Wort wird keineswegs ausschließlich im übertragenen Sinn verwendet. Ein Land *ervarn* heißt damals im ganz wörtlichen Sinn „ein Land befahren, bereisen"[10]. Häufig steht *bevindunge* mit den entsprechenden Derivaten für das, was wir Erfahrung nennen.[11] Wir gehen also zunächst von den Stellen aus, an denen *experientia* beziehungsweise *bevindunge* im religiösen Kontext gebraucht wird.

2.2 Erfahrung in den Quellen der deutschen Mystikerinnen

Diese Frauen sind vielfältig beeinflußt. Allen Quellen nachzugehen, wäre im Rahmen eines Aufsatzes unmöglich. Wir beschränken uns auf drei Werke, die nachweislich großen unmittelbaren Einfluß auf die Frauen gehabt haben, nämlich die *Hoheliedpredigten* des Bernhard von Clairvaux, Der *Benjamin minor* und *major* des Richard von St. Viktor jeweils aus dem 12. Jahrhundert und das Buch *De exterioris et interioris hominis compositio* des David von Augsburg, welches die spirituelle Tradition zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Deutschland gut bündelt.

1. Etwas erfahren heißt, sich nicht nur auf das Wissen fremder Bücher zu stützen. Man liest vielmehr „in libro experientiae", „im Buch der (eigenen)

[9] Ein Beispiel innerhalb der Spiritualität dieser Zeit soll das Gesagte verdeutlichen: Zur Erfahrung helfen die „affectus" die „Gefühle", welche nicht ganz mit dem gleichzusetzen sind, was wir heute unter Emotionen verstehen. Leicht läßt sich das Gefühl des Mitleids wecken. So entsteht die „Compassio"-Frömmigkeit: Im Ausmalen der einzelnen Stationen des Leidensweges Christi sucht man eine mit Gefühlen angereicherte Erfahrung des Schmerzensmannes. Es sei hier an die reife Frucht dieser Frömmigkeit erinnert, an das Lied „O Haupt voll Blut und Wunden", dessen lateinische Vorlage in dieser Zeit entstanden ist.

[10] *M. Lexer*, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1872–1878 mit einer Einleitung von *K. Gärtner*. 3 Bde., Stuttgart 1992; hier Bd. I, 688f.

[11] Vgl. *Lexer*, I, 249f.

Erfahrung“[12]. Worte der Heiligen Schrift können „proprio convenire experientia“, „mit der eigenen Erfahrung in eins gehen“[13]. Besondere Authentizität, die sich nicht allein auf Gelehrtheit stützt, wird mit dem Satz beansprucht: „Ich rede zu euch von meiner Erfahrung, die ich gemacht habe.“[14] Man setzt voraus, daß andere Menschen ähnliche Erfahrungen haben: „Eure Erfahrung entspricht innen bei euch dem, was ich außen spreche.“[15]

2. *Scientia* im Sinne von reflektiertem Wissen und unmittelbare *experientia* ergänzen sich gegenseitig. Einfache Menschen können besser um die *devotio* – unter diesem Begriff verstand man das, was wir heute „Spiritualität“ nennen – *per experientiam*, durch ihre Erfahrung Bescheid wissen als theologisch Gebildete.[16] Diejenigen, welche *experientiae magisterio*, „durch das Lehramt der Erfahrung“ unterrichtet sind, werden gelehrte Abhandlungen über die Kontemplation als weitschweifend empfinden.[17] Die Leser werden aufgefordert, sich zu fragen, ob sie das, was sie lesen nicht *melius per experientiam*, „besser durch die Erfahrung“ lernen können.[18]

Und doch werden von den gleichen Autoren, die so sehr die nicht durch Lesen zu erwerbende *experientia* preisen, theologisch spirituelle Bücher geschrieben, die ja gelesen sein wollen und nur *scientia* vermitteln. Also muß das Wissen auch für die Menschen, die sich auf Erfahrung stützen können, nützlich sein. Unter anderem kann es eine kritische Funktion übernehmen. Im Gebet können sich ja „sinnenhafte Erfahrungen der Süße und des Wohlgeschmacks einstellen“. Ob solche Erfahrungen von Gott eingegeben oder nur eine *phantastica deceptio*, eine „Täuschung der Phantasie“ darstellen, kann die eigenen Erfahrung nicht entscheiden, dazu braucht man die *scientia*.[19]

3. Auch ekstatische Einheitserlebnisse werden mit dem Begriff „Erfahrung“ bezeichnet. Bernhard von Clairvaux weiß, daß es schon hier auf Erden für kurze Augenblicke das Erlebnis tiefster Einheit mit Gott gibt, doch „keineswegs nehme ich für mich in Anspruch, Erfahrung in einer so großen Sache zu haben“[20]. Diejenigen aber, welche solche Erfahrungen gemacht haben, besitzen eine heilige Scheu, darüber zu sprechen.[21] Richard von St. Viktor macht gerade an dem *excessus mentis*, das heißt, an der Ek-

[12] BHLD 1, 3,1,1,76,7; später wird diese Metapher toposartig gebraucht; vgl. CS 1, B 55,53,247,5f.

[13] BHLD 1, 31,2,5,492,5f.

[14] BHLD 2, 51,2,3,184,21f.: „Loquor vobis experimentum meum, quod expertus sum.“

[15] BHLD 1, 21,3,4,296,24: „Vestra vobis experientia intus respondet quod ego foris loquor.“

[16] DAE 3,65,3,354f.

[17] RVBMI 1,1A; vgl. RVGR 36,58.

[18] DAE 3,70,5,378.

[19] DAE 3,68,1f.,365f.: „sensibiles dulcedinis et suavitatis experientiae“.

[20] BHLD 1, 23,4,9,326,20: „Minime mihi tantae rei arrogo experientiam.“ BHLD 1, 3,1,1,1,76: „inexperta penitus gaudiorum“. Ob Bernhard wirklich keine mystischen Erfahrungen besaß, oder ob diese Aussagen Demutstopoi sind, ist in der Forschung umstritten und braucht hier nicht zu interessieren. Anderen Menschen gesteht er durchaus solche Erfahrungen zu; vgl. BHLD 2, 85,5,15,646,11–13.

[21] BHLD 2, 57,3,5,258,8–16.

stase[22], den Unterschied zwischen *scientia* und *experientia* deutlich. Auch derjenige, welcher keine ekstatischen Erfahrungen besitzt, kann von ihnen ein solches Wissen erlangt haben, das auch dem Ekstatiker nützlich ist.[23]

2.3 Experientia/*Erfahrung bei den Mystikerinnen*[24]

1. Zunächst wollen wir eine Reihe von Aussagen betrachten, die sich noch nicht auf die *unio mystica* beziehen. Verschiedentlich wird von besonderen Erfahrungen beim Kommunionempfang berichtet. Der Verfasser der Vita der Ida von Löwen weiß, daß „im äußeren Umfassen mit den Armen eine frohe Erfahrung des inneren Gefühls der Freundschaft verkostet wird"[25]. Die innere Erfahrung braucht äußere Haftpunkte. So bedarf die Mystikerin für die Erfahrung der Nähe des Herrn den äußeren Empfang der Kommunion. Ähnlich wird Gertrud die Große vom Herrn zum Kommunionempfang aufgefordert: „Tritt hinzu und erfahre nicht durch Sehen, sondern durch Kosten, wie jenes verborgene Manna schmeckt."[26] Die Erfahrung, die sich während des Empfangs der Kommunion immer wieder bei den Mystikerinnen einstellt, kann aber auch Anlaß zu Skrupeln werden. So fragt sich Ida von Nijvel, ob der Herr ihr nicht nur deswegen beim Kommunionempfang die Erfahrung einer Vision schenkt, weil ihr Glaube an seine Realpräsenz noch zu schwach ist.[27]

Beatrijs von Nazareth erfährt auch außerhalb des Kommunionempfangs Augenblicke geistlichen Trostes.[28] Solche Augenblicke sind aber zu kurz, um in eine länger dauernde Erfahrung überzugehen.[29]

2. Das Wort *experientia* kann aber auch dort gebraucht werden, wo es nicht um ein einzelnes Erlebnis, sondern um immer wiederkehrende Erfahrungen im Leben solcher Frauen geht. Margareta Contracta, die von frühester Kindheit schwer körperbehindert war, kann sich in einem besonderen Maße in die Leidenden einfühlen, weil sie zu den Menschen gehört, die „durch Erfahrung die meisten (Leiden) gelernt haben"[30]. Beatrijs von Nazareth weiß aus der Erfahrung, daß sie von Gott mit reichen Gaben beschenkt

---

[22] *Excessus mentis* ist einer der Fachertermini für Ekstasen, vgl. *B. Weiß*, Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts, Paderborn [u. a.], 2000, 100–106.

[23] RVBMI 1,1A. Inwieweit Richard selbst ekstatische Erfahrungen besitzt, ist in der Forschung umstritten.

[24] Es wird hier nicht unterschieden zwischen direkten Aussagen der Mystikerinnen und Zeugnissen ihrer Gewährsmänner. Für die Berechtigung dieses Vorgehens vgl. *Weiß*, 27–73.

[25] IL 2,2,5,172: „In amplexibus brachiorum extrinsecis interioris affectus amicitiae jucunda quadam experientia degustatur."

[26] G 3, 3, 18, 18, 6 f., 96: „Accede et non videndo, sed gustando experire quid sapiat illud absconditum manna."

[27] IN 21,251.

[28] BN 2,11,126,36–39,90.

[29] BN 3,11,237,47 f.,152.

[30] MA 59,74.: „experimento pluria didicerunt".

ist.[31] Mechthild von Hackeborn darf sich ständig als Freundin Gottes fühlen: „Eine so große Freundschaft gewähre ich dir, wie sie nur je einer von seinen Freunden erfahren kann."[32] Es gibt aber auch die Erfahrung der eigenen Fehlerhaftigkeit. Mechthild von Magdeburg ist sich bewußt, wie schnell sich der Stolz bei besonders auserwählten Menschen einstellt: „Das habe ich Arme oft erfahren."[33] Bei der genannte Beatrijs wird von der Erfahrung des ständigen Scheiterns berichtet, wenn sie versucht, dem Anspruch der Liebe, die Gott ihr geschenkt hat, Genüge zu leisten.[34] Die leibliche Schwester der Mechthild von Hackeborn, die Äbtissin Gertrud von Hackeborn, hat von Gott die Gnaden erhalten, daß ihre ehemaligen Mitschwestern in Helfta sie auch nach ihrem Tod als Mutter erfahren können.[35]

3. Vor allem aber spricht man beim Erlebnis der *unio mystica* von Erfahrungen. Worin diese Einheit besteht, kann man erklären „nicht durch den Überfluß der Worte, sondern allein durch die Erfahrung des Zeugnisses"[36].

Gott Vater erinnert Mechthild von Magdeburg an solche Erfahrung: „Denk an das, was du erfahren hast, da nichts zwischen mir und dir war."[37] Einmal erscheint diese „brennende Erfahrung" als die letzte Stufe vor der eigentlichen Vereinigung mit Gott.[38] Diese Erfahrungen dürfen die Mystikerinnen nicht mitteilen. In dem Gespräch zwischen „vro(v)we sele" und „vro(v)we bekantnisse" sagt nach Mechthild von Magdeburg die Seele zur Erkenntnis: „Die heilige Beschauung und der vielwerte Genuß sollt ihr von mir haben, die auserwählte Erfahrung von Gott soll euch und allen Kreaturen immer verborgen sein außer mir allein."[39] In diesen Worten besteht eine beachtliche Umwandlung des „Ineffabile-Motivs". Zu allen Zeiten, besonders aber in der Mönchstheologie, wird betont, daß Gott „ineffabilis", „unaussprechbar" ist. Als Grund wird immer angegeben, daß er für uns „incognoscibilis", „unerkennbar" ist.[40] Auch bei Mechthild gibt es etwas, was der Erkenntnis verschlossen ist. Es ist aber nicht Gott direkt, sondern „die bevindunge von gotte", die „Erfahrung von Gott". *Experientia* und *scientia* lassen sich nicht ohne weiteres austauschen. Das reflektierende Wissen, wel-

---

[31] BN 2,2,90,70,57f.

[32] MH 3,5,202: „Tantam tibi exhibio amicitiam quantam ullus ab amico suo potuit experiri."

[33] MM 7,12,2–7,266: „Das han ich arme dicke befunden."

[34] BN 3,14,251,177–183,163.

[35] G 5, 5,1,31,7f.,56.

[36] BN 3,14253,240–257,166: „non verborum affluentia, sed sola testis experientia". Diese Stelle findet sich in der lateinische Übertragung ihres Traktats „Van seuen manieren van heileger minnen", die ihrer Vita angefügt ist. In der uns überlieferten mittelniederländischen Fassung fehlt allerdings dieser Satz.

[37] MM 4,12,58f.,125: „Gedenke, was du bevunden und gesehen hast, do niht zwúschent mir und dir was."

[38] MM 4,15,4–6,129: „brinnende bevindunge".

[39] MM 2,19,34–276,50f.: „Dú helig bescho(v)wunge und dú vilwerde gebruchunge sont ihr han von mir, die userwelte befindunge von Gottes sol úch und allen creaturen iemer me verborgen sin sunder allein mir."

[40] In: *Weiß*, 45, Anm. 4, sind eine Reihe Stellen, welche die Unaussprechbarkeit Gottes bei den Mystikerinnen betonen, gesammelt.

ches die Frau ‚Erkenntnis' besitzt, kann die Gotteserfahrung der Seele nicht einholen. Zu beachten ist aber auch, daß diese Tatsache nicht auf einer reinen Unfähigkeit auf seiten der Erkenntnis beruht. Selbst wenn Mechthild es könnte, dürfte sie die Gotteserfahrung nicht einfach der Reflexion preisgeben: „Die Bräute dürfen nicht alles sagen, was ihnen geschieht." [41] Die Gotteserfahrung ist ein bräutliches Geheimnis zwischen dem Menschen und Gott, welches das analysierende Erkennen nichts angeht. Und doch redet Mechthild in Metaphern davon und wird von besonders Erwählten auch verstanden: „Den dis an gat, der bevindet es wol." – „Den dies angeht, der erfährt es wohl." [42]

Auch Mechthild von Hackeborn spricht davon, daß sich Gott in der *unio mystica* „durch eine glückliche Erfahrung" zeigt. [43]

Wenn Gertrud die Große um die *unio* bittet, betet sie, „daß du mich in der bräutlichen Liebe und ehelichen Umarmung erfahren läßt, wer und wie du bist" [44].

4. Teilweise erhalten auch Außenstehende Anteil an den mystischen Erfahrungen der Frauen. Schon Jakob von Vitry, der den Prototyp der Vita einer Mystikerin geschrieben hat, nimmt im Vorwort für sich in Anspruch, nur zu berichten, was „wir zum großen Teil durch Erfahrung gelernt haben" [45]. Er schreibt auch, daß ein geistlicher Würdenträger, als er eine Ekstase einer Mystikerin erlebt, ausruft: „In hac sancta muliere virtutem Dei per experientiam percepi." – „In dieser heiligen Frau habe ich die Kraft Gottes durch Erfahrung erfaßt." [46]

3. Nähere Beschreibung der Erfahrung der ekstatischen *unio mystica*

Nachdem wir aufgewiesen haben, daß die Mystikerinnen die *unio mystica* mit den Worten *experientia/bevindunge* beschreiben, lösen wir uns von diesen Begriffen, um genauer diese Erlebnisse zu betrachten. Charakteristisch für diese Frauen ist der Anspruch, in ekstatischen Erlebnissen die *unio mystica* zu erfahren. Darin unterscheidet sich ihre häufig als Erlebnismystik bezeichnete Spiritualität von der Wesensmystik eines Meister Eckhart, der auf solche Erlebnisse keinen Wert legt. Nur kurz sei auf die inhaltliche Seite, soweit man hier überhaupt von Inhalt sprechen kann, eingegangen. Die Frauen werden sich der Gegenwart des Herrn bewußt, die in der Einheit mit ihm gipfelt. Diese Einheit wird als Einswerden des menschlichen Wil-

[41] MM 2,19,33 f.,50: „Die brúte mu(e)ssent alles nit sagen, was in beschiht."
[42] MM 4,19,114–17,136.
[43] MH 1,22,81: „per felicem experientiam".
[44] G 1, E 3,155 f.,104: „ut facias me experiri in amore sponsali et amplexu nuptiali quantus sis et qualis".
[45] MO prol. 11,549: „ex magna parte per experientiam didicimus".
[46] MO 1,4,39,556. Vgl. auch die oben erzählte Geschichte von Petrus von Dazien.

lens, nicht aber des menschlichen Wesens, mit Gott beschrieben.[47] Solche Ekstasen sind manchmal von Visionen begleitet, aber nicht jede Vision beinhaltet eine ekstatische Liebeseinheit.

Für unser Thema ist eher die formale Seite von Interesse. Wie äußern sich diese Erlebnisse?

3.1 Außen wahrnehmbare Phänomene der mystischen Erfahrung

Wir gehen in unserer Darstellung von außen nach innen und fragen uns zuerst, an welchen Phänomenen auch Außenstehende Ekstasen dieser Frauen wahrnehmen können.

3.1.1 Der Aspekt der Zeit

1. Ekstasen treten plötzlich auf. Sie ereignen sich *confestim*, *continuo*, *repente*, *statim*, *subito*, *in momento*, *in ictu oculi*.[48] Mit solchen Aussagen soll betont werden, daß sie von Gott gewirkt und nicht mühsam und damit langsam von Menschen hervorgebracht sind.[49]

2. Sie dauern nicht lange. Bernhard von Clairvaux[50] greift die griffige Formulierung des Jean de Fécamp[51] auf, nach der eine Ekstase *rara ... raptimque*, „selten ... und wie im Flug" geschieht. Er spricht im Zusammenhang solcher Erlebnisse von *rara hora et parva mora*, „seltener Stunde und in kurzer Zeit", in der sie stattfinden.[52] Hadewijch greift dies auf und redet von *corte wile*, „kurzer Weile"[53], und Mechthild von Magdeburg von *cleine wile*, „kleiner Weile"[54]. Auch andere Mystikerinnen betonen die Kürze solcher Erlebnisse.[55] Allerdings gibt es auch Stellen, an denen von einer langen Dauer (bis zu zwei Monaten) dieser Erlebnisse gesprochen wird.[56] Sie stammen aber fast ausschließlich von Außenstehenden. Diese unterscheiden nicht zwischen der eigentlichen Ekstase und der Phase der langsamen Rückkehr, in welcher die Frauen wieder zu sich selbst kommen. So erklärt sich ihre Feststellung einer längeren Dauer.[57]

3. Bernhard hat noch von der Seltenheit solcher Erlebnissen gesprochen.[58] Anders liest es sich bei diesen Frauen. So heißt es, daß die Mystikerinnen *saepe*, *saepissime*, *frequenter*, *dike*, *solito more* solche Ekstasen erleben.[59]

---

[47] Vgl. *Weiß*, 395–963.
[48] Vgl. *Weiß*, 149–151.
[49] Vgl. ebd. 151–158.
[50] BGR 5,15,196,8.
[51] JFM 5,69–79,208.
[52] BHLD 1, 23,6,15,344,20.
[53] HAV 5,1,f.80; 7,80f.,96.
[54] MM 7,37,34,286.
[55] Vgl. *Weiß*, 160f.
[56] Vgl. ebd. 161–164.
[57] Vgl. ebd. 164–169.
[58] BHLD 1, 12,5,8,178,19f.
[59] Vgl. *Weiß*, 171–173.

3.1.2 Der Aspekt des Leibes

1. Im allgemeinen wird von der Unbeweglichkeit des Leibes und der Körperstarre während der Ekstasen geredet.[60] Oft fallen die Frauen zu Boden.[61] Manchmal geht auch ein Beben durch den Leib oder die Frauen stoßen Laute, Melodien, ja ganze Sätze aus.[62] Von Christina Mirabilis heißt es sogar, daß sie sich so schnell wie ein Kinderreif dreht.[63]

2. Äußere Sinneseindrücke werden nicht mehr wahrgenommen. Weder hört noch sieht man etwas von der Außenwelt, kann sich aber auch selbst nicht verständlich machen.[64] Oft scheint es so, als sei die Seele dem Leib entfremdet, von ihm weggezogen.[65]

3.1.3 Die Vergleiche für die Phänomene der Ekstase

1. Die Unbeweglichkeit und Unansprechbarkeit der Mystikerinnen rufen den häufig gebrauchten Vergleich mit dem Schlaf[66] oder Halbschlaf[67] hervor. Da man aber in den Träumen oft Einflüsterungen des Teufels unterliegt, betont Hildegard von Bingen, daß sie ihre Visionen wachend empfängt. Ekstasen sind auf keinen Fall Träumereien des Menschen.[68]

2. Auch die Trunkenheit wird zum Vergleich herangezogen. Häufig wird dieser Vergleich dort angewandt, wo die Frauen während der Ekstasen unfreiwillig etwas von ihrem inneren Erleben preisgeben. Um die Mystikerinnen vor dem Vorwurf, betrunken zu sein, zu schützen, wird oft von dem Liebesrausch oder der *sobria ebrietas*, der „nüchternen Trunkenheit" geredet.[69]

3. Die Liebeskrankheit oder der Liebeswahnsinn werden in Hld 5,8 und von Ovid erwähnt und von der mittelalterlichen Medizin beschrieben.[70] Von solcher Liebeskrankheit reden unsere Texte oft, weil häufige Ekstasen sich bis in das Somatische durch Krankheiten auswirken. Für das aus dem Rahmen fallende Verhalten der Ekstatikerinnen bot sich der Liebeswahnsinn als Vergleich an.[71]

3.1.4 Die Rückkehr aus der Ekstase

1. Betonen fast alle Texte die Plötzlichkeit, mit der man in eine Ekstase fällt, so setzten sie meist eine längere Zeit an, welche die Frauen brauchen,

[60] Vgl. *Weiß*, 174–177.
[61] Vgl. ebd. 177f.
[62] Vgl. ebd. 179–181.
[63] CM 3,35,656.
[64] Vgl. *Weiß*, 181–193.
[65] Vgl. ebd. 193f.
[66] Vgl. ebd. 203–206.
[67] Vgl. ebd. 206.
[68] Vgl. ebd. 6f.
[69] Vgl. ebd. 207–218.
[70] Vgl. ebd. 218–220.
[71] Vgl. ebd. 220–232.

um wieder zum vollen Wachbewußtsein zu gelangen.[72] Diese Rückkehr wird mit verschiedenen Begriffen ausgedrückt.[73]

2. Sehr oft ist dieses Zurückkehren mit körperlichem und seelischem Schmerz verbunden. Besonders leidvoll wird die Rückkehr dort erlebt, wo die Ekstase von außen gestört und unterbrochen wird.[74] Die Rückkehr kann auch von länger andauernden Krankheiten begleitet sein.[75]

3. Das Zu-sich-selbst-Kommen wird allerdings manchmal auch freudvoll empfunden. Vorher vorhandene Krankheiten verschwinden.[76]

3.2 Die inneren Erfahrungen der Frauen

3.2.1 Die Richtungen der inneren Bewegungen

Den Erfahrungen der Frauen haftet nichts Statisches an. Die Frauen erleben eine dreifache Richtung ihrer inneren Bewegung.

1. Die Mystikerin fühlt, wie sie in der Ekstase außer sich gerät.[77] Schon die Vorsilbe *ex* bei den beiden Fachtermini: *excessus* und *ekstasis* deuten dies an. „Die Seele wird aus sich selbst herausgeführt."[78] Der Mensch gerät „außer sich selbst"[79]. Die Braut „kommt ... von sich selbst"[80].

2. Dieses „Außer-sich-Kommen" ist zugleich ein „Über-sich-Kommen". „Über-sich-entrückt-Werden" und „Über-sich-erhoben-Werden" sind schon zu Topoi bei der Beschreibung der Ekstase geworden.[81] Der Ort, wohin man erhoben wird, ist die Höhe, das obere Licht, einer der Himmel, die Chöre der Engel oder Gott selbst.[82] In dieser Zeit wird jedoch noch nicht von körperlichen Elevationen während der Ekstase gesprochen.

3. Dem entgegengesetzt stehen Aussagen, in denen der Mensch sinkt[83], um in sich selbst zu geraten[84]. Der Mensch muß nicht nur von sich selbst weggehen, um zu Gott zu gelangen, sondern er muß auch in sich selbst hineinkommen, dorthin, wo Gott einwohnt, um mit ihm eins zu werden.[85]

3.2.2 Die Abnahme des eigenen Ich

Wenn bei der Ekstase die Liebeseinheit mit Gott erfahren wird, findet auch ein Abnehmen des eigenen „Ego" statt.

---

[72] Vgl. ebd. 236–238.
[73] Vgl. ebd. 232–236.
[74] Vgl. ebd. 234–253.
[75] Vgl. ebd. 239.
[76] Vgl. ebd. 242–245.
[77] Zum Ganzen vgl. ebd. 258–261.
[78] CS 1, B 26,42,187,18: „Anima a seipsa educitur".
[79] HAB 6,362,69: „vte hem seluen".
[80] MM 1,22,9,16: „kumt ... von ihr selber".
[81] *Weiß*, 261f.: „Supra se rapi"; „supra se elevari".
[82] Vgl. ebd. 262–276.
[83] Vgl. ebd. 276–279.
[84] Vgl. ebd. 279f.
[85] Vgl. ebd. 280–293.

1. Es gibt die Entfremdung des Ich, die mit den Ausdrücken *alienatio mentis*, „Fremdwerden des Geistes“ [86], oder *a semetipso deficere*, „von sich selbst schwinden“ [87], bezeichnet wird. Mechthild von Magdeburg sagt: „So sind wir nackter denn nackt.“ [88]

2. In bezug auf das Bewußtsein spricht man von der Selbstvergessenheit. Alle Schmerzen und Sorgen, alles um sich selbst Kreisen, ja das eigene Ich ist im Augenblick der Ekstase vergessen. [89]

3. Die Ekstase wird auch als ein Sterben erfahren [90] und als Liebestod erlebt [91]. Ja, das körperliche Sterben dieser Frauen wird gelegentlich wie eine große Liebesekstase geschildert. [92]

4. Am schärfsten wird dieser Zustand ausgedrückt, wenn von dem *nihilum fieri, ad nihilum redegi, sibi annihilari, al niet werden, ze nihte werden* [93] gesprochen wird. Aus diesem „Zunichtewerden“ erwächst die für die Frauen typische Gelassenheit. [94]

3.3 Die geistlichen Sinne als Fähigkeit für geistige Erfahrung

1. Um zum Wissen zu gelangen, hat der Mensch seinen Verstand; um nach dem Guten zu streben, seinen Willen. Mit was macht der Mensch seine Erfahrungen? Im äußeren materiellen Bereich sammelt er sie durch seine körperlichen Sinne. Womit gelangt er zur inneren Erfahrung, um die es hier geht? Zugänge zu ihnen verschafft uns nicht in erster Linie die Fähigkeit, Gefühle zu haben. Zwar werden auch die *affectus* und *affectiones*, also die Gefühle des Menschen, in der oben genannten Wende im 12. Jahrhundert neu entdeckt. Die Frauen aber beurteilen diese auf dem Weg zu Gott recht kritisch. Man lese nur den 12. Brief der Hadewijch. [95]

2. Seit Origenes weiß man von den fünf geistlichen Sinnen des Menschen, [96] mit denen er religiöse Wirklichkeit erfassen kann und mit denen die Frauen offenbar Zugang zu ihren inneren Erfahrungen haben. Diese geistlichen Sinne werden von der Mönchstheologie neu entdeckt und sind den Mystikern wohl vertraut. Mechthild von Magdeburg sehnt sich nach der *unio mystica* und wünscht, „daß ich deine herzliche Liebe in meinem Her-

[86] Vgl. ebd. 294f.
[87] Vgl. ebd. 295–298.
[88] MM 6,1,128,205: „So sint wir naketer denne naket.“
[89] Vgl. *Weiß*, 299–306.
[90] Vgl. ebd. 306–312.
[91] Vgl. ebd. 337–341.
[92] Vgl. ebd. 341–348.
[93] Vgl. ebd. 348–351.
[94] Vgl. ebd. 371–394.
[95] HAB 12,76–123,104–17. Man kann diese Frauen nicht der spirituellen Glückssucht beschuldigen, weil sie zu stark auf frohe Gefühle wie den Trost bei ihren Erlebnissen geschaut hätten. Das Gegenteil ist dann der Fall, wenn Mechthild von Magdeburg sich die Trennung von Gott in der Gottesfremde wünscht.
[96] Vgl. *K. Rahner*, Le début d'une doctrine cinq sens spirituels chez Origène, in: RAM 12 (1932), 223–245.

zen, in meiner Seele, in meinen fünf Sinnen und in allen meinen Gliedern ohne Unterlaß erfahre“ [97]. Da Mechthild sehr oft betont, daß sie während einer Ekstase mit ihren körperlichen Sinnen nichts erfahren kann, ist hier mit Sicherheit an die geistlichen Sinn gedacht, welche die Erfahrung der Liebe vermitteln.

Noch ausdrücklicher wird der anthropologische Grund der mystischen Erfahrung in der Vita der Agnes Blannbekin benannt. Diese Mystikerin gerät in Ekstase. „Und sie erkannte dabei, daß die in Gott entrückte Seele so, wie die Seele in allen Gliedern des Leibes ist und den Leib wahrnehmen läßt und sich der fünf körperlichen Sinne im Leib bedient, durch die fünf geistlichen Sinne (Erfahrung) schöpft; daher ruht sie in Gott und nimmt wahr und wird stark.“ [98] Deutlich wird hier von einer Wahrnehmung oder Erfahrung in der Ekstase durch die geistlichen Sinne gesprochen. Im folgenden erläutert Agnes an den einzelnen der fünf geistlichen Sinne die innere Erfahrung ihrer Ekstase. Nur zwei von ihnen greifen wir heraus und legen sie näher dar. „Der Gesichtssinn der Seele ist die Fähigkeit zur Kontemplation.“ [99] Und: „Der Mund oder der Geschmacksinn der Seele besteht darin, den Wohlgeschmacks Gottes zu kosten und seine Süße zu verspüren.“ [100]

3. Für geistliche Erfahrungen besitzt der Mensch den geistlichen Gesichtssinn: Folgendermaßen werden sie in unseren Texten genannt: Es sind die geistigen [101], die mentalen [102], die geistlichen [103], die inneren [104] Augen, die Augen der Seele [105], des Geistes [106], des Herzens [107], der Erkenntnis [108], die man zu ekstatischen Erfahrungen gebraucht.

4. Schon in dem Zitat der Agnes von Blannbekin ist es die Süße, die der geistliche Geschmackssinn an Gott erfährt. Die *dulcedo*, „Süße“, ist die Ei-

[97] MM 7,38,11–12,287: „Das ich diner herzeklicher minne in minem herzen und in miner seele und in minen fúnf sinnen und in allen minen geliden ane underlas enpfinde“.

[98] AB 187,8–13,388: „Et cognovit ibi, quod sicut anima est in omnibus membris corporis et corpus sensificat et quinque sensus corporales exercet in corpore, sic anima rapta in deum haurit quinque sensibus spiritualibus, unde in deo quiescat et sensificetur et vigoretur.“

[99] AB 187,14,388: „visus animae est contemplatio.“

[100] AB 187,21f.,390: „Os animae sive gustus est gustare suavitatem dei et ejus dulcedinem percipere.“

[101] BN 1,11,55,28,46; 1,17,76,25f.,61: „oculi intellectuales“; vgl. *G. Schleusener-Eichholz*, Das Auge im Mittelalter. 2 Bde.: MMAS 35, München 1985, 982–987; 999–1009.

[102] BN 2,14,149,80f.,102; IL 3,1,9,184: „oculi mentales“; vgl. *Schleusener-Eichholz*, 1009–1019.

[103] MA 9,12: „oculi spirituales“; vgl. HIM 1,1 prol 18f.,9. CH 1, 236: „geistlychen“. MM 7,1,10,254; 7,7,28,263: „geistlichen o(v)gen“. Vgl. *Schleusener-Eichholz*, 968.

[104] HISV 1, prot 46,4; IL 1,7,43,170: „oculi interiores“. G 5, 5,27,13,4f.,226: „oculus internae contemplationis“. Vgl. TH 67,7,154; 922. *Schleusener-Eichholz*, 957, Anm. 122; 963–968.

[105] MM 2,3,6,39; 4,2,27,110; 4,23,2f.,139; CH 1, 239; 240; 241; 242; vgl. CH 2, 227. *Schleusener-Eichholz*, 957, Anm. 116; 982–987; 1040–1059.

[106] ESV 1, 8,7; 17,10; BN 2,11,128,58,91; IL 1,7,42,169: „oculi mentis“. Vgl. *Schleusener-Eichholz*, 1009–1019.

[107] ESV 1,7,6; BN 1,9,46,29,38: „oculi cordis“. Vgl. TH 922; *Schleusener-Eichholz*, 957, Anm. 117; 1019–1040.

[108] MM 4,3,13,114: „o(v)gen meiner bekantnisse“. Vgl. *Schleusener-Eichholz*, 981f.

genschaft Gottes, die am häufigsten in unseren Texten erwähnt wird[109]. Auch hier seien nur die verschiedenen Begriffe genannt, die dafür bei den Mystikerinnen vorkommen. Es sind *dulcedo* und *dulcis*. Gelegentlich tauchen auch die Begriffe *dulcor*[110] und *perdulcis*[111] auf. Mit gleicher semantischer Bedeutung wird auch *suavitas* gebraucht.[112] Im Mittelniederländischen kann das Substantiv lauten „soetheit"[113], „soeticheit"[114], „soetecheit"[115], „suete"[116], „suetheit"[117], „suetecheit"[118], „sueticheit"[119] und „sutheit"[120]. Als Adjektiv wird benutzt „soet"[121], „suet"[122] und „ouersuet"[123]. Im Mittelhochdeutschen ist die Variationsbreite der Ausdrücke noch größer. Aus Substantiv wird verwendet: „soißichiet"[124], „soißechet"[125] „vbersoißicheit"[126], „su(e)ssekeit"[127], „süeze"[128], „süezekeit"[129], „sûzekeit"[130]. Als Adjektive kommen in Fragen: „soiß"[131], „soißelich"[132], „vber-

[109] Durch häufigen Gebrauch dieser Metapher ist sie heute so abgenutzt, daß die Aussage: „Das ist süß" sentimental und kitschig wirkt. Einer der Gründe für den Wandel könnte in folgendem liegen: Im Mittelalter mußte man Speisen fast ausschließlich durch Honig süßen, was kostspielig war. Eine süße Speise war nichts Alltägliches. Durch den Import von Rohrzucker und die Züchtung von Zuckerrüben ist die Kostbarkeit von Süße schon auf der Bildebene nicht mehr vorhanden.

[110] HIN 4,16B; ESV 1,41,21; MH 7,8,401; G 2, 2,8,8,264; G 3, 3,65,3,27,264; CS 1, B 5,13,77,20; B 23,16,159,15f.

[111] JFP 45,227.

[112] An folgenden Stellen wird *suavitas* in unmittelbarer Nähe von *dulcedo* gebraucht: JFC 3,26,881f.,170; 3,30,1095,177; BHLD 1, 9,4,5,138,15; WHLD 1,1,39,124; 1,8,95,220–222; WE 112,5–7,232; HIN 4,16B-C; RVPS 28,299A; 136,375D; RVBMI 12,8D; RVBMA 3,29,128D; 5,176,189C-D; HISV 1, 1,2,5,151,16; 1,4,1,175,65; 1,4,7,365–367,71; 1, 2,6,78,29,4–6,293; 2, 3,3,13,489,387; 2,11,30,623f.,593; MO 2,10,87,566; ES 20,734,37–39; MH 1,31,110; 1,47,133; G 1, E 1,86,64; E 4,357–360,150; E 5,19f.26f.,158; E 7,529f.,294; 2, 1,7,4,4f.,156; 2, 2,8,3,7f.,264; 2,19,1,13–19,304; AB 39,56,124; 173,20,362; 187,21f.,390; 213,26–33,438.

[113] HAB 24,70,211; 27,37,222; 28,23,230; 28,41.50f.67,231.

[114] HAB 10,4f.,85; 27,5,220;

[115] HAB 28,72,232.

[116] HAB 6,302,66.

[117] HAB 2,138f.,30; 10,19f.,86; HAV 13,169,146.

[118] HAV 1,257,58.

[119] HAB 4,35,38; 10,21,87; 12,99f.,106.

[120] BNS 6,21f.,24.

[121] HAB 15,12f.,129; 18,115,155; 22,35,189; 24,71.81,211; 24,102,212; 27,5,220; 28,23,230; HAV 6,81,90; HASG 1,5,51,6; ES 7,367,24.

[122] BNS 5,12f.,18; 7,41f.,31; HAB 1,49f.,55f.,58,18; 5,23.30,44; 6,120,58; 6,165.,61; 12,103–107,106; 15,79,127; 15,11,129; 22,17–20,188; HAV 1,107,48; 3,23,70; Liste 82,166.

[123] HAV 1,257,58.

[124] CH 1, 241; 243; 2, 210; 214; 216; 217; 219; 220; 221; 222; 226; 227; 228; 231; 232; 234.

[125] CH 1, 251.

[126] CH 1, 243; 2, 210; 214.

[127] MM 3,1,129f.,77; 3,1,44,78; 4,2,24.30,110; 4,12,68,125; 5,8,34,162; 5,11,23.32,165; 5,18,6,169; 5,22,36,173; 6,1,140,206; 6,2,15,207; 6,4,26,210; 6,7,24,214; 6,15,49,223; 6,20,11f.14,230; 7,50,9,297; 7,55,37,302; 7,56,8,302.

[128] TH 16,2,52; 33,24,88; 55,12,134; 71,12,162; 110,27,236; 144,29,304; DK 343,38; DV 350,13; 360,25; 361,9; DAG 363,5; DU 375,17.28; DB 1,376,23: 1,377,27; 5,379,5; 10,384,29; DSG 4,392,5.7; 6,394,26.

[129] DT 341,4; DU 369,29.

[130] ER 193,50.

[131] CH 1, 239; 240; 242; 245; 248; 249; 2, 205; 209; 210; 211; 213; 227; 228; 229; 230; 234.

[132] CH 2, 210.

soiß“ [133], „su(e)ss“ [134], „su(e)slich“ [135], „süez“ [136], „suz“ [137], „vbersuß“ [138], „úbersu(e)ss“ [139], „übersüez“ [140], „honcsüez“ [141] und „allersu(e)ssost“ [142] und als Adverb „soißelichyn“ [143], „su(e)sse“ [144], „süezeclich“ [145] und „süezlich“ [146].

Die große Bandbreite der Wörter zeigt an, wie verbreitet der Ausdruck „Süße“ für die Erfahrung Gottes durch den inneren Geschmackssinn ist. Auf folgende Schriftstellen wird gern Bezug genommen: Ps 18,11 [147], Ps 35,12 [148], Ps 40,20 [149].

5. Wenn ich recht sehe, ist das Verhältnis von *sensus spirituales* zur *experientia* bei geistigen Inhalten kaum erforscht. Ich möchte deswegen zum Schluß nur einige Frage stellen, um aufzuzeigen, wohin sich künftiges Forschen auf diesem Gebiet zu richten hat:

Wie unterscheidet sich Erfassen mit *ratio* und *intellectus*, mit Vernunft und Verstand, und Erspüren mit dem Gefühl auf der einen Seite von der Erfahrung durch die geistlichen Sinne auf der anderen Seite? Die spätere spirituelle Tradition hielt daran fest, daß man die geistlichen Sinne auch durch Übungen schärfen kann. Deswegen schlägt Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch die Betrachtung mit den Sinnen als letzte Übung am Tag vor. Wie übt man sich in solche Erfahrungen ein? Oder: Wie grenzt sich die Betätigung der geistlichen Sinne von der *imaginatio*, der „sinnenhaften Vorstellung“ oder dem phantasiereichen Ausmalen ab? Und vor allem: Welche Echtheitskriterien gibt es, die solche Erfahrungen von Einbildungen unterscheidet?

---

[133] CH 1, 249, 2, 210; 224.

[134] MM 1,22,4,16; 1,22,28,17; 1,30,2–8,23; 2,2,17,38; 2,4,101,44; 2,25,46.58,64; 2,25,114,66; 2,25,126.129.132,67; 2,25,141,68; 3,1,88.108,76; 3,1,131,77; 3,10,6,90; 3,13,22,93; 3,20,4,99; 4,3,13.16,114; 4,3,43.45,115; 4,12,21,123; 4,12,107,127; 5,4,22,156; 5,4,48,158; 5,8,31,162; 5,8,27,163; 5,26,6,185; 5,23,24,173; 5,30,5,189: 5,30,17,190; 5,34,194; 5,35,7.9.18,197; 5,35,39,197; 5,35,58.60,198; 6,1,66,203; 6,15,3,222; 6,16,21,226; 7,1,44,255; 7,8,8,264; 7,18,4,270; 7,18,41,271; 7,24,3,275; 7,33,10,281; 7,61,12,305; 7,65,23,310.

[135] MM 1,2,38,9.

[136] JE 213, 212; HF 3,43,608; TH 14,10,48; 17,10,54; 24,29,70; 27,18,76; 28,6,78; 33,22,88; 57,4f.116; 71,12,162; 76,3,170; 89,18,196; 110,23,236; 121,8,256; 145,31,308; 146,2,308; DSV 309,18; DT 337,12; 341,2; DV 361,14; DAG 362,27; DSG 7,397,21.

[137] LD 205,177.

[138] CH 1, 232.

[139] MM 3,9,63,88; 7,45,25,202.

[140] DB 7,381,39f.

[141] DU 370,28; 371,17; 373,8.21.23.33f.; 375,27.29.

[142] MM 5,36,4,195.

[143] CH 2, 210.

[144] MM 5,18,7,169; 6,1,107,204.

[145] DT 329,9; DU 375,2.

[146] TH 26,11,74; 33,14,88.

[147] BB 1, 107,13,790,24.

[148] JFC 3,7,176,148.

[149] BHLD 2, 61,5,316,19f.

Quellen

Viten und eigene Schriften der Mystikerinnen

AB = Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin († 1315). Edition und Übersetzung von *P. Dinzelbacher* und *R. Vogeler*: Göppinger Arbeiten zur Germanistik 419, Göppingen 1994.

BN = Vita Beatrijs. De autobiografie van de z. Beatrijs van Tienen O. Cist 1200–1268. Hg. von *L. Reypens*, Antwerpen 1964.

BNS = Beatrijs van Nazareth. Seven manieren van minne. Critisch uitgegeven door *L. Reypens/J. van Mierlo*, Löwen 1926.

CH 1, CH 2 = Lebensbeschreibung der seligen Christina genannt von Retters. Hg. von *F. P. Mittermaier*, in: AMRhKG 17 (1965), 209–251; 18 (1966), 203–238.

CM = Vita S. Christinae Mirabilis virginis Trudopolitanae auctore *T. Cantipratano* O. P., in: ActaSS Jul. 5., Paris 1868, 637–660.

CS 1 = Petrus de Dacia, Uita Christinae Stumbelensis. Fasciculus II secundum de Uita Christinae librum continens. Hg. von *J. Paulson*, Göteborg 1896.

ES = Vita Elisabeth sanctimonialis in Erkenrode S. O. C., in: Catalogus Codicum Hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis P. I, Tom 1, Brüssel 1886, 362–378.

ESB = Die Briefe der hl. Elisabeth von Schönau, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau nach den Original-Handschriften. Hg. von *F. W. E. Roth*, Brünn 1884, 139–153.

ESBS = Epistola Symonis cognati beate Elizabeth de Sconaugia cenobio de ipsa beate Elizabeth, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth, 154f.

ESE = Ekberts Trostschreiben über den Tod Elisabeths an die Nonnen von St. Thomas in Andernach, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth, 263–278.

ESI = Elisabeth von Schönau, Liber viarum Dei, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth, 88–122.

ESU = Elisabeth von Schönau, Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensium, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth, 123–138.

ESV = Die Visionen der hl. Elisabeth von Schönau, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth, 1–87.

G 1, G 2, G 3, G 4, G 5 = Gertrude d'Helfta. Œuvres spirituelles. 5 Bde.: SC 127; 139; 143; 255; 331, Paris 1967–1987.

HAB = Hadewijch. Brieven. Opnieuw uitgegeven door *J. van Mierlo.* Bd. 1: Tekst en commentaar, Antwerpen [u. a.] 1947.

HASG = Hadewijch. Strophische Gedichten. Opnieuw uitgegeven door *J. van Mierlo*, Antwerpen [u. a.] 1942.

HAV = Hadewijch. Das Buch der Visionen. Teil I: Einleitung, Text und Übersetzung von *G. Hofmann*: MyGG 12, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

HIM = Hildegardis Liber vitae meritorum. Hg. von *A. Carlevaris*, CChr.CM 90, Tournai 1995.

HISV 1, HISV 2, = Hildegardis Scivias. Hg. von *A. Führkötter/A. Carlevaris*, 2 Bde., CChr.CM 43/43A, Tournai 1978.

IL = Vita vera. Idae Lovaniensis O. S. C., in: ActaSS Apr. 2., Paris 1866, 156–189.

IN = Vita B. Idae de Niuella Sanctimonialis in Monasterio de Rameya, in: *Henriques*, P. F. Chrysostomus (Hg.), Quinque prudentes virgines, Antwerpen 1630, 199–293.

MA = Johannes von Magdeburg O. P., Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts. Erstmals ediert von *P. G. Schmidt*, Leipzig 1992.

MH = Sanctae Mechthildis Virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiae, in: *L. Paquelin* (Hg.), Revelationes Gertrudinae ac Mechtildianae. Bd. 2, Paris 1877, 1–422.

MM = Mechthild von Magdeburg, ‚Das fließende Licht der Gottheit'. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Hg. von *H. Neumann*. Bd. I: Text. Besorgt von *G. Vollmann-Profe*, München-Zürich 1990.

MO = Vita B. Mariae Oigniacensis per Jacobum de Vitrico, in: ActaSS Jun. 5., Paris 1887, 542–572.

Weitere Quellen

BB 1 = Bernhard von Clairvaux, Briefe I, in: *Ders.*, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch. Bd. 2, Innsbruck 1992, 242–1155.

BGR = *Ders.*, De gratia et libero arbitrio, in: Sämtliche Werke lateinisch/deutsch. Bd. 1, Innsbruck 1990, 153–255.

BHLD 1, BHLD 2 = *Ders.*, Sermones super Cantica Canticorum: in: Sämtliche Werke lateinisch/deutsch. Bd. 5 und 6, Innsbruck 1994f.

DAE = David von Augsburg, De exterioris et interioris hominis compositione, Quaracchi 1899.

DT = *Ders.*, Der Spiegel der Tugend, in: *F. Pfeiffer* (Hg.), Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Bd. 1, Göttingen 1907, Neudruck der Ausgabe von 1845, 325–341.

DK = *Ders.*, Kristi Leben unser Vorbild, in: *F. Pfeiffer*, 341–348.

DV = *Ders.*, Die vier Fitige geistlicher Betrachtung, in: *F. Pfeiffer*, 348–361.

DAG = *Ders.*, Von der Anschauung Gottes, in: *F. Pfeiffer*, 361–363.

DU = *Ders.*, Von der unergründlichen Fülle Gottes, in: *F. Pfeiffer*, 369–375.

DB = *Ders.*, Betrachtungen und Gebete, in: *F. Pfeiffer*, 375–386.

DSG = *Ders.*, Die sieben Stapheln des Gebetes, in: *F. Pfeiffer*, 387–397.

ER = Die Erlösung I.: Der Erlösungsratschluß, in: Die Deutsche Literatur vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. Bd. I,1, München 1988, 48–59.

HF = Heinrich Frauenlob, I. Gebet, in: Die Deutsche Literatur vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. Bd. I, 1,607f.

HVD = Hugo von St. Viktor: Didascalicon. Übersetzt und eingeleitet von *T. Offergeld*, FC 27, Freiburg i. Br. 1997.

HVIN = *Ders.*, Institutiones in Decalogum legis Dominicae, in: PL 176, 8–18.

JE = Jansen Einikel, Weltchronik. Moses, in: Die Deutsche Literatur vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. Bd. I,1,211–220.

JFC = Jean de Fécamp: Confessio theologica in: *J. Leclercq/J.-P. Bonnes*, Un Maître de la vie spirituelle au XI[e] siècle, Paris 1946, 109–183.

JFM = *Ders.*, Lettre à une moniale, in: *Leclercq*, 205–210.

JFP = *Ders.*, Lessus paenitentiae, in: *Leclercq*, 221–228.

LD = Ludus de decem virginibus, in: Die Deutsche Literatur vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. Bd. I,1, München 1988, 182–202.

RVBMI = Richard von St. Viktor, De praeparatione animi ad contemplationem. Liber dictus Benjamin Minor, PL 196, 1–64.

RVBMA = *Ders.*, De gratia contemplationis libri quinque occassione accepta ab arca Moysis et ob eam rem hactenus dictum Benjamin Major, PL 196, 63–202.

RVPS = *Ders.*, Mysticae adnotationes in Psalmos, PL 196, 265–402.

RVGR = *Ders.*, Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung von *M. Schmidt*, München [u. a.] 1969.

TH = Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der Liebenden Gotteserkenntnis. Hg. von *F. Ohly* unter Mitarbeit von *N. Kleine*, Bibliothek der Klassiker; 155: Bibliothek des Mittelalters 2, Frankfurt am Main 1998.

WHLD = Guillaume de Saint Thierry, Exposé sur le Cantique des cantiques. Texte latin, introduction, et notes de *J.-M. Déchanet*, SC 82, Paris 1962.

ThPh 78 (2003) 55–80

Die Konzilssumme des Agostino Patrizi (1435–1495) und ihr Referat der Basler Kontroverse um die höchste Gewalt in der Kirche

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Nicht nur mit seiner 15jährigen Dauer, sondern auch mit der Masse der in seinem Zusammenhang entstandenen Texte,[1] hat das Konzil von Basel einen erstaunlichen Rekord unter den ökumenischen Konzilien aufgestellt. Deswegen entstand schon sehr früh das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Darstellung des Konzilsverlaufs und nach einem Überblick über die auf ihm stattgehabten Diskussionen. Der italienische Humanist und päpstliche Zeremoniar Agostino Patrizi Piccolomini (um 1435–1495) unterzog sich dieser Aufgabe und legte 1480, also knappe 35 Jahre nach dem Ende des Basileense, mit seinem *Summarium Concilii Basiliensis* einen solchen die Ereignisse und die Kontroversen zusammenfassenden Überblick vor. Für die Aufhellung der Konzilsereignisse und -geschichte selber trägt die Summe freilich nicht viel bei, von beträchtlichem Interesse ist sie jedoch für die Frage, wie die päpstliche Seite im Rückblick der 80er Jahre des Jahrhunderts das Konzil von Basel einschätzte, dies um so mehr, als der Humanist offensichtlich die bis heute kontroverse Frage nach der höchsten Gewalt in der Kirche als die zentrale Frage des Konzils von Basel angesehen und sie deswegen vergleichsweise ausführlich in seiner Summe berücksichtigt hat. In einem ersten Teil stellen wir im folgenden den relativ unbekannten Autor, seine übrigen Werke und seine Konzilssumme allgemein vor, in einem zweiten befassen wir uns speziell mit seiner Wiedergabe der auf dem Konzil stattgehabten Kontroversen über die höchste Gewalt in der Kirche, in einem dritten gehen wir kurz auf einige sich zum Abschluß stellende Fragen ein.

I. Agostino Patrizi und sein *Summarium Concilii Basiliensis*

In älteren Lexiken sucht man Agostino Patrizis Namen meist vergebens. Daß er in neueren Nachschlagewerken erwähnt wird,[2] ist das Verdienst von hauptsächlich zwei Veröffentlichungen, von denen die erste[3] in einer sehr sorgfältigen Untersuchung die Bibliothek Patrizis rekonstruiert[4] und ihn dabei als Humanisten identifiziert, der mit dem Kreis um Pomponio Leto,

[1] Immer noch unverzichtbar: *L. Quidde/H. Herre*, V. Handschriften und Drucke der Basler Konzilsakten, in: Vorwort zu DRTA 10, Gotha 1906, XLV–CIX.

[2] *D. Coppini*, P. P., A., in: LMA 6 (1993) 1796; *P. Walter*, P. P., ‚A., in: LThK 7 (1998) 1472; *A. Th. Hack*, P. de' P. A., in: bbkl 18 (2001) 1120–1130: *www.bautz.de/* Vgl. *ders.*, Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen, Köln 1999, 75–80.

[3] Vgl. *R. Avesani*, Per la biblioteca di A. P. P., in: FS E. Tisserant, Bd. 6, Vatikan 1964, StT 236, 1–87.

[4] Vgl. die Beschreibung der circa 40 Handschriften dieser Bibliothek bei Avesani 38–73, darunter auch eine solche des *Summarium Concilii Basiliensis*, ebd. 70–71.

dem Gründer der Accademia Romana (1460), in Kontakt stand, die zweite[5] eine kritische Edition eines wichtigen liturgischen Werkes, nämlich des päpstlichen Zeremonienbuches, vorlegt, und dabei vor allem seine Bedeutung für die Geschichte dieser Gattung von Texten herausstellt.

Für unseren Zusammenhang genügt es, folgende Daten aus Patrizis Leben festzuhalten: Agostino Patrizi kam um 1435 in Siena zur Welt. Bischof dieser Stadt wurde 1450 der bedeutende Humanist Enea Silvio de' Piccolomini, der spätere Pius II., der, wie wir noch sehen werden, eine ganz entscheidende Rolle in Patrizis Leben spielen sollte. In seiner Heimatstadt unterzog sich der junge Patrizi unter Leitung des Priesters Fabiano Benci (Benzi) von Montepulciano neben kanonistischen vor allem literarischen Studien. Wie gründlich er dabei die klassischen Autoren kennenlernte, bezeugen noch heute die von seiner Hand stammenden Glossen in einer 1456 von ihm erworbenen Juvenalhandschrift. Einfluß im Sinne des Humanismus[6] übte auf ihn ein weiterer Lehrer aus, der mit ihm verwandte Humanist und Verfasser bedeutender staatstheoretischer Schriften Francesco Patrizi (1413–1494)[7], 1461–1464 Statthalter von Foligno.

Im Alter von 25 Jahren trat Agostino Patrizi in den Dienst Pius' II. und unterstützte den Papst bis zu seinem Tod im Jahre 1464 als *ammanuensis* in seiner reichen literarischen Produktion. Er las dem Papst vor, kopierte für ihn Texte, schrieb ganze Werke nach seinem Diktat. Bis heute erhalten sind die über 1000 Seiten der berühmten *Commentarii* Enea Silvio Piccolominis in der Handschrift Agostino Patrizis. Pius II. erlaubte seinem Sekretär schließlich, seinen Familiennamen dem eigenen hinzuzufügen. Von jetzt an nennt sich der päpstliche *ammanuensis Augustinus Patritius de Piccolominibus*. Aus eben diesen Jahren stammt ein für die humanistischen Interessen Patrizis aufschlußreicher Briefwechsel mit dem oben genannten Francesco Patrizi.[8]

Nach dem Tod des Humanistenpapstes wechselte Agostino Patrizi in die *familia* von dessen Neffen, des Kardinals Francesco Tedeschini (Todeschini) Piccolomini, des späteren Pius III. 1466 tritt er in den Dienst des neuen Papstes, Pauls II., zunächst als *supernummerarius*, dann als Leiter der Zeremonien der päpstlichen Kapelle. 1478 erlaubt ihm der Nachfolger Pauls II., Sixtus IV., Rom zu verlassen und sich in seiner Heimatstadt Siena für zwei Jahre literarischen Studien hinzugeben. Frucht derselben ist sein uns hier interessierendes *Summarium concilii Basiliensis*. Der genaue Termin seiner Rückkehr nach Rom ist unbekannt. 1483 gibt Patrizi jedenfalls sein Amt als

[5] Vgl. *M. Dykmans*, L'Œuvre de P. P. ou le cérémonial papal de la première renaissance, 2 Bde., Vatikan 1980/1982, StT 293/294, ebd. I, 1*–36* Leben und Werk Agostino Patrizis.

[6] Zu Patrizis Humanismus vgl. das Urteil seines Freundes Jacques Gherardi de Volterra (Brief vom 10. Jan. 1489), zitiert bei *Dykmans*, StT 293, 24*, Anm. 28: „Est tibi ingenium, est literatura et in scribendo summa tam facilitas quam eloquentia; nam suavitate sermonis, argutia et gravitate sententiarum, etiam invitos vel aliis occupatos ad legendum tua allicis et invitas."

[7] Vgl. *G. Müller*, Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance, Wiesbaden 1969.

[8] Auszüge daraus bei *Avesani*, I, 2*-6*, vgl. auch ebd. 21*–23*.

Zeremonienmeister ab und wird 1484 zum Bischof von Pienza und Montalcino ernannt, nachdem er zuvor schon zahlreiche kirchliche Pfründe gesammelt hatte, kehrt aber ungefähr ein Jahr später wieder in seine alte römische Funktion zurück, um das Amt des päpstlichen Zeremonienmeisters dann endgültig 1488 niederzulegen. Sieben Jahre später stirbt Agostino Patrizi sechzigjährig.

Patrizis schriftstellerisches Werk zeichnet sich durch eine gewisse Vielfalt aus, wie sie auch bei anderen Humanisten festzustellen ist. Neben Arbeiten, die mit seiner Funktion als päpstlichem Zeremonienmeister in Zusammenhang stehen, sind mehrere Werke historischen Charakters zu nennen. Den Anfang seiner Schriftstellerei machte Patrizi 1469 mit einer minutiösen Beschreibung der Zeremonien, die anläßlich des römischen Besuches von Kaiser Friedrich III. bei dessen Begegnung mit dem Papst stattgefunden hatten *(De adventu Friderici III)*.[9] Paul II. hatte diese Arbeit in Auftrag gegeben. 1471 hatte Patrizi im Gefolge von Francesco Todeschini Piccolomini am Regensburger Christentag teilgenommen, auf dem der Kardinal für die Teilnahme am Kreuzzug gegen die Türken werben sollte. 1472 verfaßte Patrizi einen ausführlichen Bericht über diese Reise *(De legatione Germanica)*,[10] in dem seine humanistischen Interessen voll zum Zuge kamen. U.a. erwähnt er die in Basel eingesehene Handschrift der Geschichte des Konzils von Basel aus der Feder des Johannes von Segovia, auf die wir w.u. zurückzukommen haben. 1480 legte er als Frucht seines Aufenthaltes in seiner Heimatstadt sein *Summarium Concilii Basiliensis*[11] vor. 1482 verfaßt er eine Biographie seines 1481 verstorbenen ehemaligen Lehrers Fabiano Benzi.[12] 1483 legt er nach seinen historischen Arbeiten ein erstes liturgisches Werk im engeren Sinn vor, eine kleine Abhandlung über das päpstliche Legatenzeremoniell *(De legato a latere)*.[13] 1485 erscheint sein von Innozenz VIII. in Auftrag gegebenes *Pontificale*[14], d.h. die Sammlung der für die Feier der Sakramente, Konsekrationen und Benediktionen durch den Bischof vorgesehenen Gebete und Riten und schon drei Jahre später, 1488, das vom selben Papst bestellte *Caeremoniale*[15], d.h. die Zusammenstellung der die Wahl, Krönung usw. des Papstes betreffenden *Ordines*. Bei beiden Werken wurde Patrizi von seinem Kollegen im Amt des Zeremonienmeisters Johannes Burckard unterstützt. Ein Kenner der Materie schreibt über dieses *Caeremoniale*: „Mit diesem Werk, das sämtliche Zeremonien (sc. der Päpste) beschrieb, fand nicht nur die Jahrhunderte währende Tradierung und Überarbeitung

[9] Descriptio Adventus Friderici III imperatoris ad Paulum papam II., in: *H. Pez* (Hg.), Scriptores rerum Austriacarum veteres ac genuini, II, Leipzig 1725, 609–622; weitere Ausgaben bei *Hack*, BBKL.

[10] DRTA 22, 459–473, 650–691, 939–940 (Teiledition). Ältere Ausgaben bei *Hack*, BBKL.

[11] Die Editionen werden w.u. genannt.

[12] Ausg. bei *J. Mabillon/M. Germain*, Museum Italicum I, Paris 1724, 251–255.

[13] Ausg. bei *F. Wasner*, Tr. 14 (1958) 329–335.

[14] Rom 1485, gedruckt von *Stephan Planck*.

[15] Vgl. *M. Dykmans* (Hg.), StT 293 und 294.

von Zeremonienbüchern an der Kurie ihren Abschluß, sondern es begann zugleich auch eine neue Periode, in der zwar der Text von Patrizis Opus kaum verändert, aber durch Kommentare und durch die mit Johannes Burckard einsetzenden Diarien der Zeremonienmeister den jeweiligen Gegebenheiten angepaßt wurden."[16] Patrizi hatte zwar noch weitere liturgische Werke geplant, so ein *Sacerdotale* und einen Traktat über die Papstwahl, sie aber nicht mehr zur Ausführung gebracht. Zweimal befaßte sich Fabrizi auf Bitten von Francesco Todeschini mit der Geschichte seiner Heimatstadt *(Historiarum Senensium libri; De antiquitate civitatis Senarum)*; das letztere der beiden Werke stammt aus dem Jahre 1488. Außerdem haben wir aus seiner Feder eine kurze Geschichte von Montecassino *(Epitome Cassinensis historiae)*. Eine Reihe weiterer Schriften unterschiedlichster Natur sind verloren gegangen und nur noch dem Titel nach bekannt. Von seiner Korrespondenz ist nur ein Teil erhalten, darunter 35 Briefe aus den 60er und 70er Jahren. Sie sind in reinstem ciceronianischen Stil abgefaßt[17].

Wir kommen zu dem Werk, dem unser spezielles Interesse gilt, dem *Summarium Concilii Basiliensis*. Der Kardinal von Siena, Francesco Todeschini Piccolomini, hatte diese *Summa* über das Konzil von Basel in Auftrag gegeben.[18] Patrizi gibt gegen Ende seines Werkes selber Auskunft über die Vorlagen,[19] die er zur Herstellung seiner *Summa* zu Verfügung hatte. Einerseits benutzte er eine Abschrift der Geschichte des Konzils von Basel aus der Feder des Johannes von Segovia, eines entschiedenen Anhängers des genannten Konzils.[20] Bei seiner Deutschlandreise zum Christentag von Regensburg 1471 hatte er diesen Codex selbst einsehen können. Eine Abschrift davon hatte ihm der große Förderer der Künste und Sammler von Handschriften, Kardinal Marco Barbo (um 1420–1491),[21] Vetter Pauls II., zur

---

[16] *B. Schimmelpfennig*, Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter, Tübingen 1973, 137.

[17] Vgl. *Dykmans*, StT 293, 22*: „Dans leur ton, leurs sentiments, leur délicatesse, se respire une atmosphère: c'est l'*humanitas* qui s'y reflète au meilleur sens."

[18] Vgl. CGerm 5, 871. – Wir zitieren die *Summa* im folgenden nach der Ausg. von *H. J. Hartzheim*, Concilia Germaniae, V, Köln 1763, 774–871.

[19] CGerm 5, 868: Quae hactenus de rebus gestis Basileensis Synodi perscripsimus ex longa historia et maximis duobus codicibus excerpsimus; nihil omnino praetermittentes rerum publicarum, sed summarie omnia atque integra fide sumus prosecuti. Hos quidem codices ipsi Basileae vidimus, magna diligentia ut Sibyllarum libros a civibus servatos: quorum exemplum a Reverendissimo Domino Cardinali Sancti Marci (= Marco Barbo), rerum ecclesiasticarum diligentissimo perscrutatore, nuper habuimus.

[20] Näheres hierzu bei *U. Fromherz*, Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel, Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Basel/Stuttgart 1960, ebd. 156–172 ein „chronologischer Überblick über die Geschichte des Konzils von Basel" nach dem Geschichtswerk des Johannes von Segovia. – Bei aller Einseitigkeit des historischen Urteils ist immer noch sehr lesenwert die Würdigung, die *J. Haller*, Concilium Basiliense. Studien und Dokumente zur Geschichte der Jahre 1431–1437, I, Basel 1896, Reprint 1976, 20–53, Johannes von Segovia zukommen läßt.

[21] Vgl. *P. Paschini*, in: DGHE 6 (1932) 660–662; *G. Gualdo*, in: DBI 6 (1964) 249–252, hier 252: „Mise (Barbo) i codici della sua biblioteca con grande liberalità a disposizione di amici ed editori ..."

Verfügung gestellt. Andererseits stützte er sich für die Zeit bis zur Verlegung des Konzils nach Ferrara (1437) auf eine Aktensammlung *(Collectanea)*[22], die sich Kardinal Domenico Capranica (1400–1458)[23], zeitweilig im Zerwürfnis mit Eugen IV. und Teilnehmer des Konzils von Basel[24] – übrigens mit Enea Silvio Piccolomini als Sekretär – dann aber wieder mit dem Papst ausgesöhnt, angelegt hatte. Patrizi benutzt außerdem den Bericht Pius' II. über die Krönung Felix' V.[25]

Die Patrizi gestellte Aufgabe war nicht leicht zu lösen. Die 19 Bücher der monumentalen *Gesta concilii Basiliensis* des Johannes von Segovia[26] füllen in der modernen Edition[27] immerhin 2602 Seiten im Großformat[28]. Hinzu kommen die in den *Collectanea* Capranicas gesammelten ebenfalls umfangreichen Quellentexte[29]. Aus dieser Riesentextmasse erstellt Patrizi ein Exzerpt, von dem er behaupten kann, daß es nichts von den öffentlichen Angelegenheiten auslasse,[30] und dennoch in der von uns benutzten Ausgabe nur knapp 100 Seiten lang ist.

---

[22] Nach *Haller*, 4–5, sind Capranicas *Collectanea* im Codex Strozzianus 33 der Laurentiana in Florenz überliefert. Sie umfassen dort 440 *foliae*. Nach *Quidde/Herre*, LXXXIII, befand sich der Cod. Stroz. 33 „lange Zeit im Besitz der Familie Strozzi und wurde, laut Eintrag auf dem Schmutzblatt, im Jahre 1674 von Luigi Strozzi der Laurentiana übergeben. Dort wird sie jetzt als Cod. Strozzi 33 aufbewahrt". Dessen Inhalt gibt *A. M. Bandini*, Bibliotheca Leopoldina-Laurentiana, II, Florenz 1792, 335–372, an. Der von Johannes Doremborch, Pfarrer an St. Marien in Gronlo in der Diözese Deventer/Maastricht, im Jahre 1453 geschriebene Codex enthält insgesamt 304 Aktenstücke, davon beziehen sich die nrn. 1–295 auf das Konzil von Basel (vom Beginn bis zur Verlegung nach Ferrara 1437), die nr. 296–304 auf Capranicas Leben und kirchliche Laufbahn. Der Codex schließt mit einer Stellungnahme zum Konzil von Basel, auf die wir w. u. zurückkommen.

[23] Vgl *A. A. Strnad*, C., D. in: DBI 19 (1976) 147–153. – Vgl. auch *A. V. Antonovic*, The library of Cardinal Domenico Capranica, in: Cultural Aspects of the Italian Renaissance. Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller, hg. von *C. H. Clough*, Manchester/New York 1976, 141–159.

[24] Capranica teilt am Schluß seiner Sammlung Details über seine eigene Teilnahme am Konzil von Basel mit, Codex Stroz. 33, p. 440; Bandini 377: Ad huiusmodi concilium ex legitima causa et necessitate inevitabili compulsus et quamplurimorum magnorum Dominorum ecclesiasticorum et saecularium, qui me sua gratia diligebant, litteris et nuntiis sollicitatus, parum post eius initium accessi, in eoque tribus annis, demptis tribus diebus, moram traxi, scilicet usque ad amissionem praesidentium ipsius Domini Eugenii et reconciliationem et concordiam quandam inter eundem et ipsam synodum factam, quae modico tempore duravit. Sed, illa durante, praesumens et intelligens, ex multis praefatum concilium difficilem exitum et finem habiturum, prout experientia docuit, cum bona licentia concilii et praesidentium praefatorum, de qua per litteras cum bulla, qua concilium utebatur, constat, ad praefatum Dominum Eugenium, qui tum Florentiae cum sua Curia residebat, profectus sum, qui me sua humanitate, nullis existentibus meritis, gratissime et humanissime suscepit et usque ad eius mortem multis gratiis, honoribus, legationibus et beneficiis me prosecutus est, cuius anima Deo vivat. – Vgl. zur Teilnahme Capranicas auf dem Konzil auch *Strnad*, 149–150.

[25] Vgl. *Dykmans*, StT 293, 18*.

[26] Treffende Würdigung mit weiterführender Literatur bei *J. Helmrath*, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme, Köln 1987, 438–440; ebd. 439, Anm. 88, die Feststellung, daß Segovias Geschichte des Konzils von Basel „nur in der Epitome des Augustinus Patritius" Verbreitung erzielte.

[27] Band II und III der Monumenta conciliorum Saeculi XV.

[28] Einzelheiten zu den für diese Edition verwandten Handschriften bei *Fromherz*, 67–68.

[29] Die Handschrift, der Codex Strozzianus 33, hat 440 Folien; zu dieser Handschrift vgl. Anm. 22.

[30] Vgl. Anm. 19.

Wie ist seine Summe näherhin angelegt? Zunächst hat Patrizi die große Masse seines Stoffes in 145 Einheiten bzw. Kapitel gegliedert und jede(s) davon mit einem prägnanten Titel überschrieben. Damit ist ein Text entstanden, dessen sehr gute Lesbarkeit nicht zuletzt von dem durchsichtigen und klaren Latein herrührt, dessen sich der Humanist befleißigt. Die ersten Kapitel und ihre Titel verdeutlichen sein Vorgehen. Nach einer *praefatio* folgt *I. principium concilii Basiliensis, II. Confirmatur legatio cardinalis Caesarini ab Eugenio, III. Sessio prima concilii Basiliensis, IV. Dissolutio concilii Basiliensis ab Eugenio* usw. Zahlreiche der folgenden Kapitelüberschriften bestehen nur aus der Angabe der betreffenden Sitzung des Konzils. Die drei letzten Kapitelüberschriften lauten schließlich: *CXLIV Finis concilii Basiliensis narrationis, CXLV Epilogus concilii Basiliensis et ordo rerum, CXLVI Quo ordine publica sessio in concilio celebraretur.* Seine Summe schließt, wie die letzte Kapitelüberschrift zeigt, mit einem ausführlichen Referat über die Basler Geschäftsordnung.[31] Sie deckt sich z. T. wörtlich mit dem Konzilskapitel seines *Caeremoniale*[32]. Daß Patrizi gerade diesen Überblick über die Geschäftsordnung des Konzils an den Schluß seiner Summe gestellt hat, hängt vielleicht mit seinem Amt als päpstlicher Zeremoniar und seinem speziellen Interesse für die Liturgie zusammen. Vielleicht will er mit der Plazierung dieses Textes an den Schluß seiner Summe auch andeuten, daß er in der Geschäftsordnung von Basel ein zukunftsweisendes Ergebnis dieses Konzils sieht, dem wirklicher Modellcharakter zukommt.

Auf die Frage, ob die von Patrizi 1480 vorgelegte Summe über das Konzil von Basel auch benutzt und von römischen oder sonstigen Theologen des ausgehenden 15. Jahrhunderts zur Information über das Konzil verwendet wurde, könnte nur aufgrund einer eigenen Recherche, die im vorliegenden Rahmen nicht möglich ist, geantwortet werden. Die Verbreitung der Handschriften gibt in dieser Hinsicht indes einige interessante Fingerzeige[33].

Was die weitere Überlieferung angeht, so scheint es, daß das Summarium über 150 Jahre unbeachtet in den verschiedenen Archiven verborgen blieb. Keiner der großen Kontroverstheologen, keiner der frühen Herausgeber von Konzilssammlungen im 16. Jahrhundert kannte es. Weder erwähnt es der Jesuit Robert Bellarmin in seiner berühmten *Quarta controversia gene-*

---

[31] Kap. CXLV (erster Teil) – CXLVI; CGerm 5, 869b–871b. Vgl. auch c. XVI, CGerm 5, 788–790.

[32] *Caeremoniale*, *titulus* XIV *De concilio generali*, vgl. Ausg. *Dykmans*, StT 293, 210–220, hier 216–220. Die Übernahmen sind vom Herausgeber durch Anführungszeichen gekennzeichnet.

[33] Unter den Handschriften (vgl. zum Folgenden: *Avesani*, 21, Anm. 99) ist zunächst die des Cod. Vat. lat. 4193, fol. 1–201 zu nennen. Sie enthält Korrekturen und Ergänzungen von der Hand des Autors und der des Kardinals Todeschini, der den Text in Auftrag gegeben hatte. Die Handschrift Cod. Vat. lat. 5601, fol. 1–125, scheint eine Kopie der vorgenannten zu sein. Eine Abschrift von der Hand des oben genannten Johannes Burckard dürfte der Laur. XVI, 14, darstellen. Eine Abschrift aus dem 16. Jahrhundert enthält der Cod. Vat. Ottobon. lat. 571, fol. 1–107, eine weitere aus dem gleichen Jahrhundert der Vat. lat. 12611. Ein Fragment des Summariums befindet sich im Vat. Reg. 451, fol. 60–64. Schließlich ist auch die Pariser Nationalbibliothek im Besitz einer Handschrift unseres Textes (Bibl. Nat. lat. 1487).

ralis de conciliis von 1587 noch sein Mitbruder Antonio Possevino in seinem *Apparatus sacer* von 1603/6, noch der Herausgeber der großen Kölner Konzilssammlung von 1606, Severin Bini. Aber auch der erbitterte Gegner der Jesuiten, der Erzgallikaner Edmond Richer, zeigt in seiner *Historia conciliorum generalium* von 1611 keine Kenntnis des Textes.

Zitiert wird Patrizis *Summarium concilii Basiliensis* zum ersten Mal von dem aus Chios stammenden Kustos der Vatikanischen Bibliothek Horatio Giustiniani (1580–1649)[34] in seinen *Acta concilii Florentini* von 1638, und zwar mit z.T. mehrseitigen Auszügen.[35] Der eigentliche Entdecker der betreffenden Handschrift dürfte aber nicht Giustiniani selbst sein, sondern Leo Allatius (1586/88–1669). Der berühmte Gelehrte hatte die im Hinblick auf eine von ihm geplante Geschichte des Konzils von Florenz gesammelten Handschriften Giustiniani anvertraut, und der verwendete und veröffentlichte sie kurzerhand in seinem oben genannten Werk über das Konzil von Florenz.[36] Ein geistiger Diebstahl, so scheint es, machte unseren Text also zum ersten Mal der wissenschaftlichen Welt bekannt.

Plagiat hin, Plagiat her, Giustiniani hatte die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt auf das *Summarium* Patrizis gelenkt. Fortan wird es in so gut wie allen einschlägigen Arbeiten über das *Basiliense* zitiert, und es dauert auch nicht mehr lange, bis die erste Druckfassung des gesamten Werkes erscheint. Zitiert wird Patrizis Summe über das Konzil von Basel, um nur einige Namen zu nennen, in den *Annales ecclesiastici*, zwar noch nicht von dem Vater der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Caesar Baronius selbst, aber von seinem Nachfolger, Oderich Raynald,[37] der für die Zeit nach 1198 die Annalen in 9 Bänden von 1648 bis 1677 fortsetzte, zitiert wird sie von dem bedeutenden französischen Kirchenhistoriker gallikanischer Richtung Alexander Natalis OP in seiner *Historia ecclesiastica* von 1699[38], zitiert wird sie von Edmond Martène OSB, dem bekannten Editor kirchen-

---

[34] Vgl. *E. d'Alençon*, G.,H., in: DThC 6 (1920) 1381/2.

[35] Vgl. Ausg. Rom 1638, p. 4/nr. III: Sed rem gestam narrat Augustinus Patritius Senensis in Summario Actorum Concilii Basiliensis ab eo composito iussu Francisci Cardinalis Picolomenei anno 1480, quod manuscriptum extat in Bibliotheca Vaticana. – Es folgt das Zitat von cap. XXIV und XXV, CGerm 5, 815–817. – Weitere Zitate aus dem *Summarium* des Patrizi in den *Acta Florentini Concilii:* p. 11/nr.V; p. 27/nr.12; p. 83; 336; 348; 379; 380; 389.

[36] Einzelheiten zu diesem geistigen Diebstahl bei *E. Cecconi*, Studi storici sul concili di Firenze, I, Florenz 1869 [51–52].

[37] Annales ecclesiastici, tom. XVIII, Ausg. Köln 1694, p. 178, anno 1437, nr.18: Acta Patriciana apud Cardinal. Justinian. pag. 27 (Beleg für den Rückzug der Engländer vom Konzil von Basel auf Befehl von König Heinrich). Vgl. ebd. p. 190, anno 1438, nr. 10; ebd. p. 207, anno 1439, nr. 13; ebd. p. 212, anno 1439, nr. 18.

[38] Tom. 9, Ausg. Lucca 1752, p. 476.a.1: Ita refert Augustinus Patricius, canonicus Senensis, postea rituum Sacelli Pontificii magister, demum episcopus Pientinus in Historia conciliorum Basiliensis et Florentini, quae Actorum Patricianorum nomine vulgo laudatur, quam scripsit iussu Francisci Piccolomini, Cardinalis Senensis, postea papae Pii III. excerpitque tum ex Basiliensibus codicibus MM secum a Cardinale s. Marci communicatis, tum ex collectione Dominici Cardinalis Firmani, qui concilio interfuit quamdiu mansit concordia cum Eugenio pontifice. – Vgl. die weiteren Verweise auf die Summe und die z.T. längeren Zitate aus ihr ebd. 476.b; 477.a; 493.a; 494.a; 496.a; 507.a; 507.b; 509.a; 509.b; 510.a; 511.b; 512.a; 512.b.

und liturgiehistorischer Texte, in der Einleitung zu seinen *Acta varia ad concilium Basiliense pertinentia* von 1733[39], die als beste alte Sammlung der Basler Konzilsakten gelten[40]. Während die vorgenannten älteren Historiker Patrizis Summarium durchaus als Quelle verwenden und zitieren, spricht ihm der moderne Geschichtswissenschaftler Johannes Haller genau diesen Charakter entschieden ab, wenn er unseren Text unter der angesprochenen Rücksicht als „für uns ganz wertlos" bezeichnet.[41]

Ausgaben des Summariums brachten dann die verschiedenen Konzilssammlungen. Die *Editio princeps* legten 1672 die Jesuiten Philippe Labbe und Gabriel Cossart vor, wahrscheinlich nach der oben genannten Pariser Handschrift.[42] Es folgten 1714 deren Mitbrüder Jean Hardouin[43] und 1763 Hermann Josef Hartzheim[44], 1901 die Nachfolger von Giovanni Domenico Mansi[45].

II. Patrizis Mitteilungen über die Gewaltenfrage

Wie also, so lautet unsere Frage, geht der päpstliche Zeremonienmeister in seiner Summe mit dem zentralen Streitpunkt des Konzils von Basel, dem Konflikt um die höchste Gewalt in der Kirche um, mit der Frage also, wer letztverantwortlich die Kirche regiert, der Papst oder das Konzil? Wir fragen nicht nach der praktischen Seite der Auseinandersetzung, sondern nach der theoretischen. Gegenstand unseres Interesses ist nicht der den Ablauf und die Ereignisse des Konzils bestimmende Machtkampf selber zwischen Papst und Konzil, sondern nur ein Teilaspekt desselben, nämlich die von beiden Seiten zur Rechtfertigung ihres Anspruchs auf die oberste Kirchenleitung vorgetragenen Theorien.

Wir stellen im folgenden die wichtigeren Stellungnahmen zur theoretischen Rechtfertigung des jeweiligen Anspruchs auf die höchste Gewalt in der Kirche aus der Summe Patrizis zusammen, und zwar in der Reihenfolge,

---

[39] Vgl. Praefatio, in: Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio, tom. VIII, Paris 1733, V/12; IX/26; XXIV/64; XXIV/65; XXXI/82; XXXII/82; XXXIII/84; XXXV/91; XXXV/92; XXXVI,93; XXXVI/94; XXXVI/95; XXXVII/97; XXXVII/98; XXXVII/99; XXXVIII/100; XXXIX/101; XXXIX/102; XL/103; XLII/107; XLII/108; XLII/110; XLIII/112; XLIII/113; XLIV/114.

[40] Vgl. *Quidde/Herre*, CV.

[41] *Haller*, Concilium Basiliense I, 18. – Vgl. dagegen *G. Alberigo*, der die *Summa* Patrizis in seiner Bibliographie zum Basileense an erster Stelle erwähnt (COD Ausg. 1962, 430).

[42] Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta, Venedig 1732, XVIII, 1299–1426, eingeleitet u. a. durch folgende Notiz: (auch Mansi 31, 1814B) ... Nos eam (scil. Summam A. P.) debemus apographo, quod inter schedas bibliothecae regis christianissimi reperimus atque exscribendum curavimus. – Über die Vorbereitung der Ausg. bei Labbe/Cossart vgl. *Labbe*, Nova Bibliotheca mss. librorum ... Paris 1653, 13 und 43 und den Catalogus librorum omnium quos hactenus in lucem emisit aut sub prelo habet Ph. Labbe, Paris 1656, 27.

[43] Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum, IX, 1081–1198.

[44] Concilia Germaniae, V, 774–871.

[45] Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Suppl. ad tom. XXXI, 1813–1940.

in der sie dort vorkommen, d.h. in der chronologischen, in der sie auch in den von dem päpstlichen Zeremonienmeister benutzten Quellen enthalten sind. Dabei machen wir, bevor wir auf diese Stellungnahmen selber zu sprechen kommen, jeweils einige Angaben zum Zusammenhang, in dem sie im Rahmen des Konzils stehen, und nennen die Quelle, aus der sie Patrizi referiert.

* *Secunda sessio (c. VI)*[46]: Nach der Publizierung der päpstlichen Auflösungsbulle vom 12. November 1431[47], in der nach Patrizis Referat vom Konflikt zwischen Papst und Konzil nur andeutungsweise die Rede ist[48], und nach dem Brief des Konzils an alle Christgläubigen *(Zelus Domus Dei)* vom 21. Januar 1432[49], in dem die in Basel versammelten Väter ihre Absicht kundtun, trotz päpstlicher Auflösung weiterzutagen, kommt es in der zweiten allgemeinen Sitzung des Konzils zu einer ersten deutlichen Stellungnahme zu der uns interessierenden Gewaltenfrage[50]. Johannes von Segovia und die *Collectanea* Capranicas bringen die Stellungnahme des Konzils im Wortlaut.[51]

Patrizi referiert aus diesem Text die entscheidenden Aussagen: Erstens, das Konzil von Basel ist aufgrund der Autorität der Konzilien von Konstanz und Siena sowie auf Befehl des Apostolischen Stuhles rechtmäßig eröffnet worden. Zweitens, das Basler Konzil hat das Konstanzer Dekret – gemeint ist *Haec sancta*[52] – gebilligt und erneuert. Gemäß diesem Dekret haben rechtmäßig versammelte Generalkonzilien ihre Gewalt unmittelbar von Christus; ihm müssen alle, auch der Papst in allem, was zum Glauben und zur allgemeinen Reform der Kirche gehört, gehorchen.[53] Drittens, erneuert wurde auch ein weiteres Dekret, das für Zuwiderhandelnde, und sei

---

[46] CGerm 5, 778b.

[47] MCG II, 67–75.

[48] Unter den vom Papst für die Auflösung des Konzils von Basel genannten Gründen erwähnt Patrizi an letzter Stelle *plures alias causas … quas litteris explicare non esset tutum neque rei publicae expedire …* (CGerm 5, 778a). Damit spielt Eugen IV. wohl auf Versuche der Basler Väter an, die päpstliche Macht zu beschneiden.

[49] MCG II, 118–120; vgl. das Referat Patrizis CGerm 5, 778.

[50] Weitere Einzelheiten bei *C. J. Hefele/H. Leclercq*, Histoire des conciles, VII,1, Paris 1906, 692–713.

[51] MCG II, 124–126; Collectanea nr. XXXII, Cod. Stroz. 33, p. 10, vgl. *Bandini*, 339.

[52] Einen sehr hilfreichen Einstieg in die Problematik von *Haec sancta* und einen ausgezeichneten Überblick über die neueren Arbeiten zu diesem Dekret bietet *Helmrath*, 460–477.

[53] Der Vergleich zwischen dem von den Basler Vätern zitierten Konstanzer Dekret mit der von Patrizi gebotenen Zusammenfassung ist nicht nur interessant für die Erfassung der Arbeitsweise desselben, sondern auch für dessen Verständnis von *Haec sancta*. Aus dem Basler Text (MCG II, 124): Tenor primae (declarationis) … est talis: ‚Et primo declarat quod ipsa synodus in spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens, et ecclesiam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, oboedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis et ad generalem reformationem ecclesiae dei in capite et in membris' wird bei Patrizi (CGerm 5, 778b): Decretum Constantiensis concilii, quo declaratur generalia concilia legitime congregata a Christo Domino immediate potestatem habere, eique unumquemque oboedire oportere, etiamsi Romanus pontifex sit, in his quae pertinent ad fidem et ad generalem ecclesiae reformationem, approbatum instauratumque.

es der Papst, die entsprechenden Strafen vorsieht. Viertens, das legitim im Heiligen Geist in Basel versammelte Konzil kann ohne seine ausdrückliche Zustimmung von niemandem, auch vom Papst nicht, aufgelöst, aufgeschoben oder verlegt werden. Eine Reihe weiterer Punkte betrifft weniger unmittelbar unsere Fragestellung.

* *Oratio Tarentini episcopi pro Eugenio* (c. XIV)[54]: Die erste ausführlichere Stellungnahme zur Gewaltenproblematik von römischer Seite, die von Patrizi referiert wird, ist die Rede, die der päpstliche Gesandte Johannes Berardi († 1449), Erzbischof von Tarent[55], am 23. August 1432 hielt[56]. Johannes von Segovia bringt die Rede nicht im Wortlaut[57], erwähnt sie aber[58]. Die *Collectanea* Capranicas enthalten die Rede im Wortlaut.[59]

Patrizi unterscheidet in der Rede des päpstlichen Legaten zwei Hauptteile, einerseits seine prinzipielle Affirmation und Rechtfertigung des päpstlichen Primats, andererseits die Verteidigung der aus diesem Primat abgeleiteten konkreten Vorgehensweise Eugens IV. gegenüber dem Konzil. Was den ersten Punkt angeht, so lautet sein Resumee lapidar: „... *Romani pontificis plenissimam atque absolutam potestatem ab ipso Salvatore nostro Jesu Christo concessam probat multis argumentis et auctoritatibus.*[60] Der Papst hat seine absolute Vollmacht über die Kirche unmittelbar von Christus erhalten. Die „Argumente und Autoritäten" sind die aus den Traktaten der damaligen Zeit bekannten: philosophische aus Aristoteles, theologische aus Thomas von Aquin, kanonistische aus dem *Decretum Gratiani* und den Dekretalen. Die Formulierung *plenissima atque absoluta potestas* hat Patrizi dabei wörtlich aus seiner Vorlage übernommen, in der es nach dem Zitat der einschlägigen Schriftstellen heißt: *cui soli potestatem plenissimam et absolutam* (Christus) *tradidit ad omnia fidei mysteria exequendum, ut ad eum principaliter de gregis salute et directione ac fidei unitate ac integritate dispositio, iudicium ac sententia spectarent, et ut per eum ad alios huiusmodi mysteriorum usus et auctoritas diffunderetur.*[61]

Die Vorgehensweise Eugens IV. gegenüber dem Konzil, konkret sein Versuch, das Konzil aufzulösen, und seine Weigerung, sich dem Urteil des Konzils zu unterwerfen, ergeben sich konsequent aus der im ersten Teil der Rede dargelegten Primatsauffassung; denn, so Patrizi seine Vorlage zusammenfassend: *Basiliense ... concilium sive aliud non posse iudicare primam*

[54] CGerm 5, 782–784.
[55] Vgl. *L. Walter*, B.,G., in: DBI 8 (1966) 758–761.
[56] Einzelheiten bei *Hefele/Leclercq*, 743–746.
[57] Die Rede ist abgedruckt in: *Mansi*, 29, 482–492. – Zum historischen Kontext der Rede vgl. *Hefele/Leclercq*, 7,2; 743–746; und *J. W. Stieber*, Pope Eugenius IV, the council of Basel and the secular and ecclesiastical authorities in the empire. The conflict over Supreme Authority and Power in the Church, Leiden 1978, 15.
[58] MCG II, 233–234.
[59] Collectanea nr. LIX, Cod.Stroz. 33, p. 25; vgl. *Bandini*, 343.
[60] Sum. 14; CGerm 5, 782b.
[61] *Mansi*, 29, 484C.

sedem, cui omnes subsunt neque pontificem Romanum subesse iudicio ecclesiae nisi in causis fidei, quando a tota in fide dissentiret ....[62] Patrizis Referat der Ausführungen Berardis zum päpstlichen Primat lassen an Klarheit und Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig und stellen so etwas wie das Portal zu den folgenden einschlägigen Stellungnahmen zur Frage nach der höchsten Gewalt in der Kirche dar.

* *Refutatio Basileensium contra legatos papae* (c.XV)[63]: Auf die Rede Berardis antwortet das Konzil am 3. September 1432 mit der berühmten Bulle *Cogitanti*[64]. Die sorgfältig ausgearbeitete, äußerst ausführliche Antwort des Konzils befindet sich im Wortlaut bei Segovia und in Capranicas *Collectanea*[65].

Patrizi unterscheidet in der zusammenfassenden Wiedergabe von *Cogitanti* deutlich zwischen den Teilen der Bulle, die sich konkret mit Eugen IV. und seinem Verhalten gegenüber dem Konzil auseinandersetzen, und der Kritik der Bulle an Berardis grundsätzlichen Ausführungen zum päpstlichen Primat. Dem Konzil sei, so lautet die Kritik an diesem prinzipiellen Teil der Rede, nicht unbekannt, was der Redner zur Autorität des Papstes ausgeführt habe, und werde von ihm auch gar nicht bestritten, inakzeptabel sei es jedoch, daß er die Autorität des Konzils, auch gegenüber dem Papst, so wie sie in Konstanz „definiert" worden sei, mit keiner Silbe erwähnt habe. Gemäß dem Konzil von Konstanz habe das Konzil seine Vollmacht unmittelbar von Christus. Deswegen könne ein legitim zustande gekommenes Konzil gar nicht für ungültig erklärt werden und sei auch nicht fehlbar[66]. Das Konzil habe Gewalt, wie über die ganze Kirche, so auch über den Papst, der, wie die Geschichte zeigt, durchaus irren könne. Über jeden einzelnen Gläubigen habe der Papst zwar Vollmacht, nicht aber über die Kirche als ganze[67] und somit auch nicht über das Konzil als deren Stellvertretung[68]. Wie schon in seinem Referat über Berardis Rede erspart Patrizi auch

---

[62] CGerm 5, 783a. – Zum kanonistischen Hintergrund dieser Stelle vgl. *B. Tierney*, Foundations of the conciliar theory, Cambridge 1955, 57–67.

[63] CGerm 5, 784–788.

[64] Einzelheiten bei *Hefele/Leclercq*, 746–751, speziell zu *Cogitanti* vgl. *Helmrath*, 465, Anm. 175; und *H.-J. Sieben*, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521), Frankfurt am Main 1983, 34.

[65] MCG II, 234–258; Collectanea nr. LX, Cod. Stroz. 33, p. 33, vgl. *Bandini*, 343.

[66] Zur Diskussion der Fehlbarkeit bzw. Unfehlbarkeit der Konzilien in diesen Jahren vgl. *Sieben*, Traktate, 149–207.

[67] Zu der bei den Konziliaristen beliebten Unterscheidung zwischen der Gewalt des Papstes über die einzelnen Gläubigen und über die Gesamtkirche vgl. *H.-J. Sieben*, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 1996, 213–214, 219–221.

[68] CGerm 5, 785a–b: Conciliorum autem generalium dignitatem non esse tacendam, quae eadem est, quae et ecclesiae catholicae, quam repraesentant, quorum potestas (ut Constantiensis synodus diffinivit) immeditate a Christo est. Horum directorem atque operatorem Spiritum Sanctum Paracletum esse, ut in Apostolorum actibus scribitur: Visum est Spiritui Sancto et nobis, cuius opera irreprehensibilia sunt: non esse dicendum, concilium aliquod legitime congregatum invalidum esse aut aliquo modo errare posse. – Patrizi faßt mit diesen knappen Sätzen zusammen,

hier seinen Lesern die zu den Thesen gehörigen Argumente und Beweise. *Tum multa addita sunt, quae universalis ecclesiae et sanctorum conciliorum auctoritatem comprobarent*[69]. Im folgenden Teil seines Referats faßt Patrizi Punkt für Punkt die Antwort der Basler auf die Verteidigung der Vorgehensweise Eugens IV. durch Berardi zusammen. Von besonderem Interesse ist hier die Berufung auf das Dekret *Frequens*, das von den Baslern als unfehlbare Glaubenslehre angesehen wird.[70] Im übrigen zeigt der Vergleich des Kapitels mit dem Text von *Cogitanti*, daß der päpstliche Zeremonienmeister ein praktisch vollständiges und lückenloses Referat des extrem langen Textes bietet. Zur Qualität seines Referates gehört auch, daß es keine bestimmte Tendenz verfolgt, z.B., daß es die Argumente der Basler abzuschwächen oder zu verwässern suchte.

* *Defensio Eugenii pontificis per legatos* (c. XXIV)[71]: Über einen weiteren Schlagabtausch in der Gewaltenfrage zwischen den beiden Parteien, der propäpstlichen und der konziliaristischen, referiert Patrizi in den Kapiteln XXIV und XXV seines Summariums. Er findet in der 10. und 11. Sitzung des Konzils von Basel statt[72]. Von den beiden für die päpstliche Seite vorgetragenen Reden stammt die zweite, die vom 9. März 1433[73], von einem der berühmtesten Kanonisten seiner Zeit, der auch einer der führenden Köpfe des Konzils von Basel war, Nikolaus von Tudeschi (Panormitanus)[74]. Aus ihr referiert Patrizi, ihr Wortlaut findet sich in Capranicas *Collectanea*[75], Segovia erwähnt sie lediglich[76].

In dem unsere Fragestellung, d.h. die Gewaltenfrage betreffenden Teil des Referats der Rede geht es um die Geltung des Dekrets *Frequens*. Der

---

was seine Vorlage, MCG II, 240–245, in großer Breite und mit zahlreichen Wiederholungen ausführt.

[69] CGerm 5, 785b.

[70] CGerm 5, 787: Patres tollerare non posse, ut Decretum Constantiensis synodi, quod *Frequens* appellatur, ullo modo rescindatur: quod si fieret, praeter alia incommoda, quae inde Reipublicae christianae sequerentur, videretur Ecclesiam errare potuisse, quae decreta minus utilia edidisset, cum statuisset pontificem concilio, non autem concilium pontifici parere oportere. – Vgl. Patrizis eigene Interpretation von *Frequens* in der *praefatio* seiner *Summa*, CGerm 5, 775a.

[71] CGerm 5, 792–793.

[72] Einzelheiten bei *Hefele/Leclercq*, 797.

[73] *Mansi*, 30, 498–507.

[74] Vgl. *Ch. Lefebvre*, Panormitain, in: DDC 6 (1957) 1195–1215; *Helmrath*, 440. – Der *abbas Siculus* steht nach der angeblichen Bulle *Deus novit* nicht mehr im Dienst Eugens IV., sondern in dem seines Gegenspielers Alphons V. und tritt ab Juni 1436 wiederholt in Basel gegen Eugen IV. auf. Einzelheiten bei *J. Schweizer*, Nicolaus de' Tudeschis … Seine Tätigkeit am Basler Konzil, Straßburg 1924.

[75] In den *Collectanea*, nr. XCI, Cod. Stroz. 33, p. 63b, vgl. *Bandini*, 347, lautet die Überschrift: Propositio facta per abbatem de Caecilia, was höchstwahrscheinlich eine Verschreibung ist für *abbatem de Sicilia*. *Segovia*, MC II, 335, nennt den Redner *Niclaus Siclus sanctae Mariae de Moniacis Montis regalis abbas*. Bei *Mansi*, 30, 498 lautet die Überschrift: Propositio facta per Dominum abbatem S. Mariae de Moniacis, alterum ambassiatorem domini nostri papae Eugenii IV. bez. (in einer ebd. vermerkten Variante): Oratio domini Nicolai abbatis S. Mariae de Moniacis, apostolicae camerae auditoris, alias Siciliae. Der *Abbas Siclus* ist natürlich kein anderer als der berühmte Panormitanus. *Moniacis* dürfte identisch sein mit dem anderswo bezeugten *Maniaco* bzw. *Maniacis*.

[76] MCG II, 335.

Redner bestreitet rundweg seine Geltung. Nicht der Papst, wie diesem vorgeworfen wird, sondern die Kirche selber habe das genannte Dekret außer Kraft gesetzt, und zwar durch einen stillschweigenden *consensus omnium*. Durch einen Konsens sei das Dekret in Konstanz entstanden, durch eben einen solchen sei es auch wieder abgeschafft worden. Dieser erneute Konsens sei in der Tatsache greifbar und offenkundig, daß diejenigen, die zur festgesetzten Frist sich zum Konzil hätten einfinden müssen, nicht erschienen seien.[77] Damit faßt Patrizi etwas vereinfachend zusammen, was Nikolaus von Tudeschi in einem längeren Passus in differenzierterer Rechtsterminologie dargelegt und ausführlich gegen Einwände verteidigt.[78]

* *Sessio undecima* (c. XXV)[79]: Am 27. April 1433 antwortet das Konzil auf die von Nikolaus von Tudeschi vorgetragene These, das Dekret *Frequens* sei einfach durch das Nichterscheinen der zum Kommen Verpflichteten außer Kraft gesetzt worden.[80] Segovia bringt das Dokument im Wortlaut.[81]

Im ersten Teil des Dokumentes, so das Referat Patrizis, affirmiert das Konzil seine Vollmachten gegenüber dem Papst: *Nemini omnino licere neque etiam summo pontifici concilium rite congregatum prorogare, transferre, dissolvere nisi de communi consilio patrum, quod per duas partes singulorum conventuum, deinde generalis congregationis postremoque publicae sessionis debeat approbari.*[82] Dann legt es eine amtliche Auslegung von *Frequens* vor: Das Dekret ist so zu verstehen, daß jeweils nach Ablauf von zehn Jahren ein neues Konzil abzuhalten ist, sobald sich die Möglichkeit dazu ergibt. Tritt aus irgendeinem Grund der Fall ein, daß zu Beginn des neuen Jahrzehnts keine Versammlung zusammengetreten ist, dann erlischt dadurch keineswegs die Erlaubnis, sich zu versammeln. Diese soll vielmehr so bald als möglich stattfinden. Auch im vorliegenden Fall gelingt es Patrizi, das Juristenlatein in klassisches zu verwandeln, ohne daß die Formulierung an Klarheit verliert.[83]

---

[77] CGerm 5, 793a. Das hauptsächliche Argument der päpstlichen Seite war, so Patrizi: decretum de conciliis praescripto tempore celebrandis communi consilio patrum sancitum fuisse, illud tacito etiam consensu omnium abrogatum videri, quoniam statuto tempore Patres non affuerunt, quos sine vocatione adesse oportebat. Non igitur Eugenium, sed Ecclesiam Constantiense decretum antiquasse.

[78] *Mansi*, 30, 502A: Nam quemadmodum eadem synodus potuisse communi consensu constitutionem illius capituli *Frequenter* expresse revocasse, sicut expresse instituit, cum nihil sit tam naturale quam ut unumquodque vinculum solvatur, quod ligatum est, ita potuit tacito consensu, saltem quoad illam vicem constitutionem illam facto revocasse, cum facta potentiora sint verbis et tacitum ab expresso regulariter non differt secundum legitimas sanctiones.

[79] CGerm 5, 793–794.

[80] Einzelheiten bei *Hefele/Leclercq*, 797, Anm. 3.

[81] MCG II, 352–355.

[82] CGerm 5, 794a.

[83] Vgl. Decretum Constantiensis synodi de conciliis celebrandis singulis decenniis, declarat ita intelligendum, ut finito decennio quamprimum facultatem esse concilium aliud celebrandi. Quodsi in ipso principio alterius decennii patres non adfuerint, non propterea auferri patribus facultatem conveniendi ad concilium, sed curandum, ut quamprimum conveniant (CGerm 5, 794a) mit … declaratque ad superabundantem cautelam, verbum illud ‚in decennium' in praedicta posi-

* *Refutatio concordiae per Basileenses* (XXIX)[84]: Es ist die Antwort des Konzils vom 16. Juni 1433 auf die von den päpstlichen Gesandten vorgelegten päpstlichen Bullen mit der Forderung, diesen den Vorsitz auf dem Konzil zu übertragen.[85] Segovia und Capranicas *Collectanea* bringen die *Responsio (Speravit)* im Wortlaut[86].

Nach scharfen Vorwürfen an die Adresse Eugens IV., die darin gipfeln, er habe einen tiefen Haß gegen das Konzil, geht Patrizis Referat näher auf die Frage des Konzilsvorsitzes ein. Völlig inakzeptabel sei die Forderung des Papstes, seinen Legaten den Konzilsvorsitz zu übertragen, denn das würde bedeuten, daß sie unter bloßer Beratung des Konzils die Beschlüsse faßten und daß es dazu kommen könnte, daß sie auch Entscheidungen gegen den Willen der Konzilsväter träfen. Tatsächlich aber sollte es so sein, daß das Konzil beschließt und der Papst als Berater fungiert.[87] Vergleicht man Patrizis Referat mit dem entsprechenden Passus der Vorlage,[88] so ist auch hier wieder festzustellen, daß der päpstliche Zeremonienmeister nicht nur sprachlich verdeutlicht und vereinfacht, sondern die Aussage auch in das Allgemeine erhebt.

* *Pontifex revocat omnia gesta Basiliensia* (c. XXXII)[89]: Es handelt sich um die Zusammenfassung eines Eugen IV. unterschobenen, von ihm ausdrücklich als nicht von ihm stammend zurückgewiesenen Textes. Unter den Aktenstücken zum Konzil von Basel ist er bekannt als die päpstliche Bulle *Deus novit* vom 13. September 1433.[90] Ihr tatsächlicher Verfasser ist Antonio Roselli[91], ein strenger Antikonziliarist und vehementer Verteidiger der päpstlichen Monarchie. Patrizi weiß entweder von dieser Unterschiebung nichts, oder er ist darüber informiert und resümiert die Bulle trotzdem, weil sie die Position des Papstes deutlicher als andere Dokumente auf den Punkt bringt. Mit der Bulle *Deus novit* reagiert Roselli auf die Beschlüsse der 12. Sitzung des Basler Konzils vom 13. Juli, mit denen dem Papst die Suspension angedroht wird für den Fall, daß er die von ihm verfügte Auflösung des Konzils nicht innerhalb von 60 Tagen zurück-

---

tum constitutione sic intelligi debere, ut decennium totaliter conpleatur, et eo integro completo extunc facultatem concilii generalis celebrandi incipere. Quodsi casu aliquo contingat eos, qui in conciliis generalibus interesse tenentur, in principio temporis non advenire, declarat non propterea dictam concilii celebrandi facultatem expirare, sed ut quanto cicius commode fieri poterit, celebretur (MCG II, 353).

[84] CGerm 5, 795–796.

[85] Einzelheiten bei *Hefele/Leclercq*, 803.

[86] MCG II, 373–377; Collectanea nr. CVII, Cod. Stroz. 33, p. 71, vgl. *Bandini*, 349.

[87] CGerm 5, 796a: Quod autem legatis suis det auctoritatem praesidendi in concilio et omnia statuendi ac decernendi cum consilio Patrum hoc ferri nullo modo posse, quia si Patres consulendi tantum potestatem haberent, possent legati etiam contra Patrum consilia decernere. Statuere autem et decernere in concilio proprie ad Patres spectare, ad pontificem autem Romanum laudare et consulere.

[88] MCG II, 375–376.

[89] CGerm 5, 797–800.

[90] Vgl. *Hefele/Leclercq*, 824, Anm. 3.

[91] Zu Roselli vgl. *Sieben*, Traktate, 37; *Helmrath*, 435–436.

nimmt. Segovia bringt den Text[92] nicht, aber er befindet sich im Wortlaut in Capranicas *Collectanea*[93].

Den ersten die Gewaltenfrage unmittelbar betreffenden Passus der Bulle faßt Patrizi folgendermaßen zusammen: „Daß es dem römischen Pontifex und seinem heiligen Senat erlaubt war, das Konzil ... zu verlegen, kann niemand, der bei Trost ist, leugnen; denn die Konstanzer Synode vermochte die *potestas* und die *auctoritas,* die der Papst von Christus dem Herrn erlangt hat, nicht zu beschränken; denn es steht fest, daß die Synode in allem unter *(inferior)* dem Papst steht, außer es geht um die Grundlagen des Glaubens und einen offensichtlichen Umsturz der gesamten Kirche. In den übrigen Dingen ist es dem römischen Pontifex erlaubt, die Bestimmungen, Dekrete und Anordnungen seiner Vorgänger und der heiligen Konzilien, der Zeit und den Erfordernissen des Gemeinwesens entsprechend, zu verändern, zu verbessern und zu modifizieren und alles zu annullieren, wenn er der Ansicht ist, es sei von Nutzen. Wer der entgegengesetzten Meinung ist und versucht die Hände des Stellvertreters Christi zu binden, ist nicht fern von Häresie und einem offensichtlichen Sakrileg."[94]

Die untergeschobene Bulle *Deus novit* geht auch speziell auf die Frage nach der Vollmacht der päpstlichen Legaten auf einem Konzil ein und antwortet damit auf die Stellungnahme der Basler in ihrer *Responsio (Speravit)* vom 16. Juni: Das Dokument kritisiere es, daß der Papst den Legaten die Vollmacht gebe, im Namen der *sedes Apostolica* unter Beratung des Konzils Beschlüsse zu fassen. Dies mache die Synode, so die Kritik, aus einer Richterin zu einer bloßen Beraterin, sie werde dadurch ihrer eigenen Vollmacht, Beschlüsse zu fassen, beraubt. Nach der genannten Maßgabe könnten die Legaten sogar Beschlüsse fassen, die der Meinung des Konzils entgegengesetzt sind. Nun, so der Schreiber der Bulle bissig, man könne sich nur wundern über soviel Unkenntnis der Rechtslage unter Kennern des Rechts! Denn es könne kein Zweifel darüber bestehen, daß alle Bestimmungen und Dekrete auf den Generalkonzilien vom Papst oder von seinem Legaten beschlossen und promulgiert würden – unter Zustimmung bzw. Billigung der Synode. So sei es auf den alten Konzilien geschehen, so in Konstanz und in Siena. Nichts sei von den Konzilsvätern ohne die *auctoritas* des Papstes beschlossen worden. Denn der Papst stehe über allen Konzilien, außer es gehe um den Glauben selbst bzw. um einen Umsturz der gesamten Kirchenverfassung. In diesen beiden Fällen sei der *auctoritas* des Generalkonzils zu folgen. Mit den genannten Anweisungen an die Legaten nehme der Papst dem Konzil keine ihm rechtlich zustehende Vollmacht weg, sondern er nehme die ihm selber zustehende in Anspruch. Die Basler seien im Irrtum, wenn

[92] Vgl. *Mansi*, 29, 82–89.

[93] Collectanea nr. CXXIV, Cod. Stroz. 33, p. 84, vgl. *Bandini*, 351. Die Überschrift lautet hier: Bulla quaedam Eugenii, quae iudicata fuit valde perniciosa contra concilium, de qua tamen se excusarunt Ambassiatores ipsius, quod illa numquam fieri mandavit.

[94] CGerm 5, 798b.

sie meinten, sie stünden über dem Papst, und entsprechend vorgingen. Kein Zweifel bestehe, daß dies häretisch und ruchlos sei.[95]

Vergleicht man Patrizis Referat mit den entsprechenden Passagen der angeblichen Bulle *Deus novit*[96], dann ist zunächst festzustellen, daß er seine Vorlage in sprachlicher Hinsicht ganz entschieden verändert hat. Er greift nur einzelne Begriffe seiner Vorlage auf und formuliert im übrigen völlig neu. Im Vergleich zur Vorlage ist sein Text deutlich klarer formuliert und leichter zu verstehen. Im übrigen hat man den Eindruck, daß er die Vorlage auch inhaltlich nicht unwesentlich verändert. Er beschränkt sich nicht darauf, die von Roselli sehr verschachtelt formulierte Periode auseinanderzunehmen und das in ihr Intendierte durch kürzere Sätze leichter verständlich zu machen; er wendet die doch situationsgebundenen Aussagen der Bulle auch ins Allgemeine, Grundsätzliche, was vielleicht nicht nur ein unbeabsichtigter Nebeneffekt seiner sprachlichen Bearbeitung, sondern überhaupt eine Intention seiner *Summa* ist.

* *Conventus Bituricensis in quo rex Galliae se pro Eugenio pontifice declarat* (c. CXII)[97]: Es handelt sich um das Referat über die Synode und Reichsversammlung von Bourges von August/September 1440,[98] auf der die Anhänger Eugens IV. und des Basler Konzils jeweils für ihre Position vor dem französischen König Charles VII. warben. Der Schlagabtausch beider Parteien führte insofern zu einer Wende, als der Monarch die Absetzung

[95] CGerm 5, 799b: Quod autem tantopere accusant, se legatis suis potestatem dedisse omnia in concilio statuendi nomine Apostolicae sedis cum consilio sanctae synodi, viderique synodum ex iudice consultorem fieri privarique statuendi potestate, et secundum hanc normam legatos statuere posse etiam, quae concilio non placerent, mirari tantam inter tot iurisperitos iuris ignorantiam, cum constet institutiones decretaque omnia in conciliis generalibus statui promulgarique a Romano pontifice vel eius legato consentiente seu approbante sacro concilio sicque in veteribus conciliis, sic nuper Constantiae Senisque servatum neque aliquid a patribus statuendum sine auctoritate pontificis, cum Romanus pontifex supra omnia concilia sit, nisi in his, quae ad fidem catholicam proprie spectant sive ad perturbationem manifestam universalis ecclesiae, in quibus generalis concilii auctoritas sequenda est. Non auferre pontificem canonicam potestatem, sed suam sibi praeservare, falli autem Basileenses, qui se in omnibus Romano pontifici superiores esse putent, ut eorum gesta prae se ferunt, quod quidem haereticum et profanum esse constat.

[96] *Mansi*, 29, 84 D-E: Nam etsi canon Constantiensis concilii, qui incipit *Frequens*, ab ipso concilio editus et a felicis recordationis Martino praedecessore nostro non improbatus, locum mutare vel tempus inceptionis concilii prorogare nobis sine concilii consensu prohibere videatur, non tamen debet sic abusive interpretari, ut, causa imminente nobis etiam soli adempta fuerit circa loci mutationem, temporis prorogationem, dispensandi facultas, cum, etiamsi a Martino editus exstitisset, illa non fuisset sive esse debuisset prohibentis intentio, quae successoribus suis nullum potuit in hac parte praeiudicium generare, pari post ipsum, quinimmo eadem, potestate functuris, et infertur (prout est secundum omnia iura) in hac parte concilium inferius summo pontifice papamque ipsis priorem nequeunt solvere vel ligare, sed nos in his concilio superiores ipsum possimus pro libitu regulare. Nam hoc de iure notissimum est, quod possumus quaecunque statuta, decreta, declarata sive sancita per quoscumque praedecessores nostros vel per quaecumque concilia, dummodo in ipsis fide fundamenta non existant sive ex hoc universalis ecclesiae bonum principaliter non turbetur, ut vicarius Christi et irreprehensibiliter pro nostro amovere et corripere libitu voluntatis, et contra sentire non esset longaevum ab haeresi. Velle ligare manus vicarii Jesu Christi et in terris dei legati sive ipsius gesta iudicare vel improbare, (quod) sacrilegii crimen habet. – Vgl. die Vorlage zum zweiten referierten Passus: *Mansi*, 29, 87E–88B.

[97] CGerm 5, 848–849.

[98] Einzelheiten bei *Stieber*, 223–224.

Eugens IV. durch das Konzil nicht anerkannte. Johannes von Segovia bringt die Reden beider Seiten nicht im Wortlaut, sondern lediglich in Zusammenfassung.[99]

Wortführer auf päpstlicher Seite war der erst jüngst zum Kardinal erhobene berühmte Dominikaner Johannes von Torquemada.[100] Er argumentierte in einem doppelten Schritt. Zunächst zeigt er *multis sanctorum patrum auctoritatibus* auf, daß die Kirche monarchisch verfaßt ist und daß die Vorstellungen der Basler über die Kirchenverfassung häretisch sind. Dann warnt er vor den möglichen Folgen des Vorgehens der Basler gegen den Papst: Ihr Beispiel könnte Schule machen und auch die weltlichen Monarchien in Gefahr bringen[101]. Die Vertreter des Basler Konzils „suchten" dagegen *multis argumentis multisque rationibus et auctoritatibus* zu beweisen, daß „das Generalkonzil die höchste Gewalt auf Erden habe" und deswegen Eugen IV. zu Recht abgesetzt und durch Felix V. ersetzt worden sei.

* *Assertiones Eugenianorum pro auctoritate pontificis* (c. CXVIII)[102]: Das Kapitel referiert im ersten Teil *propositiones*[103], Thesen, über die grundsätzliche Superiorität des Papstes über das Konzil[104]. Über die Autorschaft gab es vor einigen Jahren einen heftigen Streit. Gegen die traditionelle Auffassung, die die *propositiones* Nikolaus von Kues zuschrieb, wird jetzt als Verfasser auch der Kanonist und mehrmalige Rektor der Heidelberger Universität Johannes Risen genannt.[105] Selbst durch die Annahme jedoch, daß Nikolaus von Kues der Verfasser ist, ist nicht sichergestellt, daß die *propositiones* in Form einer „offiziellen Bekanntmachung" von den Gesandten am

---

[99] MCG 3, 506–509.

[100] Vgl. *Helmrath*, 440–441.

[101] CGerm 848b: Asserebant legati Eugenii Romanum pontificem monarchicam potestatem in ecclesia habere sicut regem in regno neque iudicio ecclesiae subesse nisi in haeresi manifesta neque posse a quopiam corrigi Romanum etiam pontificem peccantem, quoniam solum deum habere iudicem essetque haereticum aliter sentire ... Basileenses traditiones haereticas esse (firmabant) et reipublicae pernitiosissimas, quae si admitterentur non pontifices, non reges, non principes aliquos tutos esse in statu.

[102] CGerm 5, 852–853.

[103] MCG III, 550–551: Articuli per nuntios olim Eugenii Moguntiae publicati, quod recedere de neutralitate seu utrilitate sit necessarium. – In anderer Reihenfolge befinden sich die drei Teile dieses Textes auch in DRTA 15, 646–648.

[104] Vgl. *W. Krämer*, Die Relevanz des kirchenpolitischen Schrifttums Heinrich Kalteisens für die Cusanus-Forschung, in: MFCG 8 (1970) 115–146, 128: „Deutlich wird hier (d. h. in den *propositiones*) die stringent papalistische Tradition dargestellt, die juristische Konstruktionen über die Gewalt der Gesamtkirche oder den stufenweisen Aufbau der kirchlichen Jurisdiktion von unten und deren Repräsentation im Allgemeinen Konzil nicht zuläßt." – *Stieber*, 227, bezeichnet den Text als „masterfull summaries of the arguments for the superiority of the popes over general councils and reasons why the unity of the church should be restored by returning to the obedience of Eugenius".

[105] *R. Haubst*, Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek, Münster 1955, 44–45, stützt seine Zuweisung der *propositiones* an Johannes Risen statt an Nikolaus von Kues auf eine Randglosse des betreffenden Codex. Bibliographische Angaben zur heftigen Diskussion über die Autorschaft zwischen R. Haubst und E. Meuthen finden sich bei *Krämer*, 128, Anm. 53.

27. März 1441 auf dem Mainzer Reichstag veröffentlicht wurden. Es dürfte sich eher um einen privaten Text handeln.[106] Im zweiten Teil referiert das Kapitel die Rede, die Johannes von Segovia als Basler Gesandter auf der genannten Veranstaltung vorgetragen hat.[107] Segovia bietet sowohl die *propositiones* als auch seine eigene Rede[108] im Wortlaut.

Nicht ganz zu Unrecht hat Patrizi in seiner Kapitelüberschrift nur die „Eugenianer" und nicht auch die Basler genannt; denn sein Referat befaßt sich entschieden ausführlicher mit diesen als mit jenen. Hinzu kommt, daß er die Stellungnahme der Eugenianer eher unter inhaltlicher Rücksicht zusammenfaßt, hingegen die des Basler Redners, Johannes von Segovia, mehr unter formaler.

Wie die Aufreihung von Perlen auf einer Schnur hören sich die Titel und Privilegien an, die nach Auffassung der Eugenianer dem Papst zustehen: Der Papst ist das Haupt der katholischen Kirche. Ihr anzugehören ist übrigens *de necessitate salutis*. Nur Petrus und seinen Nachfolgern wurden die Schlüssel des Himmelreiches überreicht. Wenn die Monarchie der Kirche nicht in Petrus allein begründet worden wäre, d. h., wenn jeder Apostel seine eigenen Schafe gehabt hätte, wäre sie längst vernichtet worden. Nur ein häretischer Papst kann von jemand anderem gerichtet werden, sonst richtet er sich selbst. Der Papst kann mit göttlichem und menschlichem Recht von allem dispensieren, worüber er Gewalt hat. Der Papst steht allen Christen vor, also auch dem Konzil, das von ihm seine Vollmacht hat. Das Generalkonzil hat seine Gewalt also nicht unmittelbar von Christus, sondern von Petrus und seinen Nachfolgern. Die dem Papst Untergebenen vermögen keine Gewalt über ihn auszuüben. Der Papst kann allen Gesetzen und Bestimmungen, auch denen der Generalkonzilien, auf legitime Weise zuwiderhandeln. Der Satz „was immer du auf Erden binden wirst usw." bezieht sich nicht unmittelbar auf die Übergabe der Schlüsselgewalt. Das höchste kirchliche Gericht und die letzte irdische Instanz sind ausschließlich beim Papst. Niemandem ist es erlaubt, den Papst zur Rechenschaft zu ziehen und zu sagen: „Warum tust du dies?" Er hat die Vollmacht, über Frieden und Ordnung in der Kirche zu wachen. Auf Erden übt nur der Papst die Schlüsselgewalt in ihrer ganzen Fülle aus. Auf Erden vermag er alles. Das Generalkonzil ist ohne die befruchtende Wirkung, die vom Papst ausgeht, nichts weiter als ein steriler Sand.[109]

Da das vorliegende Referat nicht, wie in den meisten vorausgehenden Fällen, einen längeren Text zusammenfaßt, sondern einen schon knapp und bündig formulierten wiedergibt, lassen sich an ihm besonders gut die von

---

[106] Vgl. *Krämer*, 128.

[107] Einzelheiten bei *Stieber*, 215–237, nach dem es sich bei den Reden beider Seiten um „one of the great disputations of the church conflict" handelt, vergleichbar nur der Disputation auf dem Frankfurter Reichstag im Juni 1442 (ebd. 225).

[108] MCG III, 568–687.

[109] CGerm 5, 852b.

Patrizi aus sprachlichen Gründen vorgenommenen Änderungen beobachten.[110]

Vergleichsweise sehr kurz ist Patrizis anschließende Zusammenfassung dessen, was Segovia *infinitis argumentationibus, rationibus, Sanctorum patrum sententiis dictisque tam veteris quam novi Testamenti* zu „beweisen versuchte", nämlich, daß die höchste Gewalt auf Erden nicht beim Papst, wie die Eugenianer behaupten, sondern beim Generalkonzil liegt, dem auch der Papst zu gehorchen hat. Die Richtigkeit dieses Satzes vorausgesetzt, ergibt sich eine Reihe praktischer Konsequenzen: Erstens, Eugen IV. war nicht berechtigt, das Basler Konzil aufzulösen; zweitens, auch die Auflösung durch die ihm anhängende Minderheit war nicht rechtens; drittens, Eugen IV. wurde vielmehr rechtens vom Konzil von Basel abgesetzt und ist, viertens, insofern er die vom Konzil definierten Wahrheiten leugnet, als Häretiker anzusehen; fünftens, der vom Konzil eingesetzte Felix V. ist rechtmäßiger Papst, dem zu gehorchen alle verpflichtet sind.[111]

* *Conturbatio patrum de oratione Panormitani* (c. CXX)[112]: Das Kapitel faßt Äußerungen zusammen, die der inzwischen nicht mehr für Eugen IV., sondern für Alphons V. auf dem Konzils tätige Nikolaus von Tudeschi in Anwesenheit des vom Konzil gewählten Papstes, Felix V., am Pfingstfest 1442 im Rahmen einer Predigt über die päpstliche Gewalt gemacht hat. Johannes von Segovia bringt nicht den Wortlaut der Rede, sondern nur deren Kerngedanken.[113]

Die für einen Anhänger des Konzils von Basel erstaunlichen Thesen lauten: Der Papst ist dem Generalkonzil übergeordnet. Insofern ist die Regelung des Basiliense, zunächst den Namen des Konzils und dann erst den des Papstes zu nennen,[114] nicht korrekt. Denn der Papst ist in der Tat das Haupt des Konzils und der *episcopus universalis ecclesiae*. Freilich muß man beim Papst unterscheiden zwischen den *res alienae* und den *facta propria*. Die angedeutete Überordnung des Papstes über das Konzil bezieht sich nur auf erstere, in seinen eigenen Angelegenheiten ist er dem Konzil untergeordnet. Begeht er notorische Todsünden, die die Kirche erschüttern, dann kann ihn das Konzil vor sein Forum ziehen. Fragen des Glaubens hingegen gehören zu den *res alienae*. Hier steht der Papst über dem Konzil. Er ist es, der sie entscheidet, selbst wenn gerade ein Konzil tagt.[115] Diese Äußerungen schla-

---

[110] Man vgl. z.B. Ecclesiae monarchiam, nisi in Petro solo fuisset fundata, deletam fuisse, si quisque Apostolorum peculiares habuisset oves (CGerm 5, 852b) mit: Conveniendum est ad unum primum in monarchia ecclesiastica, tunc nisi Petrus supremum fuisset in terris, multitudo ecclesiastica remansisset confusa. Nisi solus Petrus vocatus fuisset in sollicitudinem dominici gregis, executio clavium ecclesiae, ex quo quaelibet ovis cuiuslibet fuisset apostoli, fuisset impedibilis (MCG 3, 551).

[111] CGerm 5, 853a.

[112] CGerm 5, 854a.

[113] MCG III, 954–956.

[114] CGerm 5, 845b.

[115] CGerm 5, 854a: Panormitanus sermonem habuit, in quo cum de auctoritate concilii et papae loqueretur, asseruit papam esse maiorem generali concilio neque recte agi a patribus, quod nomen

gen, wie Patrizi weiter berichtet, wie eine Bombe ein. Nach Meinung zahlreicher Basler Väter stehen sie in offenem Widerspruch zum Konstanzer Dekret *Haec sancta*, und der gefeierte Rechtslehrer sieht sich genötigt, in einer gewundenen Rede am folgenden Tag einen Rückzieher zu machen. Er sei im Überschwang der Rede weit über das Ziel hinausgeschossen. Seine wahre Meinung in dieser Angelegenheit findet sich in seinen bekannten Äußerungen zur vorliegenden Problematik.[116]

* *Gesta in Francofordiensi conventu* (c. CXXXI)[117]: Es handelt sich um eine Zusammenfassung der Reden, die von den Basler und päpstlichen Gesandten auf dem Frankfurter Reichstag von Mai bis Juli 1442 gehalten wurden.[118] Hauptredner der Basler Seite ist Nikolaus von Tudeschi, Wortführer der päpstlichen Seite Nikolaus von Kues. Segovia bietet die Reden beider Seiten im Wortlaut.[119]

Nach dem Referat Patrizis fördert weder die Rede der einen noch die der andern Seite neue Gesichtspunkte in der Gewaltenfrage im Vergleich zu den in Mainz gehaltenen zutage. Über Nikolaus von Tudeschi, den *iuris utriusque peritorum sui temporis excellentissimum*, heißt es, er habe *explicata primum longo narratione serie rerum multis argumentationibus et infinita iurium allegatione* zu beweisen „versucht", daß das Basler Konzil legtim weiter tage, der Papst gegenüber dem Konzil zu Gehorsam verpflichtet sei, keine Vollmacht habe, es aufzulösen und von diesem rechtens abgesetzt sei. Entsprechend sei die von Eugen IV. nach Ferrara einberufene Versammlung kein legitimes Konzil, andererseits der von Basel eingesetzte Felix V. der rechtmäßige Papst, dem alle Christen in seiner Eigenschaft als Stellvertreter Christi *de necessitate salutis* Gehorsam zu leisten hätten.[120]

Nicht weniger summarisch ist das Referat über die Rede des Nikolaus von Kues,[121] freilich mit dem nicht unbedeutenden Unterschied, daß es von ihm heißt, er „habe gezeigt", daß Eugen IV. rechtmäßiger Papst ist usw., während Nikolaus von Tudeschi lediglich „versucht" habe darzutun, daß das Basileenese ein rechtmäßiges Konzil ist usw.

---

pontificis nomini concilii postponerent, quoniam ipse esset caput concilii et episcopus universalis ecclesiae. Sed hanc praerogativam habere pontificem in rebus alienis, in factis autem propriis ita papam subesse concilio, ut etiam pro quocumque peccato mortali notorio ecclesiam perturbante posset a concilio iudicari. In alienis iudicium ad eum omnino pertinere, ad quem etiam definitiones fidei spectarent, etiam praesenti generali concilio.

[116] CGerm 5, 854a.

[117] CGerm 5, 859–861.

[118] Einzelheiten bei *Stieber*, 237–250.

[119] Die Rede Segovias befindet sich MCG III, 1022–1125 (= DRTA 16, 439–538), diejenige Cusas ebd. 1126–1152 (= DRTA 16, 407–434).

[120] CGerm 5, 860a.

[121] CGerm 5, 860a–860b.

III. Objektivität, eigene Position und Gesamteinschätzung des Konzils durch Patrizi

Stellen wir uns zum Schluß drei Fragen. Die naheliegendste lautet: Ist Patrizis Bericht über die Diskussion der Gewaltenfrage auf dem Konzil von Basel objektiv? Wir meinen mit dieser Frage: Werden wir über die Position beider Seiten, der konziliaristischen und der papalistischen, einigermaßen fair ins Bild gesetzt? Ist bei Patrizi wenigstens die Intention zu solch grundsätzlicher Objektivität vorhanden?

Wir denken, auf diese Frage ist mit einem vorsichtigen Ja zu antworten. Beide Seiten kommen in Patrizis Referat über die Gewaltenfrage zu Wort, und es ist – zumindest im ersten Teil seiner Summe – nicht erkennbar, daß der päpstliche Zeremonienmeister eine der beiden Seiten massiv begünstigt oder benachteiligt. Beim Referat über den großen Text von *Cogitanti* ist vielleicht sogar eine gewisse Sympathie für die Basler erkennbar. Andererseits hat man nicht den Eindruck, daß der Autor für die Darlegungen von päpstlicher Seite eine auffallende oder übertriebene Sympathie empfindet. Weiter: Vergleicht man die Mitteilungen zur Gewaltenfrage in den früheren Kapiteln mit denen in den späteren, so ist eine deutliche Verschiebung der Proportion zwischen den Referaten über die päpstliche Seite und über die Basler zu erkennen. Stehen sich beide Referate anfangs in etwa gleichgewichtig gegenüber, so werden im Fortgang der Summe die Referate über die päpstliche Seite immer ausführlicher und die über die Basler immer kürzer und summarischer. Wie wir w.u. sehen werden, erkennt Patrizi das Basler Konzil nur bis zu seinem Auseinanderbrechen 1437 als legitimes Konzil an. Man hat den Eindruck, daß er seine Referate zur Gewaltenfrage an dieser Grundeinschätzung des Konzils orientiert und danach ‚dosiert'.

Objektiv ist sein Referat auch in dem Sinn, daß er die beiden Positionen, die konziliaristische und die päpstliche, im Grunde kommentarlos nebeneinanderstellt. Man könnte sich leicht ein Summarium vorstellen, das einen anderen Weg geht und in dem nur die päpstliche Seite zu Wort kommt oder die Argumente der Basler sofort zugedeckt werden durch den Kommentar des Autors. Diese Objektivität ist im Rom der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts alles andere als eine Selbstverständlichkeit, obwohl man andererseits auch nicht übersehen darf, daß es in diesen Jahrzehnten dort tatsächlich verschiedenste Richtungen, ja sogar eindeutig konziliaristische gab.[122]

Konkret ermöglicht wird Patrizi seine relative Objektivität dadurch, daß ihm Quellen der einen und der anderen Seite zur Verfügung stehen. Segovias große Geschichte des Konzils von Basel ist von der ersten bis zur letzten Seite aus der Perspektive eines überzeugten Konziliaristen und Anhängers des Konzils von Basel geschrieben, Capranicas *Collectanea* dagegen sind von einem Manne zusammengestellt, der in deutlicher Absicht vom

[122] Einzelheiten bei *Sieben*, Traktate, 209–213.

Konzil zum Papst übergewechselt ist. Bei der Erstellung seiner Summe ist Patrizi nicht der einen oder anderen Seite völlig ausgeliefert. Er kann vergleichen und stellt dabei z.B. fest, daß Segovia die Tendenz hat, die Reden für die päpstliche Seite nicht im Wortlaut, sondern nur in Zusammenfassung zu bieten und damit in ihrer Wirkung abzuschwächen. So stützt sich Patrizi, um ein objektives Bild der Redeschlacht zu bieten, neben Segovia auf Capranicas *Collectanea*, die ihm diese Reden im Wortlaut bieten. Patrizis Summe stellt damit im Ergebnis den Versuch dar, beide Quellen irgendwie zu ihrem Recht kommen zu lassen und so eine gewisse Objektivität zu verwirklichen.

Unsere zweite Frage lautet: Läßt Patrizis Referat über die Diskussion der Gewaltenfrage eine eigene Parteinahme erkennen oder durchblicken? Wenn wir auch hier mit Ja antworten, so ist das nicht unbedingt ein Widerspruch zur vorausgegangenen Feststellung, Patrizi referiere in der Gewaltenfrage einigermaßen objektiv. Es ist vielmehr eine genauere Bestimmung oder Eingrenzung dieser Objektivität: Patrizi referiert fair, verbirgt dabei aber keineswegs, für welche der beiden Konzeptionen von Kirche er selbst letztendlich optiert oder Partei ergreift. Diese Parteinahme zeigt sich u.a. daran, daß er den gewichtigen Aussagen von *Deus novit* zugunsten der päpstlichen Position nichts Entsprechendes von der Gegenseite entgegensetzt, und daß er seine Referate zur Gewaltenfrage praktisch mit dem ausführlichen, fast wörtlichen Referat der *propositiones* der päpstlichen Legaten auf dem Reichstag in Mainz ausklingen läßt, die auf sehr eindrucksvolle Weise die Position der päpstlichen Seite zusammenfassen. Eine wirklich neutrale Zusammenfassung über das Mainzer Rededuell hätte ausführlicher auch auf den Wortführer der Gegenseite eingehen müssen. So klingen die starken Sätze Cusas und Carvajals ein wenig wie das eigene Schlußwort Patrizis zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Die Parteinahme für die päpstliche Seite zeigt sich auch darin, daß es mehrmals von den Basler Rednern heißt, sie „versuchten" ihre Position zu beweisen, während den Vertretern des Papstes bescheinigt wird, daß ihnen dies tatsächlich gelingt.

Unsere letzte Frage schließlich: Wie wirkt sich Patrizis deutliche Parteinahme für die Seite des Papstes in seiner Gesamteinschätzung des Konzils von Basel aus? Wie beurteilt er konkret das genannte Konzil?

Im vorletzten Kapitel seiner Summe legt Patrizi einen *Epilogus concilii Basileensis* vor. Er bemüht sich hier um eine Gesamtbeurteilung des genannten Konzils. Es fällt bemerkenswert nuanciert aus. Daß Basel bis zur famosen Sitzung vom 7. Mai 1437, auf der zwei sich völlig widersprechende Dekrete über den Ort des geplanten Unionskonzils verabschiedet werden,[123]

[123] Patrizi referiert in cc. LIV und LV relativ ausführlich über den Streit und zumindest insofern objektiv, als er zugibt, daß die päpstliche Seite in der Minderheit war und daß das Konzil deswegen auseinanderbrach, weil diese Minderheit den Mehrheitsbeschluß nicht akzeptierte. Was er jedoch von dieser Mehrheit hält, verrät seine Wortwahl deutlich, vgl. c. LIV; CGerm 5, 816a: Se-

ein legitimes Konzil darstellt, steht für Patrizi außer Frage. Seine Autorität gründet nicht nur in zwei Konzilien, dem von Konstanz und dem von Siena, sondern auch in der Einberufung durch zwei Päpste, Martin V. und Eugen IV.[124] Zwar versuchte Eugen IV. gleich zu Beginn schon das Konzil aufzulösen, weil die Teilnehmerzahl sehr gering war und antipäpstliche Bestrebungen zu beobachten waren,[125] aber es gelang dem Kaiser, Konzil und Papst zu versöhnen. Etwa fünf Jahre dauerte die *concordia*, und in dieser Zeit hat das Basler Konzil „viele heilsame, ausgezeichnete Dekrete"[126] erlassen. Dann aber begann eine Phase, in der das Konzil sich immer mehr vom Papst emanzipierte und seine schlechthinnige Überordnung über den Papst durchzusetzen suchte. Es erhob den Anspruch, daß der Papst alle Dekrete des Konzils anzunehmen und zu beobachten habe. An die Stelle der anfänglichen *concordia* traten *discordia*, ja *seditio*.[127] Das Konzil zitierte den Papst vor sein Gerichtsforum. Der reagierte auf diese *severitas* mit einer erneuten *de plenitudine potestatis* ausgesprochenen Auflösung des Konzils und seiner Verlegung nach Ferrara. Die Basler verharrten in ihrer *pertinatia* und suspendierten Eugen IV. vom Papstamt, weil er sich ihrem Gericht nicht stellte. Sie blieben trotz des Widerstandes von Königen und Fürsten bei ihren *edicta furiosa* gegen den Papst und wählten in der Gestalt Felix V. einen neuen Papst. Obwohl sie anfangs von einigen bedeutenden Fürsten Unterstützung erfuhren, folgten schließlich doch nur wenige ihrer *stultitia*. Obgleich von Eugen IV. und dem „ökumenischen Konzil" von Florenz exkommuniziert, hielten die Basler an der Bezeichnung Konzil für ihre Versammlungen fest.

Im übrigen war das Konzil nach der ersten Versöhnung mit Eugen IV. gut besucht. Zeitweilig nahmen um 100 infulierte Prälaten an ihm teil, darunter elf Kardinäle der römischen Kirche, und, so betont Patrizi zum zweiten Mal, es wurden in dieser Zeit „zahlreiche heilige und ausgezeichnete Bestimmungen" erlassen. Als das Konzil jedoch versuchte, die *dignitas* des Apostolischen Stuhls vollständig zu vernichten, und die *dissensio* unter den Prälaten immer mehr zunahm, da verließen es die besten unter den Teilnehmern. Bei dem Versuch, Eugen IV. zu verurteilen, waren kaum noch 20 oder 30 infulierte Prälaten zugegen, bei der Absetzung selber nur noch sieben Bischöfe.[128] Im übrigen verstieß das Konzil durch die Zulassung von Gradu-

---

cedit magna pars patrum, quae pontifici erat infensa et concilium in Italia nullo pacto volebat; haec factio ex vili plebe magna ex parte constabat.

[124] Vgl. die ausführliche Schilderung des Beginns, *Summa*, c. 1–3; CGerm 5, 775–777.

[125] Vgl. das detaillierte Referat der von Eugen IV. angeführten Gründe für die Aufhebung samt der Antwort der Basler Väter in c. 4–5 der *Summa*, CGerm 5, 777–778.

[126] Patrizi referiert die umfangreichen Reformdekrete des Konzils bis in Einzelheiten in seiner *Summa*, vgl. u. a. die Dekrete der 20., 21. und 23. Sitzung, CGerm 5, 805–808, 810–814.

[127] CGerm 5, 668b: Sed cum nimis multa arrogarent sibi patres et in omnibus concilium Romano pontifice maius esse contenderent, illumque affirmarent oportere decreta omnia concilii suscipere et observare, seditio et discordia priore longe maior et perniciosior est orta.

[128] Überblick über moderne Untersuchungen zur Teilnehmerzahl bei *Helmrath*, 77–83.

ierten, d.h. Professoren beider Rechte und anderer Disziplinen, von Kanonikern und Pfarrern zu den Abstimmungen, gegen die Vorgehensweise der früheren Konzilien. Auf ihnen hatten nämlich nur Bischöfe und Äbte Stimmrecht. Bei den Abstimmungen in Basel entschied die Zahl, nicht die *dignitas* der Stimmen. Die Stimme eines einfachen Kanonikers war genauso viel wert *(auctoritas)* wie die eines bedeutenden Bischofs.

Patrizi verwendet, wie wir gesehen haben, in seiner zusammenfassenden Schlußbeurteilung von Basel den Begriff *seditio*. Er hat ihn auch vorher schon mehrmals gebraucht, so gleich im Vorwort seiner *Summa*, und zwar, um den durch das Konzil von Konstanz hergestellten Kirchenfrieden als Ende der vorausgegangenen *seditio* zu kennzeichnen: *tandem unio et pax reperta est et omnis seditio sublata*[129], dann wieder im Zusammenhang des Streites über den Ort der Zusammenkunft mit den Griechen: *Magna per hoc tempus inter patres concilii dissensio orta est ingensque et periculosa seditio*[130]. Der berüchtigten 26. Sitzung, in der das Konzil durch Abfassung zweier widersprüchlicher Dekrete in eine Mehrheit und Minderheit auseinanderbrach, gibt Patrizi die Überschrift: *Sessio vigesima sexta, in qua per seditionem duo contraria decreta statuuntur.*[131] Als das Konzil den Papst vor sein Forum zitierte, gebraucht Patrizi wiederum den Begriff *seditio*: *Crescente in dies seditione ...*[132], *magna patrum seditione*[133]. Und noch einmal, als das Konzil von Basel das Konzil von Florenz verurteilte: *acrior seditio exoritur*[134]. Kein Zweifel kann bestehen: Für den Humanisten mündet das anfänglich legitim tagende Konzil von Basel letztendlich in eine *seditio*, in einen Aufruhr, einen Umsturz.[135] Vielleicht ist hier sogar der Begriff Revolution angebracht.

Für Patrizi stellt das Konzil von Basel im letzten Betracht die Geschichte eines gescheiterten Umsturzes dar. Was er in seiner *Summa* zusammenfassend darstellt, ist der Ablauf eines Aufstandes, der das gesteckte Ziel nicht erreicht hat, die kirchliche Verfassung grundlegend bzw. grundstürzend zu

---

[129] CGerm 5, 774a.

[130] LIV; CGerm 5, 815b.

[131] CGerm 5, 816b. – Auch im Kapitel selber kommt der Begriff nochmals vor: *crescit in dies seditio*.

[132] LVII; CGerm 5, 817b.

[133] CGerm 5, 819a.

[134] CGerm 5, 819b.

[135] Zum Begriff *seditio* vgl. *Th. Mommsen*, Römisches Strafrecht, Leipzig 1879, 562–565, ebd. 562: „Aufstand *(seditio)* ist die Unbotmäßigkeit einer zusammengerotteten Menge *(coetus, conventus)* gegenüber der Magistratur, auch dann, wenn bloß der Gehorsam verweigert und der Beamte nicht eigentlich vergewaltigt wird. In der republikanischen Epoche tritt dies Delikt namentlich hervor als Störung des gesetzmäßigen Verlaufs magistratischer Contionen und Comitien ... Indes wird die Störung der öffentlichen Ruhe überhaupt unter den Begriff fallen." Ebd. Anm. 4: „*Seditio* ... ist ein politisches Wort, und der Sprachgebrauch verwendet es nicht bei rein privaten Zwistigkeiten." – *Cicero*, De re publ. 6,1, definiert: Eaque dissensio civium, quod seorsum eunt alii ad alios, seditio dicitur. Vgl. auch *G. Osthoff*, Tumultus, seditio. Untersuchungen zur politischen Terminologie der Römer, Diss. Köln 1953.

verändern und die monarchische, ausschließlich auf den Papst konzentrierte Leitung der Kirche durch eine konziliare Führung zu ersetzen.

Basel aus römischer Sicht: Der an der päpstlichen Kurie und im Kirchenstaat höchst einflußreiche, mehrmals als Papstkandidat geltende Domenico Capranica, auf dessen Aktensammlung Patrizi bei der Erstellung seiner *Summa* rekurriert, urteilt über Basel nicht viel anders als der päpstliche Zeremonienmeister. Das ist jedenfalls der kurzen Stellungnahme zu entnehmen, mit der der Kardinal seine *Collectanea* beschließt. Wenn die im vorausgehenden zusammengestellten Dokumente zum Konzil von Basel die Ordnung vermissen lassen, so Capranica in diesem Schlußwort, die sonst in solchen Sammlungen anzutreffen ist, so ist das schon ein Indiz für die Art der Versammlung, die hier dokumentiert wird: Das Konzil von Basel war vom Anfang bis zum Ende von der Auseinandersetzung zwischen Papst Eugen IV. und den Konzilsvätern geprägt. Vieles geschah in Basel ohne die rechte Ordnung, und dieser Umstand spiegelt sich in den Akten des Konzils. Der Grund waren die lange Dauer, die dieses Konzil hatte, die verschiedenen Auseinandersetzungen, die auf ihm stattfanden, und seine mehrmalige Verlegung in andauerndem Streit, zunächst nach Bologna, dann nach Ferrara, schließlich nach Florenz.[136] Die Folge von all dem war, daß das Konzil von Basel wie ein Schiff ohne Kapitän von den Wogen hin und her getrieben wurde. Schließlich fiel es gar in zwei Teile auseinander; was der eine beschloß, annullierte der andere. Von einem bestimmten Zeitpunkt an brachte die Versammlung überhaupt nichts mehr zustande und verdient auch nicht mehr den Namen eines Konzils. Zwar ist das Konzil von Basel auf korrekte Weise zustande gekommen, aber nach der zweiten Verlegung, der nach Ferrara, waren seine Fortsetzung und sein Schluß so, wie es aus den Akten hervorgeht.[137] Trotz der widrigen Umstände, unter denen es stattfand, hatte das Konzil von Basel jedoch durchaus eine Reihe positiver Ergebnisse. Dazu gehören die Einladung der Griechen und die schließlich aus ihr in Florenz erwachsene Union mit denselben, die ausführliche Kontroverse mit den Hussiten über die Vier Artikel, welche deren Irrtum klar belegen, schließlich eine Reihe recht guter Dekrete[138].

---

[136] Cod. Stroz. 33, p. 433; *Bandini*, 375: Gesta vero ipsa non ita ordinate heic scribuntur, quemadmodum aliorum conciliorum scribi solent, quia a principio usque ad finem de ipsius concilii celebratione magna concertatio et contentio inter praefatum D. Eugenium et existentes in ipso concilio fuit, ut ex ipsis gestis patet evidenter. Quamobrem plurima in eo sine debito ordine facta et scripta sunt tum propter temporis diuturnitatem quo protractum fuit concilium memoratum tum etiam propter varias contentiones et difficultates ipsiusque translationem primo ad civitatem Bononiensem secundo ad civitatem Ferrariensem et demum Florentiam per praefatum D. Eugenium, in discordia factam.

[137] Ebd.: Inde secutum est ut tamquam navis sine gubernatore hinc inde fluctibus illisa, congregatio illa agitaretur. In duas namque partes ultimo divisa est et quod pars una decernebat, altera revocabat. Sic aliquando neque verae synodi nomen neque effectum habere meruit. Nam licet recte et sancte inchoatum fuerit, continuatio tamen post secundam translationem ad Ferrariam et finis tales fuerunt, quales lectura gestorum ostendit.

[138] Ebd.: Et quamquam ita sit, verumtamen in eo concilio multa gesta sunt, quae et laude et me-

Fragt man nach dem eigentlichen Zankapfel, der zum Zerwürfnis und zum erbitterten Streit zwischen Papst und Konzil führte, so sind die Dekrete *Haec sancta* und *Frequens* des Konzils von Konstanz zu nennen, auf die sich die Anhänger des Konzils stützten. Aus diesen Dekreten leiteten sie ihre Vollmacht ab, selbst alles entscheiden zu können, ohne noch irgendwelche Rücksicht nehmen zu müssen. In diesen Dekreten sahen sie auch die Grundlage für ihren Anspruch, den Papst binden zu können. Sie gingen in ihrem Mißbrauch dieser Dekrete so weit, daß sie schließlich Papst Eugen IV. seines Amtes enthoben und den Herzog von Savoyen zum Gegenpapst einsetzten.[139]

Capranica schließt seine Stellungnahme zum Konzil von Basel mit einer Mahnung an die Benutzer seiner Sammlung und denkt dabei vor allem an Leute, die selbst Verantwortung in der Kirchenleitung haben. Zwei Fehler sind bei der Beschäftigung mit dem Konzil von Basel zu vermeiden, der eine, Konzilien grundsätzlich gering zu schätzen, weil einige von ihnen in Irrtum gefallen sind, der andere, ihre Autorität so zu übertreiben, daß man sich unter Berufung auf sie gegen den Papst, den Stellvertreter Christi, erhebt. Der Mittelweg zwischen einer Unter- und einer Überschätzung besteht darin, daß man hinsichtlich zukünftiger Konzilien aus den guten Konzilien wichtige Erfahrungen sammelt, aus den schlechten, gescheiterten ihnen gegenüber ein gesundes Mißtrauen entwickelt.[140]

---

moria digna sunt, utpote Graecorum vocatio et tandem Florentiae facta unio, ac cum Bohemis longa disputatio super quatuor articulis, in quibus evidens fuit et est eos errare. Quaedam etiam decreta satis bona, si illis bene quis uteretur.

[139] Ebd.: Dissidium autem et acerba contentio inter Dominum Eugenium et concilium ex hoc potissimum videbatur oriri, quia concilii celebrationi insistentes Decretis concilii Constantiensis innitebantur. Ex quorum virtute omnia indistincte, simpliciter et absolute posse decernere concludebant atque praefatum Dominum Eugenium hoc praesupposito fundamento ligare contendebant sicque tandem in tantum scandali prolapsum est, ut memoratum Dominum Eugenium, quantum in eis fuit, privantes Amadaeum ducem Sabaudiae vitam confingentem eremiticam in idolum suum et antipapam erigerent.

[140] Ebd.: Attendat ergo prudens lector, et maxime si ex his est, quibus ecclesiae gubernacula commissa sunt, ut sic ista legenda suscipiat, ut nec propter errores aliquorum sanctorum spernat conciliorum fidem et auctoritatem nec celebrantibus concilia perperam adhaerens, contra verum Christi vicarium caput impudenter extollat, sed medius per semitam veritatis incedat, ut ex bonis reddatur peritior, ex malis vero cautior evadat ad futura, ut sic omnia sibi cooperentur ad bonum, quod utique fiet, si dilectionem Dei honoremque ecclesiae suae sanctae omnibus praeposuerit humanis passionibus. Finis.

ThPh 78 (2003) 81–96

Rudolf Ehrenbergs Gedanke des „Lebens"

Von Heinz-Jürgen Görtz

Im „Jahr der Lebenswissenschaften" scheint es geboten, die Rede vom „Leben" nicht allein den sich unter dem Begriff der ‚Life science' zusammenfindenden Naturwissenschaften zu überlassen. Das gilt um so mehr, als es im Interesse dieser Wissenschaften selbst liegen muß, gesprächsfähig zu bleiben und also nach geeigneten Metaphern für oft unüberschaubare und unanschauliche Vorgänge zu suchen. In dieser Situation der Suche nach einer breiteren Basis des interdisziplinären Gesprächs können vielleicht Wissenschafts-Grenzgänger eher mit Aufmerksamkeit rechnen.

Einen solchen haben wir mit Rudolf Ehrenberg (1884–1969) vor uns. Er hat sich literarisch, dramatisch und lyrisch, versucht, dazu als religiöser Autor, und war doch seinem Selbstverständnis und beruflichem Werdegang nach „Erfahrungswissenschaftler" im zunächst durchaus engeren empirischen Sinne, nämlich Mediziner, Physiologe und Biologe in Göttingen.[1] Für das Fach Physiologie 1913 habilitiert, widmete er sich nach den Kriegsjahren an der Front in den 20er Jahren der jungen Disziplin der physiologischen Chemie. Obwohl als Kind eines zum Christentum konvertierten jüdischen Vaters und einer evangelisch-lutherischen Christin getauft, wurde er 1935 aus rassischen Gründen in den vorzeitigen Ruhestand versetzt und konnte nur unter dem Schutz von Kollegen am Institut experimentell weiterarbeiten. Schon in den 20er Jahren hatte er damit begonnen, ein Verfahren zu entwickeln, das es ermöglichte, radioaktive Elemente als Indikatoren bei der Untersuchung physikalischer und chemischer Vorgänge zu benutzen. Im Oktober 1944 wurde Rudolf Ehrenberg von der Gestapo in einem Arbeitslager der „Organisation Todt" bei Holzminden interniert, schon im Dezember 1944 dann in Göttingen zum Bunkerbau eingesetzt. Unmittelbar nach Kriegsende rehabilitiert, konnte er schließlich seine wissenschaftlichen Arbeiten am Göttinger Institut bis zu seiner Emeritierung 1953 fortsetzen.

1. Das Gespräch mit Franz Rosenzweig als Fundort des Lebensbegriffs Rudolf Ehrenbergs

Zum Grenzgänger wird Rudolf Ehrenberg in der Sache aber erst eigentlich durch die philosophisch-theologische Inspiration und Tragweite seines spezifischen biologischen Konzeptes. Unter dieser Hinsicht ist auf ihn auch eher zu treffen als in der Wissenschaftsgeschichte der Medizin, Physiologie oder Biologie. Rudolf Ehrenberg gehört nämlich auf seine Weise zu den „Mäeuten" des Hauptwerks eines anderen Grenzgängers, der den Weg von der Medizin aus in die Geschichtswissenschaft und in die Philosophie und in ihr schließlich – im Prozeß der Wiedergewinnung der verschütteten Quellen seines Judentums – seinen ganz eigenen Weg aus der akademischen Welt hinaus gegangen ist: Franz Rosenzweigs Hauptwerk „Der Stern der Erlösung"[2] verdankt sich nicht zuletzt dem Gespräch mit Rudolf Ehrenberg.

Biographisch hat dieses Gespräch familiäre Wurzeln[3]: Rudolf Ehrenberg und Franz Rosenzweig sind Vettern zweiten Grades. Ihr gemeinsamer Urgroßvater war Samuel

[1] Siehe zum Folgenden: *M. E. Ehrenberg*, Erinnerungen an meinen Vater Rudolf Ehrenberg, in: *R. Hermeier* (Hg.), Jenseits all unsres Wissens wohnt Gott. Hans Ehrenberg und Rudolf Ehrenberg zur Erinnerung, Moers 1987, 74–89.

[2] *F. Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II. Der Stern der Erlösung. Haag 1976 (1. Aufl. 1921); zuletzt ersch.: Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von *R. Mayer* und einer Gedenkrede von *G. Scholem*, Frankfurt am Main 1988.

[3] Zu den biographischen Zusammenhängen siehe *M. E. Ehrenberg*, Rudolf Ehrenbergs Theoretische Biologie und Metabiologie. Hat der Dialog zwischen Rudolf Ehrenberg und Franz Rosenzweig zu ihrer Entstehung beigetragen?, in: *W. Schmied-Kowarzik* (Hg.), Der Philosoph

Meier Ehrenberg, ‚Inspektor' der Samsonschen Freischule in Wolfenbüttel. Ehrenberg und Rosenzweig haben sich wohl schon als Kinder gekannt, zumal ihre Heimatorte – Göttingen und Kassel – nicht weit voneinander entfernt liegen. Freundschaftlich wurde ihre Beziehung aber offenbar erst in der gemeinsamen Zeit in Berlin im Wintersemester 1907/1908. Rudolf Ehrenberg brachte dort nach Studienjahren in Freiburg und Tübingen seit dem Sommersemester 1907 sein Medizinstudium weitgehend zum Abschluß. Franz Rosenzweig studierte hier für ein Jahr Geschichte und Philosophie. In diese Zeit fallen viele gemeinsame Unternehmungen. Der intensive Gedankenaustausch, der in diesen Jahren beginnt, reißt auch im Ersten Weltkrieg nicht ab, obwohl die Freunde ihn an entgegengesetzten Fronten erlebten. So bildet etwa ein Brief Rosenzweigs an Ehrenberg vom Oktober 1917 seine von ihm selbst so genannte „Urzelle" des „Stern der Erlösung".[4] Kriegsende und Nachkriegszeit stehen schließlich zwischen ihnen unter dem Vorzeichen der „Entwicklung des Rudi-Briefs ins Buchhafte"[5] einerseits und der von Ehrenbergs „Predigten"[6] sowie der Konzeption seiner „Theoretischen Biologie"[7] andererseits.

Die letztgenannten Schriften Rudolf Ehrenbergs stehen im Kontext der Auseinandersetzung um Rosenzweigs Entscheidung gegen die erwogene Taufe und für sein angestammtes Judentum und für die Forderung an den Christen, diesen „neuen Standpunkt" auch „theoretisch anzuerkennen"[8]. – Rosenzweig beabsichtigt schließlich im „Stern der Erlösung" nichts weniger, als sich „das ganze System der jüdischen Lehre [...] auf eigener jüdischer Grundlage klar zu machen"[9]. – Mit dem Judewerden Rosenzweigs, das sein Hauptwerk bezeugt, geht nun aber auf der anderen Seite Ehrenbergs Prozeß des Christwerdens einher, das wiederum sein Zeugnis in den „Predigten" hat. Schon im November 1913 kann Ehrenberg dem Freund schreiben, daß er ihn durch seine „Deutlichkeit" „noch stärker zum Christen machen" könnte als durch seine Taufe.[10] Umgekehrt bekennt Rosenzweig rückblickend, daß er Ehrenbergs Christwerden im Sinne der „Wendung von einer persönlichen ‚natürlichen' Religion zum Christentum immer als eine Annäherung" an sich empfunden habe.[11] Diese Annäherung an ihn als denjenigen, der seinerseits erst hatte Jude werden müssen,[12] hat ihren Kern in der Erfahrung der „Tatsache", Jude zu sein, wie Rosenzweig es für sich sagen kann: „Der jüdische

---

Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986; Bd. I: Die Herausforderung jüdischen Lernens, Freiburg i.Br.-München 1988, 159–177, 159–163.

[4] Siehe *F. Rosenzweig*, „Urzelle" des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, hg. von *R.* und *A. Mayer*, Dordrecht 1984, 125–138.

[5] So Franz Rosenzweig in einem Brief an Cousine Gertrud Oppenheim vom 27.8.1918; siehe *ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher, hg. von *R. Rosenzweig* und *E. Rosenzweig-Scheinmann* unter Mitwirkung von *B. Casper*, 1. Band 1900–1918, Haag 1979, 599.

[6] *R. Ehrenberg*, Ebr. 10,25. Ein Schicksal in Predigten, Würzburg 1920.

[7] *R. Ehrenberg*, Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorgangs, Berlin 1923.

[8] Vgl. *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, 1, 133.

[9] Ebd. I 1, 137.

[10] Vgl. ebd. I 1, 138. – Rudolf Ehrenberg hatte Rosenzweigs Taufpate werden sollen. – Die Tochter merkt ihrerseits an, daß Rudolf Ehrenberg erst durch seine Freundschaft mit Franz Rosenzweig „wirklich gläubiger Christ" geworden sei; vgl. *M. E. Ehrenberg*, Rudolf Ehrenbergs Theoretische Biologie und Metabiologie, 160.

[11] Vgl. *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher, hg. von *R. Rosenzweig* und *E. Rosenzweig-Scheinmann* unter Mitwirkung von *B. Casper*, 2. Band 1918–1929, Haag 1979, 638 (Brief an Hans Ehrenberg vom 7.7.1919).

[12] Rosenzweig schreibt etwa entsprechend zu diesen Worten von der „Wendung" Ehrenbergs in einem Brief vom 23.2.1917 an den Freund: „Ich selbst habe als Junge die Bibel pantheistisch gelesen, eben weil ich sie traditions- (und also offenbarungs-)los las"; *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, 1, 352.

Mensch“, er hat selbst „die Gewalt einer Tatsache“ oder er „muß [sie] haben“ [13]. Und was Ehrenberg in den „Predigten“ nachzeichnet, ist seine dementsprechende Erfahrung der „Tatsache“, Christ zu sein. Den Juden und den Christen verbindet jene „Tatsächlichkeit“ der Offenbarung, die die Positivität der Religion ausmacht. Diese ist – in Rosenzweigs jüdischen Worten gesagt – in jenem zentralen und deshalb orientierenden Ereignis „gestiftet“, daß Gott in seinem geschichtlichen Handeln seinen Namen offenbart, als „dir Daseienden“, „zu dir Kommenden“ [14] und daß er den Einzelnen wie das Volk (Höre Israel!) beim Namen ruft. [15] Das Ereignis der Offenbarung stiftet die Identität Israels als „Volk Gottes“ und stiftet die Identität des Einzelnen als eines gläubigen Juden. Der Ruf Gottes gibt dem Menschen die „Kraft, er selbst zu sein und anzufangen, die Kraft des Geistes und der Gegenwart“ [16].

Das ist es, was Rosenzweig und Ehrenberg auf je eigene Weise miteinander verbindet, und das nun in unserer Sache entscheidend nicht nur in ihrem Jude- bzw. Christwerden, sondern eben in der „Logik“ eines solchen Ansatzes bei der Tatsächlichkeit, in der sie davon Rechenschaft geben. Rosenzweig proklamiert ja gerade gegenüber dem Freund diesen Ansatz bei der Offenbarung als seinen „philosophischen Archimedespunkt“ [17]. Die Heimkehr ins Judesein geht für ihn deshalb einher mit der Umkehr in ein „neues Denken“, in ein „erfahrendes Denken“, das die „Zeit ernst nimmt“ und „des anderen bedarf“ [18]. Rosenzweig hat Rudolf Ehrenbergs „Theoretische Biologie“ ausdrücklich zu den „prinzipiellen Darstellungen“ dieses „neuen Denkens“ gezählt. [19] Und in der Tat läßt sich Ehrenbergs biologisch-metabiologisches Konzept als eine Variante des „neuen Denkens“ verstehen.

2. Rudolf Ehrenbergs Konzept der „Theoretischen Biologie“ als Variante des „neuen Denkens“

Daß dem so ist, das geht aus einem Brief Rosenzweigs an Ehrenberg vom 17.7.1921 hervor, in dem er unter dem Eindruck zweier Vorträge Ehrenbergs zu Themen der „Theoretischen Biologie“ auf die Anfänge der gemeinsamen Fragestellung zurückblickt.

---

[13] Vgl. *F. Rosenzweig*, Lessings Nathan, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, hg. von *R.* und *A. Mayer*, Dordrecht 1984, 449–453, hier 450.

[14] *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, 2, 1161.

[15] Vgl. *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II, 209.

[16] *F. Rosenzweig*, Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, Düsseldorf 1964, 88.

[17] Vgl. *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III, 125f.; er erinnert Ehrenberg: „Du entsinnst dich vielleicht noch: auf unsrer Harztour 1914, wir traten grade aus einem Tannenwald heraus, am ersten Tag, und sprachen davon, ob und wie man rein philosophisch oder auch nur überhaupt an irgend welchen aufzeigbaren Kriterien die Offenbarung von aller eigenmenschlichen Erkenntnis abgrenzen könnte. Ich wußte weiter nichts als das Merkmal des ‚Ungerne‘, des ‚Ecce deus fortior me qui veniens dominabitur mihi‘, die Tatsache, daß ‚der Profet, ein gehetztes Wild, kämpft gegen das mählich steigende Bild‘. Voraussetzung also, daß der Mensch von sich aus nur ‚seinen Trieben‘ folgt und die Stimme Gottes ihn stets in eine grade entgegengesetzte Richtung ruft. Sicher nicht direkt falsch, aber viel zu armselig und überdies eigentlich überzeugend – nur für Menschen, die an den rein philosophischen Kriterien schon wieder kein rechtes Interesse mehr haben. Ich fühlte das Ungenügende auch gleich damals, aber alles Nachdenken über den als Zentralbegriff gemeinten und gewollten Begriff der Offenbarung [...] brachte immer nur geschichtsphilosophische, nie rein begriffliche Ergebnisse“; mit Eugen Rosenstock kann Rosenzweig dies dann im Folgenden in die Wendung fassen: „Offenbarung ist Orientierung“.

[18] Dies sind die grundlegenden Kategorien des „neuen Denkens“ nach Rosenzweig; siehe dazu: Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III, 139–175, bes. 148–154.

[19] Vgl. III, 152.

Ganz im Sinne der „Methode des Sprechens", die das „neue Denken" als „Sprachdenken" auszeichnet, läßt sich Rosenzweig in diesem Brief „seine Stichworte vom andern" geben.[20] Hier ist es Ehrenbergs Stichwort der „Biologie", die auf ihre Weise Rosenzweigs Anliegen thematisiert, insofern der „Stern der Erlösung" auf seine Weise „Ins Leben"[21] mündet. Rosenzweig schreibt:

> Lieber Rudi, entsinnst du dich noch, wie wir (wohl Anfang 1908) in den Harz fuhren, um Ski zu laufen (es wurde nichts daraus, und wir gingen dann so), und in der Eisenbahn hatten wir ein Gespräch über Biologie und waren uns über das tote Geleise klar, auf dem sie stand und forderten eine ‚neue höhere Mathematik', die für die Biologie das leistet, was die Infinitesimalrechnung für die Physik geleistet hat. Wir suchten sogar danach! Fanden natürlich nichts.
> Daran mußte ich jetzt bei deinen beiden Vorträgen denken. Es ist mir ganz sicher, daß du auf dem Weg zur wissenschaftlichen Biologie bist. Es war nur keine neue Mathematik nötig, sondern eine neue – Metaphysik. Die haben wir nun gemacht. (Du selber in den Predigten). Die *Bionomie* ist ihr großes Bewährungsgebiet, wie es die Newtonsche Astronomie für die Leibniz-Newton-Galileische Mathematik war. Die alte Biologie wird einmal in allem, worin sie nicht einfach Bio*mechanik* war, genau so passée sein wie es die alte Astrologie in allem, was nicht einfach *Beobachtung* an ihr war, heute ist. Galileis Entdeckung der *Bewegung* (des an sich Ruhenden) entspricht deiner Entdeckung des Lebens als des Lebens zum Tode. Die Paradoxie des Grundbegriffs braucht zu ihrer Erträglichmachung eine ganz neue Grundwissenschaft, dort die Infinitesimalrechnung, hier unsre Metaphysik, die ja *auch* gleichzeitig von den verschiedensten Leuten entdeckt ist (nämlich in Ansätzen auch von Simmel, Bergson, Spengler), wenn auch exakt nur von uns. Exakt heißt nämlich hier: theologisch. Das Theologische gibt hier nämlich die *Vorstellbarkeit* für die neuen Begriffe. Natürlich wird in den Naturwissenschaften die Sache nicht bei der Bionomie hängen bleiben. Sie wird so die neue Idealwissenschaft, das Paradepferd, werden. Aber man wird nach ihrer Analogie auch die mechanischen Naturwissenschaften zu fassen suchen. Die Einsteinsche Physik drängt sich ja gradezu entgegen.
> Dein *Buch* wird um so besser werden, je mehr du dir die Vergleiche und Analogien verkneifst. Die Wirkung des Neuen auf die Politik usw. muß tiefer sein, als daß sie mit ein paar *vielleicht* guten Vergleichen schon zu Ende sein könnte. Je reiner biologisch du bleibst, um so besser. Das kommt dann auch der Ausführlichkeit zugute, die ja dringend nötig ist und die dir darstellerisch am schwersten fällt.[22]

Seit 1908 sind demnach Rosenzweig und Ehrenberg im Gespräch über eine neue „Grundwissenschaft", die sie mit ihrer „neuen Metaphysik" inzwischen entdeckt haben. Trotz gleichzeitiger Entdeckungen anderer wurde für Rosenzweig diese neue Metaphysik „exakt", „nämlich theologisch", „nur" von ihnen entdeckt. Er zählt in diesem Brief Ehrenbergs Predigtbuch: Hebr 10,25. Ein Schicksal in Predigten (Würzburg 1920), ausdrücklich zu den Entwürfen dieser neuen Metaphysik, wie er es eben 1925 in den nachträglichen Bemerkungen zum „Stern" („Das neue Denken") ebenso für das schon erwähnte andere Buch tut, auf dessen Entstehungsprozeß er hier im Sommer 1921 eingeht, die „Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorganges" (Berlin 1923). Und Ehrenberg selbst hat 1923 in einem Brief an Rosenzweig den Zusammenhang beider Schriften als einen sachlichen im Sinne der „neuen Metaphysik" und ihres „theologischen" Charakters so geknüpft[23], daß die „Theoreti-

---

[20] Siehe hierzu III, 151.

[21] *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II, 472.

[22] Vgl. *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, 2, 715f.

[23] Emmanuel Lévinas hat als die drei entscheidenden Momente des „neuen Denkens" Rosenzweigs hervorgehoben: „Das Ewige Leben wird zum Fundament der Neuen Philosophie, entfaltet sich in neuen ‚Begriffen', und gibt dem Philosophen den Platz zurück, den sein System usurpiert hatte, wie auch der Offenbarung die Würde eines Gründungsaktes der intellektuellen Erkenntnis." (Vgl. *E. Lévinas*, Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken, in: *Ders.*, Au-

sche Biologie" „ja wohl der Kommentar zu den Predigten"[24] sei. Analog hatte Rosenzweig seinen „Stern der Erlösung" als „Kommentar unter Weglassung des Textes"[25], nämlich der Bibel, die er dann mit Martin Buber neu übersetzt, aufgefaßt.

Maria Ehrenberg kann mit Bezug auf das unveröffentlichte Manuskript einer der wahrscheinlich hier angesprochenen Vorträge des Vaters mit der Überschrift „Biologie und Leben" den sachlichen Zusammenhang zwischen den Schriften erhärten. In diesem Manuskript heißt es, nachdem die Frage gestellt wurde, ob es eine Wissenschaft vom Leben gibt, d.h. „ein wirkliches Philosophieren aus dem biologischen Wissen und Denken heraus":

> Eins ist ja klar: die Rolle, welche die Biologie spielen sollte, könnte nicht die sein, welche für Kant die mathematische Physik spielte ... Es handelt sich für den Lebensphilosophen ja gar nicht darum, die Grundlagen der biologischen Naturerkenntnis zu untersuchen. Was geht das etwa den Theologen an, der doch auch – und mit Recht – immer vom Leben spricht?
> Sondern –, was immer – und in welcher Sphäre des Denkens es sei – Leben genannt, über ‚das Leben' ausgesagt wird, das muß irgend etwas Gemeinsames haben, muß gewissermaßen zu einer Familie gehören. Eine Wahrheit etwa, die vom religiösen Leben gilt, muß sich auch in die biologische Sprache übersetzen lassen.[26]

Rudolf Ehrenberg hat in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen „mechanistischen" und „vitalistischen" Konzepten ein solches „wirkliches Philosophieren aus dem biologischen Wissen und Denken heraus" auf den Begriff der „Metabiologie" oder der „metabiologischen Betrachtung" gebracht und später auch eine gleichlautende Schrift veröffentlicht.[27] Der Grundgedanke zieht sich von der „Theoretischen Biologie" an wie ein roter Faden durch alle dementsprechenden Schriften.[28] Die Weise, wie Ehrenberg

---

ßer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, München-Wien 1991, 99–122, hier 105.) An anderer Stelle heißt es bei Lévinas: „Rosenzweig greift also die theologischen Begriffe auf und führt sie als ontologische Kategorien in die Philosophie ein." (*E. Lévinas*, „Zwischen zwei Welten". Der Weg von Franz Rosenzweig, in: *Ders.*, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1996, 129–154, hier 140.)

[24] Unveröffentlichter Brief Rudolf Ehrenbergs an Franz Rosenzweig vom Mai 1923; zit. auch bei *M. E. Ehrenberg*, Rudolf Ehrenbergs Theoretische Biologie und Metabiologie, 163.

[25] *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, 2, 1169.

[26] Zit. nach *M. E. Ehrenberg*, Rudolf Ehrenbergs Theoretische Biologie und Metabiologie, 163. Analog lautet Rosenzweigs Grundsatz des „neuen Denkens": „Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben" (*F. Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III, 153).

[27] *R. Ehrenberg*, Metabiologie, Heidelberg 1950; in der „Theoretischen Biologie", 11f., selbst führt Ehrenberg den Begriff aber bereits ein, wo er von den Gebieten der „echten Biologie" spricht, auf denen „Grenzüberschreitungen unvermeidlich sind, so jedenfalls die Physiologie der Sinnesorgane und des Zentralnervensystems". Solche Grenzüberschreitungen werden, so Ehrenberg, „immer von ‚unten' her erfolgen und darin bestehen, daß eine im biologischen Range tiefer stehende analysierte Wirklichkeit eine zugeordnete höhere in ihrer Möglichkeit deutlich werden läßt." In dieser „durchgehenden, ansteigenden Gleichnisbeziehung" möchte er „das Übermaterialistische des Lebens sehen, das darum aber auch nicht mehr Gegenstand der Biologie ist, sondern – zugleich ein Beweis der Eigenwissenschaftlichkeit der Biologie – über sie hinausweist. In welcher Richtung diese ‚Metabiologie' liegt, das muß sich freilich schon im Materiellen offenbaren".

[28] In unseren Zusammenhang gehören hier über die „Theoretische Biologie" und „Metabiologie" hinaus: Zwischen Leben und Tod, Berlin o.J. [1924]; Leben und Tod, in: ZSTh 2 (1924) 464–537, auch ersch. in: SASW Heft 11, Gütersloh 1925; Der Lebensablauf. Eine biologisch-metabiologische Vorlesung, Heidelberg 1946; Naturwissenschaft und Religion, Göttingen o.J. (zwischen 1946 und 1950); Der Ablauf zum Tode, in: StGen 4 (1951) 559–566; Das Problem des Alterns, in: Naturwissenschaften 41 (1954) 296–300; Leben als Heilung, in: Hochl. 48 (1956) 446–454. Eine Bibliographie der Schriften Rudolf Ehrenbergs, die nur die rein naturwissenschaftlichen bzw. medizinischen Arbeiten nicht anführt, findet sich in: *R. Hermeier* (Hg.), Jenseits all unsres Wissens wohnt Gott. Hans Ehrenberg und Rudolf Ehrenberg zur Erinnerung, Moers 1987, 173f.

ihn auf der Tagung des Apologetischen Seminars in Wernigerode, also vor Theologen, skizziert, ist dabei für unseren Zusammenhang höchst bemerkenswert. Zunächst begründet er sein Reden vor einem solchen Auditorium bzw. das Erscheinen seiner Schrift „in diesen Blättern". Er habe deshalb ein Anrecht darauf,

> weil kaum irgend ein wissenschaftlich tätiger Mensch in seinem religiösen Leben so stark auf das Wirklichkeitsproblem gestellt ist wie der Forscher des Lebens. Der Logiker, der Historiker, der Psychologe und auch der Physiker, sie alle mögen sich bei irgendeiner Formel von Glauben und Wissen beruhigen können, der Biologe kann es nicht. Das ist die schwierige Situation, in der sich der offenbarungsgläubige Lebensforscher sieht. Er kann als Naturwissenschaftler die prinzipielle Unerforschbarkeit der Grundphänomene seiner Wissenschaft unmöglich gelten lassen, dann aber kann er eine Kompetenzbeziehung zwischen Biologie und Theologie auch nicht ablehnen. Es gibt m.E. nur *eine* mögliche Lösung des Konflikts, *die* Lösung jedes religiösen Konfliktes: die des Wagnisses auf den Glauben. Das bedeutet hier: wenn die religiöse Wahrheit *die* Wahrheit ist, dann muß sie auch in dem Leben, dem sie geoffenbart worden, zu erkennen sein, und dann muß die reine, wirklichkeitsgebundene Erforschung des natürlichen Lebens auch ein tieferes Verstehen der Offenbarung verleihen. Jesus selbst kann uns lehren, wie das gemeint ist, wenn er für die Wahrheit des Gottesreichs Gleichnisse aus der biologischen Sphäre wählt wie das des Samenkorns, das ersterben muß.
>
> Ich meine also, die Biologie steht wie keine andre Erfahrungswissenschaft in einem besonderen Verhältnis zur Theologie, und dieses Verhältnis muß das der Gleichnisbeziehung sein. Wenn aber unsere biologische Kenntnis heute weiter und tiefer ist als zu den Zeiten der biblischen Gleichnisworte, so müssen wir auch die andere Seite des Gleichnisses tiefer verstehen können als Jesu Hörerschaft. Doch das Wagnis auf den Glauben hat noch eine andre Seite, es ist ja nicht nur Wagnis, es ist auch Glaube. Es bedeutet auch, daß eine biologische Anschauung, welche nichts vom Gleichnis hat, nicht richtig sein kann, eine Biologie, zu der eine ‚Metabiologie' unmöglich ist, muß falsch sein. Der gläubige Biologe muß auch zu dieser Folgerung den Mut haben, er muß dessen gewiß sein, daß er durch seinen Glauben ein besserer Biologe ist, als er ohne ihn wäre. Das ist natürlich nicht ethisch gemeint, nicht im Sinne von ‚guter Christ' – guter ‚Pflichterfüller', sondern erkenntnismäßig. Und natürlich bedeutet es auch nicht, daß man die naturwissenschaftlichen Vorstellungen der Bibel für richtig halten soll, dieses von einer früheren, trivialen Apologetik vertretene Interesse haben wir gar nicht, unsere Angelegenheit ist das Gleichnis des Kreatürlichen zum Leben im Gottesreich. Vielleicht ist es so, daß jede Denkepoche ihren Gottesbeweis versuchen muß, die Scholastik gab ihn in der Logik, der Idealismus in der Systematik, der Liberalismus in der Psychologie; vielleicht ist es unsere Aufgabe, ihn in der Biologie zu geben. Und wenn auch alle diese Beweise wieder gefallen sind, so ist doch vielleicht in diesem immer wieder erneuten Versuch, in dem die jeweils für ihre Zeit charakteristische Wissenschaft gipfelt, auch eine Art von Gottesbeweis gegeben.[29]

Diese Standortbestimmung läßt Ehrenbergs leitendes Interesse und Fragestellung ebenso deutlich werden wie den Zusammenhang seiner „Metabiologie" mit der „neuen Metaphysik" Rosenzweigs. Ehrenberg kann sogar so weit gehen, im Brief vom 19.8.1921 als Antwort auf den Brief des Freundes vom 17.7.1921 festzustellen: „Du hast vollkommen die gleiche Auffassung von der Sache wie ich, nichts anderes ist ja mein ‚Biologewerden' als die Erkenntnis, daß die Biologie (oder besser mit Dir: *Bionomie*) *unsere* Wissenschaft ist."[30] Es legt sich also nahe, mit Rosenzweig Ehrenbergs „Meta-

[29] *Ehrenberg*, Leben und Tod, 5 f.

[30] Unveröffentlichter Brief; z.T. zit. bei *M. E. Ehrenberg*, Rudolf Ehrenbergs Theoretische Biologie und Metabiologie, 176. Daß es in der Tat um ein gemeinsames Interesse geht, macht eine Bemerkung Rosenzweigs gegenüber seiner Mutter aus dieser Zeit deutlich, wenn er ihr am 15.8.1921 schreibt, „daß es gar nicht darauf ankommt, ob man an den ‚lieben Gott' ‚glaubt', sondern nur ob man seine fünf Sinne aufschließt und die Tatsachen sieht, – auf die Gefahr hin, daß so-

biologie“ als „Erfahrungswissenschaft“, die in besonderer Weise „auf das Wirklichkeitsproblem gestellt ist“ und „kein ‚Wesen des Lebens‘ zu ergründen sucht“ [31], als Variante des „neuen Denkens“ zu verstehen. Rudolf Ehrenberg selbst reflektiert mehrfach das Verhältnis von „Metaphysik“ und „Metabiologie“ in diesem Sinne:

> Die Überzeugung von der geistigen Einheit der erkannten und der geglaubten Wirklichkeit des Lebens ist hier mit dem Worte ‚Metabiologie‘ ausgedrückt, welche Bezeichnung nicht – wie in dem Terminus ‚Metaphysik‘ – ein Jenseits der Erfahrung ausdrücken soll, sondern die durchgängige Gleichnisbeziehung zwischen allen Bereichen, die als solche des Lebens angesprochen werden, insbesondere also zwischen dem Gegenstand der Biologie und der seelisch-geistigen lebendigen Wirklichkeit. [32]
>
> Was heißt ‚lebendiges‘ Denken? Was soll die Wortbildung ‚Metabiologie‘? Will sie nur einen anderen Namen für die Sache setzen, die in der Philosophie ‚Metaphysik‘ genannt wird? Der Ausdruck Metaphysik geht auf den Gegenstand des Erkennens; im Gegensatz zur Physik ist er das, was jenseits der Erfahrungswelt der Naturwissenschaft liegt. Ob und wie solche metaphysische Erkenntnis möglich sei, hat jeder Denker für seine Metaphysik eigens zu begründen und einleuchtend zu machen. Es gibt keine spezifisch-metaphysische Methode des Denkens. – Dagegen ist die Wortwahl ‚Metabiologie‘ eine methodologische Aussage oder – wenn man will – Behauptung, die sich so formulieren läßt: alles metaphysische Erkennen ist in Wahrheit metabiologisches Denken, ist ‚aktualisierte‘ Wahrheit, ist gelebte Erkenntnis. Erkannte metaphysische Wahrheit ist danach ‚richtiges‘ Aktualisieren metabiologischer Möglichkeit, ist richtig gelebtes Leben des Geistes. ‚Richtig‘, das besagt: in einer Richtung, auf welcher der Geist sich an einer Wirklichkeit bewähren kann. Das ist nicht nur *eine* Richtung, es gibt nicht nur *eine* Wirklichkeit des Geistes, so wenig, wie es nur *ein* Lebewesen gäbe. Aber es gibt Gradunterschiede des Richtigen, im geistigen wie im natürlichen Leben, und das Richtigere ist dort wie hier die größere Fülle des Aktualisierten, nach Weite und Tiefe. Die totale Aktualisierung, die Wahrheit als eine, wäre das, was die Sprache des Glaubens das ‚Gott Alles in Allem‘ nennt. Wäre das metabiologische Denken nicht eine Methode, so würde die Auseinandersetzung des letzten Abschnittes in die Nähe der Hegelschen Phänomenologie des Geistes führen. Aber Metabiologie ist wie die Biologie empirisches Erkennen, sie erschließt nicht durch das Denken einen Bereich des Seienden, *sie findet vor* und erkennt das Vorgefundene im Gleichnisvollzug durch seine Bewährung in einem anderen Wirklichkeitsbereich des Lebendigen. Metabiologie hat als Rechtsgrund ihrer Methode nur die eine Voraussetzung, eben, daß es Meta-*Biologie* gibt, daß alles *Leben wesensgemäß ein Eines sei*, daß also erkannte Gesetzmäßigkeit der Biologie auch in der Metabiologie Gültigkeit habe. Diese Voraussetzung besagt ja nichts anderes, als was schon

---

gar der liebe Gott darunter vorkommt“ (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, 2, 717).

[31] *Ehrenberg*, Der Lebenslauf, 8: „was allein auf diesem Erkenntniswege des Gleichnisdenkens gefunden werden kann, ist das ‚Wie‘ des Lebens, das Geschehen, das Zeitliche daran, dieses aber in jedem Bereiche möglicher Erfahrung“. Rosenzweig spricht ja ausdrücklich vom „neuen Denken“ als „erfahrender Philosophie“ die da anfängt, wo die „Was ist?“-fragende Philosophie am Ende ist, und davon, daß das „Zutrauen auf die Erfahrung“ wohl „das Lehr- und Überlieferbare an dem neuen Denken“ wäre, wenn es nicht, wie er allerdings fürchtet, „grade selber schon Zeichen eines erneuerten Denkens ist“ (vgl. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III, 144 und 161).

[32] *Ehrenberg*, Der Lebenslauf, 8. In der „Theoretischen Biologie“ (2) fordert Ehrenberg deshalb nachdrücklich, daß „die Grundgesetze“ der Wirklichkeit „der Biologie selbst entnommen sein [müssen], sie dürfen nicht irgendwelche biologisch, naturwissenschaftlich transzendente Prinzipien oder Begriffe einführen, wie es alle psychologistisch gefärbten Theorien tun; sie dürfen über das Spezialgebiet ihrer Anwednung hinausweisen, wie die Energiesätze ja auch, aber sie dürfen nichts von draußen hereinholen.“

festgelegt wurde: daß wir nur denken können, weil und indem wir leben, daß wir nur lebendig oder vielleicht besser: ‚gelebt' – denken können."[33]

In der Sache ihrer in diesem Sinne gemeinsamen „bionomischen Wissenschaft" geht es nach Rosenzweig um Ehrenbergs „Entdeckung des Lebens als des Lebens zum Tode". Und er hebt sie gar in den Rang von „Galileis Entdeckung der *Bewegung* (des an sich Ruhenden)". Mit der „Irreversibilität des elementaren Lebensvorgangs" wird von Rudolf Ehrenberg nicht nur auf eigene, höchst konkrete Weise die Zeit ganz ernst genommen[34], sondern darüber hinaus biologisch-metabiologisch jene „Tatsächlichkeit" zur Sprache gebracht, um die allein für Franz Rosenzweig der „Stern der Erlösung" kreist[35].

3. Das biologisch-metabiologische „Grundgesetz" von der „Notwendigkeit des Todes"

Wie entwickelt Rudolf Ehrenberg diesen Gedanken auf seine – biologisch-metabiologische – Weise? „Das biologische Grundgesetz, das alles Weitere zu tragen haben wird, soll bezeichnet werden als ‚Das Gesetz von der Notwendigkeit des Todes'"[36]. So setzt seine „Theoretische Biologie" ein. Vom Todesproblem aus versucht Ehrenberg zu seiner biologischen Grundtheorie zu gelangen. Er fragt:

> Was ist der *Tod*? – Warum müssen wir sterben? –
> Diese Frage kann man wohl als den Ausgangspunkt alles, eigentlichen, nicht nur leiblichen Zwecken dienenden Denkens des Menschen bezeichnen. Der Tod – um Schopenhauers schönes Wort zu zitieren – ist der Musaget der Philosophie. Die Frage nach dem Sinn des Lebens, gleichbedeutend mit dem Postulat eines Zieles, wird durch die Tatsache des Todes gestellt, das paradiesische Leben ist unproblematisch. Aber ist nicht die Frage ‚was ist der Tod' eine solche, die sich zuerst an die Erfahrungswissenschaft richtet? Müßte nicht zuvor das biologische Wesen des Todes ergründet werden, ehe das metaphysische, das Sinnproblem, richtig gestellt werden kann?[37]

Im Sinne einer biologischen Erkenntnis geht es Ehrenberg um den Nachweis, daß der Tod nicht nur das Ende, sondern das Ziel, der Grund des lebendigen Geschehens ist,

---

[33] *Ehrenberg*, Metabiologie, 20f.

[34] Vgl. *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III, 151f. Die Goethe-Verse aus dem West-östlichen Divan (III, 149: „Warum ist Wahrheit fern und weit, Birgt sich hinab in tiefste Gründe? Niemand verstehet zur rechten Zeit! Wenn man zur rechten Zeit verstünde: So wäre Wahrheit nah und breit, Und wäre lieblich und gelinde.") zitiert Ehrenberg seinerseits mehrfach; so z. B. Der Lebenslauf, 11.

[35] Er kreise „ja wirklich nur um den einen Begriff der Tatsächlichkeit", so im Brief vom 13. November 1918 an Margrit Rosenstock; zit. bei H. M. Stahmer, The letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy: ‚Franz', ‚Gritli', ‚Eugen' and „The star of redemption", in: *Schmied-Kowarzik* (Hg.), Der Philosoph Franz Rosenzweig, Bd. I, 109–137, hier 134. Siehe auch III, 136. Den Begriff der Tatsache rückt Franz Rosenzweig gegenüber Buber bekanntlich in den Rang, dem in Bubers Denken die „Beziehung" zukommt; so im Brief an Martin Buber vom 20. September 1922 (vgl. I, 2, 829). – In einem unveröffentlichten Brief Rudolf Ehrenbergs an Franz Rosenzweig vom 9.5.23 merkt Ehrenberg an, Buber schreibe „auf seine Weise seinen ‚Stern'".

[36] *Ehrenberg*, Theoretische Biologie, 5.

[37] *Ehrenberg*, Leben und Tod, 9f.; auf das Schopenhauer-Wort bezieht sich ja auch Rosenzweig im „Stern der Erlösung" (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II, 5): „Das dritthalbtausendjährige Geheimnis der Philosophie, das Schopenhauer an ihrem Sarg ausgeplaudert hat, daß der Tod ihr Musaget gewesen sei, verliert über uns seine Macht. Wir wollen keine Philosophie, die sich in die Gefolgschaft des Todes begibt und über seine währende Herrschaft uns durch den All- und Einklang ihres Tanzes hinwegtäuscht. Wir wollen überhaupt keine Täuschung. Wenn der Tod Etwas ist, so soll uns fortan keine Philosophie mit ihrer Behauptung, sie setze Nichts voraus, den Blick davon abwenden."

wenn Leben nur geschieht, weil und insofern es Gefälle zum Tode hin hat; gleichwie das Wasser nur fließt, weil da Tiefe ist, weil ein Schweregefälle besteht. Diesen Nachweis glaube ich führen zu können und sein Ergebnis wird unser biologisches Grundgesetz bilden.[38]

Für Ehrenberg ist das „Gesetz von der Notwendigkeit des Todes“ das „biologische Grundgesetz“ schlechthin. Er unterscheidet aber sogleich: „Nicht um den unvermeidbaren, sei es auch als Folge des Lebens selbst unvermeidbaren Tod handelt es sich ja, sondern um den *für das Leben notwendigen* Tod. Nicht: kein Leben ohne Tod. Sondern: ohne Tod kein Leben.“[39]

An den unterschiedlichsten biologischen Phänomenen „durch den ganzen Bereich und von den Arten über Individuen, Zellen bis hinunter zu dem ‚Elementarablauf‘ des Lebens“[40] kann Ehrenberg das Leben selbst als den Vorgang des „wachsenden Todes“[41] beobachten. Sein Thema ist der „der vitalen Zeit zugehörige“ Tod, der sogenannte „physiologische“ oder „virtuelle Tod“, der faktisch niemals gestorben wird.[42] Er ist vielmehr „dem Leben immanent“, und diese Immanenz kann nach Ehrenberg „nichts anderes sein als das, was wir Altern nennen“[43]. Altern und Wachstum nimmt er als zwei sich gegenseitig bedingende und vorantreibende Momente des Lebensprozesses wahr.

In ihm geschieht zugleich „kontinuierliche Abnahme der Fülle des Möglichen und Zunahme des Verwirklichten“, so daß gilt: „Leben in Entwicklung und Altern ist *Verwirklichung*.“[44] In solcher Verwirklichung als einem Prozeß des Übergangs von „Formbildung zu Funktion“ geschieht gleichzeitig zunehmende Individualisierung.[45] „Alles, aber auch alles im Leben – ‚Leben‘ in jedem Sinne“, betont Ehrenberg, kommt darauf an, daß dieser Prozeß „‚richtig‘ erfolgt. ‚Richtig‘, das bedeutet erstens zur rechten Zeit und zweitens in Bewährung der Wirklichkeit.“[46] Das wiederum heißt, daß etwa die Funktion eines Organs der außerindividuellen Wirklichkeit entsprechen und das Fortleben des Individuums in dieser gewährleisten muß.[47] Und das gilt nach Ehrenberg „im Körperlichen“ wie „im Seelischen“:

> [W]ie im Stofflichen der gewissermaßen alternden Materie die Reaktionsmöglichkeiten immer mehr abnehmen, was zugleich die schwindende Variabilität der Form bedingt, so sinkt mit der Ausprägung der Persönlichkeit die Fähigkeit und Breite der Anpassung, die Sicherheit des Menschen in sich selbst nimmt zu, aber damit schwindet auch die Möglichkeit zum Anderssein, zum Werden, ja auch nur zum Verstehen. Das Wort ‚Es sei denn, daß ihr werdet wie die Kinder‘ ist biologisch tiefste Erkenntnis.

Ehrenberg merkt selbst an, daß er hiermit „den Durchgangspunkt der metabiologischen Linie“[48] aufzeigt. Was er als Gesetzmäßigkeit der Biologie entdeckt, muß ja im

---

[38] *Ehrenberg*, Leben und Tod, 11.
[39] *Ehrenberg*, Theoretische Biologie, 6.
[40] Ebd. 5f.
[41] Vgl. *Ehrenberg*, Leben und Tod, 12.
[42] Vgl. *Ehrenberg*, Der Lebenslauf, 124.
[43] *Ehrenberg*, Der Ablauf *zum* Tode, 559.
[44] *Ehrenberg*, Das Problem des Alterns, 299.
[45] Vgl. *Ehrenberg*, Der Lebenslauf, 73. Ehrenberg kann durch experimentelle Befunde belegen, daß „durch das ganze Leben ein kontinuierlicher, zeitmessender, besser: zeiterfüllender Prozeß hindurch[geht], der dann das Eigentliche des Lebens überhaupt ist, der das aktuelle Lebendigsein ausmacht“ (58); es ist dies der „Wachstumsvorgang“ mit seiner extensiven und intensiven Komponente (61): „extensiv“ nennt Ehrenberg die Neubildung von Form, die in den frühen Lebensepochen überwiegt, „intensiv“ die stoffliche Verdichtung und zunehmende „Funktionalisierung“ des betreffenden Organs und Gewebes (100), die Ausprägung also der gebildeten Formteile während der späteren Lebensepochen.
[46] *Ehrenberg*, Naturwissenschaft und Religion, 10.
[47] Vgl. *M. E. Ehrenberg*, Rudolf Ehrenbergs Theoretische Biologie und Metabiologie, 169.
[48] *Ehrenberg*, Leben und Tod, 15f.

Sinne seines „Gleichnisdenkens" auch in der Metabiologie Gültigkeit haben.[49] Allerdings hieße es für ihn, seine metabiologische Methode verkennen,

> wenn man meinte, sie könne von der einen Seite des Analogieschlusses aus, derjenigen der empirischen Erkenntnis des natürlichen Lebens, die andere Seite, die Wirklichkeit des Geistes bis hinauf zu Gott, gewissermaßen in den leeren Raum hinein konstruieren. Lassen Sie es mich gleich an der entscheidenden, der Gottes-Frage, zu verdeutlichen versuchen, was gemeint ist. Gäbe es die geschichtliche Offenbarung Gottes nicht, wie sie die Schrift des Alten und Neuen Testamentes mit dem zentralen Ereignis Jesus Christus uns überliefert und wie sie in der Theologie der christlichen Kirche sich begrifflich entwickelt hat, gäbe es das nicht, so könnte die metabiologische Methode aus der Unvollkommenheit des Menschen, verglichen mit dem in sich existentiell vollendeten Tier, aus seiner Personalität im Unterschied von der tierischen Exemplarität, sie könnte – sage ich – daraus die Existenz eines höheren Wesens postulieren, Aussagen über Gott und sein Verhältnis zum Menschen könnte sie nicht machen. Die metabiologische Methode ist eine empirische, sie ist nur anwendbar, wenn sie die Inhalte auf beiden Seiten des Gleichnisses vorfindet, und sie ist nur dann richtig angewandt, wenn sie sich auf beiden Seiten als fruchtbar für das tiefere Verständnis der *erfahrbaren* Wirklichkeit erweist.[50]

Ehrenberg formuliert hier das Verhältnis von Metabiologie und Offenbarung analog jenem von Philosophie und Offenbarung im „Stern der Erlösung", das nach Rosenzweig dessen „Konstruktionsgesetz" ausmacht.[51]

Was für Ehrenberg in der Biologie der Prozeß von Formbildung und Funktion, das ist für ihn metabiologisch der von primärem und sekundärem Leben: „[D]as Entwicklungs- und Formbildungsgeschehen, also das in *einer* Richtung irreversibel ablaufende, zeiterfüllende Leben ist das primäre Leben; es ist das immer wieder neu gestaltende Leben, das Leben ‚am Anfang'. Demgegenüber bezeichnet sekundäres Leben das funktionale, gleichbleibende, zirkulär verlaufende Leben."[52] Und so geschieht denn das „Leben des Individuums [...] unter dauerndem Übergang von primärem in sekundäres Leben" und kann das primäre Leben „nur fortgehen, wenn der Übergang in sekundäres Leben ‚richtig', d. h. in Bewährung einer außerindividuellen Wirklichkeit, der Natur, erfolgt"[53]. Auch der Prozeß des geistig-seelischen Lebens ist wie der des organischen Lebens ein Prozeß der Verdichtung und wachsenden Ausprägung der Individualität. „Ohne Tod kein Leben" heißt auch hier das Gesetz der abnehmenden Möglichkeiten bei zunehmenden Verwirklichungen. Um es im anderen Sprachspiel Rosenzweigs in Worten zu sagen, die sowohl für die Geschichte Ehrenbergs wie für seine eigene gelten: „Ein anständiger Mensch lebt nicht aus den siebenundneunzigeinhalb Möglichkeiten, die es ‚gibt', sondern aus der einen Wirklichkeit, die er erfahren hat. Da er sie erfahren hat, wird wohl auch dafür gesorgt sein, daß er aus ihr leben kann und daß dieses Leben kein fruchtloses sein wird. Im ‚großen Augenblick' liegt eine Verpflichtung, nicht die zu neuen großen Augenblicken – das wäre frivol –, sondern dazu, daß die kleinen Augenblicke, die dann folgen, die großen nicht verleugnen, sondern – in ihrer Weise, also ruhig in ‚kleiner' Weise – bewähren."[54] Auf die „Tatsache", die der Mensch in diesem Lebensprozeß „ist", „bauen" die Freunde und eben nicht auf ein „Möglicherweise".[55]

---

[49] Vgl. *Ehrenberg*, Metabiologie, 21.

[50] Ebd. 155.

[51] Vgl. *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II, 283–291; siehe dazu *H.-J. Görtz*, Zum ‚Konstruktionsgesetz' des „Stern der Erlösung", in: *Schmied-Kowarzik* (Hg.), Der Philosoph Franz Rosenzweig, Bd. II: Das neue Denken und seine Dimensionen, 657–671.

[52] *M. E. Ehrenberg*, Rudolf Ehrenbergs Theoretische Biologie und Metabiologie, 172.

[53] *Ehrenberg*, Metabiologie, 160.

[54] *Rosenzweig*: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, 2, 890; zur orientierenden Kraft der „großen Augenblicke" siehe *ders.*, Glauben und Wissen, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III, 581–595, hier 586.

[55] Vgl. *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I 2, 641.

Ein weiteres entscheidendes Moment von Ehrenbergs biologisch-metabiologischer Reflexion des Lebensprozesses gehört zuletzt noch in diesen Zusammenhang, ein Spezifikum des menschlichen als eines geistig-seelischen Lebens. Für Ehrenberg geschieht nämlich der erste Schritt zum Selbstbewußtwerden des Menschen durch das Sprechenlernen. „In der Sprache als der seelischen Potentialität wird offenbar, daß die Seele nicht nur *lebt* – als Selbstbewußtwerden des natürlichen Lebens –, sondern daß die Seele *gelebt wird*, daß es eine Wirklichkeit gibt, an deren Aktualisierung die Seele nach der Weise des Organischen teilhat, die Sprache nennt sie das Leben des Geistes.“ [56] Die Seele wird demnach mitgelebt, sie hat teil an einem übergeordneten Leben, so wie jede Zelle, jedes Organ mitgelebt wird in der übergeordneten Einheit des Gesamtorganismus. Dieses übergeordnete Leben der Seele ist zunächst das Leben des Geistes, vor allem in Wissenschaft und Kunst. „Das primäre Leben einer menschlichen Seele kann nur fortgehen, wenn es in seinem Übergange in sekundäres Leben auch eine überindividuelle Wirklichkeit bewährt, wenn sich die Seele also zugleich mit ihrer Verwirklichung innerhalb der außerindividuellen Wirklichkeit, der Natur, auch als Zeuge einer anderen, übernatürlichen [d. h. hier: geistigen] Wirklichkeit offenbart.“ [57]

Es ist schließlich die „Tatsache der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit“ – einer Erlösungsbedürftigkeit, die „umso sichtbarer und gefühlter“ wird, „je reicher die Wirklichkeit in Natur und Geist wird, die der Mensch mit seinem Leben bewährt“ –, die Ehrenberg im Sinne seiner metabiologischen Methode postulieren läßt: „Etwas ganz anderes muß es sein, aus dem die Erlösung, der Friede, die Erfüllung der einzelnen Seele kommt. Aber es muß ein *Leben* sein, denn Erlösen ist Umschaffen, und nur Leben kann Lebendes umschaffen, Leben, in dem der Mensch mitgelebt wird, von dem er gelebt werden muß, um wahrhaft Mensch zu sein.“ Und er scheut sich nicht, in der „Sprache des Glaubens“ zu konkretisieren: „[N]ur im Gehorsam gegen Gott kann der Mensch in der Welt wahrhaft Mensch sein.“ „Richtig“ ist für ihn bezüglich des Menschen jedes Leben, *„das eine überindividuelle Wirklichkeit bewährt und damit zugleich von ihr normiert wird“* [58]. „Das richtigste Leben ist [deshalb] das ewige Leben“ und das „Organ der Richtigkeit des gelebten Lebens das *Gewissen*“ [59].

4. Das biologisch-metabiologische Grundgesetz als „Gesetz der Freiheit“ in den „Predigten“

Spätestens hier entpuppt sich Ehrenbergs „Theoretische Biologie“, wenn denn die „Metabiologie“ seinem eigenen Verständnis nach „gleichnishaft“ ihre Fortschreibung ins analoge seelisch-geistige und schließlich gar religiöse Leben bedeutet, in der Tat als „Kommentar zu den Predigten“ [60]. Daß Leben sich als Geschehen von Leben und Gelebtwerden ereignet, ist deren großes Thema. Und das spielt auf mehreren Ebenen der Predigten.

---

[56] *Ehrenberg*, Metabiologie, 95.

[57] Ebd. 160.

[58] Ebd. 162f.

[59] Ebd. 164f.

[60] Ehrenberg tritt als „Herausgeber“ der Predigten auf und führt den Prediger selbst im Vorwort aus der Perspektive des Buchhändlers einer Kleinstadt ein: „An einem der ersten Novembertage des Jahres 1913 betrat ein Unbekannter meinen Buchladen und bat, meine Bestände durchsehen zu dürfen.“ Später stellt sich heraus, daß es sich um den neuen Pastor der Gemeindekirche St. Trinitatis handelt. Es ist der Buchhändler, der die Predigten jeweils gleich nach dem Gottesdienst aus dem Gedächtnis niederschreibt – mit Ausnahme der letzten Predigt, deren Niederschrift ihm der Prediger selbst zugänglich gemacht hat. – Die Schriftworte des Titels Hebr 10, 25: „Und lasset uns nicht verlassen unsre Versammlung, wie etliche pflegen, sondern untereinander ermahnen, und das so viel mehr, so viel ihr sehet, daß sich der Tag nahet“, sind die Predigttexte der ersten und letzten Predigt und setzen sowohl den Gemeinde- als auch den eschatologischen Akzent; vgl. Ebr. 10,25, 1 und 485.

Diese haben ihre ganz eigene Geschichte durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs, den sie unmittelbar widerspiegeln und der in ihnen vom Prediger ins Wort gefaßt wird. In der 42. Predigt, der vom 4. Sonntag nach Trinitatis, bezieht der Prediger sich ausdrücklich auf den Mord von Sarajewo am 28. Juni 1914.[61] Auf seine Weise ist von nun an der Tod präsent und bestimmt er das Sprechen des Predigers. In der Anrede der Zuhörer wechselt er von „Liebe Christen" in der Vorkriegszeit über „Meine Freunde" am 7. Sonntag nach Trinitatis[62] zum völligen Verzicht einer Anrede am 8. Sonntag nach Trinitatis bei Ausbruch des Krieges. Hier setzt der Prediger im Ton der Zeit unmittelbar ein: „Es ist da! – Das Ungeheure bricht an, meine Freunde, wir erleben den Tag, die Wende der Zeiten. [...] Heute ist Abschied das einzige Wort."[63] Der Abschied ist fällig, weil der Prediger der Biographie Ehrenbergs entsprechend als Kriegsfreiwilliger eingezogen wird. Obwohl Musketier und nicht Feldgeistlicher, erhält er doch weiterhin Gelegenheit zu Predigten, die deshalb nun von der 47. Predigt an mit „Liebe Kameraden" eröffnet werden.[64] Und noch einmal wechselt die Anrede. Die letzte, die 63. Predigt am 1. Advent 1914, schreibt der Prediger wiederum, der Biographie des Autors entsprechend, seiner katholischen Frau: „Meine geliebte Frau, dir halt' ich diese Predigt, meine letzte und am Jahrestage der ersten. Ich weiß, daß ich sterben werde [...], und meine letzte Gemeinde ist ein katholischer Christ."[65] Der Wechsel in der Anrede läßt also insgesamt die zeitgeschichtliche Sprechsituation als eine solche angesichts des Todes sehen: Und so mündet denn die 41. Predigt, die des Vorsonntages des Mordes von Sarajewo, in das Bittgebet: „Herr, unser Gott, lehre uns erkennen, daß du den Tod gesetzt hast, damit wir klug würden!"[66]

Für unseren Zusammenhang aufschlußreicher noch als dieser Wechsel der Anrede ist der Wechsel, den der Prediger in den Schlußbitten der Predigten vollzieht. Enden die Predigten zunächst jeweils tages- bzw. festbezogen, so fällt insbesondere die Verwendung der Vaterunser-Bitte auf: „Vater unser, dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden!"[67] Von der schon erwähnten 42. Predigt an ist diese Bitte mit nur einer Ausnahme, der 49. Predigt, bis zur 53. Predigt die Regel. Am Ende der 49. Predigt wird bezeichnenderweise die „tödliche Belehrung" der Schlußbitte der 41. Predigt ebenso wie des Krieges thematisch: „Wir sind nicht besser geworden und nicht größer und nicht klüger, aber wir sind wahrhaftiger geworden." Der Krieg hat also, wie oben erbeten, auf seine schreckliche Weise „klug" gemacht: „Aus einem schwächlich geliebten Leben sind wir herausgerissen und vor den Tod gestellt, vor den Tod, dem wir glauben, ja, wahrhaf-

[61] Die Schrifttexte des Sonntags lauten: „Ev. Luk. 6,36–38. Darum seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist ... Richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet. Verdammet nicht, so werdet ihr nicht verdammt. Vergebt, so wird euch vergeben. Ep. Römer 8,24. Denn ich halte es dafür, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht wert sei, die an uns soll offenbaret werden" (Ebr. 10,25, 298).

[62] Ebr. 10,25, 325.

[63] Ebr. 10,25, 333. Siehe zum Charakter der Predigten im Kontext der Kriegspredigten der Zeit: *R. Hermeier*, Hinweise auf den Schriftsteller Rudolf Ehrenberg, in: *Ders.* (Hg.), Jenseits all unsres Wissens wohnt Gott, 90–104, bes. 94f.

[64] Ebr. 10,25, 342.

[65] Ebd. 485. Rudolf Ehrenberg hatte 1914 die katholische Christin Helene Frey geheiratet. – Gerade auf die beiden letzten Predigten hat Rosenzweig besonderes Gewicht gelegt. Im Brief vom 21.5.1919 schreibt er an den Freund: „Die Predigten habe ich gestern Nacht gelesen. Du wirst nun in den oder in der letzten einen ganz steilen Schraubenflug aufwärts nehmen müssen, die Kurve muß eine Hyperbel werden; die Predigten, die ich las, sind sehr durchsichtig und schön, man hält aber nicht den Atem dabei an, wie es doch so nah vor dem Ende eigentlich schon einem geschehen müßte. Doch kann das alles durch die letzte noch kommen, und dann sind die vorhergehenden eben das letzte ‚Einfachwerden'" (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, 2, 629).

[66] Ebr. 10,25, 297, so auch 193 (29. Predigt. – Am Sonntag Quasimodogeniti [Sonntag nach Ostern]).

[67] Ebd. 307 (42. Predigt); erstmals 93 (14. Predigt – 4. Sonntag nach Epiphanias).

tig, wir haben das Wort im tiefsten Herzen empfangen: Gott sei mir Sünder gnädig! Amen.“ [68]

Von der 54. Predigt an wird die Vaterunser-Bitte Jesu, die er die Jünger lehrt, in den Kontext des Geschicks Jesu selbst gestellt. Was er gelehrt hat, wird in seiner Passion zu seinem eigenen Schicksal. Ehrenberg bittet: „Herr, lehre uns beten mit deinem Gebet: Vater, nicht wie ich will, sondern wie du willst! Amen“ [69] Mit Ausnahme der 57. Predigt bleibt diese Bitte das Schlußgebet der Predigten. Der Prediger erleidet dabei selbst das Schicksal Jesu. Dem Tod, über den er in der vorletzten Predigt spricht, schaut er in der letzten Predigt selbst ins Angesicht. „Gott behüte euch, meine Brüder, betet mit mir unser letztes Gebet: Herr, lehre uns sprechen: Vater, nicht wie ich will, sondern wie du willst! Amen“ [70], so endet die 62. Predigt; „Herr, mein Erlöser, der du mich führtest und häl[t]st, sieh, ich bin heimgekehrt zu dem Gebet deines Sterbens, heute gehört es mir zu: Vater, nicht wie ich will, sondern wie du willst! Amen“ [71], so schließt die 63. Predigt und mit ihr das Buch.

Rosenzweig kommentiert im Brief vom 21.5.1919 die Predigten Ehrenbergs in diesem Sinne:

> Es hätte deiner Aufforderung zu einem ‚Schlußwort‘ zu den Predigten gar nicht bedurft, es lag mir ohnehin schon auf der Feder. Ich hatte den beiden letzten nicht ohne Sorge entgegengesehen, denn die beiden vorhergehenden, die du mir in Göttingen mitgegeben hattest, näherten sich zwar dem Schluß, brachten aber so gar nicht das nötige Crescendo. So mußten die beiden letzten die Kurve ganz gewaltig in die Höhe reißen. Und wahrscheinlich also – so dachte ich – allein die letzte. Eugen [Rosenstock], der es ähnlich fand, hielt das für unmöglich. Aber es ist nun doch so geworden. Und zwar bei *beiden* letzten. Du hast mächtig Holz in deinen Ofen geschoben. Wir kennen ja die Wälder, wo du es gehauen hast, aber deine Leser später werden nicht wissen, wie ihnen geschieht. Es ist sehr gut, wie du ihn in der vorletzten *über* das predigen läßt, was ihm dann in der letzten *widerfahren* ist. So geht die Weissagung dem Wunder voraus, die Ahnung dem Zeugnis, der Glaube dem Schauen. Der Gang des Ganzen wird durch die Schlußpointe nun überraschend klar, der Weg vom Wieichwill zum Wieduwillst. Und du hast es fertig gebracht, daß dieser Satz am Schluß der letzten so unerhört klingt, daß ich allen Ernstes plötzlich ungewiß wurde, ob du eigentlich die vorangehenden alle damit geschlossen hattest oder mit einem andern, – so ungewiß, daß ich wirklich nachsah! Auch der Wechsel des Tons in der letzten allen vorhergegangenen gegenüber ist vollkommen. Er predigt eben nicht mehr über etwas (die Predigt *über* diesen Text war die *erste*), sondern er wird der Mund, aus dem Gott selber spricht; man würde sich nicht wundern, wenn er plötzlich per ‚Ich‘ spräche.[72]

---

[68] Ebd. 368; siehe dazu auch 478f.

[69] Ebd. 411 mit Bezug auf Mk 14, 36 Par.

[70] Ebd. 484.

[71] Ebd. 493.

[72] *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, 2, 630; zur zentralen Bedeutung des Verhältnisses von „Weissagung“ und „Wunder“ als der entmathematisierten Gestalt des „Konstruktionsgesetzes“ des „Stern der Erlösung“ s.o. Anm. 51 und siehe „ausdrücklich“ im „Stern der Erlösung“ selbst das Ende des Ersten Buchs „Schöpfung“ des Zweiten Teils: „Aber Weissagung ist hier. Zum letzten Mal sieht Gott an, was er geschaffen. Und diesmal: siehe! – ‚sehr gut‘. Das Stammwort der Schöpfung tritt aus sich heraus. Es bleibt Adjektiv, bleibt im Rahmen seines Wesens; aber es hört auf, die einfache, einzelne, unverglichene Eigenschaft zu bezeichnen; es steigert sich, es vergleicht. Innerhalb des allgemeinen, alles Einzelne auf seinem breiten Rücken tragenden Ja der Schöpfung scheidet sich ein Bezirk ab, der anders, der ‚sehr‘ bejaht wird, anders also als alles andre, etwas in der Schöpfung, das doch über die Schöpfung hinausweist. Dies ‚sehr‘, in der Schöpfung selbst eine Überschöpfung, im Irdischen ein Überirdisches verkündend, ein andres als das Leben, das doch zum Leben gehört und nur zum Leben, das mit dem Leben als sein Letztes geschaffen wurde und das doch über das Leben hinaus ihm erst Erfüllung ahnen läßt: das ist der Tod. Der geschaffene Tod des Geschöpfs ist das Vorzeichen auf die Offenbarung des übergeschöpflichen Lebens. Der Tod, jedem geschaffenen Ding ein rechter Vollender zu seiner ganzen

„Ohne Tod kein Leben", Leben als „Geschehen von Leben und Gelebtwerden", das gilt auch hier, und zwar in der ganz eigenen Zuspitzung des Freiheitsgeschehens. Freiheit „bewährt" sich in der Auseinandersetzung mit dem Willen Gottes, zuletzt in jenem „Gehorsam" – der Nachfolge – Jesu Christi, in dem „der Mensch mitgelebt wird", „um wahrhaft Mensch zu sein", weil dies das „richtigste Leben" ist, nämlich das „ewige".

Daß es um eine solche Fortschreibung des Lebensgesetzes geht, spricht Ehrenberg in den Predigten selbst an. In der vorletzten Predigt heißt es:

> Ein großer deutscher Forscher hat ein Gesetz entdeckt, das er das Entropiegesetz nannte, es gilt im ganzen Bereich der Natur. In allem Geschehn, es sei, was es sei, ist ein Moment des Endes darin, etwas Unwiederbringliches geht verloren, etwas Freiheit. Alles Naturgeschehen ist ein Fließen aus unzähligen Bächen in ein unendliches, unverändertes Meer, jede Welle endet im Meere und mit der letzten Welle endet alles Fließen zumal, die Zeit ist zu Ende. Die Zeit ist ‚erfüllet', sagt die Weisheit des Wortes. Ihr seht auch hier: immer und einmal endet alles Geschehn.
> Darum, wenn wir unser Leben erfüllen, so erfüllen wir auch ein Körnlein in dem Leben der Welt, wer in der Liebe ist, der ist in Gott und Gott in ihm, wer im Glauben stirbt, der führt die Wiederkehr Christi herbei, er ist im ewigen Leben.[73]

Und daß gerade dies das Lebensgesetz der Freiheit ist, kann Ehrenberg ebenfalls unmittelbar im Sprachspiel christlichen Glaubens formulieren:

> Liebe Brüder, ihr habt gehört, daß Jesus sagte: Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen des, der mich gesandt hat. Ihr habt gehört, daß Jesus so sprach, aber ihr sollt euch nicht ärgern, wenn ihr einen lebenden Menschen dasselbe Wort sagen höret oder mehrere oder viele Menschen. Denn ein jeder, der wahrhaftig glaubt und aus dem Glauben hofft, darf so sprechen, und ich sage euch: es gibt keine andere Hoffnung als die, daß einst alle so sprechen dürfen.[74]
> Aber du sahst mein Leben an und wie es Erfüllung begehrte, wie es sich sehnte nach Schicksal, nach den Taten, die ihm hindurchgingen aus deinem Willen gegen die Erde, du hast es erfüllt, du schufest das Schicksal, du gabst die Taten und du gabst mehr, gabst mir, die Hände der Brüder nebeneinander zu legen an dem Griffe der Zeit, gabst mir, Menschen zu helfen; darum diene ich dir, Vater, in Ewigkeit.[75]

Wenn denn dieses Ringen zwischen dem Willen des Menschen und dem Willen Gottes ausgetragen ist, der Wille des Menschen in den Willen Gottes hinein gestorben ist – „Der Tod ist heute die Tat, Sterben ist heute Gebet"[76] –, dann wird Rosenzweigs Wort eingelöst: „er wird der Mund, aus dem Gott selber spricht", denn: „Nicht ein Toter spricht zu den Lebenden, sondern die Ewigkeit spricht in die Tage",[77] dann ist es, so Ehrenberg, in der Tat „vollbracht":

> Drei Worte Jesu aus seinem Sterben geben Licht über den wahrhaftigen, den christlichen Tod, zwei Worte von Gethsemane und eines von Golgotha. Zum ersten, da Jesus betete: Vater, willst Du, so nimm diesen Kelch von mir!
> Zum anderen, da er hinzufügte: Doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe!

Dinglichkeit, rückt unmerklich die Schöpfung ins Vergangene und macht sie so zur stillen, ständigen Voraussage des Wunders ihrer Erneuerung. Darum wird am sechsten Tag der Schöpfung nicht gesagt, daß es ‚gut' war, sondern ‚siehe, gut gar sehr!' ‚Gar sehr', so lehren unsre Alten, gar sehr – das ist der Tod" (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II, 172f.). Zum Verhältnis von „Glauben" und „Schauen" und seiner ebenfalls konstitutiven Bedeutung für das in der „Tatsächlichkeit" der Offenbarung begründete „neue Denken" siehe *Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III, 582.

[73] Ebr. 10,25, 483.
[74] Ebd. 92.
[75] Ebd. 493.
[76] Ebd. 488.
[77] Ebd. 487.

Zum dritten, aber das Wort vom Kreuze: Es ist vollbracht.
Wer blind ist im Geiste, der wird in diesen drei Worten nur ein allmähliches Sichergeben in den Willen Gottes finden können, einen Weg vom Widerstreben des Lebens wider den Tod bis zur völligen, freien Selbstaufgabe des Menschen. Und er wird sagen: noch vollkommener, noch reiner wäre ein Sterben, dem jenes erste Wort fehlte. – Wir aber wissen, daß jenes erste Wort so wichtig und notwendig ist wie das letzte. Nicht etwa darum, weil es kreatürlich ist, den Tod zu fürchten, und also ein Gebot der Demut vor Gott, das Sterbliche nicht zu verleugnen! – Nicht die Schwachheit des Fleisches, nicht die Lust des Vergänglichen ist das stärkste Band, das einen Menschen an's Leben bindet, sondern der Wille Gottes an der Welt, davon er ein eigen Teil in sich fühlt, die Aufgabe, die er im Innern erfahren und deren Genügen in der Welt er erst zum allergeringsten Teile vollbracht. Das hält am stärksten den Menschen und sein Leben zusammen, daß er des Weges vom Sollen zum Erkennen, vom Erkennen zum Wollen, vom Wollen zum Vollbringen noch so weite, schier endlose Strecken vor sich sieht und *doch des Zieles nicht irre ward.* – Darum ist der Tod der schwerste, und also der wahrhaftigste, der dieses bindende Band zerreißt.
Aber der *wahrhaftigste* Tod allein ist nur ein Zeugnis dafür, daß dieses brechende Herz das Herz eines Großen und Edlen unter den Menschen war; durch jenes zweite Wort erst wird offenbar, daß dieses ein Sterben des Gotteskindes, des Christen ist: ‚Doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe!‘ Wer so spricht, der weiß, daß Gott die Aufgabe, die er ihm gab, nicht ungelöst lassen wird, nicht ungelöst in der Welt und auch nicht ungelöst für ihn, dem die Hände sanken, denn jenes dritte, letzte Wort das spricht nicht der Mensch, das spricht Gott durch des Menschen Mund für des Menschen Ohr, das ist die Antwort auf die Frage, die mit dem zweiten Wort geschah, das ist das ‚Alles in Allem‘, geschaut im letzten einzigen Wenden des Blickes. Hier endigt sich alle Rede.
So, dreifältig in eins ist der wahrhaftige Tod des Christen. Das erste ist noch des Menschen Willen, ist noch mit ihm vom Leben her; das zweite ist ihm schon nur mehr ertragbar, aber noch kann er mit Worten davon künden; das dritte konnte nur einmal gesagt werden, nur von dem Gekreuzigten auf Golgotha, nun aber ist es das Gewisseste in diesem Gewissesten aller Erde: dem vollkommenen Tode.
Darum, bis an der Welt Ende bleibet das Wort bestehen: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich. – Amen.[78]

[78] Ebd. 198–200. In diesem Sterben Jesu wird für Ehrenberg eingelöst: „Nimmer höret die Liebe auf, aber sie stirbt das Ende herbei. Ach daß sie's könnte, daß sie stark genug wäre, stark wie der Tod, stark wie der letzte, der äußerste Tod!“ (489); siehe hierzu *Rosenzweig* im „Stern der Erlösung“ (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II, 174, 225f.) und schließlich die im Sinne Rosenzweigs spezifisch jüdische Wendung dieses Verses aus dem Hohenlied (8,6) für die Existenz des Einzelnen in der Ehe, in der der einzelne Jude „ganz eingeht in das ewige Volk“ (II, 362: „[D]er Tod ist der Schöpfung nur Letztes, nur Grenze, ihn selber schaut sie nicht. Erst die Offenbarung weiß, und sie weiß es als ihr erstes Wissen: daß Liebe stark ist wie der Tod. Und so trägt der Einzelne einmal schon im Leben das vollständige Sterbekleid: unterm Trauhimmel, nachdem er es am Hochzeitstag aus den Händen der Braut empfangen hat. Denn erst mit der Ehe wird er ein ganz vollwertiges Glied des Volks“), und für die Existenz dieses Volkes selbst, wie es der Beter an den „gewaltigen Tagen“ zum Ausdruck bringt (II, 362f.: „Anders aber trägt es der Beter an den gewaltigen Tagen. Hier ist es nicht Hochzeitskleid, nein wirklich Sterbekleid. Und wie in diesem der Mensch einst, wenn man es ihm anziehen wird, allein ist, so ist ers auch im Gebet dieser Tage. Auch sie stellen ihn in nackter Einsamkeit unmittelbar vor Gottes Thron. So wie Gott ihn einst richten wird, ihn allein nach seinen eigenen Taten und nach den Gedanken seines eigenen Herzens, und wird ihn nicht fragen nach den andern, die ihn umgaben, und was wohl deren Schuld und Verdienst an ihm sei, sondern er allein wird gerichtet: so tritt er hier in vollkommener Einsamkeit, ein Gestorbener mitten im Leben, und Glied einer versammelten Menschheit, die sich alle wie er selbst mitten im Leben schon jenseits des Grabes gestellt haben, vor das Auge des Richters. […] Und solch gemeinsam-einsamem Flehen einer Menschheit in Sterbekleidern, einer Menschheit jenseits des Grabes, einer Menschheit von Seelen, neigt sein Antlitz der Gott, der den Menschen liebt vor seiner Sünde wie nachher, der Gott, den der Mensch in seiner Not zur Rede

stellen darf, warum er ihn verlassen habe, der barmherzig ist und gnädig, langmütig, voll unverdienter Huld und voll Treue, der seine Liebe aufbewahrt dem zweimaltausendsten Geschlecht und vergibt Bosheit und Trotz und Schuld und begnadigt den, der umkehrt. Also daß der Mensch, dem so das göttliche Antlitz sich neigte, aufjubelt in dem Bekenntnis: Er, dieser Gott der Liebe, er allein ist Gott.") – Maria Ehrenberg erzählt von einem weiteren biographischen Ort der Worte Ehrenbergs: „Im Oktober 1944 begann für unsere Familie die schwerste Zeit unter dem NS-Regime. Mein Vater wurde von der Gestapo geholt, um in einem Lager der ‚Organisation Todt' in der Nähe von Holzminden mit anderen sogen. ‚Mischlingen 1. Grades' und mit ‚arischen' Männern, die mit – bis dahin noch verschonten – Jüdinnen verheiratet waren, zu arbeiten. Wie weit hier sein Leben gefährdet war, war gänzlich ungewiß. Meine Mutter erlitt einen Nervenzusammenbruch und litt in der Folgezeit unter schweren Depressionen, die erst nach mehreren Monaten allmählich verschwanden. Mein Vater schrieb ihr am 1. Tag nach seiner Verhaftung einen für seine Haltung zu diesem Geschick bezeichnenden Brief. Darin heißt es u.a.: unser Leben steht nun ganz unter dem ‚Dein Wille geschehe!' – Aber beten und hoffen dürfen wir. Der himmlische Vater behüte Dich und unsre geliebten Kinder und lasse mich, wenn Er es so beschlossen hat, zu Dir und ihnen zurückkehren. Wenn Er es anders beschlossen hat, so wisse, daß ich Ihm mit dem letzten Atemzug dafür danken werde, daß Er Dich mir geben, mein Leben – auch und trotz aller Verirrungen – mit Dir so reich gesegnet hat, wie ich es nicht verdient hätte und jetzt mit ganzer Seele fühle. Der Herr segne Dich und behüte Dich! Ich liebe Dich tief und wahr. Liebe ist stark wie der Tod!'" (Erinnerungen an meinen Vater Rudolf Ehrenberg, 83).

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Disse, Jörg, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik*. Von Platon bis Hegel. Darmstadt: Primus 2001. 311 S., ISBN 3-89678-412-9.

Nach Disse (= D.) gründet die Metaphysik „in einer Grundfrage, die grundsätzlicher nicht gestellt werden kann" (14), der Frage nämlich nach dem „nicht weiter hinterfragbaren Grund der Dinge" (15). Diese Frage dient ihm auch als Leitfaden seiner eigenen Darstellung der abendländischen Metaphysikgeschichte, die er entsprechend den drei großen Epochen der abendländlichen Philosophie- und Geistesgeschichte in drei Teile gliedert. Der erste Teil behandelt die antike Metaphysik, deren Proprium D. paradigmatisch an dem Denken von Platon, Aristoteles und Plotin verdeutlicht; der zweite Teil widmet sich der mittelalterlichen Philosophie, als deren Repräsentanten D. Augustinus, Thomas von Aquin und Ockham behandelt; der dritte Teil beschäftigt sich mit der neuzeitlichen Metaphysik, deren Intention er an den Denkentwürfen von Descartes, Kant und Hegel erläutert. Auf die Behandlung „wichtige(r) Gestalten der Metaphysik nach Hegel" (16) verzichtet er, statt dessen gibt er am Ende seines Buches einen kurzen Überblick über die nachhegelsche Metaphysikkritik.

Die Grundfrage der antiken Metaphysik lautet nach D.: „Was ist das der Wirklichkeit zugrundeliegende Sein?" (73). Die Antwort auf diese Frage fällt bei Platon anders aus als bei den vorsokratischen Philosophen. Denn Platons zentrale These lautet: „Nicht das Wasser, die Luft, die Zahl oder der Logos liegen den Dingen zugrunde, sondern ... die Ideen" (22). Platon verlegt also das „Zugrundeliegende in einen von der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit völlig getrennte und damit transzendente Ideenwelt" (73). Das unterscheidet ihn von Aristoteles. Auch für diesen ist zwar die Metaphysik „zum Teil Theologie, d.h., sie bezieht sich auf ein übersinnliches, höchstes Seiendes" (ebd.). Zunächst jedoch beantwortet er die Frage nach dem Grund durch den Hinweis auf die Substanz. Im Bereich der ‚metaphysica generalis', in dem es „um die ersten Prinzipien des Seienden im Allgemeinen" (93) geht, stellt die Substanz nämlich das erste Prinzip dar. In einem zweiten Schritt fragt Aristoteles dann – und damit geht er von der ‚metaphysica generalis' über zur ‚metaphysica specialis' – „Gibt es unter den Substanzen eine hervorgehobene, welche die allererste Ursache der Wirklichkeit ist?" (ebd.). Aristoteles' positive Antwort auf diese Frage führt zu einer Differenzierung seiner Substanzkonzeption, insofern den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen im Bereich der sublunaren Welt und der Himmelskörper die nicht aus Materie und Form zusammengesetzte göttliche Substanz gegenübertritt.

D. läßt auch keinen Zweifel daran, daß Aristoteles derjenige von allen antiken Denkern ist, „dessen Gottesvorstellung am eindeutigsten mit dem Gottesverständnis des griechisch-antiken Polytheismus bricht" (99). Obwohl es so aussieht, „als trete bei Aristoteles an die Stelle der vielen Götter wirklich eine einzige Gottheit", so gilt es freilich nach D. auch zu bedenken, daß dieser Gott des Aristoteles „in seiner völligen Beziehungslosigkeit ... etwas Abstraktes" (ebd.) bleibt. Denn „für die Welt ist er nichts als ein kosmisches Prinzip", das als solches zwar „auch ein Gegenstand der Verehrung für Aristoteles" ist, aber „da von diesem Gott keine Gegenliebe zu erwarten ist, fehlt das Wesentliche für eine konkrete, religiöse Beziehung" (ebd.).

Charakteristisch für Plotins Denkansatz, dessen Auswirkungen auf die Philosophiegeschichte des Mittelalters und der Neuzeit „denen von Platon und Aristoteles nicht nachstehen" (102), ist, daß hier „die gesamte Wirklichkeit mit vielleicht einmaliger Stringenz auf ein Absolutes hingeordnet konzipiert wird" (ebd.), so daß Ontologie und Theologie eine bruchlose Einheit bilden. Insofern bei Plotin die Vernunfterkenntnis nur eine „Zwischenstufe zwischen sinnlicher Wahrnehmung und einer übervernünftigen mystischen Einigung" (114) darstellt, kommt es hier nach D. zu einem Selbstüberstieg

der antiken Philosophie. Denn für Plotin ist „nicht mehr das Bestimmte (der Formen) ... das Höchste, sondern die alle Bestimmbarkeit übersteigende Einheit des unterschiedslos Einen" (ebd.).

Für das mittelalterliche Denken gilt nach D., daß es im wesentlichen die begrifflichen Systeme des Altertums übernimmt und sich um eine Synthese von griechischer Philosophie und christlichem Denken bemüht. In diesem Zusammenhang stellt sich für die Metaphysik vor allem die Frage nach ihrem Verhältnis zur Theologie. Die drei Vertreter der mittelalterlichen Metaphysik, die D. behandelt, verkörpern drei grundsätzliche Möglichkeiten, wie ein solches Verhältnis gedacht werden kann. Denn „mit Augustinus ist ein Modell gegeben, in dem Metaphysik und Theologie untrennbar ineinander greifen, Thomas von Aquin entwirft eine rein philosophische Metaphysik, der eine weit reichende Kompetenz auch bezüglich der Gottesfrage zugeschrieben wird, Ockham schließlich vertritt auf dem demselben Hintergrund wie Thomas von Aquin eine eher skeptische Position, für die die Gottesfrage fast ausschließlich Sache der Theologie ist" (116).

Wesentlich für Augustins Metaphysik ist, daß sie eine Metaphysik der inneren Erfahrung ist. D. verdeutlicht das im Ausgang von der augustinischen Ontologie. Augustinus unterscheidet bekanntlich „drei Seinsbereiche: das Außen der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt, den inneren Menschen *(homo interior)* bzw. ... die vernünftige Seele, und die unwandelbare Wahrheit selbst, das Innerste, das noch über die Seele hinausreicht" (124). Wichtig ist nun, daß dieses Innerste im Innern des Menschen „mehr als der abstrakte Inbegriff aller Wahrheit" ist; vor allem in den ‚Confessiones' wird es „ständig als personales Du angesprochen" (125). So gesehen ist Gott für Augustinus tatsächlich ‚interior intimo meo', zugleich zeigt sich hieran auch, wie bei Augustinus Philosophie und Theologie eine untrennbare Einheit eingehen. Augustins Metaphysik läßt sich von daher „formal vielleicht am treffendsten durch den Begriff einer philosophischen Theologie kennzeichnen" (ebd.).

Wenn der augustinischen Metaphysik „ein letztlich eher vager Platonismus zugrundeliegt", so übernimmt von Aquin „im Wesentlichen das Metaphysikverständnis von Aristoteles" (144). Gleichzeitig wird freilich von Thomas das aristotelische Seinsverständnis dem christlichen konsequent angepaßt, so daß es bei gleichem Begriffsinstrumentarium dennoch zu Differenzen in den zentralen inhaltlichen Aussagen kommen kann. Deutlich wird das nach D. vor allem beim Schöpfungsverständnis. Während nämlich Aristoteles von der Ewigkeit und notwendigen Existenz des Universums ausgeht, betont Thomas, daß die Welt von Gott ins Sein gerufen und im Sein erhalten wird, für ihn ist die Welt als geschöpfliches Sein also radikal kontingent. Während im Bereich der ‚metaphysica generalis' Thomas Aristoteles weitgehend folgt – „Thomas übernimmt Aristoteles' gesamtes Begriffsinstrumentarium: die Unterscheidung des Seienden in die zehn Kategorien, den doppelten Substanzbegriff, die Unterscheidung von Materie und Form, von Potenz und Akt sowie den Grundsatz, daß alles Seiende teleologisch verfaßt ist" (144) –, so zeigt sich die Eigenständigkeit des Thomas gegenüber Aristoteles im Bereich der ‚metaphysica specialis'. D. verweist hier konkret auf Thomas' natürliche Theologie. Der Terminus finde sich bei Thomas selbstverständlich noch nicht, aber sachlich lasse sich die Vorgehensweise des Thomas so charakterisieren, daß er bestrebt ist, hinsichtlich der Frage nach Gottes Existenz, seinem Wesen und seinem Wirken zu Aussagen zu kommen, die allein mit Hilfe der natürlichen Vernunft gewonnen wurden.

Während Augustinus und Thomas von Aquin „eine Art harmonische Synthese bieten, in die das antike Denken mit seinen wichtigsten Prämissen mehr oder weniger ‚en bloc' hineingenommen wird" (177), läßt die Bindung an die antike Philosophie in der mittelalterlichen Philosophie des 14. und 15. Jahrhunderts nach und „die Suche nach neuen Horizonten macht sich bemerkbar" (178). Deutlich wird das bei Wilhelm von Ockham. Obwohl nicht unumstritten ist, ob es bei Ockham überhaupt so etwas wie eine Metaphysik gibt, hält D. es durchaus für berechtigt, anhand der wenigen Aussagen, die Ockham zu diesem Thema macht, dessen Auffassung von Metaphysik zu skizzieren, die freilich grundlegende Verschiebungen gegenüber dem thomanisch-aristotelischen Metaphysikverständnis aufweist. So ist der Seinsbegriff, anders als bei Thomas, kein analoger Begriff, sondern ein univoker Begriff. „Sein" besagt bei Ockham „im Gegen-

satz zu Thomas von Aquin nicht mehr Fülle, Inbegriff aller Bestimmungen, sondern einfach nur Existenz, pures Dasein" (184). Hinsichtlich der Frage, ob bei Ockham noch von einer natürlichen Theologie die Rede sein kann, bemerkt D.: Bei Ockham sei „das Feld für eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff ... in jedem Fall wesentlich begrenzter als bei Thomas von Aquin" (186). So könne ihm zufolge „zwar die notwendige Existenz einer ersten Ursache der Erhaltung bewiesen werden, nicht aber, daß diese erste Ursache ein einziges, höchstes Wesen ist" (ebd.). Da auch die Einsicht in das Wesen Gottes die Zuständigkeit der Philosophie übersteige, bleibe Ockham „in gewisser Weise im Vorfeld der natürlichen Theologie stehen" (ebd.).

Wesentlich für die neuzeitliche Metaphysik ist nach D., daß sie „ihren ... Ansatzpunkt über einen Rückgang in das Subjekt findet" (198). Deutlich wird das bereits bei Descartes, der ausgehend von der Einsicht, „daß das Sein der äußeren Welt nicht erschlossen werden kann, wenn nicht zuvor geklärt ist, wie wir als Subjekte dieses Sein richtig erkennen können", den Übergang vollzieht „von einer Seinsmetaphysik zu einer Metaphysik des Subjekts" (204).

Steht Descartes für eine neue Grundlegung der ersten Philosophie, so wurde bei Kant die Metaphysik selbst zum Problem. D. bemerkt zu Recht: „Aufgrund der von Kant radikal und systematisch durchgeführten Infragestellung der Metaphysik erweist sich seine Philosophie aus heutiger Sicht als ein unumkehrbarer Einschnitt, wenn nicht gar als Wendepunkt der Metaphysikgeschichte. Ob nach ihm Metaphysik noch möglich ist, ist eine bis heute umstrittene Frage. In jedem Fall ist die Metaphysik nach Kant dem Druck der Selbstlegitimation ausgesetzt. Sie hat gewissermaßen ihre ursprüngliche Naivität verloren" (217). Anders als der Neukantianismus, „der die Metaphysik durch reine Erkenntnistheorie ersetzt wissen möchte" (ebd.) und das Thema Metaphysik in seiner Kantinterpretation ausspare, geht D. freilich davon aus, daß es Kant bei aller Kritik an der herkömmlichen Gestalt der Metaphysik doch darum ging, die Metaphysik auf eine neue, seinem kritischen Ansatz entsprechende Grundlage zu stellen. Deutlich wird das daran, daß zwar Kants erste Kritik „in einem negativen Befund bezüglich der Erkennbarkeit transzendentaler Denkgegenstände gipfelt", hingegen Kants zweite Kritik zu einer „‚metaphysica specialis' positiven Inhalts" (245) gelangt.

Zum Verständnis der idealistischen Metaphysik, die in Hegels Denken kulminiert, geht D. zunächst auf den wesentlichen Ertrag des Kantischen Philosophierens ein. Was Kants Philosophie auszeichnet, ist s.E., daß dieser „die Freiheit mit einer nie dagewesenen Radikalität gedacht" (255) hat. Ontologisch bzw. metaphysisch ausgedrückt bedeutet dies, daß mit Kant „die Freiheit zur höchsten Form des Seins erhoben" (ebd.) wird. Der deutsche Idealismus hat diese Kantische Grundeinsicht nicht nur systematisch ausbuchstabiert, sondern auch radikalisiert. Der Autonomiegedanke wird von den Vertretern des Idealismus „in einem spekulativen Elan, wie es ihn in der Philosophiegeschichte nicht mehr gegeben hat, zu einem Prinzip des Seins überhaupt erhoben" (256). Denn die Kernthese des Idealismus lautet: „Es gibt nicht nur freie Subjekte in der Wirklichkeit", sondern die Wirklichkeit als ganze muß als „von der Freiheit bestimmt" (ebd.) gedacht werden. Hegel, der hierin am weitesten geht, „identifiziert die Wirklichkeit mit einem freien, vernünftigen, allumfassenden und damit absoluten Subjekt" (ebd.). Sein versteht er als „das absolute, sich aus sich selbst hervorbringende Sein" (ebd.). Bei Hegel kommt es also zu einer Aufhebung der Seinsmetaphysik in die Subjektmetaphysik und auch zu einem Zusammenfall von genereller und spezieller Metaphysik.

Nach D. kann Hegel „in dem Sinne als die Vollendung der abendländischen Metaphysik angesehen werden, als er die in ihr herrschende Vorstellung einer allem zugrundeliegenden geistigen Wirklichkeit verabsolutiert hat" (277). Denn besagte Vorstellung habe „die Metaphysik von Platons Ideen über den sich selbst denkenden Gott des Aristoteles, die Wirklichkeit des Einen, des Geistes und der Seele bei Plotin, das christliche Gottesverständnis im Mittelalter bis hin zum frühneuzeitlichen Dualismus von Materie und Geist oder Natur und Freiheit maßgeblich geprägt", Hegel aber setze „die Wirklichkeit mit dem absoluten Geist schlechthin gleich" (ebd.).

Für D. ist es freilich auch kein Wunder, daß eine derart radikale Position den Umschlag in ihr krasses Gegenteil, nämlich „eine radikal a-metaphysische Philosophie reiner Endlichkeit und Diesseitigkeit bzw. reiner Materialität" (ebd.) geradezu provoziert.

D. nennt als Beispiel für einen solchen Umschlag einerseits die von Feuerbach und Marx ausgehende materialistische Metaphysikkritik, und andererseits die Metaphysikritik Nietzsches. Beide Typen von Metaphysikkritik kommen ihm zufolge darin überein, daß sie versuchen, Metaphysik als Illusion zu entlarven. Streng genommen gibt es freilich bei Feuerbach und Marx, wie D. betont, keine eigenständige Metaphysikkritik, vielmehr ist bei beiden Denkern „die Metaphysikkritik integraler Bestandteil ihrer jeweiligen Religionskritik" (278). Ebenso steht auch bei Nietzsche „die Metaphysikkritik in enger Verbindung mit der Religionskritik" (280). Beide Formen von Kritik gründen bei Nietzsche freilich „in einer Kritik der Moral, deren Prinzipien im Gegensatz zu Marx nicht die wirtschaftlichen Verhältnisse sind, sondern – zumindest für den späteren Nietzsche – die Lehre vom Willen zur Macht.

Eine Steigerung über Hegel hinaus ist nach D. im Denken Martin Heideggers gegeben, da dieser dem Seinsbegriff eine Überhöhung habe „zukommen lassen, wie es sie in der Metaphysikgeschichte bisher noch nicht gegeben hat" (283). Allerdings werde diese Überhöhung zugleich „aus einer ... dezidiert metaphysikkritischen Position heraus vorgenommen" (ebd.). Trotzdem bleibt Heidegger für D. durch seinen Rekurs auf die Seinsfrage „in einem hervorgehobenen Sinne Metaphysiker" (285). Allerdings sei der Metaphysikbegriff, mit dem Heidegger operiere, zumindest in seiner Spätphilosophie zweideutig. Denn einerseits will Heidegger hier zu einem Seinsdenken finden, das ursprünglicher ist als alle Metaphysik; andererseits betont er, die Überwindung der Metaphysik beseitige diese nicht, das einzige, das preisgegeben werde, sei die ‚metaphysische Auslegung der Metaphysik'.

Als weitere einflußreiche Form moderner Metaphysikkritik nennt D. schließlich die analytische Metaphysikkritik, der es „weder um die Entlarvung der Metaphysik als Illusion" gehe, „noch um deren seinstheoretische Überwindung, sondern um den Verdacht der Sinnlosigkeit metaphysischer Aussagen" (ebd.). D. erläutert diesen Typ von Metaphysikkritik an Wittgensteins Werk. Die Position des frühen Wittgenstein wäre s.E. mißinterpretiert, wenn man behaupten würde, daß es für Wittgenstein Metaphysisches nicht gibt. Denn Wittgensteins Problem sei „nicht ... die Existenz metaphysischer Gegenstände, sondern ... deren Aussagbarkeit in sinnvollen Sätzen" (286). Faktisch hat sich diese Position auch in Wittgensteins Spätphilosophie nicht geändert. D. begründet das wie folgt: Auch die Bedeutungstheorie des späten Wittgenstein laufe darauf hinaus, „metaphysische Entitäten grundsätzlich als metaphysischen Unsinn auszugeben" (292). Denn in der Alltagssprache gibt es Wittgenstein zufolge nur Wörter, die über verschiedene Kontexte hinweg Familienähnlichkeiten aufweisen. Ein Verweis auf sprachunabhängige allgemeine Wesenheiten läßt sich diesen Wörtern aber nicht entnehmen.

Was läßt sich aus diesen kritischen Rückmeldungen zum Metaphysikproblem in der nachhegelschen Philosophie entnehmen? D. hält fest: Während Heideggers Metaphysikkritik den Rahmen der Metaphysik letztlich nicht verlasse, werde diese Kritik bei Feuerbach, Marx und Nietzsche „rein thetisch gesetzt" (292). Dem Verdacht, bei der Metaphysik handle es sich um eine soziologisch oder psychologisch erklärbare Illusion, müsse sich die Metaphysik zwar stellen, doch sei der Verdacht allein noch keine Widerlegung der Metaphysik. Die Frage einer möglichen und zukünftigen Metaphysik stelle sich vor allem im Blick auf die analytische Metaphysikkritik, denn bei aller Engführung habe diese „mit der Sinnfrage die für die nachhegelsche Metaphysik vordringliche Frage nach dem Erkenntnisstatus metaphysischer Aussagen" (293) formuliert. D. fragt in diesem Zusammenhang: „Könnte man die Metaphysikkritik Kants nicht so verstehen, daß nach ihr zumindest dies feststeht, daß metaphysische Theorien den Erkenntnisstatus ... von naturwissenschaftlichen Theorien niemals erreichen können?" (ebd.) Letztere nämlich basierten zumindest prinzipiell auf Beobachtung. Für die Metaphysik hingegen sei es wesentlich, „die auf diesen Beobachtungen beruhenden Theorien zu einem einheitlichen Verständnis der Welt zusammenzudenken" (293 f.). Auf diese Weise schaffe sie „eine Gesamtorientierung bezüglich dessen, was ist" (294). Obwohl sie die wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht ignoriere, seien ihre Schlüsse und Einsichten „nicht noch einmal durch Beobachtung gedeckt" (ebd.). Damit erhalte sie „auf rein rationaler Ebene ... nicht nur einen grundsätzlich hypothetischen Charakter", sie könne und dürfe sich auch nicht „nach dem Sinnkriterium richten, welches die Einzelwissenschaften für

sich beanspruchen" (ebd.). Die Metaphysik sollte also nach D.s Meinung nicht den Versuch unternehmen, ihre Erkenntniskriterien völlig an die Erkenntniskriterien der Einzelwissenschaften anzugleichen.

Generell geht er davon aus: Die Metaphysikkritik bedeutet nicht das Ende der Metaphysik, sondern allenfalls das Ende einer unkritischen Metaphysik. Denn metaphysische Fragen sind unabweisbar. Auch diejenigen, die auf das Entwerfen metaphysischer Modelle meinen verzichten zu können, werden unbewußt von diesen eingeholt. Denn es gibt kein menschliches Handeln, das nicht in einem bestimmten Vorverständnis der Welt insgesamt und der Wirklichkeit überhaupt gründet. So gesehen, ist der Mensch „unabdingbar ein ‚homo metaphysicus'" (ebd.).

Zweifellos füllt die vorliegende Metaphysikgeschichte eine Lücke. Denn seit Heimsoeths Klassiker ‚Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters' nicht mehr aufgelegt wurde, fehlte es an einer lesbaren Einführung in die Metaphysikgeschichte. Wenn D. im Vorwort seines Buches schreibt, es sei ihm in erster Linie darum gegangen, „dem an Philosophie interessierten Laien eine zuverlässige, anspruchsvolle, aber dennoch nicht entmutigende Einführung in die wichtigsten Ansätze der Metaphysik(geschichte) ... zu bieten" (11), dann dürfte er dieses Ziel im wesentlichen erreicht haben. Denn der Leser gewinnt zweifellos ein Bild von der Geschichte der abendländischen Metaphysik, das sich wohltuend von allzu holzschnittartigen älteren Darstellungen unterscheidet. Dabei wird zugleich deutlich, daß die Metaphysik mehr ist als der „Prügelknabe" (ebd.), der für philosophiegeschichtliche Positionen herhalten muß, die mittlerweile obsolet geworden sind, sondern daß sie ein Ingrediens echten Philosophierens ist.

Selbst wenn D. aus verständlichen Gründen auf den aktuellen Metaphysikdiskurs nicht eingeht, so macht er doch aus seiner Überzeugung keinen Hehl, daß die Metaphysik zum Kern der Philosophie gehört, und daß folglich die Philosophie aufhören würde, Philosophie zu sein, wenn sie diesen Bezug auf die Metaphysik, wie ihr heute oft angeraten wird, kappen würde. Daß dieser Metaphysikbezug für die Philosophie wesentlich ist, belegt s.E. die radikale Metaphysikkritik, die bei aller Negation metaphysischen Denkens immer noch auf die Metaphysik „als ihre äußerste Spitze bezogen" (ebd.) bleibe. H.-L. Ollig S. J.

Dörrie, Heinrich †/Baltes, Matthias, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele" als Ursache aller sinnvollen Abläufe* (Der Platonismus in der Antike; Band 6.1 und 6.2). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002. XV/437 und IX/454 S., ISBN 3-7728-1158-2.

Nach der Konzeption von Heinrich Dörrie (Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus [Der Platonismus in der Antike, Bd. 1] 1987, 54–61) ist das Gesamtwerk in zwei Teile gegliedert: I. Kulturgeschichtliche Voraussetzungen und Gegebenheiten des Platonismus; II. Die philosophische Lehre des Platonismus. Von Teil II sind bereits erschienen: A. Einige grundlegende Axiome, und B. Platonische Physik. Der für 2005 angekündigte siebte Bd. wird die ‚Theologie' der Platoniker zum Inhalt haben. Daß für den hier vorliegenden Teil „C. Von der ‚Seele' als Ursache aller sinnvollen Abläufe" (1987, 58) zwei Bde. (im folgenden: I und II) erforderlich waren, zeigt, daß die Seelenlehre „im Zentrum aller philosophischen Bemühungen der Platoniker" stand und daß sie „um keine andere Lehre so sehr gerungen [haben] wie gerade um diese" (I, xiii). Es gibt „nur wenige Lehren, in welchen sie so unterschiedliche Ansichten vertraten wie gerade in der Lehre von der Seele" (II, 388). Baltes hat aus der Fülle des Materials auswählen müssen, und er bedauert vor allem, daß er die umfangreichen kommentierenden Texte zur Entstehung der Seele im Timaios nicht hat aufnehmen können; er hofft, auf sie einmal in einer eigenen Abhandlung einzugehen (I, xiii). Die 30 jeweils aus verschiedenen Texten zusammengestellten Bausteine (B) (151–180) sind in 20 Kap. gegliedert. (Ist es Absicht oder ein Versehen, daß sich im Textteil trotz der Ankündigung im Titel des Werkes kein Baustein 181 findet? Im Kommentar ist Baustein 181 die Zusammenfassung der Bausteine 151–180. Die Abfolge geht vom Wesen der Seele über ihre Entstehung, Teile und Fähigkeiten bis zu ihrer vorgeburtlichen Existenz und ihrem Schicksal nach dem Tod.

Einige kurze, willkürliche Hinweise müssen genügen, um einen Eindruck von der Fülle des Gebotenen zu vermitteln. Unter Berufung vor allem auf Platon, Nomoi X, unterscheiden die Platoniker zwischen der schlechten Urseele und der göttlichen Seele. B 162,2 zeigt, daß Origenes diese Unterscheidung für die Frage, wie das Böse in den Menschen kommt, aufgreift. B 163,1 (Porphyrios) und B 163,2 (Galen) fragen nach der Beseelung der Embryonen. Der Zeitpunkt ist unter den Platonikern umstritten; vertreten werden die Beseelung bei der Zeugung, in einem bestimmten Entwicklungsstadium des Embryos oder erst bei der Geburt (vgl. II, 407). Unter der Überschrift „Der Seelenwagen" bringt B 165 Zeugnisse, daß Platoniker einen feinteiligen Stoff als mittlere Substanz zwischen der vollkommen unkörperlichen Seele und dem grob materiellen Körper angenommen haben. Wie verhält diese Lehre sich zu der des Aristoteles vom σύμφστον πνεῦμα (De motu an. 10, 703a29–38; vgl. De an.III 10,433b18–21)? Haben die Platoniker diese Lehre von Aristoteles übernommen, oder wurde Aristoteles im Sinn der platonischen Lehre verstanden und kommentiert? B 168 (Albinos, Didask. 25) zusammen mit Baltes' ausführlichem Kommentar ist ein Kompendium der platonischen Unsterblichkeitsbeweise und „die umfangreichste Auseinandersetzung mit dem Thema der Unsterblichkeit der Seele aus der Zeit des Mittelplatonismus" (I 420). Differenziert und kontrovers ist die Verbindung der Seele mit dem Körper gesehen (B 173; II 220–225). Entspricht die Einkörperung dem Verlangen der Seele oder ist sie eine Buße? Ist die Seele ganz im Körper, oder transzendiert ihr oberster Teil den Körper? Wird sie vom Körper affiziert oder ist sie unveränderlich? Wie ist die Einheit von Seele und Körper zu denken? Vier Texte (B 174) betrachten unter verschiedener Rücksicht die Freiheit der Seele. Nach Albinos, Didask. 2 ist der Mensch nur in seinem Denken völlig frei; das Handeln sei immer nur bedingt frei: Didask. 26 und Porphyrios, Frg. 270 und 271 Smith kommentieren die Lebenswahl im Schlußmythos von Platons Politeia.

Text und Übersetzung machen etwa ein Viertel und der Kommentar drei Viertel des Umfangs aus. Er zeichnet sich aus durch eine große Klarheit und Übersichtlichkeit. Man beginnt die Lektüre am besten mit der Zusammenfassung am Ende des zweiten Bds. (II 388–418). Hier sind die doxographischen Aussagen der gesammelten Texte in 13 Abschnitten, deren Abfolge dem Aufbau der Bde. folgt, zusammengefaßt und immer wieder in größere Zusammenhänge eingeordnet. Dem Kommentar zu den einzelnen Bausteinen ist jeweils eine mehr oder weniger umfangreiche Einleitung vorangestellt, die nicht zuletzt deswegen sehr hilfreich ist, weil sie den Leser einführt in die Texte und Lehrmeinungen Platons, die Ausgangspunkt der Diskussion sind. Die einschlägigen Literaturhinweise sind dem Kommentar zu den Texten vorangestellt. Der Gedankengang der Texte ist klar wiedergegeben; oft werden die einzelnen Schritte der Argumentation rekonstruiert. Am Ende mancher Kap. findet sich eine Zusammenfassung. Durch diese Vorzüge des Kommentars sind die beiden Bde. nicht nur eine maßgebende Fragmentsammlung; sie sind zugleich eine gut lesbare Monographie über die Seelenlehre des Platonismus.

‚Seele' ist ein zentraler Begriff der theologischen Anthropologie, der Eschatologie und der Christologie. Die beiden Bde. geben das geistige Umfeld der frühen patristischen Theologie wieder. Sie können dem Dogmenhistoriker und dem Dogmatiker ein differenziertes Bild des Platonismus vermitteln. F. Ricken S. J.

Hübner, Johannes, *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit.* Der Begriff des εἶδος χωριστόν (Paradeigmata; 20). Hamburg: Meiner 2000. IX/366 S., ISBN 3-7873-1441-5.

Die leitende Frage dieser im Rahmen eines DFG-Projekts zum griechischen *physis*-Begriff entstandenen Dissertation (LMU München WS 1998/99) lautet: Was meint Aristoteles, wenn er nicht nur die konkrete Einzelsubstanz, den einzelnen Organismus, sondern auch dessen Lebensprinzip, die Seele oder die Form, als *getrennt* bezeichnet? Wie ist das zu vereinbaren mit seiner Platonkritik, deren zentraler Einwand doch gerade lautet, Platon habe die Ideen von den konkreten Dingen getrennt, und mit der Tatsache, daß Aristoteles gegenüber Platon immer wieder die Immanenz der Formen in den wahrnehmbaren Organismen betont? Der weitere thematische Rahmen der Untersuchung ist

das Universalienproblem. Hübner (= H.) will die Begründung des aristotelischen gemäßigten Realismus und dessen Stärke gegenüber Platonismus, Nominalismus und Konzeptualismus aufzeigen. „Der reale Fortpflanzungszusammenhang", so die These des Buches, „erlaubt Aristoteles zu sagen, daß manche Universalien wirklich sind" (329). Die Form, das seien die beiden Merkmale des Aristotelischen Begriffs der Getrenntheit, sei erstens eine physische Ursache und zweitens definierbar. Dabei sei das erste Merkmal grundlegend, denn der Anspruch auf Definierbarkeit könne erst auf der Grundlage der physischen Ursächlichkeit eingelöst werden. Die philosophische Relevanz sieht H. ebenfalls vor allem im ersten Kriterium. Dagegen sei die Definierbarkeit problematisch, weil aus ihr die mit der Tatsache der Evolution unvereinbare Unveränderlichkeit der physischen Formen folge, denn Definitionen artikulierten Wissen, das als solches immer wahr ist. „Deshalb fordert Aristoteles im Anschluß an Platon, daß die Formen, auf die sich die Definitionen beziehen, immer gleich bleiben" (327).

Kap. I geht aus von der Unterscheidung zwischen τῷ λόγῳ χωριστόν und χωριστὸν ἁπλῶς in H 1, 1042a29–31; durch die Bestimmung des χωριστὸν ἁπλῶς soll die Voraussetzung für die Interpretation des Begriffs der getrennten Form geschaffen werden. Das Ergebnis verbindet die Konzeption der ersten οὐσία in der Kategorienschrift mit der der Substanzbücher der Metaphysik: „Etwas ist genau dann uneingeschränkt getrennt, wenn es erstens nicht von einem Subjekt ausgesagt wird und zweitens eine substantielle Form besitzt" (76). – Kap. II beginnt mit Aristoteles' Platonkritik und formuliert im Anschluß daran die Aufgabe: Die Form darf weder mit einer platonischen Idee noch mit einer bloßen Eigenschaft gleichgesetzt werden. Die für Aristoteles verbleibende Möglichkeit wird anhand des Aporienbuchs (B) entwickelt. Die Form ist getrennt, insofern ihr eine nicht auf die Materie reduzible Ursächlichkeit zukommt und insofern sie als Objekt des Wissens eine gegenüber den veränderlichen Dingen höhere Stabilität besitzt. Eine Form, so betont H., sei folglich nur dann getrennt, wenn sie eine physische Form ist. Dem ist voll zuzustimmen; dagegen ist es nicht ganz verständlich, daß H. dafür, daß er diese Einschränkung systematisch berücksichtigt, eine besondere Originalität in Anspruch nimmt (10, 116). – Kap. III „Die Form als Ursache" bildet „den Kern der Arbeit und legt die Fundamente, die erforderlich sind, um den ontologischen Status der Form bei Aristoteles zu erfassen" (10). Es beginnt mit der allgemeinen Analyse des Werdens in Z 7–9, um sich dann den Leistungen der ernährenden Seele zuzuwenden: Ernährung, Wachstum, Zeugung; als einschlägige Texte werden herangezogen Gen.corr. I 10; II 7; I 5; II 1; Z 7; De an. II 4 und Gen.an. II 1. Die Form werde nicht, weil sie sonst ein materielles Kompositum wäre. Der Begriff der *immanenten* Form besage, daß die Form durch Prozesse in der Materie aufrechterhalten wird und daß sie ihre Aufrechterhaltung in der Materie selbst verursacht. Ein Organismus habe am Ewigen teil, wenn er darauf angelegt sei, ein formgleiches Lebewesen hervorzubringen und selbst in der Abstammungsreihe formgleicher Lebewesen stehe. Für die Frage nach der Getrenntheit der Form ergibt sich daraus: „Eine Form ist genau dann getrennt, wenn sie die immaterielle Ursache ihrer Aufrechterhaltung durch die Ernährung und Reproduktion von lebendigen Organismen, d.h. eine physische Form ist" (263). Zur umstrittenen Frage, ob die Form ein Einzelnes oder ein Allgemeines ist, folgt, „daß die Form numerisch einzeln wirklich ist, aber nicht als einzelne begriffen oder definiert werden kann" (262). – Aufgabe von Kap. IV „Ursächlichkeit und Definierbarkeit der Form" ist es zu zeigen, daß eine Form genau dann definierbar ist, wenn sie die immaterielle Ursache ihrer Aufrechterhaltung durch die Ernährung und Reproduktion von lebendigen Organismen ist. Hervorgehoben sei die Interpretation von Θ 6, 1048b15: H. zeigt, daß χωριστόν hier ‚vollständig wirklich' oder ‚vollendet' heißt (273). Dagegen ist sein Versuch, diese Bedeutung auch in Λ 5, 1071a9 zu finden (268), nicht überzeugend, denn dort wird die getrennte Form vom Ganzen aus Materie und Form unterschieden; es geht also nicht darum, ob die Form im Ganzen vollständig verwirklicht ist; die getrennte Form muß also als eine von der Materie unabhängige Form verstanden werden. Der wichtigste Text für dieses Kap. sind Z 10 und 11. – Nach diesem leider außerordentlich summarischen Überblick seien drei Interpretationen etwas näher betrachtet.

(1.) Die physische Form, so H.s an vielen Stellen wiederholte These, ist „stabile" oder sich selbst erhaltende „Aktivität" (328); ihrem Nachweis ist vor allem Kap. III § 12 „Die

physische Form als Aktivität" gewidmet. Der Abschnitt beginnt mit der Unterscheidung von κίνησις und ἐνέργεια in Θ 6 und EN IX 4; „Aktivität" bezeichnet den in diesen beiden Kap. entwickelten ἐνέργεια-Begriff. Jede Aktivität außer der geistigen, so der nächste Schritt, „involviert meiner Ansicht nach für Aristoteles organische Bewegungen". Weil die Aktivität durch Bewegungen realisiert wird, hat sie „Ereignischarakter". Diese Realisierung durch Bewegungen widerspricht nicht dem für die Aktivität geforderten Merkmal der instantanen Vollendung. Sie wird durch die „simultane Ganzheit der Nährprozesse in einem Organismus erzielt [ohne selbst ein Prozeß zu sein], besitzt aber kein von ihr unterscheidbares Ziel [...]. Weil die substantielle Form oder Seele die Aktivität der organischen Selbsterhaltung ist, Aktivitäten Ereignischarakter besitzen und Ereignisse numerisch distinkt sind, ist eine einzige substantielle Form jeweils an genau einen Organismus gebunden, d. h. sie findet in *numerischer Einzelheit* statt" (220f.). – Diese Ausführungen lassen verschiedene Fragen stellen. (a) Aristoteles unterscheidet, wo es um den Begriff der Seele geht (De an. II 1), zwischen der ersten und der zweiten ἐντελέχεια (vgl. Θ 6, 1048b6–9), und er bestimmt die Seele als *erste* ἐντελέχεια. Ein Vergleich der Beispiele in Θ 6 und EN IX 4 mit denen in De an. II 1 macht es offenkundig, daß in Θ 6 und EN IX 4 von der *zweiten* ἐντελέχεια die Rede ist. Wie kommt H. dazu, trotz De an. II 1 die Seele mit der zweiten ἐντελέχεια gleichzusetzen? (b) In welchem Sinn „involviert" die Aktivität Prozesse? (c) Was besagt die Rede vom „Ereignischarakter"? Handelt es sich bei Form und Ereignis nicht um zwei verschiedene Kategorien? – H. geht auf den Prozeß der Ernährung ein, und ich möchte, auch durch diese seine Interpretationen angeregt, folgende Antworten auf meine Fragen (a) und (b) vorschlagen. Der Assimilationsprozeß ist eine chemische Reaktion zwischen dem Organismus und der Nahrung, und diese beruht auf Struktur oder Formel, nach welcher die Elemente im Organismus zusammengesetzt sind. In einer ersten Annäherung kann der Begriff der Seele durch die Struktur, Formel oder Form erläutert werden. Diese Struktur ist in dem Sinn tätig, daß sie einen Prozeß auslöst, ohne dabei selbst einem Prozeß unterworfen zu sein; was sich verändert, ist die aufgenommene Nahrung, aber nicht die Struktur, welche diese Veränderung auslöst. Der entscheidende Unterschied zwischen der Struktur eines Organismus und der Struktur einer anorganischen Substanz (beide lösen spezifische Prozesse aus) besteht darin, daß die von der Struktur eines Organismus ausgelösten Prozesse diese Struktur erhalten. Aber, und darauf kommt es mir in der Auseinandersetzung mit H. an, was die Prozesse auslöst und was durch diese Prozesse erhalten wird, ist nicht eine Aktivität im Sinn von Θ 6 und EN IX 4, sondern eine *erste* ἐντελέχεια, d. h. eine Form oder Struktur.

(2.) De an. II 4, 415a26–b7 spricht davon, wie der einzelne Organismus trotz seiner Vergänglichkeit am Ewigen und Göttlichen teilhaben kann. Er bleibt, so die Lösung des Aristoteles, „nicht es selbst, sondern wie es selbst, der Zahl nach zwar nicht eines, dem Eidos nach (εἴδει) aber eines" (415b6f.). Hier werden zwei Formen der Einheit oder Identität unterschieden: die numerische Identität oder die Identität des Individuums und die Identität des Eidos. Keines der vergänglichen Wesen, so betont Aristoteles einige Zeilen vorher, kann als der Zahl nach Identisches bleiben (415b4f.). Als Gegenbegriff zur numerischen Identität kann die Einheit dem Eidos nach nur die spezifische Identität sein. Das wird im Zitat auch aus den Worten „nicht es selbst, sondern wie es selbst" deutlich. Was ewigen Bestand hat, ist die Klasse der unter einer bestimmten Rücksicht ähnlichen Individuen. Dagegen interpretiert H.: „Es ist festzuhalten, daß Aristoteles die Teilhabe am Ewigen den vergänglichen Dingen zuspricht und *nicht* ihrem εἶδος" (256). Gegen die Interpretation, daß die Spezies ewig sei, wendet er ein: Aristoteles müßte „die Spezies, wenn sie ewig wäre, als der Form gegenüber substantiell früher betrachten" (255). Auf diesen Einwand ist zu antworten: Die Tatsache, daß eine Klasse ewig besteht, ist zu unterscheiden von der Frage nach der ontologischen Priorität der Prinzipien, welche die Individuen innerhalb dieser Klasse konstituieren. Durch den ewigen Bestand der Klasse wird die ontologische Priorität der Form nicht angetastet. H. will seine Interpretation stützen durch die Parallele Gen. an. II 1,731b31–732a1. „Der Form nach ewig zu sein heißt für einen Organismus, einem immer stattfindenden *Fortpflanzungsnexus von formgleichen Lebewesen* zu entstammen [...] Aristoteles verwendet hier das Wort γένος zur Bezeichnung der Fortpflanzungsreihe"; für diese Verwen-

dung verweist H. auf Δ 28, 1024a29–31 (259). H. hebt also nochmals hervor, daß nicht die Gattung ewig ist, sondern der einzelne Organismus unter einer bestimmten Rücksicht. Aber was ist das für eine ewige Dauer, wenn Aristoteles betont, daß der gesamte einzelne Organismus vergänglich ist? Was soll es dann heißen, daß er „der Form nach" unvergänglich ist? Unvergänglich ist das Produkt der Fortpflanzung, und das ist die durch Zeugung sich erhaltende Klasse. Abgesehen von diesen sachlichen Unklarheiten wird die Interpretation dem Text nicht gerecht. Das Wort γένος findet sich in 731b32 und in b35. An der ersten Stelle bedeutet es, und so übersetzt auch H., „Gattung" (257). Es wäre merkwürdig, wenn Aristoteles innerhalb weniger Zeilen den Gebrauch änderte, zumal der Text für den Fortpflanzungsnexus den Terminus γένεσις zur Verfügung hat (731b31; 732a2). Der Satz mit dem umstrittenen Gebrauch von γένος ist eine Folgerung: „Deshalb [wegen der teleologisch erklärten Fortpflanzung] ist die Gattung der Menschen und Tiere und Pflanzen immer" (731b35–732a1).

(3.) Kap. IV § 9 ist überschrieben „Die Einheit der Form (Z 12, H 6)". Es geht um die Einheit von generischer Form und spezifischer Differenz. „Die Antwort ist", so H.s These, „daß *die generische Form durch das Werden in die Differenz, d. h. die spezifische Form überführt* wird. Die Einheit beruht [...] nicht auf einer Relation, sondern auf der Verursachung des Werdeprozesses" (320). „Weil durch das Werden die generische Form in die spezifischen Formen ausdifferenziert wird, sind sie keine voneinander distinkten Bestimmtheiten, sondern die spezifischen sind Versionen der generischen Formen" (317). Ich tue mir schwer, das zu verstehen, und möchte zunächst sagen, wie ich es verstehe. Es handelt sich um eine These über die Ontogenese eines Organismus. Im frühen embryonalen Stadium hat er die generische Form, und im Verlauf der Ontogenese differenziert diese sich zur spezifischen Form; aus einem Lebewesen wird ein Adler, eine Kuh oder ein Mensch. Aber welcher Faktor bestimmt, in welcher Richtung die generische Form sich ausdifferenziert? Was meint H. mit der Wendung „durch das Werden" (320)? Welche Ursache steuert und bestimmt diesen Werdeprozeß? Die einzig sinnvolle Antwort ist, daß die Form sich selbst ausdifferenziert; das bedeutet aber, daß von Anfang an die *spezifische* Form den Werdeprozeß bestimmt. Ich sehe nicht, wie H.s Interpretation zu vereinbaren ist mit der auch von ihm in Anschluß an Z 7–9 betonten Lehre des Aristoteles, daß die Form keinem Werdeprozeß unterworfen ist. Die Form bestimmt das Werden des Organismus, ohne dabei selbst zu werden. In diesem Werdeprozeß schafft sie sich die körperlichen Organe, die sie braucht, um ihre Tätigkeiten auszuüben. In seinem frühen Stadium kann der Organismus nur vegetative Tätigkeiten vollziehen; er erwirbt dann die Empfindungsfähigkeit usw. Aber das bedeutet nicht, daß aus der generischen Form die spezifische Form wird; es ist vielmehr die spezifische Form, welche die für ihre spezifischen Tätigkeiten erforderlichen Organe entwickelt.

H. entwickelt seine Thesen in klaren, differenzierten, weit ausholenden Interpretationen und in ständiger Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Das Buch kann als Kommentar zu ausgewählten Kap. des *Corpus Aristotelicum* benutzt werden. Die spekulative und anregende Untersuchung füllt die Rede vom gemäßigten Realismus des Aristoteles und der Immanenz der Formen mit Inhalt und zeigt die Abhängigkeit der Ontologie des Aristoteles von der Epistemologie Platons. F. Ricken S. J.

Hoffmann, Tobias: *Creatura intellecta.* Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Neue Folge; 60.). Münster: Aschendorff 2002. 356 S., ISBN 3-402-04011-5.

Warum kann es keine Chimäre geben? Kann Gott sie nicht schaffen, weil sie unmöglich ist, oder ist sie deshalb unmöglich, weil Gott ihre Möglichkeit nicht vorgesehen hat? Solche und viele weitere anregende Fragen verbergen sich hinter dem trockenen Titel „*Creatura intellecta*" eines neuen Buches. Es handelt sich um eine Dissertation, die 1999 in Fribourg unter der Leitung von Professor Ruedi Imbach sowie von Professor Ludger Honnefelder (Bonn) eingereicht und angenommen wurde. Sie verdient zu Recht einen Platz in der renommierten Reihe der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters".

Die Philosophie und Theologie des Johannes Duns Scotus ist in den letzten Jahren immer stärker beachtet und rezipiert worden, zunehmend insbesondere im englischen Sprachraum. Immer wieder wird dabei die Frage kontrovers diskutiert, ob und inwiefern der Franziskanertheologe mit dem Ehrentitel *Doctor subtilis* die Philosophie der Neuzeit vorbereitet und vorgezeichnet hat und was das im einzelnen bedeutet. Der junge Autor Tobias Hoffmann nimmt sich dieser Frage unter einem speziellen Gesichtspunkt an, nämlich der Interpretation und Rezeption der scotischen Ideen- und Possibilienlehre, die eine durchaus kontroverse Wirkungsgeschichte zu verzeichnen hat und systematisch betrachtet zu den verwickeltesten Problemen der Philosophie und Theologie überhaupt gehört.

Der Autor möchte neben einem historischen auch einen systematischen Zugang zum Thema bieten (22), muß jedoch auch feststellen, „daß eine zeitübergreifende und einheitliche systematische Fragestellung nicht möglich ist" (9). Er breitet die divergenten scholastischen Positionen und Argumentationen in erstaunlicher Detailkenntnis aus und hält sich durchgängig an ein sehr hohes Niveau historisch genauer Interpretation, wobei er die neueste Literatur ziemlich vollständig berücksichtigt. Immer wieder eingeschobene Vor- und Rückblicke helfen dem Leser, bei alledem den Überblick nicht zu verlieren und die systematisch relevanten Umbrüche in der Problemgeschichte, die von Platon bis hin zu Scotisten des 17. Jhdts. aufgerollt wird, zu erfassen. Die Arbeit gliedert sich in sieben Kap., die von einer Einleitung und Schlußbetrachtung umrahmt werden, sowie einen Textanhang, der für sich schon verdienstvoll ist, gibt er doch eine Transkription eines bisher unzugänglichen Textes aus der *Reportatio Examinata (Magna)*, nämlich Rep. I A d. 43 q. 1. Sehr hilfreich sind auch der Index der angeführten Primärtexte und das Personen- und Sachverzeichnis. Die sieben Kap. sind zwei Teilen zugeordnet; der erste behandelt die Ideen- und Possibilienlehre des Duns Scotus (33–214), der zweite die Transformation und Weiterführung der scotischen Lehre im Scotismus (217–304), nämlich bei Franz von Mayronis (Kap. 6: 217–262) sowie bei Johannes Poncius und Bartholomäus Mastrius (Kap. 7: 263–304). Im ersten Kap. erarbeitet sich der Autor die Grundlage für die anschließenden Erörterungen, indem er die theologische Bestimmung der Erkenntnis Gottes begründet angesichts des aristotelischen Arguments, Gott könne nichts anderes als sich selbst erkennen (13. 40). Der *opinio communis* folgend, löst Scotus die Schwierigkeit durch Unterscheidung zwischen dem Primär- und dem Sekundärobjekt der Erkenntnis Gottes, wobei er festhält, daß das endliche Sekundärobjekt nicht als Gott bewegend verstanden werden kann, sondern als produziert, und zwar zunächst durch den göttlichen Intellekt in ein intelligibles Sein der Möglichkeit, und zweitens durch den göttlichen Willen in das kontingente Sein der Existenz (55–59). Das die scotische Metaphysik kennzeichnende kontingente Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit bedingt die „epistemologisch-modale Wende" (12; 305–307) seiner Ideenlehre, d. h. ihre Transformation in eine Possibilienlehre. Damit sind die Leitbegriffe der weiteren Ausführungen gegeben: Im zweiten Kap. geht es um die Produktion der endlichen Dinge in das intelligible Sein (Ideenproduktion), im dritten um die nähere Bestimmung der Seinsweise der Ideen und im fünften um die brisante Streitfrage, ob und wie Gott die Ursache für das Mögliche sein kann. Das vierte Kap. beschäftigt sich mit der Nebenfrage, welche Relevanz die Ideen für die menschliche Erkenntnis haben, ob eine besondere Illumination des menschlichen Geistes anzunehmen ist. Bevor ich exemplarisch auf zwei Themenkreise näher eingehe, die bis heute besonders kontrovers diskutiert werden, sei die Frage bedacht, warum sich der Verf. im zweiten Teil mit einigen Vertretern des Scotismus im 14. und 17. Jhdt. beschäftigt. Welchen Aufschluß kann eine solche Untersuchung geben? Zweifellos steht dahinter das zunächst historische Interesse, die Gedankenlinie von Duns Scotus bis hin zu Kant zu verfolgen und die *missing links* der vermuteten Evolution aufzufinden. Andererseits belegen erst die heftig miteinander streitenden späten Interpreten den systematischen Rang der scotischen Thesen und beleuchten die Möglichkeit und Tragweite einer Adaption in modernem Kontext. Da die historisch genaue Untersuchung der Rezeptionsgeschichte die Idee einer einlinigen Weiterentwicklung entkräftet, verdient die Frage besondere Aufmerksamkeit, wie es möglich ist, daß bereits die ersten Schüler von Duns Scotus Auffassungen vertraten, die dem Denken ihres Lehrers diametral entgegengesetzt waren. Enthält etwa das Denken des

Scotus eine verborgene Dialektik, die im Streit der Scotisten ans Tageslicht kommt? Bestätigt sich damit die Vermutung von Gustav Siewerth, daß der univoke Begriff des Seins als dessen, *„cui non repugnat esse"* (21), die Möglichkeit der Wirklichkeit vorordnet und dadurch tendenziell Sein und Nichtsein identifiziert? Oder entspringt die idealistische Dialektik ganz anderen Quellen, deren Ströme sich lediglich auch der scotischen Tradition bemächtigt haben? Auch wenn Hoffmann diese Frage nicht explizit stellt, steht sie doch im Hintergrund seiner Untersuchung, die reichhaltigen Stoff für eine Antwort liefert.

Zunächst das Problem des objektiven Seins *(esse obiectivum)*! Hoffmann handelt darüber im 3. Kap. (109–148) und in den beiden Kap. des zweiten Teils. Der aus neuzeitlicher Perspektive ungewöhnliche *terminus technicus* läßt sich verstehen vom Vorstellungs- und Gegenstandscharakter des Gedachten als Gedachten, das dem Wirklichen entgegengesetzt wird, welches darum „subjektiv" genannt wird, weil es einem realen Subjekt zugehört. Die Zahl „2" hat objektives, aber kein subjektives Sein; dasselbe gilt für Gedankeninhalte (Ideen) aller Art. Insofern hier die besondere Seinsweise der Vorstellung im Intellekt benannt werden soll, verstehen sich auch die synonymen Termini: Erkanntsein *(esse cognitum)*, intentionales Sein oder auch *esse secundum quid* und schließlich vermindertes Sein *(esse diminutum)*. Die Vorstellung von Caesar ist nicht Caesar selbst, der möglicherweise schon tot ist, während der Gedanke an ihn vollzogen wird. Nach Scotus ist die Einteilung des Seienden in objektives *(ens in anima)* und subjektives *(ens extra animam)* eine vollständige Disjunktion, die kein Mittleres kennt (*Ord.* I d. 36 q. un. n. 36. 66). Diese an sich völlig klare Sachlage wird nun dadurch verwirrt, daß Scotus gelegentlich den Begriff des (nur) gedanklich Seienden *(ens rationis)* für Reflexionsbegriffe (sog. *intentiones secundae*) reserviert, also für Begriffe von Begriffen, die der Verstand in Hinwendung zu seinen eigenen Vorstellungen diskursiv erzeugt. (Vgl. 18; 146f., Anm. 142 und 146.) Allein diese terminologische Unschärfe scheint mir zu erklären, wie einige Scotusschüler zu der Annahme gelangten, das objektive Sein gehöre einem dritten, vermittelnden Seinstyp an, gleichsam „zwischen" dem realen und dem gedanklichen Sein, so vor allem Jakob von Ascoli (146) und Johannes Poncius (272). Offenbar beeindruckt durch solche Positionen, deren Ungenügen Hoffmann zwar feststellt, aber vielleicht nicht hinreichend systematisch bedenkt, hält er selbst die Frage für schwierig, ob das objektive Sein einer Idee nun gedanklicher oder realer Art sei (133; 144; 146f. 179), obwohl doch gar kein Zweifel ist, daß für Scotus das objektive bzw. „verminderte" Sein nicht *extra animam* besteht und darum selbstverständlich gedanklicher Art ist. Die Idee eines Mittleren gibt es indessen bei Duns Scotus durchaus, nämlich bei der sog. absoluten Betrachtung des Wesens (der *natura communis*), das, wie er mit Avicenna lehrt, indifferent ist zu weiteren Bestimmungen, sei es zur individuellen Besonderheit, sei es zur begrifflichen Allgemeinheit. Es ist nun eine Eigentümlichkeit des Indifferenten, daß es die disjunkte Ausschließlichkeit kontradiktorischer Gegensätze unterläuft, weil es weder das eine noch das andere ist und so eine Art Mittelstellung einnimmt, so daß das *tertium non datur* nicht anwendbar ist. Darauf weist der Verf. (276) auch zu Recht hin und grenzt so die authentische Lehre des Scotus von der des Poncius ab. Man hätte sich aber eine ausführlichere Darlegung gewünscht, um den falschen Eindruck zu vermeiden, die Vermittlung, die das indifferente Wesen nach Scotus zwischen dem Gedanklichen und dem Realen leistet, schlage sich in einer Art von mittlerem Sein des Objektiven nieder. Ein solcher Eindruck kann sich allerdings insofern nahelegen, als beide Problemkreise denselben Ursprung haben: Die *natura communis* wurde von Heinrich von Gent zum Gedanken des *esse essentiae* (s.u.) weiterentwickelt, welchen Scotus wiederum kritisierte und durch seine Lehre vom objektiven Sein ersetzte (121; 132; 141).

Dieser Punkt mußte deshalb so nachhaltig herausgestellt werden, weil der nun zu besprechende zweite kontroverse Themenkreis unmittelbar davon abhängt: die Lehre vom Möglichen. Hoffmann handelt darüber im 5. Kap. (173–214) und gibt eingangs einen vorzüglichen Aufriß des Problems (173–176). Wenn das objektiv Seiende eine Mittelstellung zwischen dem gedanklichen und dem realen Sein innehätte, dann könnte es nicht als von Gottes Intellekt produziert gedacht werden, was jedoch, wie Hoffmann zu Recht gegen Franz von Mayronis (233; 250f. 255; 261f.), Poncius (272–277) und neuer-

dings Knuuttila (201 f.; 205–214) hervorhebt, mit der scotischen Auffassung unvereinbar ist; es hätte wie das von Heinrich von Gent ersonnene *esse essentiae* (vgl. 111–122; 184–197) eine ewige Gültigkeit *(ratitudo)*, die Gott selbst vorgegeben wäre. Man darf dem Verf. danken, daß er sich die Mühe gemacht hat, die schwer zugänglichen Texte des Franz von Mayronis analysiert zu haben, denn an ihnen läßt sich sehr erhellend demonstrieren, wie die vernunftkritische Einstellung des Lehrers dem Schüler unplausibel wird. Auch wenn oder gerade weil Hoffmann sich vornehm mit Wertungen zurückhält, kann der Leser sich doch ein Bild vom geistigen Rang des Mayronis machen, der Aristoteles als den schlechtesten Metaphysiker (229) beschimpft, offenbar in Überziehung der abstraktiv-reduktiven Denkmethode seines Lehrers (vgl. 235; 237; 255 f.), der Aristoteles in der Frage nach Potenz und Akt zwar kritisch weiterführte, aber nicht in Bausch und Bogen verwarf. Die Rückkehr zu platonischen Vorstellungen soll u. a. die „unveränderliche Gültigkeit von Beweisen" und die „Unveränderlichkeit der Wissenschaften" garantieren (230), dem endlichen Menschen also ein zeitloses Wissen sichern, ohne daß die Reichweite des endlichen Begreifens dabei bedacht würde, was man auch daran erkennt, daß Mayronis anscheinend jedwede konventionelle Begriffsbildung für unberechtigt hält (243). Solchem rationalistischen Geist entspricht auch die strenge Trennung von metaphysischer und theologischer Betrachtungsweise (221), woraus in der Folgezeit ein Deismus und Atheismus erwuchs. – Viele Scotusschüler haben sich, wie es scheint, nur die der *ratio* schmeichelnden Lehren ihres Meisters zu eigen gemacht, etwa die Entdeckung des logisch Möglichen, das *formaliter ex se* dem Sein nicht widerstreitet, und dies sogar, wenn es Gott gar nicht gäbe (193–199), während sie der Prinzipiierung der Ideen durch Gottes Intellekt (*per intellectum principiative;* 195) nur wenig Bedeutung beigemessen haben. Hoffmann weist demgegenüber darauf hin, daß bei Scotus *ex se* und *a se* zu unterscheiden sind (196 f.; 293 f.), was deshalb so wichtig ist, weil nur so festgehalten werden kann, „daß es nichts gibt, was ebenso formal notwendig wäre wie Gott" (208): Einzig Gott hat die Möglichkeit seines Seins *a se*, das Geschöpf hat sie nicht *a se*, sondern von Gott her (294). Damit ist noch einmal von einer anderen Seite her deutlich, daß die objektive Idealität des Möglichen gedanklicher Art ist und keinem Zwischenreich angehört, das Gottes produktivem Erkennen vorausläge. (Vgl. 213 f.; 309.)

Die Arbeit Hoffmanns verdient hohe Beachtung in der Scotus-Forschung. Es gelingt dem Verf., wichtige Texte sowie deren undurchsichtige Rezeptionsgeschichte zu erschließen und dabei die aktuelle Relevanz der Problemstellung stets im Blick zu haben.

A. Schmidt

Eidam, Heinz, *Dasein und Bestimmung*. Kants Grund-Problem (Kantstudien: Ergänzungshefte; 138), Berlin, New York: de Gruyter 2000. VIII/421 S., ISBN 3-11-016742-5.

Ein unumstößliches Dogma der rationalistischen Metaphysik besagt, daß zu existieren selbst eine der Bestimmungen des Seienden ist. Dagegen ist Kant wirkmächtig für die These eingetreten, ‚Dasein' stelle kein reales Prädikat dar. Auf der Grundlage kritisiert er schließlich auch den Versuch eines Arguments, von den möglichen Bestimmungen eines Seienden auf seine reale Existenz zu schließen, der dem sogenannten ontologischen Gottesbeweis zugrunde liegt. Sein besonderes Profil erhält das Problem, weil die ‚Bestimmung' durch das erkennende Subjekt erfolgt, während mit dem ‚Dasein' die Existenz eines realen Objekts gemeint ist. Kant vertritt nun die Auffassung, daß sich Begriffe nur dann auf reale Gegenstände beziehen, wenn sie mit einer Anschauung verbunden werden können. Da Gott als das vollkommenste Wesen die Grenzen der Anschauung übersteigt, läßt sich über seine reale Existenz nichts Gewisses ausmachen. Weniger bekannt als die kritische Sicht dürfte die Perspektive sein, aus der Kant in seiner vorkritischen Periode auf das Konzept des notwendigen Daseins blickt. Ausgangspunkt ist die Überzeugung, daß das Prinzip vom zureichenden Grund nicht auf das Unbedingte angewandt werden kann. Daher darf das Dasein Gottes weder aus der Möglichkeit der Dinge als Folge abgeleitet werden (Descartes) noch Gott als der Grund seiner selbst aufgefaßt werden (Spinoza). Statt dessen erklärt Kant das notwendige Dasein

Gottes zum Grund der Möglichkeit der Dinge. Zur Durchführung seiner These bedient er sich der Unterscheidung zwischen Seinsgrund *(ratio essendi)* und Erkenntnisgrund *(ratio cognoscendi)*. Wir erkennen die Existenz Gottes aus der Möglichkeit der Dinge, die ihrerseits im göttlichen Dasein gründet. – H. Eidam (= E.) rekonstruiert in seiner Kasseler Habilitationsschrift die verschiedenen Phasen der Auseinandersetzung Kants mit der Bestimmung ‚Dasein'. Die Studie ist im wesentlichen chronologisch aufgebaut. Im ersten Teil verfolgt E. die Entwicklung des „ontologischen Problems" (11) der Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis. In drei Kap. widmet er sich der „Nova Dilucidatio" von 1755, der Schrift über den „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" von 1763 sowie der Inauguraldissertation von 1770. Der ersten Abhandlung zufolge läßt sich zwar aus dem Satz des Widerspruchs der Beweis führen, daß die Nicht-Existenz Gottes unmöglich gedacht werden kann. Aber das Widerspruchsprinzip als Erkenntnisgrund reicht nicht für den Nachweis, daß überhaupt etwas ist. Dazu bedarf es vielmehr eines „Realgrundes". Der Gottesbeweis ergibt sich daher als „Erkenntnis der absoluten Notwendigkeit (an sich selbst) des bei aller (inneren) Möglichkeit vorauszusetzenden Daseins" (44). Dasein ist kein Prädikat, sondern eine „absolute Position", die notwendig gesetzt werden muß, damit überhaupt etwas real möglich ist. Auf die Einzelheiten des Beweisgrundes, die E. ausführlich darlegt (42–105), kann ich hier nicht eingehen. Kants Argument krankt jedenfalls an der Schwierigkeit, daß sich die Einsicht in die absolute Notwendigkeit des Realgrundes selbst einem Erkenntnisgrund verdanken muß. In der Abhandlung „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" von 1770 unternimmt er den ersten Versuch einer kritischen Abgrenzung des realen Gebrauchs des Verstandes in bezug auf intelligible Gegenstände. Die „problematische" (125) Rede von einem realen und nicht bloß idealen Verstandesgebrauch hält E. weniger für Verschleierungstaktik oder den Rückfall in eine unkritische Metaphysik als für ein Indiz, daß sich in der Struktur der kritischen Philosophie die ontotheologische Problemstellung früherer Zeiten widerspiegelt. Die noumenale Sphäre bleibt der Realgrund, zu dem wir freilich keinen theoretischen Zugang haben. Statt dessen dient das sittliche Gesetz als Erkenntnisgrund einer dogmatisch-praktischen Metaphysik (vgl. 104f.).

Im zweiten Teil der Arbeit schildert E. die „kritische Lösung" (165) des ontotheologischen Problems. In wiederum drei Kap. geht er auf Kants kritische Hauptschriften ein. Sein besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem metaphysischen Konzept des Unbedingten. Ich hebe im Folgenden nur die Schwerpunkte der Darstellung hervor. Was die kritische Theorie der Erkenntnis in der transzendentalen Analytik der „Kritik der reinen Vernunft" betrifft, mißt E. den Stellen, an denen Kant die Gegenstände der Erfahrung als Erscheinungen einer noumenalen Realität anspricht, besonderes Gewicht bei (182–185). Ebenso wichtig für E.s Rekonstruktion ist die Entdeckung der Freiheit als des Unbedingten der praktischen Philosophie. Die bloße Möglichkeit der Freiheit, die Kant in der transzendentalen Dialektik erweist, reicht nicht aus, wenn es vernünftige, vom sittlichen Gesetz bestimmte Handlungen wirklich geben soll (237f.). In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" gerät Kant bei dem Versuch, Freiheit und Sittengesetz aufeinander zu beziehen, bekanntermaßen in einen von ihm selbst eingestandenen Zirkel. Um ihm zu entgehen, greift er in der Vorrede zur „Kritik der praktischen Vernunft" auf die Unterscheidung zwischen *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* zurück. Das Sittengesetz dient als Grund der Erkenntnis der Freiheit, die ihrerseits der Realgrund des Sittengesetzes sein soll (245–247). Obwohl Kant den Begriff der Freiheit bereits als den „Schlußstein" des ganzen Systems ausgibt, sieht er sich erst durch die „Kritik der Urteilskraft" in der Lage, die systematische Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft zu erweisen. Die Einheit beruht auf der Annahme eines übersinnlichen Substrats, das den Gegenständen der Erfahrung zugrunde liegt, weshalb sie nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit beurteilt werden dürfen. – Das Neue und Interessante der Studie ist der Hinweis auf den Zusammenhang zwischen der metaphysischen Problematik der vorkritischen Schriften und Kants kritischem System. Hier ergibt sich freilich eine grundsätzliche Anfrage. Der Rez. muß gestehen, daß es ihm auch nach der Lektüre schwerfällt, Kants Bemühen um eine praktisch-dogmatische Metaphysik in erster Linie als die Lösung des mit dem ontologischen Argument verbundenen Problems des

Realgrundes anzusehen. Zur diesbezüglichen Vorsicht mahnt einerseits der Umstand, daß Kant, wie E. selbst mehrfach einräumt (vgl. 247, 255, 276), die Unterscheidung zwischen Erkenntnis- und Seinsgrund lediglich einmal und nur anmerkungsweise erwähnt, ohne daß deutlich würde, in welchem Sinn das Sittengesetz zur Erkenntnis der Freiheit als Realgrundes führt. Auf der anderen Seite bleibt bei E. der Umstand unterbelichtet, daß im Rahmen von Kants kritischer Philosophie zwar eine Restitution der speziellen Metaphysik unter den Stichwörtern Gott, Freiheit und Unsterblichkeit stattfindet, daß aber die Ontologie als allgemeine Metaphysik, deren Prinzipien alle Gegenstände überhaupt bestimmen, suspendiert bleibt. Dabei verdient Beachtung, daß Kant den Ausdruck „praktisch-dogmatische Metaphysik" nur in der nie eingereichten und erst postum veröffentlichten „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik" gebraucht, und auch dort den Terminus Ontologie für die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes reserviert. Angesichts dessen erscheint es mir fraglich, ob Kants kritische Philosophie tatsächlich als die Lösung eines „ontologischen" Problems verstanden werden kann. Besteht nicht vielmehr Anlaß zu der Vermutung, daß Kant die mit der rationalistischen Ontologie verbundenen Probleme nicht im eigentlichen Sinn lösen, sondern durch die grundstürzende Kritik dieser Ontologie zum Verschwinden bringen wollte? Und liegt es nicht nahe, Kant die Überzeugung zuzuschreiben, daß die Metaphysik ihren Ausgang nicht von ontologischen Problemen nimmt, sondern von Fragen, die das praktische Selbstverständnis des Menschen als eines vernünftigen Wesens betreffen? Damit soll nicht E.s These bestritten werden, wonach das Motiv des Realgrundes in Kants kritischer Philosophie weiterhin eine Rolle spielt. Eine eingehendere Diskussion verdient hätte jedoch die Frage, welche Problemstellung für Kant bei der Ausarbeitung seiner kritischen Philosophie leitend war. E. lastet Kant das Versäumnis an, den Zusammenhang zwischen den theoretischen Problemen der 60er Jahre und dem Programm einer kritischen Neubegründung der Metaphysik als Wissenschaft nicht genügend transparent gemacht zu haben. Der Vorwurf mutet solange eigentümlich an, wie E. zu klären unterläßt, inwiefern Kant die intelligible Welt überhaupt als Lösung des Problems (der Erkenntnis) des Realgrunds konzipiert hat. So hinterläßt vor allem der zweite Teil der Studie einen unbefriedigenden Eindruck. Bei einem Umfang von immerhin 400 Seiten Text hätte der Leser wohl erwarten dürfen, daß systematische Entsprechungen nicht nur angedeutet und ihre fehlende Durchdringung Kant angelastet werden. Zu beklagen ist schließlich der geschraubte Stil des Autors, der in langen und durch eine Vielzahl von Einschüben unübersichtlichen Sätzen schreibt. Insgesamt wird das Buch mit mehr Gewinn lesen, wer an der Metaphysik des frühen Kant, als wer an seiner kritischen Philosophie interessiert ist. G. Sans S. J.

Steigleder, Klaus, *Kants Moralphilosophie*. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. Stuttgart [u. a.]: Metzler 2002. XVII/300 S., ISBN 3-476-01886-5.

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2001 von der Philosophischen Fakultät der Universität Stuttgart als Habilitationsschrift angenommen. Sie versucht – worauf ihr Titel hinweist – eine nahezu umfassende Interpretation der Grundzüge der Moralphilosophie Kants zu geben, angefangen von der Bestimmung ihrer Leitvorstellung(en) in der *Grundlegung* bis zu deren Entfaltung in der *Metaphysik der Sitten*. Ausgeklammert wurden lediglich die in die Religionsphilosophie mündende Lehre vom höchsten Gut, die Geschichtsphilosophie und derjenige Teil des öffentlichen Rechts, der sich mit dem Völker- und Weltbürgerrecht befaßt.

Bei der Verfolgung dieses Ziels ließ sich der Autor von einem Grundsatz leiten, der seine Auslegung bereits im Ansatz von einer einflußreichen Richtung innerhalb der Kant-Forschung unterscheidet. Anstatt sich nämlich deren ‚Hermeneutik des Verdachts' zu eigen zu machen, die von der Annahme geleitet ist, daß die Philosophie Kants von Inkohärenzen, Fehlschlüssen und gescheiterten Beweisführungen durchsetzt ist, und deshalb deren Gesamtzusammenhang kaum noch in den Blick bekommt, versucht Steigleder (= S.), Kant als Philosophen des Systems zu würdigen, seine Werke in der von ihm publizierten Form ernst zu nehmen (anstatt sie als *patchwork* zu begreifen) und seine Position so stark und konsistent wie möglich zu machen. Aus diesem Blickwinkel

sind Ungereimtheiten und Widersprüche, die sich bei der Interpretation zeigen, zunächst einmal dem unzureichenden Verständnis des Interpreten zuzuschreiben und verlangen eine erneute Erkenntnis-Anstrengung. Das ist die Einstellung, meint S. meines Erachtens zu Recht, mit der man an einen philosophischen Autor vom Range Kants herangehen sollte. Und das ist in der Tat auch die Geisteshaltung, mit der S. in dieser Arbeit versucht, die Grundlinien von Kants Moralphilosophie nachzuzeichnen, und sie immer wieder gegen die Kritiker unter ihren Interpreten in Schutz nimmt, ohne dabei im schlechten Sinne apologetisch zu wirken. Auf diesem Wege kommt er in vielen Punkten zu überzeugenden eigenen Interpretationen, die mitunter mutig von überkommenen Lehrmeinungen abweichen.

Da die Einsichten, die S. auf der Grundlage einer sorgfältigen Analyse der Texte entwickelt, hier nicht alle Beachtung finden können, beschränke ich mich auf einige wenige, die für den Duktus seiner Interpretation richtungweisend sind.

Im ersten der beiden Teile des Buches, in dem es um das normative Fundament von Kants Moralphilosophie geht, also um die Bestimmung und Begründung des obersten Moralprinzips, ist das vor allem der Hinweis darauf, daß Kants Theorie praktisch-reflexiver Urteile der Schlüssel zum Verständnis seiner praktischen Philosophie ist, und die These, daß die Moralbegründung nach Kant bei der Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft ansetzen muß (vgl. den Untertitel der Arbeit). Wer Kants psychologische Urteilstheorie, die von den vorgestellten Eigenschaften und Bewußtseinsinhalten eines urteilenden Subjekts ausgeht, von vornherein als antiquiert (weil vor Frege) und ‚psychologistisch' einstuft oder sie auf semantische Kategorien reduziert, wird wohl kaum verstehen, daß praktische Sätze analytisch sein können, weil ein bestimmter Akt des Wollens als solcher die Notwendigkeit einschließen kann, etwas anderes zu wollen. Und er wird auch nur schwer nachvollziehen können, daß praktische Urteile wesenhaft reflexiv sind, weil ihr Gehalt auf den Urteilenden zurückbezogen ist und dessen Innenperspektive expliziert, auf der auch ihre Gültigkeit beruht. In Kants Handlungstheorie gibt es eine interne Beziehung zwischen den Motiven eines Handelnden und der sittlichen Richtigkeit einer Handlung. Handlungsnormen lassen sich nicht ohne Rekurs auf die Gründe verstehen, die ein Akteur dafür hat, die Normen zu befolgen. Und die Art der Handlungsnorm ist abhängig von der Art dieser Gründe.

Darüber hinaus geht es S. im ersten Teil der Arbeit vor allem auch darum, verständlich zu machen, warum die Moralphilosophie nach Auffassung Kants vom Vermögen reiner, selbstbezüglicher praktischer Vernunft auszugehen hat. Das tut er, indem er darlegt, wie eine Handlungstheorie aussieht, die auf praktischer Vernunft aufbaut, die nicht ‚rein' ist, weil sie sich ganz am natürlichen Zweck der Glückseligkeit orientiert, und dann erklärt, welche Gründe uns dazu nötigen, das Vermögen reiner praktischer Vernunft anzunehmen, das den moralischen Status der Selbstzwecklichkeit sowie den unbedingten Wert und die Würde des Menschen begründet. Im Zuge dessen behandelt er alle wichtigen Theoriestücke der Metaethik und Handlungstheorie Kants.

Besonders deutlich wird die konstruktive Absicht der Interpretation von S., wenn er Kants Aufweis der Wirklichkeitsgeltung der Idee des unbedingten Sollens rekonstruiert, von der seine Moralphilosophie bekanntlich ausgeht. Anstatt die Argumentation im dritten Abschnitt der *Grundlegung* als eine aus der Not geborene Verzweiflungstat zu verstehen, arbeitet S. den eminent praktischen Charakter dieser Moralbegründung heraus, der in der *Grundlegung* in der pointierten Aussage zum Ausdruck kommt, daß wir nicht anders als ‚unter der Idee der Freiheit' handeln können und eben deshalb in praktischer Rücksicht (!) auch frei sind, und in der *Kritik der praktischen Vernunft* noch durch die stärkere These unterstrichen wird, daß wir um diesen unbedingten Anspruch ‚wissen', aber in einem spezifisch praktischen Sinne, der seine Anerkennung einschließt.

Im zweiten Teil der Studie verfolgt S. Kants Entfaltung des obersten Moralprinzips in der Rechts- und Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten*. Diese Schrift wurde bekanntlich lange Zeit vernachlässigt, weil man sie für das unbedeutende Alterswerk eines senilen Mannes hielt. Die in den letzten Jahrzehnten erfolgte Neubewertung hat leider nicht zu einer echten Aufwertung der Tugendlehre geführt, weil viele davon ausgingen, daß das in der *Grundlegung* aufgewiesene oberste Moralprinzip unmöglich beide Teile der *Metaphysik der Sitten* zu begründen und dadurch ihre Einheit zu gewährleisten vermag.

Das hatte zur Folge, daß sich die Rechtslehre weitgehend verselbständigte und die Tugendlehre fast völlig im Schatten der *Grundlegung* verschwand. Deshalb ist der von S. unternommene Nachweis, daß der Kategorische Imperativ – als Gesetz der reinen praktischen Vernunft und oberstes Moralprinzip – das einheitsstiftende Fundament der ganzen Ethik ist, weil er zwei grundlegende moralisch-normative Standpunkte begründet, zum einen den Standpunkt der durch das Moralprinzip *verpflichteten* Personen (der KI als ‚ethisches' Prinzip) und zum anderen den Standpunkt der durch das Moralprinzip *wechselseitig berechtigten* Personen (der KI als ‚rechtliches' Prinzip), auch ein wichtiger Beitrag zur systematischen Ethik.

Ein Verständnis der Moralphilosophie Kants setzt voraus, daß man die Rechts- und Tugendlehre als ihre beiden Teile begreift und nicht, wie die alltagsprachliche Gegenüberstellung von Recht und Moral nahezulegen scheint, als zwei voneinander unabhängige Bereiche. Und auch die oft geäußerte Vermutung, daß es in der Rechtslehre ausschließlich um die Richtigkeit des Handelns und in der Tugendlehre nur um die rechte Gesinnung geht, erweist sich bei genauerem Hinsehen als unzutreffend. Dagegen spricht schon allein die Tatsache, daß Kant in der Tugendlehre spezifische Tugendpflichten (eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit) formuliert. Was die beiden Traktate voneinander unterscheidet, ist vielmehr die moralische Legitimität der Durchsetzung ihrer Handlungsnormen durch Zwang, die nur in der Rechtslehre gilt, weil es dem Recht um die Wahrung der maximal gleichen äußeren Handlungsfreiheit aller Akteure geht, auf die ein gegenseitiger persönlicher Anspruch besteht, der sich in konkreten Rechtsansprüchen fassen läßt.

Der Anspruch der Personen bleibt aber nicht auf das innere (ursprüngliche, angeborene) Recht auf einen gleichen maximalen Spielraum äußerer Handlungsfreiheit beschränkt, sondern wird von Kant dynamisch auf äußere Gegenstände und äußere Rechtsansprüche erweitert. Nach einer Analyse von Kants anspruchsvoller Begründung von Besitz- und Eigentumsverhältnissen zeigt S., wie Kant ausgehend von der Unterscheidung verschiedener Arten des Erwerbs äußerer Gegenstände die Eigenart verschiedener Besitzverhältnisse (Sachenrecht, persönliches Recht, dinglich-persönliches Recht) und ihres Rechtsanspruchs plausibel macht. Seine Exposition der Rechtslehre geht schließlich noch auf die Grundgedanken Kants zur Notwendigkeit und zu den Prinzipien einer staatlichen Ordnung ein und mündet in eine kurze Erörterung der Grundbegriffe der Tugendlehre (spezifische Tugendpflichten, Pflichten gegen andere, Pflichten gegen sich selbst ...), mit der die Arbeit schließt.

Sie bleibt bis zum Ende eine exegetische Studie. Und das ist auch ihre erklärte Absicht, wie der Autor bereits in der Einleitung ankündigt: „Es ist (...) nicht meine Absicht, Kant in dem Sinne zu verteidigen, dass ich behaupten wollte, dass Kants System der Moralphilosophie das richtige ist. Vielmehr will ich versuchen, dieses System zu verstehen und auf jenem (m. E. hohen) Niveau zur Kenntnis zu nehmen, auf dem sich dann die Auseinandersetzung wirklich lohnen könnte" (XII/XIII). Und genau dazu leistet sie auch einen wichtigen Beitrag: Kant auf hohem Niveau zu verstehen und ihn der zeitgenössischen Debatte damit als wichtigen Gesprächspartner zu empfehlen. Die Arbeit beeindruckt durch die hervorragende Kenntnis der Primärliteratur, die es S. immer wieder erlaubt, sich von konkurrierenden Deutungen souverän abzusetzen und verkrustete Deutungsmuster aufzubrechen. Und deshalb ist dieses nicht immer leicht lesbare Buch allen zu empfehlen, die versuchen, sich ein eigenes Bild von Kants Moralphilosophie zu machen.

A. Trampota S. J.

Autiero, Antonio/Genovese, Alessandro (Hg.), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà.* Atti del VII Convegno internazionale di studi rosminiani, Rovereto, 8–10 marzo 1999. Bologna: Edizioni Dehoniane 2001. 215 S., ISBN 88-10-40377-0.

„Freiheit" ist geradezu zu einem Schlüsselwort heutiger Diskussionen auf anthropologischem, ethischem, politischem, gesellschaftlich-sozialem und juristischem Gebiet geworden. Gleichzeitig ist man aber auch von einem einheitlichen Verständnis dieses Begriffes weit entfernt. Er oszilliert irgendwo zwischen Determination und Beliebigkeit, zwischen freier Selbstentfaltung und äußerer Reglementierung, zwischen Selbstbe-

stimmung und Wahlfreiheit usw. Angesichts dieser aktuellen Problematik richtete das internationale Symposion, das vom 8. bis 10. März 1999 in Rovereto tagte, seinen Blick auf Antonio Rosmini (= R.) (1797–1855). Dieser italienische Philosoph und Theologe, der hierzulande bislang nahezu unbeachtet blieb, zeichnet sich dadurch aus, sich als ausgesprochen neuzeitlicher Denker einer langen, philosophisch-theologischen Tradition verpflichtet zu wissen. In seiner originären Synthese aus christlicher Tradition und neuzeitlicher Wende gelang es ihm, traditionelle philosophische Konzepte in einer von den Folgen der Aufklärung geprägten Kultur wieder neu verständlich zu machen. Gerade am Freiheitsbegriff wird dabei deutlich, wie sehr R. Kant und den Deutschen Idealismus als ständige Dialogpartner seines Denkens betrachtete. Jener Dialog beruhte dabei auf der Überzeugung, daß die Freiheit des menschlichen Subjektes gerade nicht ohne die Annahme von etwas Absolutem, Unbedingtem erklärbar sei, wie es damals der Sensismus meinte und es heute die Postmoderne vertritt. Diesen Aspekt stellte *Karl-Heinz Menke* in seinem Eröffnungsbeitrag heraus: Das Ich wird in seiner Freiheit nicht erst von seinem sozialen Kontext konstituiert, sondern geht in seiner Absolutheit diesem immer schon voraus (15 f.).

Der aktuelle Problemhorizont der Freiheitsthematik wird v. a. anhand der Verhältnisbestimmungen der Freiheit zur Ethik und zum Recht herausgestellt. *Matthias Lutz-Bachmann* thematisiert dabei die postmoderne Ablehnung einer universalen Grundlegung der Ethik. Halten Neoaristoteliker und Neokantianer dennoch an einer Begründbarkeit einer allgemeinen Ethik fest, rekurrieren sie dabei gerade auf die Universalität der Freiheit als einem letzten, universalen Horizont menschlichen Handelns, der selbst aber nicht mehr, wie noch in der kantischen Konzeption, auf der Vernunft begründet ist. Freiheit wird daher zur Freiheit der jeweiligen Interessen bzw. zur einfachen Willensfreiheit (23). Solche Voraussetzungen führten allerdings, so Lutz-Bachmann, zu einer Metaethik, zum Verhandlungsforum letztlich egoistischer Interessen. Angesichts dieser Herausforderung müsse die Moralphilosophie daher wieder auf eine Konzeption praktischer Vernunft rekurrieren (28). Daß sich die Freiheit aus ihrer traditionellen Verankerung in der menschlichen Vernunft löste, ist bereits bei Hobbes zu beobachten, der in der Verhältnisbestimmung von Recht und Freiheit das „große Paradox der Neuzeit" grundlegt, „nach welchem man sich einem einzigen und allmächtigen *dominium* unterwerfen muß, um Rechte haben zu können, denn nur der Staat erteilt das Recht, Rechte zu haben" (36). Dies stellt *Diego Quaglioni* in seinem Beitrag zum Verhältnis zwischen Recht und Freiheit heraus. Dabei betont er auch die aktuelle Bedeutung des rosminischen Ansatzes für alle Bemühungen, das Recht wieder dezidiert „in der Wahrheit und in der Gerechtigkeit" zu fundieren (42 f.).

Um die Bedeutung R.s für eine Neufundierung des Freiheitsbegriffes beurteilen zu können, stellt *Michele Dossi* zunächst die ontologische Fundierung der Freiheit bei R. dar. Denn hierin unterscheidet sich dieser gleichzeitig in fundamentaler Weise vom Denken des Deutschen Idealismus. Dieser führte das Sein auf die absolute Freiheit des sich selbst setzenden Geistes zurück. R. hält eine solche Konzeption allerdings für „rein aktivistisch und irrational", welche höchstens auf eine Freiheit des „leeren" Wollens hinauslaufe, da sie kein Objekt habe, auf das sie sich richten könnte (124). R. sieht den letzten Grund aller Wirklichkeit im Sein, welches zunächst in den Formen der Idealität und Realität begegne. Ideales Sein und reales Sein können aufgrund ihrer diametralen Verschiedenheit ihre gleichzeitige Einheit im Sein nur durch eine dritte Seinsform erlangen, die moralische. Diese ist eine eigene Form des Seins, eben jene „einigende und liebende Neigung", welche Realität und Idealität im Sein verbindet (129 f.). Jene „moralische Bewegung" im Sein ist zugleich der ontologische Sitz der Freiheit; dies gilt sowohl für das absolute, als auch für das relative Sein. So ist es einerseits die liebende Bewegung des absoluten Seins, d. h. Gottes, selbst, welche diesen dazu drängt, die ideale Ordnung in der Schöpfung zu realisieren. Als Garant für dieses freie Handeln erweist sich dabei in erster Linie die subsistente Liebe, der Heilige Geist. Und andererseits besteht die moralische Handlung des Menschen darin, das kognitiv erkannte Sein willentlich-liebend zu bejahen und es so gleichsam ein zweites Mal in seinem Sein „anzuerkennen". In diesem praktischen Anerkennen des Seins vollzieht sich gleichzeitig die menschliche Freiheit, denn er kann diesem die Anerkennung auch verweigern. Hierin liegt die „zweiseitige

Freiheit" des Menschen *(libertà bilaterale)*: Er kann zwischen Gut und Böse, zwischen der Anerkennung der Seinsordnung oder deren Verweigerung wählen. Diese „zweiseitige Freiheit" sieht R. nicht schon *per se* als Übel an, sondern sie beruht auf der – positiv verstandenen – Begrenzung der Kreatur: „Die kreatürliche Begrenzung der Vernunft und der Güte ist nicht das Böse, sondern lediglich [...] die ‚nicht-Unendlichkeit' des Guten" (139). Gleichzeitig zeigt die Geschichtlichkeit des Menschen aber auch ihre eminent theologische Tragweite, wie dies *Giuseppe Lorizio* ausführt. Denn der Begriff der Freiheit erweist sich eng mit dem der Erbsünde verknüpft: Die Zurückweisung der Freundschaft Gottes brachte eine gewisse Unordnung, ein Übel mit sich (152f.). Gott läßt dies zu, er kommt dem Menschen sogar in der Gnade zu Hilfe, was in der Menschwerdung gipfelt. Das gnadenhafte Handeln Gottes darf dabei nicht als ein äußerer Zwang angesehen werden – im Gegenteil: Das „Licht der Vernunft" trägt selbst schon Verweisfunktion auf das „Licht des Glaubens". Die Gnade setzt am „höchsten aktiven Prinzip" des Menschen an, seinem Willen, indem sie diesen nicht nur an einem idealen Licht, sondern an der höchsten, subsistenten Realität selbst ausgerichtet sein läßt. So wird der Mensch zu einer „neuen Person" (163f.).

Nach dieser philosophisch-theologischen Grundlegung zeigt *Michele Nicoletti* die Auswirkungen des rosminischen Freiheitsbegriffs für den gesellschaftlich-sozialen Bereich auf. Zunächst schließt R. aufgrund der Teilhabe des Menschen am Unendlichen durch das „Licht der Vernunft" jede Form von Sklaverei aus: „niemand hat das Recht, einen zu befehligen, der unter dem Befehl des Absoluten steht" (175). Dies stellt gleichzeitig die negative Definition des rosminischen Freiheitsbegriffes dar: Man kann nicht die Freiheit negieren, ohne dabei die Menschheit zu negieren (177). Positiv bedeutet Freiheit für R., „einen Anfang setzen" zu können (177). Der Ursprung eigener Handlungen sein zu können, bezeichnet geradezu die „rechtliche Freiheit" der Person. R.s Definition der Person als „subsistentes Recht" stellt eine Innovation für die Rechtsphilosophie dar. Hieran macht R. des weiteren auch das Recht auf Eigentum fest. Freiheit und Eigentum sind für R. die beiden Grundpfeiler aller Rechte sowie auch die Grundlage jeder Staatsführung. Jede Regierung hat die fundamentalen Rechte jeder Person zu respektieren: Es gibt sog. „außergesellschaftliche Rechte", in die der Staat nicht eingreifen darf. Deren Einhaltung wird durch das „politische Tribunal" überwacht, welches neben die eigentliche Legislative tritt. Zu einem solche Tribunal sieht R. auch das allgemeine Wahlrecht vor, da hier die Rechte aller auf dem Spiel stehen. An den aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Konstitutionen kritisiert er so, daß deren starke Betonung dieser grundlegenden Rechte nicht in einer politisch-institutionellen Sicherung Niederschlag fanden (197).

Sehr gut vorbereitet wurde die Darlegung der rosminischen Konzeption von ‚Freiheit' durch drei Beiträge von *Marcello Zanatta*, *Alessandro Ghisalberti* und *Vittorio Mathieu* zur Entwicklung des Freiheitsbegriffes von der griechischen Philosophie bis zur Zeit R.s. Aktuelle Überlegungen zu einer Bestimmung dieses Konzeptes stellte *Salvatore Veca* an. Insgesamt kann man daher von einer sehr ausgewogenen Behandlung des Themas ‚Freiheit' in diesem Symposion sprechen, welches von der Betrachtung von *Antonio Autiero* und *Alessandro Genovese* beschlossen wird.

R.s grundlegende Auffassung besteht darin, daß man die „Philosophie der Freiheit" gerade nicht gegen die „Philosophie des Seins" ausspielen darf, wie dies Pareyson tat (121). Mit dem Sein wird der Freiheit auch gleichzeitig ihre Grundlage entzogen. ‚Sein' ist kein Gegenbegriff zu ‚Freiheit', im Gegenteil: Erst dessen innere Dynamik eröffnet dem Menschen seine wirkliche Freiheit. Der Mensch ist nicht einem Determinismus unterworfen, da er in seiner Vernunft am Unendlichen teilhat. Er muß sich zur Fundierung seiner Freiheit aber auch nicht in das Nichts stürzen, da er im absoluten Sein, Gott, gegründet ist. Freiheit in der Begrenzung: Hierin liegt die Würde, in der R. den Menschen begründet.

Dieser Symposion-Bd. leistet eine doppelte Aufgabe: Für die Rosminiforschung vertieft er das Verständnis des Freiheitsbegriffes bei R., gleichzeitig bringt er R. aber auch in die moderne Freiheitsproblematik ein, welche in anthropologischer, ethischer, gesellschaftlich-sozialer, juridischer und politischer Hinsicht nach Orientierung sucht.

M. Krienke

Donà, Massimo, *L'uno, i molti.* Rosmini – Hegel un dialogo filosofico. Rom: Città Nuova Editrice 2001. 136 S., ISBN 88-311-3264-4.

„Daß die Philosophie nicht dazu bestimmt ist, *auf alle Kosten* die Probleme zu lösen, sondern nur dazu, deren Komplexität, deren Widersprüchlichkeit und daher auch, wo es nötig ist, deren letztliche Unlösbarkeit darzulegen" (59): dies kennzeichne, so Donà (= D.), den wertvollen Beitrag Antonio Rosminis (= R.) gerade auch zu jenem philosophisch-theologischen Problem der Einheit und Vielheit des Seins.

Auf der Suche nach einer ‚letzten' Erklärung dessen, ‚was die Welt im Innersten zusammenhält', traf die Philosophie immer auf das Problem des offensichtlichen Widerstreitens von Einheit und Vielheit. Den letzten Schlüssel zu einer zufriedenstellenden Erfassung dieses Phänomens vermag nach R. nur die christliche Botschaft eines Gottes, welcher gleichzeitig der „Eine" ist und doch in drei Personen, d. h. in einer Vielfalt, besteht, zu geben. Vor diesem Hintergrund lasse sich nun die Frage nach dem Zueinander von Einheit und Vielheit des Seins ganz neu angehen. Dabei gelangt R. zu einer spekulativen Durchdringung der Seinsfrage, welche sich in ihrer Tiefe nicht nur mit deren gesamten Tradition von Platon und Aristoteles bis Hegel, sondern auch mit den Denkern des 20. Jhdts. wie Heidegger messen lassen könne (6; 14).

Wenn der Mensch zum Begriff des „Seins" auch erst vermittels eines abstraktiven Prozesses gelangt, ist es doch gerade dessen den menschlichen Geist erleuchtende und somit diesem vorgängige Präsenz, welche ihm jedes Erkennen überhaupt erst ermöglicht. Dieses in seiner Objektivität in sich stehende Sein verleiht dabei allen real erkannten Seienden überhaupt erst deren Existenz und Erkennbarkeit; es erweist sich mithin als deren Möglichkeit (27 f.). Ohne Beeinträchtigung seiner absoluten Einheit enthält es alle seine endlichen „Ziele" *(termini)* virtuell *(virtuale)* in sich (31). R. macht am Grund aller Wirklichkeit also zwei Modalitäten des Seins aus: das ideale und das reale Sein. Das reale Sein in seiner sinnlichen Mannigfaltigkeit wird dabei erst durch die Synthese mit dem idealen Sein, das dem menschlichen Intellekt leuchtet, geistig erfaßt, d. h. in seiner Existenz erkannt.

Das Sein ist so für R. letztes Prinzip; jedes Seiende bezieht von diesem her seine Existenz und seine Identität. Als dieses alles umfassende Prinzip ist das Sein durch seine absolute „Insichheit" gekennzeichnet und ist in dieser Hinsicht gerade durch keine Relation nach außen hin charakterisiert. Selbst die Aussage, es sei ‚nicht Nichts' ist nicht als Relationsaussage zu begreifen, denn das Nichts existiert mitnichten ‚in sich' (35 f.). Gleichzeitig kann das eine und einzige Sein nur als eine innere Vielheit konzipiert werden, eben weil das letzte Prinzip nicht das ‚Eine' ist, sondern nur als ‚Sein' gefaßt werden kann. Jedes Seiende in der Vielheit der realen Welt subsistiert im Sein und empfängt von diesem her seine Individualität. Ebenso erhält es auch erst durch dieses seine Erkennbarkeit: Im Sein erschließt sich die Wirklichkeit; erst im Sein erfassen wir die in der sinnlichen Mannigfaltigkeit wahrgenommenen Dinge als jene Identität und Einheit, die wir im Begriff ausdrücken (53; 59). So stammt auch die „Vielheit" nicht aus den Sinnen, sondern erst aus der durch das ideale Element ermöglichten Differenzierung (62; 64). „Somit ‚ist' das Sein die Seienden; es ist die Vielheit der *eidetischen* Essenzen – das, was *wirklich* ‚ist'. Es ist eben ihr eigenes ‚individuelles' Existieren, und somit völlig unteilbar" (68).

Angesichts dieser ontologischen Fundierung von Einheit und Vielheit des Seins kommt R. in seinem unvollendet gebliebenen Hauptwerk, der *Teosofia*, nicht an einer Auseinandersetzung mit Hegel vorbei. Er sieht Hegel die gesamte Wirklichkeit auf die ‚Idee' zurückführen, welche sich gleichzeitig durch Identität und Widerspruch auszeichnet (82 f.). In diese Konzeption fließe, so R., die richtige Erkenntnis ein, daß das eine ‚Prinzip' von allem nicht das neoplatonisch reine ‚Eine' sein kann, sondern in sich „kompliziert" sein muß (87). Allerdings begreife Hegel auch die Vielheit derart in die ideale Einheit ein, daß sie nurmehr als ein Moment derselben erscheint; die Vielen seien letztlich alle „Identische" (92). R. sieht in dieser Konzeption die fundamentale Differenz von idealem und realem Sein aufgehoben – derart, daß dem realen Sein dessen Eigenständigkeit genommen wird: Die „wiedergefundene Objektivität" wird so auf der „falschen Überzeugung der absoluten *poietischen Prinzipalität* der ‚Subjektivität' begrün-

det" (81). Darüber hinaus kritisiert R. im wesentlichen die hegelschen Begriffe vom ‚Widerspruch' (93f.) und vom ‚Werden' (96f.). Beide Konzepte Hegels können letztlich als Folgerung daraus angesehen werden, daß der realen Vielheit gar keine „reale Differenz" innewohnt, daß die Vielen eigentlich keine Vielheit sind, sondern nur die „Ek-sistenz" des Identischen. R. sieht dagegen die ursprüngliche Identität schon selbst als „*Aktualität* der Vielen" (98f.). Wird das Sein als das Eine und Ungeteilte betrachtet, so kann es sich dabei nach R. nur um eine reine Abstraktion handeln, welcher die Vielheit bereits virtuell zukommt und sich so als „ursprüngliche Relationalität" erweist (106f.). Der eigentliche Beitrag R.s zu dieser philosophischen Problematik des Einen und der Vielen liegt demnach darin, „daß das ‚Prinzip' dann und nur dann eines ist, wenn es in Beziehung zur Vielheit betrachtet wird; und daß es gleichzeitig dann und nur dann vielfältig ist, wenn es als eines betrachtet wird" (110).

D. gelingt es, auf prägnante Art und Weise den rosminischen Ansatz zur Problematik von Einheit und Vielheit des Seins darzustellen und dessen Position sodann in der Auseinandersetzung mit Hegel zu präzisieren. So macht der Autor deutlich, warum R.s Denken auch im beginnenden 21. Jhdt. nichts an seiner Bedeutung verloren hat. Einen erheblichen Vorteil zieht dieses Denken dabei aus seiner begrifflichen Klarheit, in diesem Fall aus der konsequenten Unterscheidung der Modi der Idealität und der Realität, welche beide in der Einheit des Seins übereinkommen.

Und gerade diesbezüglich scheint eine weiterführende Anmerkung angebracht: Das reine Denken kann eine solche Konzeption, R. zufolge, grade nicht hervorbringen. Erst die Offenbarung des drei-einen Gottes ermöglicht ihm das Zusammendenken dieser beiden Dimensionen (7). Reines Denken scheitere daran, Einheit und Vielheit vermitteln zu können und identifiziert drittens beide. Auch D. konstatiert: „In jeder dieser großartigen Konzeptionen wird die „drei" in der Tat mehr als Resultat der Gleichursprünglichkeit des Einen und der Zwei gesehen. Oder auch: des Identischen und des Verschiedenen" (39). Daher reduziert sich für R. auch Hegels Bedeutung zu dieser Problemstellung letztlich darauf, die ständig aktuelle Frage des Verhältnisses von Einheit und Vielheit wieder neu und präzise gestellt zu haben (20).

Zur Einheit des Seins ist nämlich nach R. ein ‚Drittes' vonnöten, welches nicht einfach als ‚Identität von Identität und Nichtidentität' konstruiert werden darf, sondern erst als eine eigenständige Form des Seins die Einheit von Idealität und Realität verbürgen kann, ohne beide ineinander ‚aufzuheben'. Diesem Anspruch kann nur die ‚moralische' Form gerecht werden. Gerade in dieser sieht er den ontologischen Grund der Möglichkeit einer seinshaften Verbindung von Einheit und Vielheit, denn sie ist der Garant, daß sich das Sein in Identität und Differenz, in Idealität und Realität konstituiert, ohne dabei in einen Dualismus auseinanderzutreten. Sie ist sozusagen die seinsimmanente Bedingung jenes Wechselspiels von Initialität und Virtualität des Seins (des Seins also sowohl in seiner ursprünglichen Einheit als auch in seiner potentiellen Vielheit). D. verfolgt diesen Aspekt nicht weiter, auch wird die moralische Form bei ihm nur ein einziges Mal erwähnt (77). Vielmehr sieht auch er die christliche Triade als eine solche ungenügende Verbindung des Identischen und Verschiedenen (39). Drückt sich hier nicht vielleicht auch eine aktuelle Herausforderung an das christliche Denken aus, die Bedeutung der Personalität jener im absoluten Sein subsistierenden „dritten Form", des Heiligen Geistes, für die Trinität neu herauszustellen? R. jedenfalls erkennt in der göttlichen Trinität die Lösung für das Problem der Einheit und Vielheit des endlichen Seins. Die philosophische Durchdringung dieses Ansatzes führt ihn dabei zu einer „Metaphysik der Caritas", welche auch für das postmoderne Denken eine Herausforderung darstellt.

M. Krienke

Striet, Magnus, *Das Ich im Sturz der Realität*. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (Ratio fidei; 1). Regensburg: Pustet 1998. 329 S., ISBN 3-7917-1624-7.

„Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das ‚Ich' es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das Ich selber als eine Construction des Denkens [...] nur als regulative Fiktion [...]. Wie sehr gewohnt und unent-

behrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichts gegen ihre Erdichtetheit: Es kann etwas Lebensbedingung und trotzdem falsch sein" (cf. 196). – Diese Notiz aus dem Nachlaß von 1885 ist nur eine von vielen, die das Problem kennzeichnen, von dem sich die hier zu besprechende Arbeit herausfordern läßt. „Nietzsche ging es nicht um Modifikationen des für die Neuzeit konstitutiven subjekt- und ichphilosophischen Denken[s]. Statt dessen zielen seine Reflexionen aufs Grundsätzliche: Die Vorstellung eines als Freiheit zu denkenden menschlichen Subjekts soll als ‚Fiktion' entlarvt werden" (182). Wenn Nietzsche auch den Begriff des Ich als notwendiges Moment des Denkens und seiner logischen Gesetze denke, so insistiere er aber zugleich darauf, „daß hier nur ein Begriff gedacht werde, ohne daß das Denken noch die Möglichkeit hätte, diesen Begriff auf die Frage hin zu bewähren, ob ihm eine außerbegriffliche Wirklichkeit entspricht oder nicht" (197).

Für Striet (= S.) ist es nun keineswegs ausgemacht, daß mit und nach Nietzsche der „Tod des Subjekts" feststehe. Jedenfalls dann nicht, wenn im Subjektbegriff „die Möglichkeit eines selbstreflexiven Denkens und Erkennens und der Grund des Wissens und Handelns gedacht wird" (48). Entgegen Nietzsches Aspirationen plädiert der Verf. für „eine freiheitstheoretische Reflexion des Wissens" und dafür, den „Ursprung des Wissens mittels eines transzendentalreduktiven Verfahrens in der Freiheit selbst" zu suchen (239). Er setzt dabei auf die transzendentale Logik von Hermann Krings, mit dem Zweck, „die in diesem Denken bereitgestellten Kategorien und Möglichkeiten so zu bewähren, daß sie einem an Nietzsche geschärften Blick standhalten" (249) und das Ich so – anders als bei Nietzsche und „im theoretischen Nihilismus des Reflektiersystems Fichtes" – zu denken gestatten, daß es nicht „wie das Ding an sich zu einer bloßen Scheinexistenz verkommt" (239).

In der Lesart S.s – „in konstruktiver Absicht" (25) – ist Nietzsche letztlich ein Vertreter des Dogmatismus (im Sinne Fichtes; cf. 227; 220–227) bzw. eines vorkritischen Objektivismus, der nicht zu erklären vermag, was es aber zu erklären gilt, die doppelte Reihe im Bewußtsein: daß nämlich das Denken sich als in der Welt seiend wie zugleich als Welt stiftend zu begreifen hat, daß Intelligenz „ist und sich zugleich als seiend, als Tätigkeit weiß, sich als Tätigkeit anschaut" (226). Nietzsche versucht ja, ohne die Annahme eines Ichprinzips die Vorstellungen und das System des Bewußtseins zu erhellen. Dies kann aber nicht gelingen. Er fällt faktisch hinter das im neuzeitlichen Denken erreichte Niveau der Selbstreflexivität des Denkens zurück (cf. 51; 193).

Würde Nietzsche allerdings „die faktisch vollzogene Interpretation seiner eigenen Philosophie auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin klär[en]" (219), dann müßte er die Selbstreflexivität philosophisch voraussetzen. Hier ist nach S. die entscheidende kritische Anfrage an Nietzsche zu richten, weil man hier auf das „grundlegendste Problem" (218) seiner Philosophie stößt: „In welches Verhältnis ... setzt sich Nietzsches Philosophie eigentlich selbst zur Verabschiedung des Subjektprinzips? Oder fällt eine metatheoretische Reflexion auf die Konstitutionsbedingungen der eigenen Philosophie aus?" (219).

Die Auseinandersetzung mit Nietzsche muß eine Voraussetzung machen, die jedenfalls heute und im Falle Nietzsches nicht selbstverständlich, methodisch problematisch, aber vielversprechend ist: daß nämlich seine Philosophie sich als systematischer Entwurf versteht, „der sich nicht jeder diskursiven Verbindlichkeit entzieht" (220) – wenn man auch gleichzeitig sehen kann (muß), daß „Nietzsches Philosophie sich systematisch der Möglichkeit zu entziehen versucht, sich in ihren Aussagen behaften lassen zu müssen" (27). S.s Unternehmen verspricht, wie er sehr wohl weiß und zu erweisen versucht, nur dann Erfolg, wenn Nietzsche tatsächlich „in seinem Spätwerk systematische Absichten verfolgt" (50).

S. interpretiert Nietzsche als radikalisierten Kant. Wenn auch dessen Philosophie als „konstruktiver Versuch einer Fortschreibung Kants nicht zu überzeugen vermag" (238; cf. 14; 25; 50f.) – diesem Nachweis widmet sich der erste Teil der Untersuchung „Der gewollte Schein. Nietzsche und die Radikalisierung der Vernunftkritik" (26–211) – , so sind die Anfragen damit doch nicht erledigt.

Insofern seine Interpretation der Welt darauf hinausläuft, den Gottesgedanken durch dessen Überführung als Fiktion überflüssig zu machen, geht er weit über Kant hinaus.

Damit aber „Gott am Ende nicht doch wieder eine notwendige Idee der menschlichen Vernunft wird, versucht er die Voraussetzung zu destruieren, die den Gottesgedanken aus sicht entläßt: das seiner selbst gewisse und sich selbst als Prinzip vernünftigen Denkens und Handelns begreifende Ich" (159).

Wenn der Versuch Nietzsches gelungen wäre, dann wäre nach ihm die Idee eines von der Welt verschiedenen Gottes nicht mehr denkbar, dann wäre die Verwiesenheit des Menschen auf Gott als Erfüllung menschlicher Sehnsucht und Sinnsuche, als *der* Gehalt menschlicher Freiheit nicht mehr denkbar (cf. 286; 24f.). Nur auf der Basis einer Analytik endlicher Freiheit, im Rahmen eines freiheitstheoretischen Paradigmas (cf. 181), das die „Unhintergehbarkeit des Ich als Prinzip der Philosophie" (214–227) sichere, lasse sich ein Standpunkt innerhalb begrifflichen Denkens und Wissens finden, eine Instanz benennen, die mit der Herausforderung Nietzsches fertig zu werden vermöge. Diese Instanz müsse „sich einer Begriffshermeneutik entzieh[en], die alle Begriffe auf ihre rein pragmatische Funktion begrenzt, und sich deshalb der Auflösung in die bloße Relativität des Begriffs verweigert, *weil* sie unbedingt ist und sich selbstreflexiv ihrer eigenen Unbedingheit zu vergewissern vermag" (235). Insofern Freiheit mit Fichte als selbstursprünglich und unbedingt zu verstehen ist, die sich mit im Vollzug nicht mehr zu hinterfragender Selbstevidenz zur Wirklichkeit bringt, ist mit ihr die gesuchte und geforderte unbedingte Instanz gegeben. Das heißt dann: „Wahrheit ist, weil Freiheit ist, und da die Freiheit sich immer schon unter einem Sollensanspruch befindet, der in ihr selbst begründet ist, muß der Wahrheitsbegriff so bestimmt werden, daß er die Übereinstimmung der unter dem Sollensanspruch stehenden Freiheit mit sich selbst bezeichnet" (236).

Es gelingt Nietzsche nach S. nicht, „ein freiheitstheoretisch reflektiertes Ichbewußtsein und damit den transzendentallogischen Letztgrund der Kategorien seines fiktionalen Charakters zu überführen" (126); dafür zeige sein Denken auch zu viele Ambivalenzen, Inkonsistenzen, sei insgesamt sehr zwiespältig (cf. 217f.; 220 u. ö.). S. optiert für den entscheidende Schritte über Kant hinausgehenden Ansatz Fichtes; denn anders als Nietzsche, der das Ich in den bloßen Begriff sich aufheben läßt, habe jener die Selbstreflexivität des Wissens so vorangetrieben, daß er sich aus dem Nihilismus des Reflektiersystems befreit habe, so daß „auch das Ich selbst sich nach dem ‚Sturze der Realität, diesem Nihilismus' durch ein ‚reflektiren bis zu Ende' im Sich-selbst-Wissen des Wissens als Realität neu weiß, neu grundgelegt hat" (213) – womit die „Möglichkeit einer bloßen Scheinexistenz des Ich" (199; 199–205) überwunden ist.

Bei Nietzsche macht S. eine „eigentümliche Zirkularität" des Denkens aus (51f.). Einerseits stehe er in der Tradition kritischen Denkens und führe die neuzeitliche Konstitutionsanalyse menschlichen Wissens und Handelns weiter, andererseits setze gerade die Spätphilosophie Grundentscheidungen und Überzeugungen voraus, die nicht mehr der Kritik zugänglich bleiben, weil sie die Kritik immer schon bestimmen (cf. 52). Wenn alles Wille zur Macht ist und nichts außerdem, so gilt das doch auch für Nietzsches Erkenntnis- und Wahrheitsansprüche, sein Wirklichkeitsverständnis als „Wille zur Macht" – und er gibt dies auch durchaus „argumentationsstrategisch" (229) zu, womit er offenbar „darauf abzielt, den Wahrheitsbegriff selbst zu perspektivieren – eine Perspektivierung aber, die nur noch praktisch vollziehbar zu sein scheint" (229).

Welchen Geltungsanspruch kann dann aber ein Denken wie das Nietzsches erheben? Ist z. B. der von ihm diagnostizierte und angekündigte Nihilismus „als bestimmte Ausprägung des Willen-zur-Macht-Geschehens", sind vielleicht auch etwa das Christentum und die Rede von ihm „als eine historische und am Ende notwendige Gestalt eines Willen-zur-Macht-Geschehens, eine zeitlich befristete Herrschaftskonstellation", nur eine Perspektive ohne Geltungsanspruch (51)?

S. stellt unabweisbare Fragen an Nietzsche, die sich dann noch verschärfen, wenn er auf kardinale Themen wie *amor fati* und „ewige Wiederkehr" zu sprechen kommt. Wie kann hier noch sinnvolle Freiheit im vollen Verstande unterstellt, gedacht und gewollt werden? Die von Nietzsche angezielte „dionysische" Bejahung des Daseins ohne alle Abstriche ist nicht der Gehalt, auf den Freiheit sich verpflichten oder für den sie sich auch nur geneigt machen lassen dürfte. Der *amor fati* stellt „keine Möglichkeit der auf ihr eigenes Wesensgesetz verpflichteten endlichen Freiheit" dar (303); denn mit dieser

Idee oder Vorstellung wären „[d]as Problem des Leidens und die Antinomie praktischer Vernunft ... denkerisch und praktisch jedenfalls nicht mehr zu bewältigen" (303), wäre die Absurdität des menschlichen Daseins fest-geschrieben (cf. 297f.).

Gegenüber den im wahrsten Sinne fatalen Konsequenzen, die er aus Nietzsches Grundoptionen resultieren sieht, fordert S., es müsse „im Ausgang vom Subjekt der Begriff einer Welt expliziert werden" können (24; cf. 286), der es gestattet, die Welt als Schöpfung des guten, den Menschen zugewandten und sie als Partner in Freiheit und als Freiheit wollenden Gottes, Lebensgrundes und Lebenszieles zu verstehen. Das praktische Interesse, die Hoffnung der Vernunft selbst lasse danach verlangen. Freilich kann die Vernunft in ihrer Freiheit, die „ihrer selbst nicht mächtig und schon gar nicht Ursprung ihrer selbst ist" (D. Henrich; 242), für diesen Gehalt der Freiheit nicht mehr selbst aufkommen. Denn, die neuzeitliche philosophische Kritik der Gottesbeweise vorausgesetzt: „Kann die philosophische Vernunft einen weisen Welturheber schon nicht mit der Notwendigkeit denken, daß dessen Existenz als bewiesen gelten könnte, so kann sie erst recht nicht in eigener Instanz verbürgen, daß der von ihr gedachte Gott als der Sinngrund menschlicher Freiheit auch real ist" (298).

Hier sind nun der Ort und Einsatz – transzendentalphilosophisch vermittelter – offenbarungstheologischer Argumentation, welche die Denkmöglichkeit Gottes und die Sinnhaftigkeit christlich-theologischer Kernaussagen zu denken erlaubt und die Geschichte als „den Ort eines möglichen Selbsterweises Gottes" (299), menschliche Vernunft also auf den Gottesgedanken hin offenhält: „In einer für die philosophische Vernunft nicht einsehbaren Weise läßt sich die Welt theologisch so interpretieren, daß sie, als von Gott so gewollt, zweckhaft gestaltet ist; zweckhaft insofern, als endliche Freiheit in ihr sein und sich in intersubjektiver Gestalt verwirklichen kann. Das philosophisch erreichbare Wissen, sofern es die Gottesfrage betrifft, wird damit erweitert" (301).

Auch hier zeigt S. dann noch einmal klare Scheidelinien auf. Es dürfe „klar sein, daß der von der christlichen Schöpfungslehre vertretene Wirklichkeitsbegriff demjenigen von Nietzsche diametral entgegensteht" (243), daß, wenn man den weiten Horizont der Philosophie Nietzsches insgesamt im Auge habe, „man wohl kaum reale Anschlußmöglichkeiten für eine theologische Gottesrede bei Nietzsche [wird] auffinden können, ... die es *erlaubten*, die im Gottesbegriff des jüdisch-christlichen Glaubens vorhandenen theoretischen Implikationen philosophisch als denkmöglich zu vertreten, geschweige denn, daß es möglich wäre, in der Tradition dieses Glaubens darauf zu verzichten, die moralische Bestimmtheit Gottes für die Menschen zu behaupten" (41).

Die ungemein erhellenden Reflexionen, der spekulative Anspruch wie die Entschiedenheit in der Übernahme einläßlich begründeter Optionen dieser Münsteraner (von Thomas Pröpper betreuten und 1999 mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichneten) Dissertation werden gewiß nicht alle überzeugen – hätten vielleicht in ihrem methodischen Zuschnitt und natürlich in der zugrundeliegenden christlich-moralischen Ausrichtung auch Nietzsche nicht überzeugt (was freilich kein Einwand sein muß). Ist S. zuletzt nicht doch auch nur – wie Kant in den Augen Nietzsches (cf. 158) – ein „hinterlistiger Christ"? Der Verf. selbst meint freilich, wahrlich nicht ohne Grund, diesem Verdacht entgehen zu können (286): „... können diese Ausführungen nicht dem Verdacht ausgesetzt werden, am Ende doch wieder nichts anderes als ‚hinterlistige Theologie' zu sein. Wenn der Gottesgedanke philosophisch wieder virulent wird, dann als Gedanke der freien Vernunft selbst." U. Willers

Köster, Peter, *Der verbotene Philosoph.* Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918) (Supplementa Nietzscheana; Band 5). Berlin, New York: de Gruyter 1998. VIII/356 S./Abb., ISBN 3-11-0160195-8.

Der Titel ist präzis und verspricht doch weniger, als das Buch tatsächlich bietet: Die Studien zu den „Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland" führen zugleich in die konfessionelle und politische Problemlage der Zeit vor und bis zum Ersten Weltkrieg ein. Köster (= K.) verficht die These, in den Anfängen katholischer Rezeption konstituiere sich ein Generationen prägendes Nietzsche-Bild. Dieses sei für das

Problemgeflecht ‚Katholizismus und moderne Welt' insgesamt signifikant und gewinne auf den „philosophischen Diskurs der Moderne" (Habermas) Einfluß.

K. ist sich bewußt, daß er mit dem Vorhaben, „frühe Zeugnisse katholischer Kenntnisnahme und Polemik von etwa 1890 ab zu analysieren", nur „eine quantitativ kleine und qualitativ kläglich erscheinende Auswahl" erfasse. Diese stelle indes ein ergiebiges „Experimentierfeld" dar, handelt es sich doch bei den Katholiken um „eine relativ geschlossene Gruppierung von Rezipienten, die sich ‚weltanschaulich' von anderen gesellschaftlichen Großgruppen deutlich absetzt und deren spezifische Situation und Defensivposition man zu vorurteilsfreiem Urteil allererst kennen", im Detail erarbeiten muß und nicht, wie gern unterstellt, einfach voraussetzen kann (2f.; cf. 100). Die These lautet: „daß gerade in jenen unscheinbaren publizistischen Anfängen sich unter bestimmten historischen Bedingungen das sicherlich schattenhafte, gleichwohl effiziente Bild eines ‚verbotenen' Philosophen formt [...]" (3). Dem volkspädagogischen Interesse ‚der' Kirche entsprechen „aversive, auf Selbstschutz bedachte Gruppeninstinkte", deren „Ursprung, Tendenz und Tragweite" K. nachgeht (ebd.).

In fünf Kap. führt der Verf. an die Spezifika der katholischen Nietzsche-Rezeption dieser Jahre heran. Zunächst gewährt er in einer „flüchtigen Skizze" des ersten Kap. Einblick in die „Signatur der Epoche" (10–15) und bietet eine Charakteristik der „Situation des deutschen Katholizismus um 1890" (15–21). Im Blick auf Nietzsche (= N.) zeigt sich – im zweiten Kap. – eine alle Vorurteile bestätigende grundlegende „Abwehr und Polemik" (37ff.) gegenüber der Modephilosophie N.s, der zwar „mit einem Schlage zum Tagesgespräch geworden" war (G. Deesz), eigentlich aber unzeitgemäß war. – Was läßt ihn dennoch zeitgemäß erscheinen? Welche „Dispositionen der Epoche" (10) ermöglichen es? Antwort: Das „prädisponierte bürgerliche Subjekt" erfährt durch N.s vom *finis Christianismi* inspirierte Vision einer höheren Kultur und Menschheit „gewissermaßen eine Ermächtigung zu sich selbst" (14), d. h. zur „Durchbrechung aller Moralkonventionen; zum Aristokratismus eines forcierten Lebens; nicht zuletzt aber (sondern allem voraus!) zu einem dionysischen, Bejahung und Destruktion verbindenden Macht-Rausch, dessen von Nietzsche keinesfalls intendierte Verkehrung schließlich in den politisch höchst folgenreichen Kriegsenthusiasmus münden konnte" (14f.).

Der Katholizismus, der sich nach Maßgabe kirchlich-klerikaler Instanzen als Bollwerk gegen die Moderne versteht und auf den Druck von außen mit innerkirchlich zentralistischer Reorganisation und restaurativer Formierung nach innen wie außen reagiert, ist nur scheinbar in diese Prozesse nicht verwickelt. In Wahrheit partizipiert er in seinem traumatisierenden Minoritätenstatus auf seine Weise, nicht zuletzt durch verstärkten Konfessionalismus, an den Bestrebungen der Zeit, Macht zu gewinnen. Das Pontifikat von Papst Leo XIII. (1878–1903) ist gekennzeichnet durch eine „Öffnung ohne (innere) Öffnung" (20, 20f.; cf. 111–116; 148); es erzwingt einen Spagat zwischen Reform und Öffnung für die Bestrebungen der politischen Diplomatie und Sozialkritik auf der einen Seite und kirchlichem Integralismus auf der anderen Seite.

Die ersten katholischen Autoren, die sich mit N. befassen, agieren aus prinzipieller Kulturdistanz heraus und reklamieren doch die Einheit von Kirche und Kultur. Aus durch nichts gedeckter Überlegenheitsattitüde heraus wird N. abgewertet, wenngleich als Exponent der Zeit zwischen Subjektivismus, Protestantismus und Modernismus behandelt. Den Reigen der Stellungnahmen, die auf einen gewissen Rang Anspruch erheben können (cf. 27), eröffnet 1893 Graf Robert von Nostitz-Rieneck S. J. Er gibt die Richtung vor, die – typisch katholisch einen Kanon der Themen und Wertungen setzend – dann bestimmend wird: Polemik gegen den Zeitgeist, Widerstand gegen als Liberalismus verschrieene Freiheitsgeschichte der Moderne, Wille zur definitiven ‚kanonischen' Deutung N.s (cf. 71–74).

Wie schon in dieser ersten, dient auch in folgenden Verlautbarungen katholischer Autoren die sogenannte Assassinen-Parole „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" als Lehrsatz und Irrlehre in einem, als Schlag-, Kern- und Kennwort (ein ‚Schibboleth', das in protestantischen Publikationen so gut wie keine Rolle spielt), das einerseits N. und die seines Geistes sind, auf Freigeistigkeit, Atheismus, Agnostizismus, Glaubensabfall wie Immoralismus festlegt, und andererseits die totale Distanz zur katholischen Grundüberzeugung (Moral ist auf Wahrheit gegründet) markieren kann. Sehr bald rückt N.s Wort

„Gott ist tot" und seit 1895 (Edition des „Antichrist") und verstärkt 1900 (Todesjahr N.s) die Selbstbezeichnung „Antichrist" in den Vordergrund des Interesses; zuerst bei dem genauer ins nietzschesche Œuvre schauenden Kleriker und Bibliothekar Georg Grupp, der zudem die apodiktische theologisch-moralische Aburteilung des antichristlichen Autors ins Spiel bringt, die „Gerichtsattitüde", die „von nun an den katholischen Umgang mit Nietzsche über weite Strecken begleiten wird" (44; cf. 120–124).

Das systematische Interesse K.s lenkt seine historische Aufmerksamkeit. Er verfolgt vor allem die in den ersten Kap. entdeckten Auslegungsmuster: Die „relativ homogene (Klerus-)Rezeption" wie „die zitadellengleiche Geschlossenheit des katholischen Raumes ermöglicht eine N.-Rezeption (zumindest vor 1918) von vornherein nur als fakultative Außenwahrnehmung, als gelegentliches, mehr oder weniger eindringliches Defensivgefecht" (51). N. wird „gelesen in einem Kontext, der von vornherein die Perspektive des Rezipienten zurückstellt in die Grenzen eines latent oder offen imprägnierenden Gruppenurteils, dessen defensive Kontinuität schon hier identifizierbare Grundstellungen für das nachfolgende Jahrhundert entwickelt" (55).

Das Bemühen des Würzburger Apologeten Herman Schell um Dialog gehört zwar – wie das dritte Kap. (51–97) zeigt – in das Spektrum katholischer Auseinandersetzungen; das den Katholizismus als „Prinzip des Fortschritts" behauptende Denken des „Reformtheologen" bleibt aber weithin unverstanden und folgenlos. Es wird nicht im entferntesten so wirksam wie die scheinkompetente, triumphalistisch-doktrinäre, bis Ende des Ersten Weltkrieges als geradezu kanonisch geltende Monographie „Friedrich Nietzsche. Der ‚Antichrist' in der neuesten Philosophie" des Würzburger Stadtpfarrers Lorenz Engelbert Fischer. Immerhin hält dieser N. für den „geistvollste[n] antichristliche[n] Philosoph[en], den es je gegeben hat". Die „Epoche des Bagatellisierens" scheint überwunden (76; cf. aber 78, 85). Der Titel „Antichrist" hat offenbar Wirkung getan. Diesen Begriff untersucht K. in seiner Geschichte, von Herkunft und Konnotationen her, im Blick auf die theologische Verwendung und die philosophische Wirkungsgeschichte; gängige Interpretationsansätze (wie von J. Salaquarda) rückt K. zurecht: Für N. hatte dieser Begriff, den er vor allem aus der Kirchensprache bezog, eine „eschatologische Dimension" (92); er sah sich in einer „universalhistorischen Rolle" (97). Einerseits ist der apokalyptische Titel zwar ein „Köder" (87) für notorisch am Modernitätsdefizit leidende und deshalb die Moderne als Abfallsbewegung und Apostasie verunglimpfende Katholiken, andererseits aber entspricht er sehr wohl gar N.s (über Franz Overbecks Sicht hinausgehendem) Verständnis vom *finis Christianismi*, vom Ende der christlichen Ära als Vorgang von weltgeschichtlichen Ausmaßen, der nicht nur als „ein Verlöschen und Aufhören", sondern vor allem als „die selbstdestruktive Aufhebung einer Geschichtsmacht in den unter den Götternamen Dionysos gestellten Gegensatz ihrer selbst" zu deuten ist (92). Gerade diese Dimension bleibt aber immer da unterbelichtet, wo man – auch bei Katholiken – streitet, ob N. nun ‚der' Antichrist sei oder Anti-Christianus, ob er gar Anti-Christus oder neuer Christ sei. K. meint freilich, die Geschichte der katholischen Rezeption zeige „zuletzt doch wieder wenig Neigung", in N. „den endzeitlichen Anti-Christus anzuerkennen", denn: „In Nietzsche einen philosophischen Anti-Christianus anzuzeigen, bot [...] den Vorteil, in der Radikalität seiner Negationen noch die Abhängigkeit vom Verneinten zu suchen [...]" (96).

Auf eigener Lektüre fußende N.kenntnis gibt es für die Menge der Katholiken der Jahrhundertwende so gut wie nicht. Die klerikal vermittelte „doktrinäre Rechtheit" bei „praktisch-politischer Akkommodation" an den Zeitgeist nationalistischer Interessen- und Kriegs(vorbereitungs)politik erzeugt eine eigenartige „Gespaltenheit" des deutschen Katholizismus, die gerade auch in und an der Rezeptionsweise N.s als des ‚verbotenen' Philosophen in diesen frühen Jahren ablesbar ist. – Der „Index Romanus", dem der Verf. einen ausführlichen und kirchliche Praktiken dekuvrierenden Abschnitt seines vierten Kap.s „Verbot und Gerichtstag" (100–149) widmet, verzeichnet N.s Werke nicht. Das Bild des verbotenen Philosophen „beruht nicht [...] auf irgendeinem identifizierbaren kirchlichen Dekret. Vielmehr resultiert es aus einem sich sukzessiv bildenden Konsens, der sich aufbaut durch die Verarbeitung relativ verständlicher, satzhafter Formulierungen Nietzsches und eines biographischen Wissens mit einfachen Konturen" (121).

Selbstkritik und ein Abwehr wie Identifizierung des Feindbildes (100; cf. 103; 107–110) überschreitendes Rezeptionsinteresse ist von den stellvertretend ‚für' das ‚Volk' rezipierenden katholischen Autoren vor dem Ersten Weltkrieg nicht (bzw. kaum – K. überpointiert gern im Sinne seiner These) zu erwarten; insofern wäre sogar von „defensiver Nicht-Rezeption" zu sprechen (106), die sich nicht zuletzt darin zeigt, daß man als Katholik mit N. im Sinne der erwähnten Gerichtsattitüde „richterlich ‚fertig'" zu sein hat (128; cf. 148). Ein bemerkenswertes Beispiel dafür und für die Verrenkungen, die möglich sind (Christus-N.-Synthese wie Antichrist-Judas-Parallelisierungen; Judas-Mythologie von Ernst Bertram), liefert K. im Abschnitt über den N.-Adepten und Konvertiten-Dichter Reinhard Johannes Sorge, der vom „Hochland"-Herausgeber Carl Muth zum kulturellen Aushängeschild des Katholizismus hochstilisiert, für die „Annäherung von Kultur und Katholizismus bis zum Okkupationsversuch" (132) funktionalisiert wird. Zu Recht geht K. auf Distanz zu solch „theatralischer Nietzsche-Rezeption" (134f.) und stellt sich und dem/der Leser/-in die Frage, ob Sorges gedichtetes N.-Tribunal „nicht auf seine Weise der katholischen Versuchung zur richtenden, nicht selten zelotischen Kulturkritik ohne zureichende Kulturkenntnis Vorschub geleistet hat" (147).

Ein Kabinettstück im Sinn seiner grundlegenden These liefert K. im fünften Kap. („Defensive und Verstrickung: Nietzsche in der katholischen Kriegspolemik"; 151–210). Eine französisch-deutsche „propagandistische Kriegs-Kontroverse", ein zunächst bloß innerkatholischer Zusammenstoß, der die übernationale Glaubenseinheit schwer bedrängte, wirft ein bezeichnendes Licht auf den N. der deutschen Katholiken. Von den Franzosen im Sammelbd. „La Guerre Allemande et le Catholicisme" (Paris 1915) des Subjektivismus, Protestantismus und Modernismus bezichtigt, befinden sich die deutschen Katholiken in der Zwickmühle. Einerseits müssen sie gegenüber ihren – zu etwa zwei Drittel protestantischen – Landsleuten ihre notorisch angezweifelte Vaterlandsliebe bewa(e)hren, andererseits gegenüber den katholischen ‚Brüdern' aus dem Ausland ungebrochene Glaubenstreue und Verbundenheit vor allem mit der ultramontanen Kirchenleitung erweisen. Dabei hilft ihnen nun, wie K. in spannender Nachzeichnung zeigen kann, das bis dahin stabilisierte N.-Feindbild; während die Franzosen N. so gut wie nicht erwähnen, dafür aber Luther, Kant, Hegel und Fichte wie auch Bismarck, dient gerade N. den Deutschen in ihrer Gegenschrift „Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg" (Freiburg i. Br. 1916) als Beleg dafür, daß die Vorwürfe aus dem Ausland unhaltbar sind, sofern sie auf den Ersten Weltkrieg als deutsches Verhängnis und als den „Krieg Nietzsches" abheben. – Eine besondere Rolle spielt dabei das Gottesbild, speziell die Rede vom „alten Gott", die von Peter Lippert S. J. in der deutschen Gegenschrift auf die französische Kränkung bedacht und so patriotisch wie bieder zurechtgerückt werden (soll), vor allem, um den deutschen Kaiser und dessen Berufung auf den „alten Gott" vor dem Vorwurf versteckter oder manifester Gottlosigkeit (aus der Perspektive christlichen Glaubens) zu retten und den Gebrauch der Rede vom „alten", aber nicht im Sinne N.s „toten" Gott zu rechtfertigen. Die „Abfertigung Nietzsches" (203) ist dabei die Bedingung der ‚Rechtfertigung' des Kaisers und der deutschen Interessen.

Der Verf. resümiert: „Die katholische Nietzsche-Rezeption bietet ein besonders markantes Beispiel dafür, wie sich in der Subjektivität des Interpreten die Perspektive der Gruppe durchsetzt: ihre Situation wirkt bis in alle Details hinein, als ein Instinkt geradezu, und prägt vergleichbare Interpretationsmuster in Abwehr und selektiver Kenntnisnahme" (206). – „Der Katholizismus stellt [...] Nietzsches Perspektivismus und radikaler Moralkritik einen Objektivismus und ‚Realismus' entgegen, der aufgrund einer gewandelten Epochensituation [lediglich; U. W.] als künstliche Entschlossenheit existiert und als Kunstprodukt des geschlossenen Raumes bedarf" (208).

K. ist überzeugt, daß die aufgezeigte N.-Rezeption „erhellende Rückschlüsse zuläßt auf den deutschen Katholizismus und seine Art des Umgangs mit Kirchen- und Christentumskritik" (209) insgesamt. Die vorgelegten Studien bedürfen weiterer Überprüfung im einzelnen. Es könnte sein, daß dann allerdings die These K.s vom „Gruppenurteil" eine Modifikation erfahren wird; K. bezieht seine Grundeinsicht ja nicht nur auf den hier erforschten Bereich, sondern möchte diesen bis in die Gegenwart und auf andere als von ihm behandelte Thematiken ausdehnen. Dieses Ansinnen ist so verständlich wie verführerisch – aufgrund der gründlichen, wissenschaftlich akribischen und verläß-

lichen Recherchen K.s und wegen der Konsistenz, die eine solche These bietet. Doch dürfte der heuristische Wert dieser These vom Formalaspekt historischer und/oder systematischer Untersuchungen abhängen. Die Fruchtbarkeit seines Ansatzes kann – und soll – K. für das vorliegende Werk nicht bestritten werden; der Anspruch indes, dieser Ansatz allein entspreche den historischen Gegebenheiten, ist als methodenmonistisch zu kritisieren. K.s Arbeit ist vom Ansatz her historisch ausgerichtet, gewinnt aber durch die von Anfang an angezielte Perspektive eine systematische Drift, die durchaus gerade in ihrer Stärke fragwürdig bleibt. Nicht die historischen Recherchen in ihrer Gründlichkeit, Abgewogenheit und Entschiedenheit sind primär kritisch weiterzuführen, vielmehr ist vor allem der systematische Frageansatz zu überprüfen. Um nur eine Problematik zu benennen: Ist es wirklich so gravierend für die Gesamteinsicht über das Phänomen N., daß ein Einzelurteil nur aus dem Gruppenkontext letztlich verstehbar sei? Ist nicht ganz im Gegenteil der Gruppenkontext aus den Entdeckungen, Behauptungen und Aktionen gewisser Einzelner gespeist? Wenn nämlich der Diskurs sich nicht nur wie in der Zeit, die der Verf. hier untersucht hat, „auf dem ‚mittleren' Niveau der geistlichen Oberlehrer, Jesuitenpatres, Verbandspriester und intelligenteren Kapläne" (100; cf. 204) bewegt; wenn vielmehr an ihm ausgesprochen eigenwillige Köpfe, Selbstdenker teilnehmen, die ernsthafte Zeitgenossen sind; wenn der Diskurs also erstens wirklich einer mit der entsprechenden Offenheit, zweitens mehr als bloß ein katholisches oder sonstiges „Rinnsal" (104) ist und drittens eben nicht in den Bahnen konfessioneller Frontstellungen verläuft, die ihre Zeit gehabt haben dürften. Die neuere Geschichte der N.-Rezeption läßt zum Beispiel immer wieder konfessionell-gruppenkonforme Einzelurteile erkennen – ein Autor gehört erkennbar zu ‚seiner' Gruppe; gleichzeitig aber gibt es eine Fülle an wechselseitigen Überschneidungen jenseits von klassisch-katholischer Stabilität und Geschlossenheit wie klassisch-protestantischer Offenheit und Modernität; es gibt die Konfessionszugehörigkeiten transzendierende Wahrnehmungs- und Interessenhorizonte (cf. 45–47; 53f., 55; auch: 86), die eine Methode wie die K.s, wenn sie strikt verstanden wird, nicht entdecken kann oder übersehen muß.

Diese Bemerkungen sollen die gelungene und hervorragende, in jeder Hinsicht anregende und aus kritischer (in dieser Weise auch heute wohl nur in einem nicht-katholischen Verlag möglicher) Distanz gegenüber ‚Freund' und ‚Feind' geleistete Arbeit nicht schmälern, vielmehr deren sachlich herausfordernde und oft scharfsinnige Kraft bezeugen und bestärken. K.s Arbeit ist nicht nur für N.-Forscher von Bedeutung, sondern für alle, die auf dem Gebiete der Katholizismusforschung tätig sind.

Wenn auf S. 123 ein Desiderat reklamiert und gefragt wird, ob die Auslegung eines Hans Urs von Balthasar „ernstlich über die Stereotypen des katholischen Nietzsche-Bildes hinausgreift", so sei hier das Werk von J. Gesthuisen erwähnt: das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur „Apokalypse der deutschen Seele". Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1986".

K.s Werk wird beschlossen durch einen mehr als 100seitigen (Photoreprint-)Anhang „Dokumente zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption (1890–1918)" sowie durch ausführliche Bibliographien zur Literatur bis und nach 1918 sowie ein Sach- und Personenregister. U. Willers

Rosenzweig, Franz, *Die „Gritli"-Briefe.* Briefe an Margrit Rosenstock-Huessey. Herausgegeben von *Inken Rühle* und *Reinhold Mayer.* Mit einem Vorwort von *Rafael Rosenzweig.* Tübingen: Bilam Verlag 2002. 860 S., ISBN 3-933373-04-2.

Franz Rosenzweig lernt Margrit, die Frau seines Freundes Eugen Rosentock, Mitte Juni 1917, gegen Ende des dritten Kriegsjahres, kennen. Er ist 30 Jahre alt, dient als Unteroffizier auf dem Balkan und verbringt seinen Fronturlaub im Kasseler Elternhaus. Acht Monate später sehen sich die beiden wieder, und es beginnt eine „leidenschaftliche Liebesbeziehung" (Einführung, IV), die rund vier Jahre dauert und die ihren Ausdruck in einem intensiven Briefwechsel findet. Margrits Briefe wurden nach Rosenzweigs Tod 1929 von seiner Frau Edith vernichtet. Erhalten ist ausschließlich die eine Seite der Korrespondenz, die in einer Auswahl, deren Kriterien freilich dunkel bleiben, jetzt im Tü-

binger Bilam Verlag erschienen ist – unvollständig, willkürlich zensiert, und von den Herausgebern nach Gutdünken kommentiert. Die hagiographische Editionspolitik hat einmal mehr über die wissenschaftlich-kritische Betreuung des Autors gesiegt.

Rosenzweig teilt sich Margrit, die er meist mit „Liebes Gritli" anredet, in allen Gemüts- und Stimmungslagen mit. Die Briefe offenbaren eine Seite seines Charakters, die man bislang wenig kannte, allenfalls geahnt hat: rührselig, larmoyant, und mit einer starken Neigung zu Herzensergüssen und ewigen Liebesschwüren. Fast täglich schreibt er, mitunter sogar mehrmals. Thema sind Reise- oder Lektüreeindrücke (darunter sehr treffsichere Urteile über die Zeitgenossen, Rilke etwa), die Entstehung des *Stern der Erlösung*, Ansichten zu Politik (sehr konservativ) und Religion, gemeinsame Bekannte und Freunde (die meisten, zumal Eugen, kommen schlecht weg) und immer wieder sein schwieriges Verhältnis zur Mutter, das seine unglückliche Fortsetzung in der Ehe mit Edith Hahn findet. Man gewinnt den Eindruck, daß Rosenzweig sich in die Affäre mit Margrit flüchtet, um der eigenen Labilität und Ziellosigkeit zu entkommen. Aber diese Beziehung, die außer schönen Gefühlen nichts kostet, hat keine Zukunft. Die Liebe, von der er ständig schreibt, beruht auf der Lüge, daß sie gemeinsames Leben gar nicht werden *soll*. Und zwar nicht nur, weil Margrit bereits verheiratet ist, sondern weil Rosenzweig es sich zur Glaubenspflicht macht, nur eine Jüdin zur Frau zu nehmen („die Gefahr der Mischehe", berichtet er am 2. 10. 1919 aus einem Gespräch mit Rudolf Hallo, sei „die einzige, die wirklich verdiente, daß man sie fürchtete"). Das Gesetz siegt, wenn man so will, über die Liebe; Ende März 1920, drei Monate nach seiner zufälligen Wiederbegegnung mit ihr, heiratet Rosenzweig Edith, und da sein Herz weiter an Margrit hängt, gerät die Ehe zur Katastrophe.

Schließlich scheitert auch das Verhältnis zur Geliebten. Es endet am 5. März 1926 mit der ultimativen Forderung an Margrit, „die Correspondenz Eugens mit uns" (822) zurückzusenden. Aber selbst ohne den bösen Schluß müßte man über Rosenzweigs elementare Unfähigkeit zum Dialog erschrecken. In manchen Briefen stehen Liebesbeteuerung und autoritäre Bevormundung direkt nebeneinander: so am 25. Dezember 1919, als er Margrit, die als aufmerksame Leserin des *Stern* nach dem Sinn des Weltgerichts gefragt hat, erwidert: „Laß dich doch nicht dumm machen" (505). Die kritische Rückfrage schreibt er Eugens Einflüsterung zu, um sie mit einer ausweichenden Antwort abzufertigen. Die latente Eifersucht Rosenzweigs verhindert im Ansatz jedes nähere Eingehen auf Margrit; kaum je ergeht seinerseits einmal eine Frage an die Geliebte, die in diesen Briefen fast vollständig abwesend ist. Es entsteht nicht einmal eine Ahnung davon, wer die Frau gewesen ist, die er so leidenschaftlich zu lieben vorgibt.

Das mag seinen Grund auch darin haben, daß die Herausgeber die Briefe einer Zensur unterzogen haben, deren Regeln sie dem Leser vorenthalten. „Möglichst viele Briefe" seien „vollständig abgedruckt" worden, heißt es in der Einführung. Da das Material „weit über 1000 Briefe" umfaßt, der Band aber gerade einmal tausend enthält, müssen eine ganze Reihe von Zeugnissen vollständig unterdrückt worden sein. „Nur solche Partien wurden ausgelassen [...], die von geringem Interesse sind." (Wer bestimmt hier, fragt sich da, was für wen von Interesse ist?) Zu beanstanden sind aber nicht nur die undurchsichtigen Auslassungen und Zensuren, sondern auch die unausgewogene Kommentierung vieler Briefe und das zwar umfangreiche, keinesfalls aber erschöpfende Namenregister am Ende des Bds. Eine Reihe von Namen, die in den Briefen auftauchen (z. B. Auerbach, Brunfleck, Mirbt, Seifert, Sohm), sucht man hier vergeblich; einige Einträge sind ungenau, entstellend oder schlicht falsch (von Ferdinand Ebner heißt es irreführend, er habe den „christlichen Existentialismus" begründet, Kant erhält den Vornamen „Emanuel", Kierkegaard gilt als „Theologe", Gustav Mahler gar als „Maler und Dirigent").

Fragwürdig ist vor allem die Art und Weise, in der Mayer/Rühle die Briefe erläutern. Die Anmerkungen sollen, folgt man der Einführung, „das Buch über den engen Kreis der ‚Fachleute' hinaus lesbar sowie einzelne Briefe in sich selbst verständlich" machen. Erklärt bzw. nachgewiesen werden Personennamen, Fremdwörter und fremdsprachliche Wendungen, Zitate und Anspielungen sowie biographische, historische, politische und kulturelle Hintergründe; darüber hinaus finden sich viele Querverweise auf Rosenzweigs Werke. „Die Fußnoten", schreibt Mayer, „wurden so knapp wie möglich gehal-

ten und sind nur als Lesehilfen, nicht als Interpretation gemeint." Dieser letzten Behauptung widerspricht die exzessive Kommentierung all dessen, was sich in irgendeiner Weise mit dem Judentum oder der jüdischen Traditionsliteratur in Verbindung bringen läßt. Bezeichnend ist, daß die Herausgeber zwar auf alle möglichen (und unmöglichen, weil für das Verständnis nebensächlichen) Talmudstellen verweisen, jedoch nicht einmal wissen, daß mit „Lätare" (64) der vierte Passionssonntag bezeichnet wird (nach dem Jes 66, 10 entnommenen Anfang der Messe dieses Tages); in der Erklärung heißt es lapidar: „Lat.: laetare – sich freuen." Oder sollte man annehmen, daß Mayer/Rühle sich Rosenzweigs strategische Zielsetzung einer „Judaisierung des Christentums" (vgl. *Gesammelte Schriften, Briefe und Tagebücher*, 555) zu eigen gemacht, und den Hinweis auf die christliche Liturgie absichtlich verschwiegen haben? Liegt hier die Erklärung dafür, daß viele Briefe unterdrückt bzw. zensiert worden sind? Daß die Anmerkungen nicht nur Erläuterungsfunktion haben, sondern in ihrer Gesamtheit einen Kommentar darstellen, in dem die Herausgeber tatkräftig Deutungspolitik im Sinne des hauseigenen Verlagsprogramms betreiben, wird etwa an der wiederholten Verwendung des Begriffs „Israel-Land" (vgl. 629, 687), einer versuchten Eindeutschung des hebr. *Eretz Israel*, deutlich, mit dem die historisch korrekte Bezeichnung „Palästina", die bis zur Staatsgründung 1948 (also zu Rosenzweigs Lebzeiten) gültig war, umgangen wird. Unsachlich ist die Behauptung, Marcion habe dem Gott der hebräischen Bibel den „lieben" Gott des NT (vgl. 736) gegenübergestellt; der Eindruck entsteht, es handle sich bei dem gnostischen *deus alienus* um ein infantiles Wunschprodukt. Das ist allzu billige Polemik, die in einem Briefkommentar fehl am Platz ist.

Man kommt also schwerlich umhin, die Unzulänglichkeiten dieser Ausgabe zu beanstanden. Wenn ihr ein Verdienst zukommt, so besteht dieses nicht darin, daß sie „eine empfindliche Lücke in der Rosenzweig-Forschung" (IV) schließt, sondern daß sie die seit langem bestehenden deutlicher hervortreten läßt. Mit ihrer Edition treten Mayer und Rühle selbst den schlagkräftigen Beweis dafür an, daß eine kritische Auseinandersetzung mit Rosenzweig überfällig ist. Ausdrücklich sei hier auf die ungekürzte digitale Ausgabe des Briefwechsels hingewiesen. Chr. Nöthlings

Schweitzer, Albert, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben.* Kulturphilosophie III. Erster und Zweiter Teil. Herausgegeben von *Claus Günzler* u. *Johann Zürcher.* München: Beck 1999. 493 S. ISBN 3-406-45345-7.

Ders., *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben.* Kulturphilosophie III. Dritter und Vierter Teil. Herausgegeben von *Claus Günzler* u. *Johann Zürcher.* München: Beck 2000. 504 S. ISBN 3-406-45346-5.

Fast 80 Jahre nach Erscheinen von Schweitzers (= S.) *Kulturphilosophie I/II* (1923) und der Teilveröffentlichung *Die Weltanschauung der indischen Denker* (1935) ist aus dem Nachlaß der ausstehende dritte Bd. ediert und dokumentiert worden. Er kreist um S.s Begriff der „Ehrfurcht vor dem Leben", den er 1913 zu Beginn seiner Mission in Lambarene intuitiv erfaßte und erstmals in seinen „ethischen Predigten" (1918) programmatisch entfaltete. Dieser Kern der *Kulturphilosophie*, entstanden in Schüben 1931 bis 1945, ist lt. S. „etwas chaotisch" (18; 1933 der Appell an sich selbst: „Daß ich die Risse meines Baus nicht verstreiche, sondern sie sichtbar bleiben lasse": 19). Der Kreis der „Weltanschauung" schließt sich nicht, sondern rundet sich in mehrfach erneuertem Spiralgang der vier Teile (je zwei im I. und im II. Teilbd., worauf sich die röm. Ziffern im weiteren beziehen): verlorene Textteile, Skizzen, Neuformulierungen und Konkurrierendes stehen so in den vier von den Herausgebern als „Teile" bezeichneten Durchgängen nebeneinander, wenn S. sich am Riß zwischen Naturerkenntnis und Ethik abarbeitet. Daher folgt auf die Kulturkritik bzw. Ethik der beiden ersten Bd. keine ausgebaute dritte Stufe, die zum anvisierten Abschluß unter dem Titel *Der Kulturstaat* führte. J. Zürcher hat den Textbestand der vorliegenden Edition erarbeitet (für Text und Anhänge: I, 15–17), C. Günzler die Dokumentation für den Druck redigiert und die systematischen und editorischen Probleme des Entwurfs in seiner Einleitung (I, 18–28) dar-

gestellt. Auf S.s Leitgedanken und Vorredenotizen (I, 29–32) folgt Teil I (Vorbemerkungen von Zürcher: I, 35–37; Text 39–225, Anhang 395–419).

S. setzt (in diesem bereits zweiten, nun ausgeführten Gang) phänomenologisch ein beim Erwachen des Bewußtseins von etwas („I. Das Erwachen zum Leben": I, 39–43), das diesem gegenüber zugleich Selbstbewußtsein („II. Mit sich allein sein": I, 43–47) in personhafter Verantwortung ist („III. Persönlichkeit sein" contra pseudodemokratische Kollektivpersönlichkeit und deren „Idee des Herrenmenschen": I, 47–53, bes. 46). Das Denken nehme seinen naturgemäßen Anfang als „gesunder Menschenverstand" („IV. Der gesunde Menschenverstand und das Denken": I, 53–60; dieser an Rosenzweigs Schrift von 1921 erinnernde Gedanke entwickelt sich in allen Fassungen [vgl. I, 181–188, 295, II, 181–188]) und ziele auf Glück und Rechttun. Aus der „Weltanschauung" (hier noch nicht, sondern fallweise definiert, zuletzt in II, 236, Anm. 58) fließe die Ethik, so daß S. den Appell, wenn auch nicht die Synthese formulieren kann: „Zum wirklichen Denken bedarf es nicht nur logischer, sondern auch moralischer Erschlossenheit" (I, 60; ebenso 187). Wie ein augustinisches Leitmotiv des gesamten Entwurfs klingt es, wenn S. das Denken „als Woge" bestimmt, „die nicht zur Ruhe kommt, bis sie am Gestade des Unendlichen anschlägt" (I, 60; wiederholt 188, 296; II, 253). Kap. V und VI entfalten die Problemgeschichte vom griechischen über das chinesische bzw. indische Denken zum Denken Zarathustras und zur Religion Israels bzw. zum Christentum (I, 60–131). Das griechische Denken („das vollendetste": I, 62) finde zu keiner lebendigen Ethik, die Erkenntnis einer harmonischen Welt mit weltbejahenden Handeln verbände (I, 64), sondern resigniere stoizistisch oder epikuräisch (I, 66). Das chinesische Denken deutet S. strukturanalog, indem er der taoistischen Resignation des Nichthandelns die Ethik Kung-tses und Men-tses entgegensetzt (I, 65–80). Der Monismus des indischen Denkens ziele auf Einheit in asketischer Selbstaufhebung des Menschen; es gewinne seine Konsequenz, indem es die Wirklichkeit zur Illusion erkläre (I, 86). Der volkstümliche Hinduismus hingegen sei „in religiöser und ethischer Entwicklung begriffener Polytheismus, der auf ethischen Monotheismus zustrebt" (I, 89; S. verwechselt das *Ramayana* mit dem späteren *Ramcaritmanas* des Tulsi-Das: I, 90). Tätigkeit und Tatenlosigkeit gehen ineinander über, wenn sie Hingabe an das Göttliche sind (I, 92). In ihr und im abstrakten brahmanischen bzw. buddhistischen Denken verschwindet für S. zuletzt die Ethik (denn: „*Es gibt nichts Materialistischeres als die Ethik*": I, 94), weil hier keine personhafte Verantwortung möglich und daher „die Idee der Liebe nicht erreicht" wird (I, 97 – „In Worten wohl, in Wirklichkeit aber nicht": 101). Bei Zarathustra und den Propheten Israels „setzt sich die Ethik nicht mit einer aus dem Denken über das Sein entstandenen Weltanschauung auseinander, sondern schafft sich eine eigene" (I, 103). Der ethische Schöpfergott müsse sich die ihm entgegenstehenden Kräfte in der Welt unterwerfen. Dieser Dualismus erlaube die enthusiastische Bejahung von Welt und Leben, aber „nicht das volle Einssein mit dem unendlichen Sein" (I, 106; zu Zarathustra 107–111). Mit Amos und Jesaja beginne der ethische Monotheismus und präge sich im Gesetz aus (I, 112–117), mit „Jesus als Prophet" (I, 118) definiere sich Ethik als „Bewährung der geistigen Zugehörigkeit zu Gott" angesichts des unmittelbar bevorstehenden Kommens des Reiches Gottes (I, 118/119; „Es ereignet sich nun dies, daß die Ethik Jesu, weil sie durch die Voraussetzung des Weltendes zeitgeschichtlich bedingt ist, eben dadurch auch zeitlos ist": I, 121). Doch diese „vollendetste Ethik der Liebe" (ebd.) gehe im Maße seiner Ablösung vom Jüdischen wiederum auf das griechische Denken ein und könne sich so in der antiken Kirche nicht völlig entfalten (125). „So bedeutet die Hellenisierung des Christentums [...] eine religiöse und ethische Verarmung desselben" (I, 126), von der es sich nicht befreien kann. Die eschatologische Idee des Reiches Gottes wirke nicht (I, 131). „Das neuzeitliche Denken" (VI., 1939 geschriebenes Kap.: I, 131–151) verbaue Spolien der christlichen Weltanschauung; dies sei seine Stärke und zugleich seine Schwäche (I, 133; vgl. 134, Anm. 205), zumal sich das wissenschaftliche Denken der Welt in Gelehrsamkeit zurückziehe (Paradox des Zugleich von endlichem und unendlichem Sein: I, 138; überethischer Geist im Idealismus: 139–143; ethikfremde Naturwissenschaft und ihr philosophisches Echo: 143–148; Schopenhauers paradoxe Mitleidethik: 148–149, auch 396–397). Das „Kapitel über die Mystik" (I, 154–163; vgl. 188–196 sowie 214, 231, 259, 267) bestimmt deren Erfahrung und monistisches Denken als eine *„innerliche*

Naturphilosophie" (I, 155), die zugunsten abstrakter Einheit Welt und Individuum preisgebe (ebd.; vgl. I, 158); nur im Ethos „wahrer Mystik" (als eigentliche „Naturphilosophie": I, 162) finde der Mensch zum „Wirken", wenn Sein nicht als ethikfreier Gegenstand für Wissen und Denken (vgl. I, 178 sowie 449f.; S. kommt Heideggers Diagnose von „Seinsvergessenheit" nahe, vgl. 449–450), sondern als geheimnisvolles Dasein erfaßt und verantwortet werde (I, 164). Das VIII. Kap. kehrt nach durchlaufener Problemgeschichte zum Ausgangspunkt zurück („II. Zentralkapitel": I, 165–180) und hält fest, der Versuch sei aussichtslos, „der Welt einen Sinn zu geben" (I, 167), falsch auch darin, die Menschheit „in den Mittelpunkt der Welt" zu stellen (I, 168). „Das Schöpferische [...] wirkt zerstörend und das Zerstörende schöpferisch. Sinnloses in Sinnvollem, Grausiges in Herrlichem: Das ist die Welt" (I, 169) in S.s Anschauung [die sich darin ungesagt mit Goethes ambivalenter Weltanschauung und seinem Begriff des „Dämonischen" trifft]. Naturerkenntnis („Weltanschauung") und Ethik („Lebensanschauung" als Zweieinheit von Selbstvervollkommnung und Wirken: I, 174) bleiben unversöhnt (I, 176). „*Der neue Begriff von Weltanschauung: Anschauung meines Verhältnisses zur Welt*" ist derart, daß „*Wollen [...] in Erkenntnis über sich zu Klarheit zu kommen*" sucht (I, 177). Diese Problemanzeige weist über sich hinaus, ohne eine Lösung zu geben (1932 notiert S.: „Dieses Kapitel ganz unbefriedigend. Es zeigt, daß der ganze Plan nichts taugt. Also: den richtigen Plan suchen!"; 1939 in Lambarene: „Nein, das Kapitel ist gut!": I, 180, Anm. 296). S. setzt 1933 neu an, indem er das Verhältnis von Welt- und Lebensanschauung schärfer faßt (bes. I, 204–206: ideeller Ausgriff auf „Totalität"; die Menschheit als Ort, an dem Sein zum Bewußtsein solcher Ganzheit komme: 209; die Weltgeschichte als „das Unbegreifliche" und vor allem „das *Nichtethische*": 213). „Wie aber mit dem unendlichen Sein durch Tat eins werden?" (I, 214). Durch Aufgabe des „Für-sich-Sein" und helfendes Dienen (I, 216) am unbedingten Wert alles Lebens. „Die Ethik ist eine unberechenbare Ellipse, deren Brennpunkte Selbsterhaltung und Aufopferung sich ständig gegeneinander verschieben. *Sie ist das Absolute auf subjektivste Weise verwirklicht*" (I, 220; vgl. die vertiefte Neufassung in II, 162–177), und zwar nicht abstrakt gegenüber der „Gesellschaft", sondern als „Ethik des Verhaltens des einzelnen zu dem andern einzelnen", der „zu einem *ins Uferlose gehenden Dienen*" nötige (I, 222 bzw. 223) und „*widerspruchsvolles Eingreifen in das Naturgeschehen*" fordere („Dies ist das Unheimliche": I, 224).

Der zweite Teil („Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben": I, 231–392) geht kompositorisch und inhaltlich anders vor. Der stärker systematischen Reflexion über „Das Problem der Weltanschauung" (I, 231–263) folgen erneut Skizzen zur Problemgeschichte des Denkens (I, 263–278) und zur Mystik („Die Frömmigkeit": I, 278–291). Der sog. „Lagerfelt-Text" (1968 im Banksafe der Gräfin Lagerfelt gefunden) bietet die „ersten definitiven Kapitel der Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben" als gestraffte Neufassung des ersten Teils insgesamt. Wiederum setzt die Reflexion auf das Denken beim gesunden Menschenverstand an und entfaltet stringent die Probleme von Weltverneinung bzw. -bejahung hinsichtlich der Welt- und Lebensanschauung. Bisher nur angedeutetes (vgl. I, 270) wird systematisiert (I, 317–351), indem S. die „drei Weltanschauungen" Dualismus, Monismus und deren angestrebte Versöhnung als erkenntnistheoretisches Problem exponiert (vgl. außerdem zu Skeptizismus und Nominalismus: I, 351–364). Ethik und Religion bilden eine mystische Differenz-Einheit (I, 364–379), aus der erst die „tiefste und völlig überzeugende Weltanschauung" im Sinne S.s hervorgehen könne (I, 379). Der Aufriß zur Problemgeschichte „Der Verlauf des Denkens der Menschheit" (I, 379–391) entlastet den Text von allzu detaillierten Ausführungen (vgl. I, 230; ohnehin paraphrasierten manche Passagen die Handbuchliteratur, über die S. in Lambarene verfügte, vgl. die Angaben der Titel 464). Die Anhänge zum ersten (I, 395–420) und zweiten Teil (I, 423–471) bieten aphoristische Notizen, Skizzen und Parallelfassungen. Wichtig ist der nicht nur homiletische Entschluß S.s, die Mystik des „Miterlebens" als Ehrfurcht vor dem Leben „im Du durchzuführen" (I, 410; der durchgehende Appell schon in Teil 1, zweite Reihe, versetzt den Leser der Ethik aus dem nominativen „Ich" in den Akkusativ; nur so ist das „Denken [...] kein leerer Akt" [I, 427; vgl. die harte Notiz zum ungeliebten Descartes in II, 379: „Und wie der Kerl sich herausredet, daß er keine Ethik bringt!"]). Zudem problematisiert S. nicht die abstrakte Alternative von Theismus und

Pantheismus, sondern „die geistige Beziehung" zum „Urgrund" („Die Frage ist [...], ob er irgendwie Persönlichkeit ist, mir als Persönlichkeit offenbar wird" [I, 413], und insofern gilt: „Die Welt ist der Leib Gottes. Und ich will mit seiner Seele in Verbindung treten, eins werden" [I, 414]).

Der dritte und vierte Teil der *Kulturphilosophie* bringen den Hgg. zufolge „die *definitive Ausformung* der schon entwickelten Argumentationslinien" (II, 13), soweit dies S. in seinem doppelten „Sklavendienst" (an seinem Spital und am dritten Bd. seiner Philosophie: II, 14) glücken konnte. Die acht Einleitungskapitel fassen den Lagerfelt-Text neu (II, 19–46) und verzichten auf das dialogische „Du" früherer Fassungen (nochmals „definitiv" aber auch im vierten Teil: II, 230–253). Von einem philosophischen Eurozentrismus hat sich S. bereits 1935 mit der Teilveröffentlichung seiner Problemgeschichte *(Die Weltanschauung der indischen Denker)* losgesagt. Er bekräftigt diese Abkehr vom hellenistischen Denken (II, 58) und erweitert den Horizont des Philosophischen ins monistisch Mystische (II, 59), das „älter als die Religionen" (II, 65) sei (II, 72–86 als Neufassung des Mystik-Kap.s). Zur erneuerten Problemgeschichte („Die ethische Weltanschauung in China, Indien, bei Zarathustra, im Judentum": II, 95–117) merkt S. 1940 an, sie führe „zu weit" und müsse künftig wegfallen (II, 117). Der Subtext des Zweiten Weltkriegs, dessen Vorahnungen sich in früheren Fassungen andeuten, kommt nun immer wieder zu Wort, wenn S. den „Grund des Elendes, in dem wir uns befinden", anspricht; vom „Chaos" und „nicht mehr steuerbaren Schiff [...] im Sturm" ist die Rede (II, 119). Die Textzusätze beziehen sich jeweils konkret auf Kriegsnachrichten, während die Argumentation ihren sachlichen Gang zu wahren sucht. Hier wird die ethische Ellipse von Vollkommenheit und Hingabe und ihr über-zweckmäßiger Ausgriff auf Totalität knapper als zuvor gefaßt (II, 130–143; nochmals 264–284). Das Verhältnis von Mensch und Kreatur bestimmt S. problemgeschichtlich und prinzipiell; dabei weist er das anthropozentrische Mißverständnis der jesuanischen Ethik ebenso ab (II, 138–148) wie den Naturalismus der biologistischen Ethik nach Darwin (II, 148–151). Im vierten Teil überlagert der zeitgeschichtliche Subtext bereits den ursprünglichen Text der *Kulturphilosophie*: Das neue Kap. „Die geistige und materielle Situation der Zeit" (II, 187–229) stellt sich der staatlichen „Propaganda", der Mensch und Ethos verfallen (II, 188–189), und leitet ein vorgeblich „Schicksalhaftes" der Geschichte aus der Industrialisierung der Neuzeit her, die zu den Brüchen philosophischer Reflexion bei Hegel und Marx führte (II, 190–201). Nationalismen und spätbürgerliche Dispositionen gingen den beiden Weltkriegen voraus, die den „Zusammenbruch unserer Kultur" herbeiführten (II, 207). Die Schuld aller Völker durch „grausigste Inhumanität" (II, 209) werfe die Frage nach dem Humanen überhaupt neu auf, das sich nunmehr „grotesk" ausnehme: Was dem Humanismus Kants und Goethes „Überzeugung war, ist uns Phrase geworden" derart, daß wir „als solche, die ihre Heimat verloren haben, unseren Weg gehen" (II, 210). Schroffe Kritik an der antihumanistischen Pose Nietzsches („ausgebranntes Feuerwerk": II, 213; „biologischer Ketzer": 306) und ihren biologistischen Adepten („In dieser Weise nietzscheisiert, gelangt dann die biologische Theorie zu einer verhängnisvollen Wirkung": 306; wiederaufgenommen und ausgeführt: II, 290–327, bes. 318; 343–345) gilt dem latenten Übermenschentum der bisherigen Anthropozentrik und ihrem Verlust jeder Ethik. Ein weiteres Kap. (noch ohne Überschrift) bestimmt die geistigen Grundlagen dieser Inhumanität als den Versuch, eine „Naturhaftigkeit höherer Art" herzustellen, die sich so von Geist und Ethos der Kultur meine lossagen zu können und damit ende, „daß naturhafte Mentalität in durchaus nicht mehr naturhaften Zuständen sich geltend machen will. Sie ist unvermögend, eine neue Kultur zu schaffen; sie kann sich in der vorhandenen nur als Sprengstoff betätigen" und im „Widerspruch mit sich selber" als „Neoprimitivismus" gebärden – widersprüchlich deswegen, weil dieser „Naturhaftigkeit und Höhersteigerung" (eben als Kultur und Natur zugleich) verbinden will (II, 298–299). Auch Bergson sei bloß „biologische Romantik" (II, 310–311; der Schlußabschnitt der *Kulturphilosophie* über „Neuere Biologie und Bergson" bricht vor seinem eigentlichen Thema ab: II, 345–351; vgl. 461–469 sowie den Plan 466–467). Nicht Rousseaus Primitiver, „sondern der wahre Kulturmensch" sei das humanistische Ideal des freien Menschen (II, 338). Dessen neuzeitliche Gefährdung sieht S. spätestens mit dem „Auftreten der Maschine" gekommen. Durch sie „werde die Kultur zu einem ge-

fährlichen Abenteuer" (II, 340), die den Menschen nur scheinbar aus naturhafter Abhängigkeit befreie, ihn dafür aber einer „neuen Knechtschaft [ausliefere], deren Folgen unabsehbar sind" (II, 342).

Die systematische Aufgabe und die Zeitdiagnose S.s konvergieren in ihrer Problematik. Beide erkennen „Risse im Bau", die kein Natur und Ethos verbindendes Apriori schließt (statt „Orgien des Apriori" will S. „einfach: das Gegebene", denn „Ethik pfeift auf Apriori": 376). S. versteht vorab seinen philosophischen Torso als „Tragödie der abendländischen Weltanschauung" (I, 20) und erklärt zuletzt den „Bankrott" bisherigen Denkens" (II, 444), ja er rechnet damit, „daß es überhaupt keine befriedigende Weltanschauung gibt" (II, 445). Kurz: „Die Philosophie [kann] das Ungeheure des Gebotes der Liebe Jesu nicht ermessen" (II, 376 – „Alle tiefe Weltanschauung setzt Verzicht auf Erkennen voraus. So Jesus. So Paulus": ebd.). Sie kann aber auch nicht darauf verzichten, sich diesem Gebot zu stellen. Damit bezieht S. eine äußerste Gegenposition zum *Humanismusbrief* Heideggers und nimmt in seiner Problemgeschichte auch Tendenzen der neueren Nietzsche-Diskussion vorweg. Die Radikalität seines ethischen Denkens stellt ihn in die Nachbarschaft eines Jonas und selbst Lévinas. Eben hier müßte eine Diskussion seines bislang kaum rezipierten und teilweise unbekannten philosophischen Beitrags ansetzen, dessen Kenntnisnahme nicht nur eine philosophiegeschichtliche Lücke füllt. Die gelungene Edition läßt die Stadien und Schichten des Werkes deutlich werden und erschließt sie durch hilfreiche Erläuterungen, ein Quellenverzeichnis zur Dokumentationsabschrift (II, 489–495), in beiden Teilbdn. ausführliche Verzeichnisse zu Quellen und Literatur sowie detaillierte Register (Bibelstellen, Namen und Sachen; hilfreich wäre eine Konkordanz paralleler Entwürfe gewesen). P. Hofmann

Heidegger, Martin, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924) (Gesamtausgabe; Band 18). Herausgegeben von *Mark Michalski*. Frankfurt am Main: Klostermann 2002. 418 S., ISBN 3-465-03160-1.

Für das Marburger Sommersemester 1924 hatte Heidegger (= H.) zwar eine Vorlesung über Augustinus angekündigt, entschied sich dann aber, „um die seit 1922 geplante Veröffentlichung eines Buches über Aristoteles ihrer Verwirklichung näher zu bringen"(405), über letzteren zu lesen. Es ist die Vorlesung, in der der berühmte Satz fiel: „Bei der Persönlichkeit eines Philosophen hat nur *das* Interesse: Er war dann und dann geboren, er arbeitete und starb" (5). H. interpretierte Texte vor allem aus „Metaphysik" V und „Politik" I, aus der „Nikomachischen Ethik", der „Rhetorik" und aus „Physik" III. Die Absicht, die er mit dieser Vorlesung verband, bezeichnet er ausdrücklich nicht als philosophisch, sondern nur als philologisch. Bevor man drauflos philosophiere, gelte es, einen Klassiker in sorgfältigem Abklopfen seiner Schriften lesen zu lernen, und dabei zu vermeiden, neuzeitliche Kategorien (wie z.B. Subjekt, Objekt, Bewußtsein, Wert) in diese hineinzuprojizieren. Denn wozu wendet man sich einem der Alten zu, wenn nicht aus dem Gefühl heraus, daß mit uns heute etwas „nicht stimmt", daß aber eine solche Vergangenheit „die Möglichkeit hat, einer Gegenwart oder besser Zukunft einen Stoß zu versetzen"? (6).

Thema sind Aristotelische Grundbegriffe. Erläutert werden u.a. λόγος, ζῷον, βίος, προαίρεσις, δόξα, ἀρετή, οὐσία, φύσις, πάθος, κίνησις, ἐνέργεια, πέρας und τέλος (samt τέλειος und ἐντελέχεια) usw. Das Hauptthema ist jedoch die Art, wie Aristoteles seine Grundbegriffe bildet. „Die eigentlich produktive Begriffsbildung liegt im Erschließen des Sachgebiets aus dem Seinscharakter, so, daß die ganze Begrifflichkeit des Seinsgebietes sichtbar wird, nicht nur, daß die Sache getroffen wird, sondern auch das Wie" (329). Unter dieser Rücksicht geht H. mit einer dreifachen Frage an Aristoteles heran: Wie sieht die Grunderfahrung des Lebens und seiner Welt aus, die den Boden des zu Begreifenden vorgibt? Auf welche Idee von Sein hin nimmt er sie in den Blick? Was ist die spezifische Tendenz, die das Verstehen leitet? M.a.W.: H. untersucht die Aristotelische Begriffsbildung auf „Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff" (274–276). Dabei geht H. vom Begriff in seiner ausdrücklichen Form aus: von der Definition: ὁρισμός als λόγος οὐσίας, als eigentliche Zugangsweise zum Seienden, das wesentlich durch Grenze (πέρας) bestimmt ist. Nach der Genesis von Begriffen als solchen zu fragen heißt also,

den Boden aufzudecken, in dem sie wurzeln. Als diesen Boden benennt H. das Leben. Leben überhaupt lebt in seiner Welt, die primär im „Angang" und im entsprechenden Besorgen „da" ist. Das Lebende ist auch für sich da, nicht in der Reflexion, sondern in der Befindlichkeit (διάθεσις): als gehobenes, leichtes (in der Freude, ἡδονή, die nicht mit ihrer Verfallsform, dem bloßen Vergnügen verwechselt werden darf), oder als schweres, bedrücktes, verstimmtes, in der λύπη. Menschliches Leben – und erst recht griechisches Leben – wird bzw. wurde so gelebt, daß man miteinander und über etwas redet, daß man sich gegenseitig etwas gesagt sein läßt. „Der Mensch *ist* in der Weise des Miteinanderseins" (63). Als solcher ist er ζῷον λόγον ἔχον: „ein Lebendes, das im Gespräch und in der Rede sein eigentliches Dasein hat" (108).

Auch das Tun und Lassen ist πρᾶξις μετὰ λόγου. Das Besorgen (wie H. πρᾶξις übersetzt) hat die Eigentümlichkeit, daß es in ein dauerndes Durchsprechen eingebaut ist, das vorgreift auf das künftige Fertigsein (τέλος) als auf seine positive Grenze (πέρας). Alles Tätigsein aber zielt auf das Gute, und das gute Handeln ist möglich nur aus einer guten Verfassung heraus (ἀρετή: auf den Augenblick orientiertes „Gefaßtsein im Sichentschließenkönnen": 192). Die in Rhet. I,6 von Aristoteles angeführten „Bestimmungen des ἀγαθόν laufen alle darin zusammen, daß das ἀγαθόν primär ist Ende, τέλος genauer πέρας." (62) Das „ἀγαθόν ist nichts objektiv Herumschwirrendes, sondern ein *Wie des Daseins selbst*." (69) Auch das τέλειον muß vom Ende, von der Wesensgrenze her verstanden werden, als „das, worüber hinaus nichts weiter da ist", sei es als das Vollendete („besser kann es nicht mehr sein"), sei es als die Grenze des In-der-Welt-Seins: als Zu-Ende-Sein im Tod, das ein Modus des Daseins selbst ist und so auf dieses zurückverweist (89f.).

Wie und worüber man redet, was man dabei faktisch als real und gültig hinnimmt, liegt dem Sprechen und Hören im einzelnen weitgehend voraus. Darin ist auch die sinnlich andrängende Welt schon nach vielen Richtungen hin ausgelegt. Diese erste sinnliche und überlieferte Ausgelegtheit kann nicht übersprungen werden, denn so ist Welt erschlossen. Aristoteles läßt sich, anders als Platon, seine Sachen vorgeben aus dem im Leben offenbaren Sein: hier, im *quo-ad-nos*, und nirgends anders, ist das *quo-ad-se* da, und dahin muß es zurückgedacht werden. Aber dieses erste Dasein der Wahrheit ist zunächst bloße Δόξα („ich bin dafür, daß die Sache sich so und so verhält": 142), zweideutig und das Wahre oft verstellend, im Allgemeinen durch die Degeneration des Redens zum Gerede und im Speziellen durch die zynische Ausnützung dieser Tatsache durch die sophistischen Rhetoren. Gegen diese Mächte muß sich der λόγος als Sehen-lassen des Wahren erst mühsam konstituieren.

Die öffentliche Rede in der Polis gehört zum sprechenden Miteinander. Rhetorik ist keine spezielle „Auskenntnis" (τέχνη) wie z. B. die Medizin. Denn „jeder kommt in die Lage, mitzusprechen in der Volksversammlung, und jedem passiert es, vor Gericht gezogen zu werden". So wird die „Rhetorik" als Theorie des alltäglichen Seins lesbar: Die „Rhetorik" des Aristoteles ist, zusammen mit der Nik. Ethik, „nichts anderes als die Auslegung des konkreten Daseins" (110), da der (als freier mitbestimmender Bürger in einer Polis lebende) Mensch ja wesentlich ein solches ζῷον πολιτικόν ist, dessen „politische" Existenz vom Wort durchdrungen ist: in Diskussion, Streit, Lob und Tadel. Im Rahmen der Polis ist auch die eine der beiden höheren, über das bloße Genußstreben hinausgehenden Formen der „Existenz" (βίος:„Leben, das in der προαίρησις sich selbst ergreift: 247) angesiedelt: jene, der die öffentliche Schätzung, der Ruhm, das Erstrebenswerteste ist.

Die zweite Form ist jener λόγος, der aus der Dienstfunktion für die πρᾶξις und (in hohem Maß auch) für das gegenseitige Miteinander heraustritt und selbst, sogar im höchsten Sinn, πρᾶξις wird: der λόγος im Hinblick auf θεωρία. H. staunt darüber, wie so etwas wie Begriff und Wissenschaft entsteht, was dabei vor sich geht und was das für die Geschichte der Menschheit heißt. „Wissenschaft ist (...) die Möglichkeit der Existenz des Menschen"; in ihr wird deutlich: „Das menschliche Leben hat in sich die *Möglichkeit, sich einzig auf sich zu stellen*, auszukommen ohne Glauben, ohne Religion und dergleichen" (6).

Das wichtigste Dokument für die griechische Entstehung der Wissenschaft ist für H. die „Physik" des Aristoteles, in der dieser seine höchsten ontologischen Begriffe –

ἐνέργεια, ἐντελέχεια, δύναμις – entwickelt. H. interpretiert ausführlich das 3. Buch der „Physik". Es ist eine Theorie des Bewegtseins, wobei die Fülle der Formen im Zentrum steht, in denen Lebendiges bewegt wird und sich bewegt, i.U. zur neuzeitlichen Einengung auf die nackte Ortsbewegung (– überhaupt gehe es den Modernen gar nicht mehr darum, Bewegung zu denken, sondern nur noch um ein Bezugssystem, um Bewegung zu messen: 293f.). H. interessiert sich besonders für die spezifische Bewegtheit des menschlichen Daseins, und zwar im Sinne des Umschlags (μεταβολή). „Zugehen ... auf das Dasein selbst bzw. vor dem Dasein zurückweichen ... Αἴρησις und φυγή sind die Grundbewegtheiten des Daseins" (247). Dazu kommt das Sichbewegen im Vorgriff und Rückgriff des Handelns, und das ganz spezifische Sichbewegen, das zur Bildung von ontologischen Begriffen gehört: im Abstoß von der zähen Macht des alltäglichen Scheins und im Streben auf die Erfassung des Seins (273). „Sein" aber „heißt für die Griechen ‚Gegenwärtigsein', und zwar Immer-Gegenwärtigsein" (112). Entscheidend ist zu sehen, „was das *Da* für die Griechen besagt: In-das-Da-Gekommensein, und zwar durch die Her-stellung ... in das Da, in die Gegenwart. Das ist der eigentliche Sinn der ποίησις. Dasein ist im eigentlichen Sinne Her-gestelltsein, d. h. Fertig-Dasein, Zu-Ende-Gekommensein. Τέλος = πέρας. – ... Die πράγματα sind da, sofern sie hergestellt sind in der τέχνη. Die φύσει ὄντα sind solches, was da ist im Sich-selbst-Herstellen, was nicht der Herstellung von anderen bedarf. ... Und schließlich gibt es Daseiendes, das φύσει ὄν ist als ἀεί, was der Herstellung nicht bedarf. ... Es ist im eigentlichen Sinne da, aber erst von der Herstellung her verständlich" (214).

Die Aristoteles-Interpretation, die H. gibt, ist geführt durch die phänomenologischen Kategorien des Lebens bzw. der Existenz, die H. in den Jahren vorher ausgearbeitet hatte. Doch hat man auch den Eindruck, daß diese Kategorien sich in der Aristoteles-Deutung nicht nur bewähren, sondern darin auch einen ihrer Ursprünge haben. In der Tat versteht man manchen H.schen Begriff in deutlicherer und geerdeterer Weise, wenn H. ihn aus Aristoteles heraus entwickelt, und viele blaß gewordene Aristotelische Begriffe erstrahlen in ungewohnter Prägnanz. Denn H. liest Aristoteles so, daß er ihn stark macht, sowohl gegenüber dem Platonismus als auch gegen moderne Grundstellungen. Er scheut sich auch nicht, Aristotelische Sichtweisen durch heute unmittelbar eingängige Beispiele zu illustrieren und ihnen damit eine bleibende Gültigkeit zuzusprechen. So gewinnt das Netz des Aristotelischen Denkens und hinter ihm die Lebenswelt der alten Griechen eine eindrucksvolle Präsenz. Doch: Quer zu dieser Verlebendigung läuft H.s Absicht, diese Welt und das darin verwurzelte Denken als fremd erscheinen zu lassen. Heute, wo sich die Lebenswelt als Boden des Denkens so grundlegend geändert hat, im Ernst in Aristotelischen Begriffen zu denken, heißt, bodenlos und folglich in gespenstischer Luftigkeit zu denken. Irgendwie bleibt es freilich auch im Medienzeitalter richtig, daß der Mensch ein ζῷον λόγον ἔχον ist, aber nicht mehr wahr im prägnanten Sinn. Wir müßten, wenn schon, etwas Ähnliches sagen wie: „Der Mensch ist ein Wesen, das Zeitung liest"(108).

Editionstechnisch gesehen, ist dieser Bd. der H.-Gesamtausgabe dadurch gekennzeichnet, daß er auf problematischen Voraussetzungen erstellt werden mußte: H.s eigenes Manuskript war nur stichwortartig und ist darüber hinaus nur etwa zu einem Drittel des Vorlesungsumfangs erhalten. Es erscheint in der Edition getrennt vom Haupttext als eigener, II. Teil (333–395). Der I. Teil, der als Haupttext die ganze Vorlesung umfaßt (3–329), mußte vom Hg. erst auf der Basis verschiedener Vorlesungs-Nachschriften kompiliert werden. Die Gliederung des Textes mit seinen Überschriften ist sein Werk. Ein ausführlicher Bericht über diese Nachschriften, ihr Verhältnis zueinander und über die Prinzipien ihrer Kompilation, der einen sehr guten Eindruck macht, wurde im Anhang gegeben. Die in früheren Prospekten der Gesamtausgabe angekündigte Vorlesung „Aristoteles, Rhetorik" wurde, wie sich jetzt herausgestellt hat, nie separat gehalten; sie ist der Sache nach im Mittelteil *dieser* Vorlesung enthalten. – Der rekonstruierte Vorlesungstext ist streckenweise mühsam zu lesen: ohnehin für den, der nicht gut Griechisch kann, denn viele der zitierten Worte oder Sätze werden nicht übersetzt oder nur in H.s Übersetzung gegeben, die man oft nur versteht, wenn man das Griechische in der gewöhnlichen Weise verstanden hat. Die Mühe des Lesens liegt aber auch daran, daß der Text sich freier mündlicher Rede interpretierend und wiederholend an verschiedenen

Passagen des Aristoteles entlanghangelt und die entscheidenden Kommentierungen nur nebenbei einfließen läßt. Man müßte eigentlich eine völlig neue, wirklich schriftliche Fassung herstellen, die, gelöst vom Hin und Her der Vorlesungssituation, den wesentlichen Gehalt in konzentrierter Art gibt. Aber so frei darf ein Hg. natürlich nicht sein. Jedenfalls gebührt ihm Dank für seine sicher sehr mühevolle Leistung und für das Geschenk, das er uns mit dieser Edition gemacht hat. G. Haeffner S. J.

Heidegger e i medievali. Herausgegeben von *Constantino Esposito* und *Pasquale Porro* (Quaestio. Annuario di storia della metafisica; Heft 1/2001). Turnhout: Brepols/Bari: Pagina 2001. 552 S., ISBN 2-503-51297-6.

Quaestio – Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik – ist eine Neuerscheinung auf dem Feld der internationalen Zeitschriften. Es wird von C. Esposito und P. Porro von der Universität Bari herausgegeben. Gewidmet ist die Reihe der „Rekonstruktion der Geschichte einiger der bedeutendsten Konzepte und Themen der metaphysischen Tradition von ihrem Ursprung in der Antike und im Mittelalter bis zu ihrer Rezeption, ihrer Transformation und ihrer möglichen Zurückweisung in der modernen und zeitgenössischen Philosophie" (Vorwort). Dabei will man zwei Schwerpunkte setzen: Der eine betrifft den Übergang von der mittelalterlichen zur klassisch-neuzeitlichen Metaphysik; der andere die Weise, wie das antik-mittelalterliche Erbe in der Gegenwartsphilosophie aufgegriffen wird. Die Beiträge werden auf Italienisch, Französisch, Deutsch oder Englisch gedruckt. Künftige Bde. des Jahrbuchs sollen in lockerer Fügung folgende Begriffe bzw. Themen behandeln: „Kausalität", „Gnade", die Namen der Metaphysik, „Sein und Ereignis", die augustinische Tradition, den Erfahrungsbegriff und Franz Suárez.

Der vorliegende Bd. der Zeitschrift – von „Heft" wagt man bei seinem Umfang nicht mehr recht zu sprechen – enthält die Akten eines internationalen Kongresses, der vom 10. bis 13. Mai 2000 in Monte Cassino stattgefunden hat. Es geht um das Verhältnis Heideggers (= H.s) zu mittelalterlichen Autoren und Denkmotiven. Die 21 Beiträge sind nach folgenden Themengruppen aufgeteilt: Der junge H. und die mittelalterliche Philosophie im Umfeld und während der Zeit seiner Ausbildung – Vom Griechentum zum Römertum. Die Begegnung mit Augustinus – Das Problem der ‚christlichen Philosophie' – Zwischen Thomas und Scotus – Metaphysik, Theologie und Mystik – Das Mittelalter und die ‚Metaphysikgeschichte'. Eine ausführliche Bibliographie zu „H. und das Mittelalter" rundet die Tagungsdokumentation ab. Am Schluß des Bds. findet man eine Rubrik „Varia", die verschiedene Notizen, Chroniken und Rezensionen enthält. – Im Rahmen dieser Anzeige ist es nicht möglich, auf alle Beiträge auch nur ganz kurz einzugehen. Nur einige wenige seien herausgegriffen.

Bernhard Casper („Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen H.", 11–22) zeichnet nach, wie H. in seiner Suche nach einem letzten Grund zunächst die Sprache der Neuscholastik sprach und darin seine eigene Sache fand, die ihn dann dazu motivierte, eine scharfe Gegnerschaft zu diesem erstarrten, autoritär gelenkten Denken einzunehmen, und zwar letztlich deswegen, weil er die darin verbal wie non-verbal vermittelte Gottesidee nur als götzenhaft empfinden konnte. – *Mario Ruggenini* („Veritas e ἀλήθεια. La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medievale", 83–112) leitet seine differenzierte Diskussion des Wahrheitsbegriffs bei H. damit ein, auf zwei H.-konforme Thomaszitate am Anfang von „Sein und Zeit" hinzuweisen, wo vom Primat des Seinsverständnisses, von der Seele als Korrelat „allen Seins" und von den transzendentalen Bestimmungen des Seins die Rede ist. H. kritisiert die thomasische Definition der Wahrheit als *adaequatio* zugunsten eines angeblich bei Aristoteles zu findenden Immediatismus, verschleiert dabei aber, daß er den Primat des Seinsverständnisses nicht von diesem, sondern nur von Thomas haben konnte. – *Jean-François Courtine* („H. et Thomas d'Aquin", 213–234) setzt sich von den Versuchen ab, H.s These von der Seinsvergessenheit zwar zu akzeptieren, Thomas aber davon auszunehmen, was es ermöglicht, Thomas mit Hilfe H.scher Motive zu aktualisieren. Er will nur charakterisieren, wie H. Thomas liest: als Vertreter eines „geschlossenen Systems", als Ontotheologen, der das Sinnliche und das Übersinnliche als gleichermaßen „vorhanden" und als in der gleichen alltäglichen Haltung Erfaßbare ansetzte, was

Thomas ebensowenig trifft wie das Mittelalter allgemein. Von daher Courtines Verdacht: H. liest Thomas durch die Brille des nie ausdrücklich einer Destruktion unterworfenen Suárez und seiner neuscholastischen Fortsetzer, die in der Tat einen Sinn von Sein kennen, der das endliche Seiende und das höchste Seiende umfaßt. Zur Prüfung dieses Verdachts zieht er die verzerrende Interpretation heran, die H. (HGA 29/30, 67–81) vom Prooemium des thomasischen Metaphysik-Kommentars gegeben hat. – *Costantino Esposito* („H., Suárez e la storia dell' ontologia", 407–430) lotet die wenigen Bemerkungen H.s aus, in denen dieser die Rolle von Suárez als ersten systematischen Metaphysiker und damit als des Wegbereiters der modernen Philosophie unterstreicht. Inwieweit H. dabei von Grabmann, Gilson u.a. abhängig ist, bleibt offen. H. lobt an Suárez die Strenge der Begriffsbildung derart, daß in Suárez gewissermaßen die „Wahrheit" von Thomas liege; er tadelt zugleich, daß er das Problem der Metaphysik, nämlich daß sie zugleich Theorie des Allgemeinsten und den Höchsten ist, als Problem beseitigt hat. In der Tat entwirft ja Suárez einen Begriff des Seins (als widerspruchsfreier Möglichkeit), der univok das Endliche und Gott unter sich begreift; hier erst wird die Basis für die Ontotheologie gelegt; in ähnlicher Manier löst er die *essentia* vom esse, so daß der Begriff der *existentia* als bloßer Aktualisierung entsteht. Diese hat, so H., ihren Ort notwendig im Rahmen der Kausalitätsidee; der Weg zu einem Sein des Seienden „ohn' Warum" ist dadurch ebenso versperrt wie zu einer Idee Gottes, die nicht mit dessen Erstursächlichkeit zusammenfiele.

Das Jahrbuch ist ein Zeugnis für das neu erwachte Interesse an Metaphysik, und auch für die immer wichtigere Rolle italienischer Gelehrter im Forschungsfeld der europäischen Philosophiegeschichte. Möge es auf viele Jahre kommen. G. Haeffner S. J.

2. Systematische Philosophie

Schmidinger, Heinrich, *Metaphysik*. Ein Grundkurs. Stuttgart: Kohlhammer 2000. 392 S., ISBN 3-17-016308-6.

Die vorliegende Publikation ist, wie der Verf. eingangs bemerkt, „nicht für Fachleute geschrieben, die sich schon intensiv mit Metaphysik beschäftigt haben, sondern für Leserinnen und Leser gedacht, die sich zum erstenmal gründlich auf Metaphysik einlassen wollen" (9). Ihnen möchte Schmidinger (= S.) eine „Einführung und ein erstes Vertrautwerden mit den Problemen und der Geschichte der Metaphysik ... bieten" (ebd.). Dabei strebt er „eine Kombination von Systematik und Geschichtsbetrachtung an" (ebd.).

Ein Großteil des Buches ist der Darstellung der Geschichte der klassischen und der neuzeitlichen Metaphysik gewidmet. Diesen Rekurs auf die Geschichte der Metaphysik unternimmt S., um eine Basis für die „gegenwärtige Auseinandersetzung innerhalb der Metaphysik und rund um die Metaphysik zu gewinnen" (ebd.). Denn daran läßt er gleich zu Beginn keinen Zweifel: „Metaphysik zu betreiben ist heute alles andere als selbstverständlich" (ebd.). Selbst wenn neuerdings innerhalb der Philosophie eine größere Offenheit für spezifisch metaphysische Problemstellungen festzustellen sei, so begegne man solchen Problemstellungen doch mehrheitlich nach wie vor mit Kritik und Skepsis. Daher geht S. neben der Geschichte der Metaphysik auch auf die Geschichte der Metaphysikkritik ein.

Für das Verständnis von Metaphysik ist nach S. wichtig, daß man sich klarmacht: Metaphysik befaßt sich nicht mit einer Wirklichkeit bzw. mit Gegenständen, die sich jeder Art von wissenschaftlichem Diskurs entziehen. Ihre Aufgabe besteht auch nicht darin, „absolute Erkenntnisfundamente aufzuspüren" (ebd.), vielmehr ist Metaphysik „die wissenschaftliche Beschäftigung mit einer bestimmten Klasse von Fragen, die ebenso unabweisbar in der menschlichen Existenz wie im wissenschaftlichen Diskurs entspringen können und sich auf keine andere Wirklichkeit beziehen als jene, die dem Menschen zugänglich ist" (10).

Hinsichtlich des von ihm gewählten methodischen Ansatzes betont S., dieser sei „inspiriert durch vergleichbare Ansätze von Emerich Coreth, Hans-Michael Baumgartner,

Richard Schaeffler oder Wolfgang Röd" und könne „in dem Sinne als transzendentalphilosophischer bezeichnet werden ..., als er die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zu den postmodernen System- und Differenztheorien als eine Korrektur bzw. Fortentwicklung des Kritizismus von Immanuel Kant versteht" (ebd.). Eine solche methodische Festlegung impliziere „keinerlei Geringschätzung traditioneller, seinsphilosophischer, neorealistischer, phänomenologischer, sprachanalytischer, prozeßtheoretischer ... Ansätze", da diese „auf ihre Weise ebenso wertvolle Lösungsvorschläge zu metaphysischen Fragen erbringen oder gleichermaßen aufschlußreiche Zugänge zu metaphysischen Problemstellungen verschaffen könnten" (ebd.). S. geht also davon aus, daß es auf dem Feld der Metaphysik einen legitimen Methodenpluralismus gibt.

Um bei seiner Sicht metaphysischen Denkens nicht zu eng anzusetzen, faßt S. die Metaphysik „weder als Wissenschaft vom ‚Seienden als Seienden' bzw. vom ‚Sein' noch als ‚philosophische Theologie'" (20). Als Grund für diese Distanzierung von traditionellen Formen des Metaphysikverständnisses gibt er an, die Rede vom Seienden bzw. vom Sein sei „nicht allein in der Alltagssprache, sondern vor allem auch in der Philosophie- und Wissenschaftssprache fragwürdig geworden" (ebd.). S. erinnert hier an Überlegungen der modernen Sprachphilosophie, die deutlich gemacht hätten, daß „die Substantivierung des Verbs ‚ist' bzw. ‚sein', wie sie die Griechen und im Anschluß an diese die ganze Tradition bis hin zu Heidegger vorgenommen haben, nicht mehr zulässig ist" (ebd.). Das Verb ‚ist' könne nämlich innerhalb eines Satzes „in ganz unterschiedlichen Funktionen verwendet werden: als Kopula, ... als Existenzbehauptung ... oder als Feststellung einer Identität" (ebd.). Diese drei Funktionen des ‚ist' ließen sich aber nicht aufeinander reduzieren, so daß es nicht länger möglich sei, „das Verb ‚ist' in ein Substantiv umzuwandeln, das alle Funktionen gleichermaßen in sich integriert" (ebd.).

Die Schwierigkeiten der heutigen Philosophie mit der Gottesfrage illustriert S. an dem bekannten Diktum Heideggers, wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens wie diejenige der Philosophie, kenne, der ziehe es heute vor, ‚im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen'. S. will zwar nicht ausschließen, daß es eine philosophisch gerechtfertigte Rede von Gott geben kann, meint aber zugleich, für heutiges metaphysisches Denken könne sie nicht am Anfang stehen. Der philosophische Diskurs habe sich sehr weit von dieser Thematik entfernt, und um eine Wiederannäherung an diese Thematik zu ermöglichen, bedürfe es „behutsame(r) Schritte ..., die weniger mit Spekulation als mit der Bereitschaft zu echtem Fragen zu tun haben" (21).

Konkret faßt S. sein Metaphysikverständnis in vier Punkten wie folgt zusammen: „1. Metaphysik ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit Fragen, welche die Wirklichkeit, sofern sie dem Menschen zugänglich ist, in ihrer Gesamtheit betreffen. 2. Unter der Gesamtheit der Wirklichkeit ... ist das multidimensionale System vorzustellen, welches der Mensch der Bewältigung der Wirklichkeit zugrunde legt. 3. Fragen nach der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit ... entspringen sowohl in der konkreten Existenz des Menschen als auch im Zentrum einzelwissenschaftlicher Problemstellungen. 4. Metaphysik unterscheidet sich von einzelwissenschaftlichen Versuchen, die Wirklichkeit im Ganzen zu systematisieren dadurch, daß sie sich nicht bloß um eine, sondern um alle Möglichkeiten der Systematisierung ... bemüht" (323).

S. macht freilich auch auf vier entscheidende Schwierigkeiten metaphysischen Denkens aufmerksam. Zunächst einmal betont er, daß es unmöglich sei, „sämtliche Paradigmen und Diskurse so ineinander überzuführen, daß sich am Schluß ein einziges, alle Systematisierungsformen integrierendes und in sich aufhebendes Gesamtsystem herausbildete, welches eine einheitliche Bewältigung der Wirklichkeit gestatten und damit die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit ... darstellen würde" (335). Zweitens weist er darauf hin, daß jede Systematisierung, die der Metaphysiker vornimmt, „durch Standpunktbezogenheit und Perspektivität charakterisiert ist" (336). Drittens läßt er keinen Zweifel daran, daß jedes System, das der Mensch seiner Wirklichkeitsbewältigung zugrunde legt, Wirklichkeit zugleich „erschließt und verschließt" (338). Und viertens sind ihm zufolge der Systematisierung der Wirklichkeit „nicht zuletzt dadurch Grenzen gesetzt, daß es das prinzipiell Nicht-Systematisierbare gibt" (339). Konkret denkt S. hier an das Leiden und das Böse, das sich s.E. prinzipiell einer Systematisierung entzieht.

Wie steht es angesichts dieser Schwierigkeiten mit der Möglichkeit der Metaphysik? In Anspielung auf die Kantische These, daß die menschliche Vernunft in Sachen Metaphysik durch Fragen belästigt werde, die sie nicht abweisen, aber auch nicht beantworten könne, stellt sich S. die Frage: Gibt es am Ende nicht doch „eine wissenschaftlich gerechtfertigte Form, in welcher der Mensch mit der Lösung von Fragen umgeht, die zwar prinzipiell nicht beantwortet werden können, die aber doch in irgendeiner Weise beantwortet werden müssen, weil sie existentiell und wissenschaftlich von so großer Bedeutung sind" (341)?

S. geht von einer solchen Möglichkeit aus. Konkret rekurriert er in diesem Zusammenhang auf Hypothesen und Postulate. Wenn es nämlich nicht möglich ist, „die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit so zu systematisieren, daß über sie ... begründbare Aussagen gemacht werden können", wenn sich also „kein sicheres Wissen über die Wirklichkeit im Ganzen gewinnen läßt, dann bleibt nur der Weg von Annahmen" (342). Damit solche Annahmen aber wissenschaftlichen Charakter bekommen, müssen sie sich „von bloßen Fiktionen, beliebigen Wunschvorstellungen oder reinen Vermutungen unterscheiden", und dies ist nach S. nur dadurch möglich, „daß sie begründet und folglich diskursfähig bzw. beurteilbar sind" (ebd.).

Zu den begründeten und beurteilbaren Annahmen rechnet S. nun vor allem Hypothesen und Postulate. Beide Formen von Annahmen unterscheiden sich durch den Grad ihrer Begründetheit. Während Hypothesen Annahmen sind, die sich nahelegen und mit denen man bereits Bekanntes erklären kann, „bilden Postulate, bezogen auf bestimmte Prämissen, die man mit mehr oder weniger großer Gewißheit ansetzt, derart zwingende Annahmen, daß ihre Nicht-Annahme die Prämissen als absurd und sinnlos erscheinen ließe" (ebd.).

Wenn Metaphysik als Wissenschaft sich auf Hypothesen und Postulate stützt, dann ist das nach Meinung von S. nichts „Geringfügiges" (343) oder gar „Bedeutungsloses" (344). Denn erstens sei sich „auch die klassische und neuzeitliche Metaphysik ihres hypothetischen Vorgehens bewußt" gewesen, zweitens gestatte das Aufstellen von wissenschaftlichen Hypothesen und Postulaten „begründete und somit rational ausweisbare Vermutungen über Wirklichkeits-Zusammenhänge, die uns nicht zugänglich sind" (344), drittens ließen sich Hypothesen und Postulate dadurch, daß sie einem ständigen Verifikations- bzw. Falsifikationsprozeß ausgesetzt würden, „in ihrer Wahrscheinlichkeit stärken", und viertens hätten Hypothesen und Postulate „einen besonderen heuristischen Wert" (ebd.). So sei etwa unter der Annahme des jüdisch-christlichen Gottes vieles entdeckt worden, was sich die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte zu eigen gemacht habe. Man denke nur an „die Erkenntnis der Endlichkeit der Welt, die Entdekkung einer alle Menschen verbindenden Weltgeschichte sowie das Verständnis des Menschen als Person" (ebd.).

Als Beispiel für ein metaphysisches Postulat nennt S. die Annahme, „daß die Wirklichkeit an sich selbst ... geordnet ist bzw. daß sie soviel an Ordnung ... enthält, daß sie ... systematisiert werden kann" (345). Würde man diese Annahme nicht machen können, „hätte alles menschliche Systematisieren der Wirklichkeit keinerlei Sinn" (ebd.). Mit der Setzung eines solchen Postulats ist allerdings „keineswegs der Anspruch verbunden, „daß damit die angenommene Ordnung der Wirklichkeit auch schon vollständig erkannt oder beherrscht würde" (346). Die Setzung eines solchen Postulats geschieht vielmehr in dem Bewußtsein, daß prinzipiell immer nur eine Annäherung an die Ordnung der Wirklichkeit möglich ist. Als Beispiel für eine metaphysische Hypothese nennt S. die Annahme der Existenz Gottes. Er räumt ein, daß die Bezeichnung Gottes als Hypothese für einen religiösen Menschen blasphemisch erscheinen könne, gibt allerdings zu bedenken, daß er sich mit seinen Ausführungen nicht im Bereich der Religion bewege, die „ein eigenständiges und nach spezifischen Gesetzmäßigkeiten gestaltetes Paradigma der menschlichen Vernunft" (347) darstelle, sondern im Bereich der Philosophie respektive der Metaphysik, die sich von anderen Paradigmen der Vernunft durch die Erstellung von wissenschaftlich diskutierbaren Theorien über die Wirklichkeit im Ganzen unterscheide. Der Grund, daß die Annahme der Existenz Gottes in der Philosophie lediglich eine Hypothese und kein Postulat ist, liegt nach S. darin, daß sie „im Unterschied zur Annahme eines Postulates, das bezogen auf bestimmte Prämissen not-

wendig ist, Alternativen gegenübersteht, die sich als begründete Hypothesen ebenso vertreten lassen" (ebd.). Als konkrete Alternativen zu einer theistischen Weltsicht nennt er hier etwa eine pantheistische, manichäistische oder atheistische Weltsicht.

Grundsätzlich müssen wir nach S. davon ausgehen, „daß der Mensch die Wirklichkeit immer in einem bestimmten System, wir können auch sagen: in einer bestimmten Perspektive, Abschattung und Ordnung erfaßt, daß er deshalb aber nicht ein System bzw. eine Perspektive, Abschattung oder Ordnung für sich erfaßt, sondern die Wirklichkeit" (355) selbst in besagtem System bzw. in besagter Perspektive, Abschattung oder Ordnung. Daraus folgt für ihn: „Der Mensch hat in aller Relativität Objektivität, in aller Selbstbefangenheit Wirklichkeit, in aller Subjektivität Wahrheit" (ebd.). Freilich stellt sich angesichts dieser Tatsache – S. spricht in diesem Zusammenhang von dem „Grundparadox der Erkenntnis" (354) – auch die Frage, „ob die menschliche Vernunft in ihrer Vielgestaltigkeit hinreichend begriffen ist, wenn sie ausschließlich als Fähigkeit zur Systematisierung ... begriffen wird" (357). Ist nicht, so fragt S. in der menschlichen Vernunft auch „eine Seite anzunehmen, die etwas anderes tut als zu systematisieren" (ebd.)? Konkret geht es hier um das Problem eines Zugangs zur Wirklichkeit, der „nicht mehr maßgebend, sondern maßnehmend ist" (358).

Als Bezeichnung für diesen an der Wirklichkeit selbst maßnehmenden Akt wählt S. das Wort ‚Wahr-Nehmung'. Besagte Wahr-Nehmung besitzt für ihn „transzendentalen Stellenwert" (361). Denn sie „bildet die Bedingung der Möglichkeit von ‚Überprüfung' bzw. ‚Verifikation' oder ‚Falsifikation' ... eines Vernunftsystems" (363). Zudem gilt: Insofern die Wahr-Nehmung eine Erkenntnis mit spezifischem Inhalt ist, besitzt sie auch ihre eigene Wahrheit, die auf einer anderen Ebene angesiedelt ist als die Wahrheit der Vernunftsysteme, wenn sie auch nicht ohne Beziehung zu diesen ist.

S. weist sodann darauf hin, daß die Philosophie unterschiedliche Versuche unternommen hat, „sich sowohl über die Struktur als auch über den allfälligen ‚Inhalt' der Wahr-Nehmung Klarheit zu verschaffen" (ebd.), und nennt vier Ansätze, die in diesem Zusammenhang besondere Beachtung verdienen, nämlich 1. den Deutschen Idealismus, 2. die Theorie der transzendentalen Erfahrung im Transzendentalthomismus, 3. Heideggers Theorie des Seinsverständnisses und 4. die philosophische Mystik.

Was den Deutschen Idealismus angeht, so waren sich deren Vertreter zwar „über die gegenüber allen sonstigen Bewußtseinsleistungen unterschiedliche Struktur der Wahrnehmung, die sie als Selbstbewußtsein verstanden, im Klaren" (364). Gleichwohl konnte der Deutsche Idealismus seine Einsicht in die Besonderheit und Unvergleichbarkeit der Wahr-Nehmung nach Meinung von S. nicht zureichend entfalten, weil er das Selbstbewußtsein als absolutes Prinzip verstand, „nach welchem die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit, also auch die nichtmenschliche Wirklichkeit, begriffen werden muß" (365).

Grundlegend für den Transzendentalthomismus ist die These: In jedem Akt, in dem sich die Vernunft in ihrer vielfältigen Gestalt die Wirklichkeit systematisierend zurechtlegt, nehme sie „notwendig den umfassenden und absoluten Horizont allen Seins in Anspruch, der sich als das personale Sein Gottes auslegen" (366) lasse. Obzwar in der Regel nur unthematisch gegeben, sei der Inhalt der transzendentalen Erfahrung, wenn er explizit gemacht werde, „nichts Geringeres als das Geheimnis Gottes selbst" (ebd.). Das zentrale Problem eines solchen Konzepts liegt nach S. darin, daß es „die grundsätzliche Andersheit der transzendentalen Erfahrung gegenüber jeder anderen Erkenntnisart bzw. gegenüber jeglicher Systematisierung zu wenig ... realisiert" (367).

Was Heidegger betrifft, so gilt für diesen zwar, daß er die „die unterschiedliche Struktur der Wahr-Nehmung ... gegenüber jeglicher Wirklichkeitssystematisierung, die dank ihrer erfolgen kann, konsequent ernst(nimmt)" (370); problematisch an Heideggers Denken ist jedoch nach S., „daß es sich jedem wissenschaftlichen Diskurs verweigert" (371).

Was sich kritisch gegen Heideggers Theorie des ‚wesentlichen Denkens' einwenden läßt, gilt gleichermaßen für die mystische Schau. Denn wenn es auch berechtigt ist, grundsätzlich mit einer solchen Möglichkeit zu rechnen, so erweist es sich doch als schwierig, „sie in einen philosophischen Diskurs einzubinden, der sich um die Einhaltung wissenschaftlicher Kriterien bemüht" (373).

S. beschließt seine Ausführungen nicht mit einem synthetischen Ausblick, sondern mit dem Hinweis „auf eine grundlegende ‚Quaestio disputata'" (374), die weiterer

Überlegungen bedürfe. Als wichtigstes Desiderat nennt er in diesem Zusammenhang die „Entwicklung einer Logik der Wahr-Nehmung" (ebd.), durch die sicherzustellen wäre, daß sich Aussagen, die sich auf die Wahr-Nehmung berufen, in einen wissenschaftlichen Kontext bringen lassen und dadurch beurteilbar und nachvollziehbar werden. Als weiteres Desiderat nennt S. „eingehendere Analysen dessen ... was Wahr-Nehmung überhaupt ist" (ebd.) sowie eine gezielte „Freilegungs- oder Destruktionsarbeit", da die Philosophie sich Gewohnheiten zugelegt habe, „die für die Auslegung des ‚Inhaltes' der Wahr-Nehmung nicht geeignet sind" (ebd.).

Abschließend kommt S. nochmals auf die Gottesfrage zurück. Die Ausführungen über die Wahr-Nehmung machen s.E. deutlich, „daß sich die philosophische Theologie nicht nur darin erschöpft, hypothetische Annahmen über Gott zu machen" (376). Jedenfalls könne nicht ausgeschlossen werden, „daß sich auf der Ebene ‚transzendentaler' und ‚mystischer' Erfahrungen die Frage nach Gott neu und anders stelle" (ebd.). Zugleich sieht S. freilich auch in diesem Punkt noch weiteren Klärungsbedarf. Die Entfaltung einer philosophischen Theologie, so betont er, hinge „wesentlich davon ab, wie es gelingt, den ‚Inhalt' bzw. ‚die Inhalte' der Wahr-Nehmung auszulegen" (ebd.). Dazu aber bedürfe es einer eingehenderen Analyse der Wahr-Nehmung und der spezifischen Logik, die ihr eigen ist. Nur unter der Voraussetzung, daß besagte Analyse sich erbringen läßt, sei die Möglichkeit gegeben, daß „die Philosophie wieder ein Weg zu Gott werden" (ebd.) kann.

Im ganzen wird man sagen müssen, daß die vorliegende Publikation die Aufgabe eines Grundkurses der Metaphysik gut erfüllt. Sie bietet solide metaphysikgeschichtliche Information und vermittelt zugleich ein realistisches Bild von den Schwierigkeiten des heutigen Metaphysikdiskurses. Auffällig ist, daß S. die analytische Metaphysikdiskussion weitgehend ausspart, ohne freilich deren Verdienste und die Verdienste anderer metaphysischer Ansätze in Abrede zu stellen. Im übrigen läßt er den Leser über den Status seiner Überlegungen nicht im Zweifel. Den systematischen Schlußteil leitet er ein mit der Feststellung: „Was ich im folgenden darzulegen vermag, ist zum einen nur eine Einführung in ein Problemgebiet, das sich auftut, wenn man heute die Frage der Metaphysik beantworten will; zum anderen bin ich in etlichen Fragen, die sich stellen werden, lediglich zu Hinweisen imstande. Vieles wird somit offen bzw. als Frage stehen bleiben und wahrscheinlich unbefriedigend sein. Über mehreres wird noch gründlicher nachgedacht werden müssen" (322).

Man wird S. also nicht den Vorwurf machen können, den man dem Metaphysiker immer wieder macht, daß er mit zu starken Thesen aufwartet; umgekehrt wird man ihm zweifellos als Verdienst anrechnen können, das Anliegen der Metaphysik als einer Theorie des Ganzen unzweideutig zur Geltung gebracht zu haben. Insofern unterscheidet sich sein Grundkurs wohltuend von den Abgesängen auf die Metaphysik, die vor noch nicht allzu langer Zeit in der deutschen Philosophie gang und gäbe waren. H-L. Ollig S. J.

Faith and Narrative. Edited by *Keith E. Yandell.* Oxford [u. a.]: Oxford University Press 2001. 271 S., ISBN 0-19-513145-2.

Erzählungen, so heißt es in der Einleitung mit einer offensichtlichen Anspielung auf den Kommunitarismus – von der Autobiographie über die Biographie und die Generationen umfassende Geschichte einer Familie –, dienten dazu, Gemeinschaften zu definieren. Mythen und historische Berichte spielten eine bedeutende Rolle in den Religionen. Der emotionale und pädagogische Wert von Erzählungen sei unumstritten. Aber welche Bedeutung kommt der Erzählung für die Erkenntnis zu? Erschöpft die Bedeutung der Erzählung sich in ihrer rhetorischen, emotionalen Wirkung, ohne uns eine zuverlässige Information zu liefern? Oder ist die Erzählung eine durch keine andere zu ersetzende Quelle der Erkenntnis? Die 13 Essays dieses Bds. erwägen das Für und Wider und befassen sich mit dem Bereich, dem Wert und den Grenzen des narrativen Diskurses.

Die Aufsätze sind in vier Gruppen zusammengefaßt. Die erste beschäftigt sich mit literarischen Texten, die zweite mit verschiedenen historischen Erzählungen, die dritte weist hin auf die kognitive Funktion der Erzählung in Psychologie, Ethik und Theologie, und die Essays der vierten Gruppe bestreiten, daß der Erzählung in der religiösen

und sittlichen Erkenntnis eine unersetzliche Funktion zukommt. Hinsichtlich des Materials, anhand dessen diese Fragen erörtert werden, ist der Bogen weit gespannt. (I) Die Übersetzung der Bibel in afrikanische Sprachen führe zu einem vertieften Selbstverständnis der Werte der eigenen Kultur *(Lamin Sanneh)*. Welchen Widerstand leistet ein Text einer willkürlichen Interpretation? *David L. Jeffrey* geht auf diese Frage nicht ein anhand naturwissenschaftlicher Texte oder von Texten der historischen Wissenschaft; seine Beispiele entstammen der Literatur der Reue; hier werde nicht der Text durch den Leser, sondern der Leser durch den Text interpretiert, d.i. verwandelt. Ein Vergleich zwischen dem Tod des Sokrates und dem Tod Jesu als Symbolen für zwei verschiedene literarische und kulturelle Traditionen soll die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Säkularen in Frage stellen *(George Steiner)*. Das Buch Hiob beantworte die Theodizeefrage nicht durch eine Argumentation, die zeigt, daß das Leiden mit der Güte Gottes vereinbar ist; es sei vielmehr die Erzählung einer persönlichen Erfahrung, die Hiob mit Gott macht *(Eleonore Stump)*. (II) *James Billington* berichtet von der Bedeutung der Geschichten, des Glaubens und der Werte des orthodoxen russischen Christentums am Vorabend des Zusammenbruchs des Sowjetregimes. *John B. Carman* und *Robert E. Frykenberg* gehen der Frage nach, ob Indien ein Geschichtsbewußtsein hat. (III) Freud, so *Paul Vitz*, habe den Nobelpreis in Literatur und nicht in Naturwissenschaft erhalten; sein Einfluß liege im Bereich der Literatur und nicht der Naturwissenschaft. Vitz fordert deshalb, man solle nicht die Literatur psychologisch, sondern die Psychologie literarisch interpretieren; die literarischen und narrativen Begriffe seien grundlegender und hätten einen höheren Erklärungswert. Die *phainomena*, von denen die ethische Reflexion des Aristoteles ausgeht, sind nach *Jon N. Moline* Erzählungen. Die christliche Theologie hatte, so *Gabriel Facker*, immer die Form einer Erzählung; die evangelische Frömmigkeit betone die Bekehrung; der bekehrte Gläubige sehe im Leben Jesu die Quelle und das Vorbild seines eigenen Lebens. *Nicholas Wolterstorff* fragt, was es bedeutet, in einem Text zu leben. Es könne einmal so verstanden werden, daß man ein Teil der Welt sei, auf welche der Text sich bezieht. Das sei wegen der historischen Bibelkritik heute nicht mehr möglich. Man könne aber auch so in einem Text leben, daß man Teil einer Gemeinschaft sei, die in einem früheren Stadium der Geschichte durch den Text definiert wurde und die sich weiterhin durch eine Beziehung auf diesen Text definiere. (IV) Religionen und Glaubensbekenntnisse, so die These von *Paul Griffiths*, enthalten Aussagen darüber, was ist und was gut und zu tun ist; in diesem Sinn enthalten sie eine Metaphysik und eine Ethik. Solche Aussagen seien von ihrem Wesen her systematisch und nicht narrativ. Jede narrative Ethik ist nach *Keith F. Yandell* relativistisch. Die rationale Bewertung einer Erzählung sei selbst kein narratives Unternehmen; keine Erzählung könne ihren eigenen Wahrheitsanspruch einlösen. Es sei keine Ethik möglich, die nicht letztlich auf ahistorischen Prinzipien beruhe. F. Ricken S. J.

Religion with/out Religion. The Prayers and Tears of John D. Caputo. Edited by *James J. Olthuis*. London: Routledge 2002. XI/185 S., ISBN 0-415-26007-6.

Die neun Beiträge dieses Bds. gehen zurück auf ein Symposium am Institute for Christian Studies in Toronto im April 1998; sie setzen sich auseinander mit John D. Caputo, The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion, 1997. Caputo (= C.), der sich selbst als postmodernen Katholiken bezeichnet, ist Professor für Philosophie an der Villanova University, Pennsylvania, wo er seit 1968 lehrt; in den 80er Jahren war er Präsident der American Catholic Philosophical Associaton. Derridas Dekonstruktivismus, so der Werbetext des Buches, sei als nihilistisch und antireligiös kritisiert worden; dagegen zeige C.s Interpretation der jüngsten Schriften Derridas diesen als einen Mann des Glaubens, der zwischen jüdischen und christlichen Traditionen vermittle und dessen Dekonstruktivismus prophetische und messianische Züge trage.

Der interessanteste Teil des Buches ist ein Interview von B. Keith Putt mit C.; es gibt einen Einblick in die gegenwärtige Situation der Religionsphilosophie in den USA und in die Traditionen, denen C. sich verpflichtet fühlt. C. bezeichnet die Richtung, welcher er sich zurechnet, als „American Continental philosophy", und er stellt sie der „Anglo-American philosophy of religion" gegenüber. Letztere sei eine Form der „onto-theo-lo-

gic". C. nennt Swinburnes Gottesbeweise und die These der Reformed Epistemology, der Glaube an Gott sei ein basic belief. Anders als diese rationalistische Richtung seien die Kontinentalisten „Phänomenologen, Postphänomenologen, Quasiphänomenologen oder Hyperphänomenologen" (153). Jede der beiden Richtungen sei dem disziplinierten Denken verpflichtet, aber die Art der Disziplin sei verschieden. Die Kontinentalisten, so laute das gängige Urteil, könnten keine Logik und die Analytiker keine fremden Sprachen lernen. Die methodische Strenge der Kontinentalisten habe zu tun mit der Sensitivität für Erfahrungen und Einsichten; es sei die Disziplin, welche zum Lesen von Literatur erforderlich sei.

Der rote Faden, welcher das Interview durchzieht, ist das Verhältnis von Philosophie und Religion. „Religiöse Erfahrung ist ein elementarer, fruchtbarer und reicher Teil der menschlichen Erfahrung, und die meisten Philosophen schenken ihr keine Aufmerksamkeit." Der Ursprung von Heideggers Denken sei in den frühen Paulusbriefen und in der Nikomachischen Ethik zu suchen. „Der junge Heidegger zeigt, daß die Philosophen sich von einer reichen phänomenologischen Ader abschneiden, wenn sie die Religion ignorieren" (151). Den jungen C. beeindruckten Jacques Maritains Analysen der mystischen Erfahrung, und C. war erstaunt, dieselben mystischen Motive beim späten Heidegger wiederzufinden. Ein Motto für Derridas und sein eigenes Denkens sieht C. in dem Satz aus Augustins Confessiones „quaestio mihi factus sum". Dieses Nichtwissen sei ein positiver Faktor in der Struktur unseres Lebens, weil es uns die Notwendigkeit des Glaubens, einer nicht in einer rationalen Argumentation begründeten Orientierung erkennen lasse. Die Interpretation der Welt aus dem Glauben müsse immer im Anblick von Nietzsches Nihilismus vollzogen werden. Dekonstruktion sei konstruktiv, weil es darum gehe, das Nicht-Dekonstruierbare freizulegen. Religion werde in dem Augenblick gefährlich, wo wir vergessen, daß wir nicht wissen, wer wir sind; C. verweist auf 1 Kor 13,12. Dekonstruktion sei der Versuch zu sagen, daß wir immer von einer Sehnsucht oder einer Sehnsucht über die Sehnsucht hinaus getrieben werden. „[D]econstruction is structured like a religion, structured around a radical affirmation and faith in something we cannot understand or see or know [...] The religious dimension of deconstruction consists in being a repetition of prophetic Judaism" (160). Wiederholt wird auf den Augustin der ‚Confessiones' verwiesen; er artikuliere eine grundlegende Dimension unserer Erfahrung. Die Auslegung der Schrift dürfe nicht hinter die historisch-kritische Exegese zurückgehen, was eine phänomenologische Lektüre der Bibel nicht ausschließe. Die Schrift biete „eine große Phänomenologie unserer Begegnung mit Gott" (176). Es sind zwei Merkmale, die C. den göttlichen Ursprung der Bibel zeigen: das Übermaß der Gnade und Liebe und der Widerspruch gegen die menschliche Selbstliebe und Selbstgefälligkeit. Ob er mit seinem postmodernen dekonstruktivistischen Religionsverständnis, so wird C. gefragt, unter den Katholiken nicht als Häretiker gelte? Die jüngste kontinentale Religionsphilosophie, so die Antwort, fordere die Katholiken auf, zu Augustin zurückzukehren und ihn mit neuen Augen zu lesen. F. Ricken S. J.

Taylor, Charles, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, aus dem Englischen von *Karin Wördermann*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. 102 S., ISBN 3-518-29168-8.

Am Ende des 20. Jhdts. liest Taylor in seinen nun erweitert vorliegenden Gifford Lectures (1999) folgenreiche Gifford Lectures des Jahrhundertanfangs: W. James' „The Varieties of Religious Experience". Mit ihnen macht er sich auf die Spur unseres „säkularen" Zeitalters. Sein Ergebnis (Kap. IV) ist, daß James' Individualismus (in den Elementen von selbsterfahren [Kap. I] und bekehrt/zum zweiten Mal geboren, Kap. II) nicht ausreicht, gegenwärtige Individualisierung (Kap. III) zu beschreiben.

Taylor ordnet James' Betonung eigener Erfahrung in die Tradition der Entwertung gemeinsamer Rituale ein, die über einen religiösen Humanismus ins Hochmittelalter zurückgeht. Einige Formen von Religiosität kann ein individualistischer Erfahrungsansatz nicht fassen. Dazu zählen die amouröse Metaphorik mancher Mystik und kollektive Beziehungen zu Gott wie die einer Glaubensgemeinschaft oder der sakramental verstandenen Kirche. Zudem ist jede Erfahrung über die geteilte Sprache längst gemeinschaftlich

eingebunden und interpretiert. Die Zweimalgeborenen haben den existentiellen Abgrund der Melancholie, der Angst oder des Skrupels bestanden. Die Erlösungserfahrung führt sie zu einem Zustand der Sicherheit. Taylor erkennt in dieser zweiten Geburt ein zunehmendes Phänomen der Moderne, die mit verschärfter Sinnlosigkeit von Langeweile und Leere droht, da der Ordo verloren ist. Ein Einschub (41–56) zum Kognitivismus zeigt, wie James' Aufwertung von Intuition und Gefühlseinstellung zu rationalen Gründen *(The Will to Believe)* sehr gut die Dynamik der modernen, religionsphilosophischen Debatte zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen darstellen kann. Für die Dynamik ist typisch, daß ein und dieselbe Einstellung, z. B. des Interesses, argumentatives Für oder Wider sein kann, da jede Position eine „totale Umwelt" hat, deren Plausibilität durch die gewählte Grundhaltung eingesetzt ist.

Interessant ist Kapitel III: Das Sakrale und rückseitig das Säkulare wird relativ zu einer Typologie von Gesellschaftsformen bestimmt. Die Idee stammt von E. Durkheim, der das Verhältnis zum Spirituellen als Bezug zur politischen Gemeinschaft bestimmte. Die Entstehungssituation Jamesscher Religionsauffassung wird durch ihren amerikanisch-protestantischen, „neo-durkheimianischen" Hintergrund erhellt. Neo-durkheimianische Gesellschaften in ihrer Denominationen-Vielfalt nehmen keine so enge Verbindung von politischer Gesellschaft und göttlichem Plan an, wie sie mittels alleinvertretender Repräsentation oder Vorsehung in zumeist katholisch geprägten prä-/paläo-durkheimianischen Gesellschaften herrscht, in denen die Kirche das sozial Sakrale definiert und zelebriert, sondern sie bestimmen die göttliche Präsenz abgemildert als moralische Ordnung, die sich in ihr verwirklichen möge. Das Säkulare unserer post-durkheimianischen Zeit liegt nun darin, daß der soziale öffentliche Rahmen kaum noch die gläubige oder nichtgläubige Position widerspiegelt. Der expressive Individualismus Rousseaus und der Romantik, und ihre Ethik der Authentizität sind seit der Nachkriegszeit ein Massenphänomen, wenn auch ein tückisches, da etwa Fernsehzuschauer-/und Mode-Gemeinschaften kein gemeinsames Handeln besitzen, sondern eine horizontale Präsenz oder Selbstdarstellung, so daß sie als sozial Sakrales nicht in Frage kommen. Ist nun der imaginierte Ort des Sakralen in der post-durkheimianischen Gesellschaft das intensive religiöse Erleben? Bei aller Vereinzelung des Erlebens können Inhalte religiösen Erlebens nach wie vor gemeinsame Überzeugungen sein, und bei der Entfaltung der Bekehrung im Alltag ist eine Religionsgemeinschaft hilfreich, wendet Taylor ein.

Taylor hat eine vielschichtige, länderspezifisch-induktive Analyse mit der für ihn typischen geistesgeschichtlichen Verankerung vorgelegt. Sie wird sich in Einzelfällen bewähren, wenn sie etwa die Rolle des polnischen, also prä-durkheimianisch geprägten Papstes bei der Auflösung des Ostblocks erhellen kann oder sein Durchsetzen kirchlich geschlossener Ablehnung staatlichen Agierens, jüngst z. B. in der deutschen Schwangerenkonflikt-Beratung.

A. Koch

Die Normativität des Wirklichen. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen. Robert Spaemann zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von *Thomas Buchheim, Rolf Schönberger* und *Walter Schweidler*. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. 512 S., ISBN 3-608-94355-2.

Zwanzig „Studien im Grenzgelände zwischen Ontologie und Ethik", deren Untrennbarkeit zu den „zentralen Thesen" des Geehrten gehört (17), nach bio-bibliographischen Angaben und Namenregister durch ein thematisch aufgeschlüsseltes Sachregister erschlossen. Die Beiträge sind zu drei „Schritten" geordnet: 1. Keime des Normativen in der Wirklichkeit, 2. Die Prägung des Normativen, 3. die Verwirklichung des Normativen.

1. *R. Brague* zeigt, daß es erst im Mittelalter – „Anselm als Wendepunkt" – zur Unterscheidung von Sein und Sollen kommt. Nach *D. J. Marshalls* minutiöser Untersuchung zu *De hebdomadibus* (von Boëthius kritisiertes „term paper" [73] eines Schülers?) geht *R. Schönberger* den mittelalterlichen „Variationen" nach, die die „Bestandsgarantie" (76) für den Kosmos durch dessen Platonischen Demiurgen (Timaios 41) erfahren hat. *R. Schröder* korrigiert erneut (ob's hilft?) sieben Irrtümer der Galilei-Legende und stellt für den Prozeß das Paradox heraus, daß die Kurie – in theologischem Übergriff – für die Hypothetizität der Naturwissenschaft eingetreten ist, Galilei – in

szientistischem Übergriff – für eine rechte Bibelhermeneutik. *Th. Fuchs* analysiert die „Derealisierung" unserer Lebenswelt durch den spezifisch wissenschaftlichen Weltzugang seit Descartes (wobei dessen *cogito* freilich mehr meint als „nur denkend" [165]). Passend folgen darauf Gedanken des Psychiaters und Therapeuten *H. M. Emrich* über das Gefühlshafte von Wirklichkeitserfahrung. Im Blick auf das Zumal von Regelmäßigkeit und Kontingenz in der Natur als Vorausbedingung unseres Handelns macht *P. T. Geach*, bei St. Mill anknüpfend, auf die Notwendigkeit einer „logic of imperatives" bzw. „fiats" aufmerksam. In Auseinandersetzung mit Habermas arbeitet *F. Schick* die Aporien einer Sicht heraus, die Wahrheit „als sekundäres Außenverhältnis eines Urteils" (220) setzt und so die Adäquationsbestimmung mit einer Vergleichsforderung verknüpft. Damit haben „sich Korrespondenz und Kohärenz ... zu exklusiven Alternativen gemausert" (210), woraus auch Pragmatismus nicht rettet. Schließlich diagnostiziert *H. Lübbe* „Tendenzen der Moralisierung kognitiver Gehalte": „Die Menge dessen, was nicht wahr sein darf, das Indiskutable also, wächst entsprechend komplementär zum Komplexitätsgrad der kognitiven Prämissen moderner Lebensverbringung und damit zum Ausmaß von Diskussionsbedürftigkeiten" (229).

2. Im zweiten Schritt geht es um „die konstitutiven Wechselbeziehungen zwischen unseren normativ geprägten Lebensverhältnissen" und „den in sie hineinragenden Fingern" des Wirklichen (13). Den Anfang macht *A. F. Koch* im Blick auf die Lügner-Antinomie und den Homo-mensura-Satz des Protagoras. Der Rez. gesteht, nach wie vor keine Selbstbezüglichkeit in „Dieser Satz ist nicht wahr" zu erkennen (kann doch „dieser", streng genommen, ebensowenig sich meinen, wie ein Zeigefinger auf sich selber zeigen); die besitzt nur sein Sprecher (und der in jeder Behauptung; anderseits nicht mit einem bloßen „Ich lüge", worauf nämlich zu sagen wäre: Los!). Freilich können allgemeine Sätze sich „beinhalten"; doch um sich zu widersprechen, müssen sie 1. universal, 2. negativ sein: „Alle Sätze aus sieben Wörtern sind falsch." Warum aber geht jemand auf den Kreter-Satz ein, statt ihn, wie es solchen Rundum-Verdächtigungen gebührt, zu ignorieren? In Aporien gerät man offenbar dadurch, daß man die Mathematik zum Paradigma macht und nur solche Sprachen „für halbwegs ernst zu nehmende" erklärt, „in denen die Arithmetik formulierbar ist" (240). Hier wird nämlich der aktual-existentielle Selbstbezug gewissenhaften Behauptens *(affirmatio)*, der gleichsam senkrecht zur propositionalen Synthesis steht, als eine zweite *propositio* auf deren Ebene „umgelegt" und so die „contradictio in exercitu" in eine formale verwandelt. Wie, wenn statt vom Schicksal des Todes hier von Schuld zu reden wäre? (Hegel nennt das Böse einmal „Existenz des Widerspruchs".) Faktisch zwar gehört die so zu uns, daß wir sie immer wieder tragizistisch als Schicksal mißdeuten; in Wahrheit aber entspringt sie – statt unserem Wesen – freier Entscheidung. Die aber fällt in der Tat vor dem über-aussagenhaften „Licht der Wahrheit" (der wir „die Ehre zu geben" haben, was ja nicht Satzeigenschaften gelten kann). Und es/sie bildet dann auch das Urmaß, unbeschadet des Maßes menschlicher Konkretionen in *polis*, *oikos*, Lebensform (anders gesagt, ist es um das *unum concretum* von *syderesis* und *conscientia* zu tun). Um solche Konkretheit geht es in *W. Vossenkuhls* Untersuchung des eigenen Willens, der natürlich „weniger eigen und weniger individuell [ist], als wir denken" (250). Ähnlich konkret ist der Folgebeitrag von *K.-H. Nusser* über Gemeinwohl und geistiges „Schwarzfahren", gegen eine „moralische Orientierung am Muster der ökonomischen Freiheit" (285). Dazu sogleich *P. Koslowski* mit der Frage nach den „Werten [mit der nötigen Problematisierung des Terminus] des Kapitalmarkts", zur Ethik der Spekulation. Er wirbt für Relativierung der Ressentiments, spricht die Ethik des Beraters (gegen churning, twisting, flipping) und schließlich (im Streit um [die Möglichkeit von] Übernahmen) den Nutzen des Wettbewerbs zwischen Managementteams an. Nochmals deutlich wird der Zusammenhang von ethischer und faktischer „Normalität", wenn sich abschließend *W. Lübbe* der „Grauzone" Lebensnotstand widmet (wann liegt, beim „Brett des Karneades", Notstand vor – der bloß entschuldigt, wann rechtfertigende Notwehr?, und dies bis zum Sonderfall des kannibalistischen „custom of the sea").

3. Wie derart das Wirkliche ins Ethische eingeht, so schon immer auch in Gegenrichtung Metaphysisch-Normatives in das Wirkliche. Am Phänomen geistiger Macht zeigt sich, daß dies kaum durch abstrakte Normen, sondern in der Lebenswirklichkeit huma-

ner Verhältnisse geschieht *(W. Schweidler)*. Anders erscheint solche Konkretion in der trinitarischen Entfaltung des Gottesgedankens, um die *L. Kard. Scheffczyk* die praktisch-philosophischen Beiträge bereichert. Der „in höchster Höhe oder im tiefsten Abgrund existierende Eine entbehrt in letzter Hinsicht der wirklichen Geheimnishaftigkeit" (372). Dabei sollte Geheimnis in der Tat nicht „rein formal als Unbegreiflichkeit" gedacht werden, sondern – in Schrecken wie Entbrennen – inhaltlich (364f.); vielleicht aber führt noch direkter als das „Mysterium" nach *R. Otto* schon der Wortsinn – Daheimsein – in seine Wahrheit. Für den Weg der Konkretisierung als solchen: „wie Vernunft uns handeln macht", stellt *Th. Buchheim* den Einseitigkeiten Kants und Humes das aristotelische Konzept eines klugen Umgangs mit den formbaren Neigungen und Phantasien in uns gegenüber. Mit den letzten drei Texten kommt nun auch heutig-französisches Denken zu Wort (der Eröffnungs-Beitrag des Bds., vom jetzigen Inhaber des Guardini-Lehrstuhls, war ja eher metaphysisch geprägt; anders nun). *K.-M. Kodalle* stellt Ricœur und Derrida – sowie den Dänen Løgstrup – mit ihren Thesen zur „Verzeihung des Unverzeihlichen" vor. Muß man so paradox formulieren? Wäre nicht philosophisch – im Unterschied zur Alltagssprache – klar zwischen „verzeihen (pardonner)" und „entschuldigen (excuser)" zu unterscheiden? (Dänisch ist mir fremd; doch wenn von uninteressantem „Verzeihen des Verzeihlichen" die Rede ist [433], dann müßte dies im Deutschen jedenfalls: „Entschuldigung von zu Entschuldigendem" heißen). Juristisch ist Entschuldigung oben in Unterscheidung zu Rechtfertigung begegnet; jetzt geht es um eine konträre Opposition, auf deren Grund sogar um Kontradiktion: Entschuldigt versäumt ein Kind Unterrichtsstunden, wenn es krank ist; schwänzt es die Schule, fehlt es unentschuldigt. Vielleicht wäre es dann aus anderen Gründen entschuldbar; aber erst wenn nicht, stellt sich die Frage von Verzeihung. Und die meint natürlich nicht: Vergessen; sie ist auch etwas anderes als Amnestie. Ebenso wäre – zu dem Verzeihenden hin – auf der Bedingungslosigkeit von Verzeihung zu bestehen; etwas anderes ist es, ob sie beim Schuldigen „ankommt" und „bleiben" kann, wenn er nicht bereut und seinerseits Barmherzigkeit übt (siehe biblisch hierfür sowohl das Gleichnis vom „Schalksknecht" [Mt 18,23–35] als auch Einschlägiges in den Aussendungs-Regeln [Lk 10,5f.]; ersteres beantwortet zudem die Frage Derridas nach einer „Vergebung ohne Macht" [433]). *P. Ricœur* befragt „le droit de punir": im Blick auf die Seelenheilung des Schuldigen (Platon), auf Genugtuung für das Opfer (Aristoteles) und die Wahrung von Gerechtigkeit und Recht (Kant, Hegel). Da er hier überall Ungerechtigkeit findet, denkt er in Richtung einer „justice non violente" der Rehabilitation und Versöhnung, so offenkundig unmöglich das jetzt (noch) sei. Sehr „französisch" (d.h. rhetorisch) wird es zum Schluß bei *J.-L. Marion*, „La conscience du don". Hat der Leser jeweils, an sich haltend, die z.T. halsbrecherischen Argumentationen eines Schrittes hinter sich gebracht, bestätigt ihm sodann die Antithese seine Vorbehalte – um nun ihrerseits zu übertreiben … (würde etwa die 470 skizzierte „Vater [= Erzeuger]schaft" nicht am reinsten durch den Vergewaltiger realisiert?) Der ernste Kerngedanke dieser „antimetaphysischen" Phänomenologie ist die Absage an eine Ökonomie des „do ut des" (der noch der heimkehrende fils prodigue verhaftet bleibe [480]: „son péché consiste sans doute précisément à ne plus s'imaginer lui-même hors de cet horizon", indem er nur auf einen Tagelöhner-Posten hofft). Der Beitrag läuft so auf die arme Witwe zu, die „ihren ganzen Lebensunterhalt" gibt (Mk 12,44; Lk 21,4) – wie ihr zuvor schon jene, die ihr Letztes für Elias hergab (1 Kön 17,8–16). Doch inwiefern hätten sie voraussetzungslos gehandelt? Wurde ihnen nicht geschenkt, (was und besonders) daß sie schenken? J. Splett

Knauer, Peter, *Handlungsnetze*. Über das Grundprinzip der Ethik. Frankfurt am Main: Books on Demand 2002. 196 S., ISBN 3-8311-0513-8.

Das Prinzip der Doppelwirkung spielt in der ethischen Tradition nur eine marginale Rolle. Das Prinzip geht anfanghaft auf Thomas (S.th. II–II, 64,7) zurück und regelt einen Akt *(actus cum duplici effectu)*, aus dem gleich unmittelbar Gut und Schaden erfließen. Seine klassische Form erhielt das Prinzip der Doppelwirkung durch Johannes a S. Thoma (1558–1644) und J. P. Gury S. J. (1801–1866). Dieses Prinzip fragt also, wann man bei nicht von vornherein „in sich schlechten" Handlungen einen Schaden verursa-

chen oder zulassen darf. Es scheint also überhaupt nur die Handlungen zu betreffen, die nicht von vornherein in sich schlecht sind. Versteht man das Prinzip der Doppelwirkung in diesem Sinne, so hat es nur eine beschränkte Anwendbarkeit.

Ganz anders wird das Prinzip der Doppelwirkung von Peter Knauer (= K.) verstanden. Der bekannte Frankfurter Fundamentaltheologe versucht zu beweisen, daß es sich beim Prinzip der Doppelwirkung um das *Grundprinzip* der gesamten Ethik handelt. Grundsätzlich dehnt also K. das Prinzip der Doppelwirkung auch auf in sich schlechte Handlungen aus. Denn auch in sich schlechte Handlungen können nur dadurch zustandekommen, daß man in ihnen einen Schaden verursacht oder zuläßt. Ohne Zusammenhang mit einem Schaden kann keine Handlung schlecht sein. Aber nicht jede Handlung, die einen Schaden verursacht oder zuläßt, ist tatsächlich in sich schlecht; sie ist es nur dann, wenn sie keinen entsprechenden Grund hat.

Was ist ein entsprechender Grund? Die Auskunft vieler Handbücher der Moraltheologie, es müsse sich um einen ernsthaften oder wichtigen Grund handeln, läßt die Frage offen, was denn ein ernsthafter oder wichtiger Grund sei. Nach K. ist der Grund einer Handlung vielmehr dann kein entsprechender, wenn die Handlung in *universaler Betrachtung* letztlich genau den Wert oder den Verbund von Werten untergräbt, den man in dieser Handlung unter partikulärer Hinsicht anstrebt. Dann entspricht in Wirklichkeit die betreffende Handlung nicht ihrem eigenen Grund. Sie hat die Struktur der Kontraproduktivität und führt in der Praxis zum Raubbau. Man erreicht einen Wert für sich oder die eigene Gruppe, aber um den Preis, ihn insgesamt zu untergraben. Oder man möchte einen Schaden vermeiden um den Preis, daß man selbst (oder andere) „vom Regen in die Traufe" kommt (bzw. kommen).

Mit dem Kriterium des entsprechenden Grundes (in der neuen Interpretation von K.) gibt das Prinzip der Doppelwirkung die genaue Grenze zwischen allen verantwortbaren und nicht verantwortbaren Handlungen an. Es sagt nicht nur, welche Handlungen nicht verantwortbar sind, sondern es gibt auch den Grund für diese Nichtverantwortbarkeit an. Kants kategorischer Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne", hatte noch offen gelassen, woran man erkennt, daß eine Maxime geeignet ist, Allgemeingeltung zu beanspruchen. Mit dem Fehlen eines entsprechenden Grundes bzw. mit „Kontraproduktivität auf die Dauer und im Ganzen" wird das (bei Kant noch fehlende) Kriterium jetzt ausdrücklich benannt.

K. schlägt die folgende hermeneutische Neufassung des Prinzips der Doppelwirkung vor (vgl. 69): 1) Eine Handlung ist nur dann in sich schlecht, wenn man in ihr einen Schaden ohne entsprechenden Grund zuläßt oder verursacht. 2) Für den Fall der Verknüpfung mehrerer Handlungen gilt, daß eine Handlung auch dann schlecht ist: a) wenn der Handelnde *sie durch* eine andere eigene, in sich schlechte Handlung ermöglichen will, b) wenn der Handelnde *durch sie* eine andere eigene, in sich schlechte Handlung ermöglichen will.

Von dem eben beschriebenen Ansatz her bietet der Autor auch eine Neuinterpretation der sogenannten „fontes moralitatis", also der Quellen der Sittlichkeit. Dazu gehören der Gegenstand *(obiectum, finis operis)*, die Absicht *(intentio, finis operantis)* und die Umstände *(circumstantiae)*. Es ist traditionelle Lehre, daß Gegenstand und Absicht einer Handlung bestimmen, ob die Handlung gut *oder* schlecht ist. Die Umstände bestimmen dann nur noch, in *welchem Maß* sie das eine oder das andere ist.

Aber worin besteht der Gegenstand einer Handlung? Der Gegenstand einer Handlung ist entweder, wenn sie einen entsprechenden Grund hat, eben dieser. Ist ihr Grund jedoch kein entsprechender, dann macht der wissentlich verursachte oder zugelassene Schaden den gewollten Gegenstand der Handlung aus. Anhand eines Thomastextes (S.th. I-II, 1, 3) wird dargestellt, daß es beim Gegenstand einer Handlung nicht um den physischen Vorgang als solchen gehen kann, sondern nur um das, was den Willen bestimmt. Wenn also bereits der Gegenstand nur als beabsichtigter ethisch relevant ist, was kann dann mit einer vom Gegenstand unterschiedenen Absicht als eigenem *fons moralitatis* gemeint sein? Nach Auffassung des Autors kann man neben dem beabsichtigten Gegenstand einer Handlung nur dann von einer davon zu unterscheidenden Absicht sprechen, wenn eine Handlung benutzt wird, um über ihre eigene Zielsetzung hinaus

eine weitere Handlung zu ermöglichen. Mit Absicht ist dann der Gegenstand der zweiten Handlung gemeint. Dann aber ist die traditionelle Auskunft, bei Gegenstand gehe es um die objektive Seite der Handlung, während es in der Absicht um ihre subjektive Seite gehe, hermeneutisch ungenügend.

Auch die Absicht bezieht sich auf einen Gegenstand, nämlich den der (allerdings zunächst nur geplanten) zweiten Handlung. Bei einer Handlung, die isoliert für sich allein steht und nicht zur Ermöglichung einer weiteren Handlung benutzt wird, liegt nur der gewollte Gegenstand vor, und es gibt keine zusätzliche Absicht. Wenn von einer vom Gegenstand einer Handlung unterschiedenen Absicht die Rede sein soll, geht es also in Wirklichkeit um die Verknüpfung einer ersten Handlung mit einer weiteren. Von einem eigenen *finis operantis* kann man sinnvoll nur im Fall einer solchen Verknüpfung sprechen.

Von hier aus gewinnt auch das Prinzip, daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heilige, seinen genauen Sinn. Eine Handlung, die in sich selbst schlecht ist, kann nicht dadurch saniert werden, daß man sie zur Ermöglichung einer weiteren Handlung benutzt, die selber nicht schlecht wäre. Das Prinzip ist nur anwendbar, wo es um die Verknüpfung zweier voneinander unterschiedener Handlungen geht. Ein komplexer Handlungsverlauf kann allerdings bereits dadurch in zwei zu unterscheidende Handlungen zerfallen, daß in seiner Mitte ein fremder Wille intervenieren muß. Zum Beispiel ist die Folterung von Terroristen, um das Versteck einer angedrohten Bombe zu erfahren, eine Verknüpfung von zwei unterschiedlichen Handlungen, weil zur tatsächlichen Erreichung der gewünschten Information der Gefolterte das Versteck preisgeben muß. Die Folterung bleibt deshalb als eigene Handlung in sich schlecht und kann durch keinen noch so erwünschten Zweck legitimiert werden.

In dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine Ethikbegründung im voraus zu allen religiösen Motiven. Die Einsicht in die Nichtverantwortbarkeit von Handlungen, welche die Struktur der Kontraproduktivität haben und in der Praxis zum Raubbau führen, ist jedermann zuzumuten. Nach Auffassung des Autors würde man dagegen den Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft im Menschen gerade dadurch in Frage stellen und ihn untergraben, daß man für die Ethikbegründung auf religiöse Gründe rekurrieren wollte.

Der Autor hat dem Buch den Titel „Handlungsnetze" gegeben. Der Gegenstand unserer eigenen Handlungen kann durch Handlungen anderer modifiziert werden, aber wir können auch unsere eigenen Handlungen miteinander vernetzen. Beides ist ethisch in hohem Maß relevant.

Ich habe die vorliegende (nicht immer leicht zu verstehende) Arbeit mit viel Gewinn gelesen. In gewisser Weise handelt es sich bei dem Buch um eine Lebensarbeit. Bereits 1965 (damals in: NRTh 87, 356–376) hat K. zum ersten Mal seine Neuinterpretation des Prinzips der Doppelwirkung vorgelegt. In seiner Fundamentaltheologie (Der Glaube kommt vom Hören, 6. Aufl. [1991] S. 95 f. A. 111) zählt K. 31 Autoren auf, die sich mit seiner Neuinterpretation auseinandergesetzt haben. Nachdem nun das Problem in seinem ganzen Zusammenhang in dem vorliegenden Buch neu dargelegt wurde, sollte man erneut darangehen, die einzelnen Gedankengänge zu untersuchen und zu bewerten.

R. Sebott S. J.

Anzenbacher, Arno, *Christliche Sozialethik*. Einführung und Prinzipien (UTB für Wissenschaft). Paderborn [u. a.]: Schöningh 1998. 247 S., ISBN 3-506-98508-6.

Unter den seit Ende der 90er Jahre in relativ dichter Folge veröffentlichten Arbeiten zur christlichen Sozialethik verdient das einführende Lehrbuch von Arno Anzenbacher (= A.) als Klassiker gelesen zu werden. Der Autor erweist sich als meisterhafter Architekt einer Synthese des philosophisch-ethischen Paradigmas der neuzeitlichen Moderne, der Dokumente kirchenamtlicher Sozialverkündigung während hundert Jahre und einer vorwiegend an Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant orientierten Prinzipienethik.

Im 1. Teil (11–40) erläutert A. den Begriff der christlichen Sozialethik als einer theologischen Disziplin. Die Wechselwirkungen zwischen den Individuen, insofern sie eine gewisse Konstanz und Regelmäßigkeit aufweisen, bilden den spezifischen Gegenstand

dieser Ethik. Fünf Teilbereiche des Sozialen werden herausgehoben: Familie, Wissensvermittlung, Wirtschaft, Politik/Recht und Kultur/Religion. Die Grenzen zwischen Sozial- und Individualethik sind zum einen durch gesellschaftliche Normen bzw. Institutionen gegenüber tugendhaftem Handeln, zum andern durch die Kategorie des Gerechten gegenüber der des guten Lebens markiert. Das christliche Profil der Sozialethik wird nach A. durch die soziale Dimension der biblischen Offenbarung und deren grundlegende Gewißheiten, die sich aus dem Schöpfungsbericht, der Bundes- und Exoduserzählung, der Sozialkritik der Propheten, der eschatologischen Botschaft Jesu sowie der Theologie des Paulus und der neutestamentlichen Gemeinden erschlossen. Solange die christlich-gläubige Reflexion jedoch nicht von ihrem zeitgeschichtlichen Kontext abgelöst wird, bleibt sie in bezug auf die Fragestellungen der Gegenwart normativ unterbestimmt. Deshalb bedarf die theologische Ethik einer philosophischen Differenzierung, die aus dem zeitgleichen, allerdings kontroversen sozialethischen Diskurs zu gewinnen ist. Aber auch dann noch bleibt sie zu allgemein. Folglich muß sie mit einzelwissenschaftlichem Fachwissen angereichert werden.

Im 2. Teil (41–124) wird das Projekt der Moderne vorgestellt. A. versteht darunter das Ergebnis der neuzeitlichen Entwicklung, die in Europa ihren Ausgang genommen, alle gesellschaftlichen Dimensionen ergriffen und inzwischen eine globale Dynamik entfaltet hat. Zunächst werden im Kontrast zum mittelalterlichen Feudalsystem die drei wichtigsten Elemente der Moderne beschrieben. Das erste Element ist die Entstehung des Besitz- und Bildungsbürgertums, das die Freiheit der Person, des Eigentums und des Vertrags einklagt. Das zweite Element ist die Subjektstellung des Menschen. Der Mensch erhebt sich zum Herrn über die Natur, indem er sie wissenschaftlich erforscht und technisch instrumentalisiert. Er tritt ein für die Anerkennung der gleichen Würde und gleicher Freiheitsrechte aller Mitglieder der Gesellschaft. Das dritte Element ist das Aufklärungsdenken, beispielsweise der methodische Zweifel, die empirische Analyse, die rationalistische Religionskritik, die Rationalisierung und Formalisierung aller Interaktionsbereiche. Danach beschreibt Anzenbacher detailliert die funktionale Ausdifferenzierung der bereits benannten gesellschaftlichen Teilsysteme und unterzieht sie einem sozialethischen Urteil. Er geht auf das Menschenrechtsdenken und die Vertragstheorien ein, erläutert die Positionen des politischen Liberalismus, charakterisiert die Merkmale des neuzeitlichen Naturrechts auf der Folie des klassischen Naturrechts, beschreibt die Dominanz einzelwissenschaftlicher Forschung, zeichnet die Facetten eines wirtschaftsliberalen Marktmodells nach, erklärt die veränderten Funktionen der Kernfamilie und schildert, wie die weltanschaulichen Interaktionen der Religion, Philosophie und Kunst sich aus der staatlichen in die gesellschaftliche Sphäre verlagern, sich verselbständigen und pluralisieren, an den Rand der Gesellschaft geraten und schließlich der Privatsphäre überlassen werden. Schließlich vervollständigt A. die Konturen der Moderne dadurch, daß er einige aktuelle, sozialethisch bedeutsame Autoren, die das Projekt der Moderne auf den Begriff zu bringen versuchen, vorstellt – neben John Rawls, James M. Buchanan, Niklas Luhmann und Jürgen Habermas die Gruppe der Kommunitarier sowie Vertreter der Postmoderne. Damit berührt er zugleich die Hauptthemen des gegenwärtigen sozialphilosophischen Diskurses.

Der 3. Teil (125–177) vermittelt in drei Schritten eine Übersicht über den zeitgeschichtlichen Kontext und das Entwicklungsprofil der sogenannten katholischen Soziallehre, die durch das Zusammenspiel der Praxisreflexion von in Verbänden organisierten Christen, der kirchenamtlichen Sozialverkündigung und der wissenschaftlichen Theoriebildung zustande gekommen ist. A. skizziert in einer ersten Phase die Entwicklung des katholisch-sozialen Denkens bis *Rerum novarum*. Nach den Napoleonischen Kriegen erlitt die Kirche erhebliche personelle und finanzielle Verluste, nach dem Wiener Kongreß setzte jedoch ein Aufschwung kirchlichen Lebens ein, der allerdings durch die Polarisierung der modernen und der ultramontanen Richtung belastet war. Das Bevölkerungswachstum, die Bauernbefreiung, Gewerbefreiheit und Industrialisierung machten die soziale Frage, die Arbeiterfrage, virulent. Die sozialethische Reflexion folgte modernistischen, sozialromantischen und neuscholastischen Ansätzen. Die zweite Phase setzt A. von *Rerum novarum* bis zum 2. Vatikanischen Konzil an. Von *Rerum novarum* bis *Quadragesimo anno* verzeichneten die katholischen Sozialverbände

einen ungewöhnlichen Zulauf. Aber es kam zu heftigen Diskussionen zwischen der realistischen Linie des Solidarismus und der korporatistischen Linie, die eine berufsständische Ordnung anstrebte, um den Kapitalismus zu überwinden. Die Zeit zwischen *Quadragesimo anno* und dem 2. Vatikanischen Konzil war zunächst durch eine Restauration des katholischen Milieus im Deutschland der Nachkriegsjahre bestimmt. Papst Johannes XXIII. brachte eine Wende in der kirchlichen Sozialverkündigung – das Ende der neuscholastischen Argumentationsform und die positive Rezeption der modernen Menschenrechtsidee. Die dritte Phase markiert die Zeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Das Konzilsende fiel mit dem großen Modernisierungsschub der 68er Jahre zusammen. Das Ansehen der traditionellen katholischen Soziallehre verblaßte, die politische Theologie und die Theologie der Befreiung inspirierten zahlreiche Neuansätze einer christlichen Sozialethik jenseits katholischer Soziallehre. Eine Auflistung vieler römischer und ortskirchlicher Dokumente der amtlichen Sozialverkündigung, ein Exkurs über die Entwicklungslinien der evangelischen Sozialethik sowie ein Abschnitt über die Zukunftsperspektiven der katholischen Soziallehre, das binnenkirchliche Bewußtsein zu bilden und eine prophetische Funktion in der Gesellschaft wahrzunehmen, schließen diesen Teil ab.

Der 4. Teil (178–224) ist ein Prinzipientraktat. Er soll ein systematisches Grundkonzept christlicher Sozialethik darstellen. A. nennt dafür drei Motive: Die bereits erarbeiteten christlich-sozialethischen Prinzipientraktate sollen kreativ angeeignet werden, der Bezug zu kirchenamtlichen Stellungnahmen hergestellt, der Kontext zum aktuellen Modernitätsdiskurs berücksichtigt werden. Im Abschnitt über das Prinzip der Personalität wird der Mensch als Person in seiner leib-geistigen Existenz, seinem Mit-Sein und seinem Transzendenzbezug sowie als moralisches und sündiges Subjekt charakterisiert. Die Merkmale der Individualität und Sozialität verweisen auf existentielle Zwecke und wechselseitige Anerkennungsverhältnisse, die den menschenrechtlichen Status der Person, verkörpert in Freiheits- und Bürgerrechten sowie in sozialen Rechten, ausmachen. Das Solidaritätsprinzip wird sehr differenziert ausgelegt. Als sozialethisches Prinzip bezieht es sich auf soziale Interaktionen, die sich in Regeln und Strukturen verfestigt haben, sowie auf Rechtspflichten, die menschenrechtlich oder positiv-rechtlich begründet sind. Als Rechtsprinzip ist es primär jenen Rahmenordnungen zugeordnet, die einzelne gesellschaftliche Teilsysteme auf das Gemeinwohl hin orientieren. Das Subsidiaritätsprinzip regelt die Zuweisung von Kompetenzen im Hinblick auf das Gemeinwohl. Es enthält ein Gebot der Hilfestellung und ein Verbot der Kompetenzanmaßung. A. greift drei Anwendungsebenen auf – die Subjektstellung der Person, die intermediäre soziale Sphäre zwischen Person und Staat sowie die globale Ebene. Den Prinzipientraktat rundet er mit einer Zusammenschau der sozialen Gerechtigkeit ab, die er in einen legalen, kommutativen, distributiven und kontributiven Teilaspekt ausdifferenziert.

A. hat das Buch offensichtlich für Studierende und solche geschrieben, die an einem systematischen Überblick der christlichen Sozialethik interessiert sind. Er verfügt über ein außergewöhnliches didaktisches Vermögen. Einfühlsam begleitet er die Lesenden und leitet sie schrittweise zum Mitdenken an. Er erklärt ihnen die Logik und Schrittfolge der Argumentation sowie den Aufbau der einzelnen Kapitel, läßt durch häufige Querverweise den Zusammenhang erkennen, strukturiert das Gelesene durch einprägsame Schemata und bündelt die gewonnenen Einsichten in knappen Resümees.

Wenngleich er die christliche Sozialethik als ein Reflexionsnetz von grundlegenden Gewißheiten der Theologie, philosophischem Diskurs und sozialwissenschaftlicher Diagnose rekonstruiert, legt er den Hauptakzent auf die sozialphilosophische Vermittlung. Deshalb ist der Schlüssel zum Verständnis seines Lehrbuches im zweiten Teil zu finden, in dem er das Projekt der Moderne mit bemerkenswertem Einfühlungsvermögen darstellt. Ihn leitet das Interesse, die katholische Soziallehre aus dem selbstverschuldeten Ghetto eines neuscholastischen Antimodernismus herauszuführen; die von Kant vollzogene Wende zum Subjekt, das Menschenrechtsdenken, die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsphären und die Trennung von Rechts- und Tugendpflichten, von Fragen der gerechten Ordnung und des guten Lebens sollten von Christen, vom Lehramt und von Fachwissenschaftlern als innovative Chance einer gläubig-vernünftigen Reflexion ergriffen werden. Mit großer Kompetenz und Sympathie stellt er die egalitä-

ren Gerechtigkeitskonzepte eines John Rawls und Jürgen Habermas dar und verteidigt den sozialen Ausgleich zugunsten der durch die Lotterie der Natur oder der Gesellschaft Benachteiligten gegen liberalökonomische Positionen eines James Buchanan und gegen die postmodernen Bekenntnisse der Kommunitarier. A. ist davon überzeugt, daß die christliche Sozialethik keine Alternative zum modernen Denken anbieten kann. Seine Arbeit ist ein überzeugender Beleg für das Entsprechungsverhältnis der Moderne und der sozialen Dimension der Offenbarung. Die verdeckten Wurzeln des modernen Denkens liegen offensichtlich in der biblischen Überlieferung.

Eine zweite Facette dieses Lehrbuchs finde ich bemerkenswert, nämlich die gelungene Einbettung grundlegender Sozialrundschreiben der römischen Päpste in den kirchen- und theoriegeschichtlichen Kontext des 19. und 20. Jhdts. Dadurch werden die inhaltlichen Akzente und die Argumentationsmuster der kirchenamtlichen Sozialverkündigung verständlich. Leider verblaßt diese ausführliche Entsprechung von Verkündigungsinhalt und geschichtlichem Kontext in den 80er und 90er Jahren, da die zentral- und ortskirchlichen Lehrdokumente bloß lexikalisch registriert werden. Immerhin bleibt ein lückenloser Überblick der Dokumente kirchlicher Sozialverkündigung erhalten.

Gegenüber dem Prinzipientraktat melde ich Vorbehalte an. Die Neigung, zu systematisieren und viele Grundsätze miteinander zu versöhnen, wird zur Falle. So lassen die Erläuterungen zum Personalitätsprinzip beispielsweise die Grenzlinien zwischen Gewißheiten des Glaubens, anthropologischen Aussagen, die im Existentialismus beheimatet sind, und normativen Überzeugungen der Moderne fließend werden. Die Erklärungen zum Solidaritätsprinzip führen in ein Labyrinth von Deutungen, die verschiedenen sozio-kulturellen Milieus und raumzeitlichen Kontexten entstammen. Die Verknüpfung des Solidaritäts- und Gemeinwohlprinzips erscheint mir wenig anschlußfähig an den sozialphilosophischen Diskurs jenseits des Milieukatholizismus. Wie das Subsidiaritätsprinzip gegenüber den beiden anderen Prinzipien als gleichrangig eingestuft werden kann, ist mir nicht einsichtig. Der Versuch, es durch ein Gerechtigkeitsquartett mit einer Ausrichtung auf das Gemeinwohl aufzuwerten, ist wenig überzeugend.

A.s Lehrbuch ist ein Dokument jener hermeneutischen Revolution, die eine vom 2. Vatikanischen Konzil inspirierte Generation christlicher Sozialethiker angestoßen hat. Sie ist von jüngeren Vertretern des Faches aufgegriffen worden. Allerdings stehen sie auf den Schultern von Pionieren, denen A. zuzurechnen ist. F. Hengsbach S. J.

Körtner, Ulrich H. J., *Evangelische Sozialethik.* Grundlagen und Themenfelder (Uni-Taschenbücher; 2107). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999. 360 S., ISBN 3-525-03287-0.

Das Lehrbuch der evangelischen Sozialethik belegt die methodischen und thematischen Aufbrüche sowie die personellen Veränderungen in dieser Fachdisziplin während der 90er Jahre. Körtner (= K.) ist Professor für systematische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien (geb. 1957). Sein Werk ist in zwei Teile gegliedert: Der 1. Teil (31–137) vermittelt einen Überblick über die Grundlagenprobleme und die Vorgehensweise. Die ethische Reflexion ist handlungstheoretisch verortet und schließt an die heutige sozialwissenschaftliche Forschung an. Der Verantwortungsbegriff gilt als Schlüsselbegriff des gegenwärtigen sozialphilosophischen Diskurses. Eine theologische Verantwortungsethik, die pflichten-, güter- und tugendethische Ansätze integriert, ist allerdings daran gebunden, daß ein moralisches Subjekt Verantwortung wahrzunehmen imstande ist, daß eine religiöse Instanz in die Verantwortung ruft, und daß die Reichweite der Verantwortung präzisiert wird. K. hält eine ethische Begründung, die universale Geltung beanspruchen kann, in pluralen Gesellschaften nicht mehr für möglich. Dieses Defizit läßt sich seiner Meinung nach weder durch eine theologische Überbietung etwa in Form eines religiösen Weltethos noch durch die Berufung auf einen Gewissensnotstand beseitigen. Der von ihm gewählte innovative Weg aus dieser Aporie besteht darin, daß er eine grundlegende Ähnlichkeit zwischen einer philosophischen Verantwortungsethik und der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre nachweist. Diese beantwortet die offene Frage nach einer Instanz, die berechtigt ist, von den Menschen als geschaffenen Subjekten Rechenschaft für ihr Handeln

zu fordern. Der Rechenschaftspflicht des ethischen Subjekts liegt die Gerechtsprechung des Sünders durch den vergebungsbereiten Gott voraus. Dieser stellt die Freiheit und die Verantwortungsfähigkeit des ethischen Subjekts wieder her. Die theologische Rechtfertigungslehre kann einen universalen Geltungsanspruch einlösen, indem sie über die Person Jesu auch eine stellvertretende Verantwortung einbezieht. Sie begründet moralische Verantwortung und begrenzt sie zugleich; sie befreit den vor Gott Gerechtfertigten vom Druck eines ethischen Rigorismus, macht ihn gelassen gegenüber der Herausforderung ethischer Konflikte und kompromißbereit. Die Reflexion der methodischen Grundlagen schließt K. ab, indem er den Grund der Rechtfertigungslehre und den allgemeinen Grund einer Ethik des Guten, also die dogmatische und ethische Perspektive durch die biblisch-theologische Versöhnungslehre verklammert. Sie kann jene ethischen Konflikte und konfligierenden Ethiken deuten und auflösen, die durch die Sündhaftigkeit der Menschen verursacht sind.

Im 2. Teil (139–326) werden die gewonnenen Einsichten einer theologischen Verantwortungsethik einschließlich der Rechtfertigungslehre als ihres tragenden Grundes mit gewichtigen gesellschaftlichen Handlungsfeldern und derzeit drängenden Problemsegmenten konfrontiert. An die ethische Reflexion zur friedenspolitischen Debatte, zu Problemen der medizinischen Ethik, zu den derzeit heftig umstrittenen Fragen der nichtehelichen und gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften schließt sich eine ethische Bewertung der gentechnischen Verfahren in der Landwirtschaft und bei der Nahrungsmittelproduktion an. Indem K. an das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland anknüpft, stellt er konkurrierende Wirtschaftsordnungen auf den ethischen Prüfstand einer ökologisch-ausgerichteten sozialen Marktwirtschaft. Wie sehr ein wirtschaftliches Teilsystem in eine gesellschaftliche Ordnung eingebettet ist, veranschaulicht er an der sonntäglichen Arbeitsruhe und an der Sinnkonstruktion der Arbeit als den kulturellen und religiösen Grenzen der Ökonomie und der Erwerbsarbeit (7.–12. Kap.). Eine Scharnierfunktion zwischen den beiden Teilen nimmt das 6. Kap. über die Menschenrechte ein. K. begründet deren herausragende Stellung damit, daß sie vorrechtliche moralische Forderungen darstellen, während sie als kodifizierte Rechtsansprüche umstritten sind. Sie stellen den Zusammenhang zwischen der theologischen Rechtfertigungslehre, die in der Sprache des Rechts und der gerichtlichen Sphäre formuliert ist, und den allgemeinen Normen sozialer Gerechtigkeit in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen her.

K. kennzeichnet seine Arbeit als Lehrbuch. Ein solcher Anspruch klingt sehr mutig und mag auf den ersten Blick erstaunen. Denn viele Vertreter der theologischen Sozialethik haben sich über Jahre hinweg allenfalls orientierende Suchbewegungen zugetraut, die der Fachdisziplin gegenüber einer personalistischen Dogmatik, einer literaturkritischen Exegese und einer psychologischen Pastoraltheologie eine Stimme verliehen und ihren Standort an der Nahtstelle zum sozialphilosophischen Diskurs jenseits des kirchlichen Milieus und zum empirisch-einzelwissenschaftlichen Fachwissen festigten. K. beabsichtigt mehr, und die aufmerksame Lektüre seines Lehrbuchs bestätigt ihn. Studierende und an der theologischen Sozialethik Interessierte werden einfühlsam angeleitet, den Argumentationsstil und die systematische Logik des Werkes zu erfassen. Die Gliederung der beiden Teile und der jeweiligen Kap. wird erläutert, jedem Kap. sind ausführliche Literaturhinweise zugefügt, ein 15seitiges Glossar und ein 17seitiges Register bieten zahlreiche Querverweise.

Die besondere Stärke der Sozialethik K.s sehe ich im Ernstnehmen der empirischen Forschung und ihrer Hypothesen, bevor er aus theologisch-ethischer Perspektive urteilt. K.s Urteile belegen, daß nur derjenige sich in den öffentlichen Diskurs einschalten kann, der im interdisziplinären Dialog eine einzelwissenschaftliche Kompetenz erworben hat. In einer komplexen Gesellschaft, die sich in Teilsysteme ausdifferenziert hat, klingt es wohltuend, wenn in ethischen Reflexionen vor einem überdehnten Freiheitspathos gewarnt wird und eine ethische Stellungnahme die Unterscheidung von Ehe und Familie, psychosomatischer Sexualität und gesellschaftlicher Geschlechterrolle respektiert. Um den Maßstab der Güterabwägung bei der Anwendung gentechnischer Verfahren in der Landwirtschaft, bei der Nahrungsmittelerzeugung und bei der Patentierung von Lebewesen verständlich formulieren zu können, ist ein empirisches Wissen über die

Schäden erforderlich, die gentechnisch veränderte Organe verursachen können, wenn sie stufenlos und unkontrolliert freigesetzt werden. Die Vorgehensweise und das empirische Wissen K.s werden besonders offenkundig, wenn er sich über die somatische Gentherapie, Keimbahntherapie, die pränatale Diagnostik und die Präimplantationsdiagnostik ein ethisches Urteil zu bilden versucht. In der starren Anbindung der modernen Medizin an naturwissenschaftliche, technische und ökonomische Leitbilder sieht er ein strukturelles Defizit vorprogrammiert, nämlich den heilenden und leidenden Menschen aus dem Blick verloren zu haben.

K. sichert die verantwortungsethische Reflexion gegen dogmatische und naturalistische Fehlschlüsse. Menschwerdung und Personwürde sind keine biogenetischen Vorgaben, sondern gesellschaftliche Sinnkonstruktionen und Anerkennungsverhältnisse. Marktsteuerung und Erwerbsarbeit unterliegen keinen Sachzwängen, kulturelle Wertentscheidungen setzen ihnen befreiende Grenzen. Sozialgeschichtlich bedingte Lebensformen lassen sich nicht als Gottes Gebot ableiten. Die Eigenwertigkeit der Pflanzen und Tiere sowie des menschlichen Leibes kann nicht zur Unverfügbarkeit des Lebens umdefiniert werden.

Wie K. das Recht einer seriösen theologisch-ethischen Reflexion gegen ökumenisch-religiöse Kurzschlußhandlungen behauptet, die er in dem Projekt Weltethos von Hans Küng vermutet, halte ich für bemerkenswert. Ich stimme ihm zu, daß sich an der Oberfläche wohl ein diffuser und unverbindlicher Pflichtenkatalog entwerfen läßt. Aber sobald konkrete Anfragen auftauchen, endet die einverständige Auslegung. Keines der vier oder fünf Gebote eines Weltethos ist ohne den geschichtlichen und kontinentalen Kontext seiner Formulierung verstehbar. Außerdem scheint die Kontroverse um den Vorrang von Pflichten und Rechten müßig zu sein, wenn in der wechselseitigen Anerkennung von Rechten reziproke Verpflichtungen mitgemeint sind.

Ganz besonders ist die Integrationsleistung des systematischen Theologen K. zu würdigen, mit der er seine allgemeine Vorgehensweise und seine ethischen Urteile im Detail verknüpft. Ihm gelingt auch weitgehend die Verzahnung der pflichten-, güter- und tugendethischen Ansätze. Zwischen der theologischen Rechtfertigungslehre und dem Menschenrechtsdenken erkennt er ein Verhältnis der Entsprechung. Die Auslegung der Menschenrechte wählt er zum Beurteilungsschlüssel der umwelt-, medizin-, friedens-, wirtschafts- und sozialethischen Handlungsfelder.

K. bezeichnet seine theologische Sozialethik als evangelische Sozialethik in ökumenischer Perspektive. Obwohl er die dramatischen Veränderungen in der sogenannten katholischen Soziallehre zutreffend beschreibt und die Theologen der Befreiung einfühlsam würdigt, bleibt seine Arbeit eine evangelische Sozialethik. Dieses Markenzeichen erkenne ich zum einen an der Weigerung, der ethischen Reflexion auch einen Standpunkt der Unparteilichkeit und universalen Geltung zuzuweisen und sie nicht nur auf partikuläre Entwürfe des guten Lebens zu beziehen. Auch in pluralen Gesellschaften kann, meiner Meinung nach, nicht auf die Anstrengung verzichtet werden, die mentalen Schranken eines partikulären Milieus zu öffnen und eine Verständigung über allgemeinverbindliche Normen zu suchen. Ich finde, daß eine präzise Grenzlinie zwischen der Funktion einer Verfahrensethik und einer Güterethik, zwischen einer Ethik des Gerechten und des guten Lebens nicht hintergehbar ist. Zum andern kann die mittelbare, in Form einer Entsprechung formulierte Anbindung der theologischen Rechtfertigungslehre an das Menschenrechtsdenken nicht das fehlende Bindeglied einer sozialphilosophischen Reflexion und eines sozialethischen Diskurses überspielen. Die Theologie ist nicht, wie ich denke, in der Lage, die Begründung und allgemeine Geltung solcher ethischen Reflexionen zu liefern, die ausschließlich partikulären Orientierungen des guten Lebens zugeordnet sind. Selbst die theologische Rechtfertigungslehre ist überfordert, sobald sie die Funktion eines regional und global unparteiischen Schiedsrichters übernehmen sollte, ist sie doch selbst in ein geschichtlich, raumzeitlich und sprachlich partikuläres Milieu eingewurzelt. Aber gerade in dieser partikulären Grenzmarkierung hat die theologische Sozialethik K.s ein ansprechendes, unverwechselbares Profil, das in einen ökumenisch weiten Raum ausstrahlt. F. Hengsbach S. J.

Rawls, John, *Justice as Fairness.* A Restatement, edited by *E. Kelly.* Cambridge, MA: Harvard University Press 2001. 214 S., ISBN 0-674-00511-2.

Wer den jüngst von J. Rawls (= R.) vorgelegten Bd. in der Erwartung zur Hand nimmt, hier eine aktuelle Summe oder gar ein philosophisches Testament im Sinne einer endgültigen und auf das Wesentliche reduzierten Positionsbestimmung des berühmten Gerechtigkeitstheoretikers zu finden, wird rasch enttäuscht werden. Der Text geht auf Vorlesungen über politische Philosophie zurück, die R. in den 1980er Jahren in Harvard gehalten hat und die ihm Gelegenheit boten, neben der Analyse klassischer Positionen auch seinen eigenen Ansatz vorzutragen. Das in wesentlichen Teilen bereits 1989 abgeschlossene Manuskript wurde vom Autor in den frühen 90er Jahren etwa zeitgleich mit der Fertigstellung von *Political Liberalism* (1993) noch einmal durchgesehen, doch setzte R. die Arbeit daran auch später noch fort. Die ursprünglich als Erweiterung des vorliegenden Textes konzipierte Abhandlung *The Law of Peoples* wurde jedoch 1999 separat veröffentlicht. Zu der beabsichtigten Endredaktion ist es auf Grund der Erkrankung des Autors nicht mehr gekommen. In der jetzt vorliegenden Form gliedert sich der Bd. in fünf Hauptteile.

Teil I entfaltet die grundlegenden Ideen des Ansatzes, wobei R. vor allem den dezidiert politischen Charakter seiner Konzeption betont und die fundamentale Bedeutung des Kooperationsbegriffs für den gesamten Gedankengang unterstreicht. Teil II ist den beiden Gerechtigkeitsprinzipien gewidmet. Die wichtigsten Veränderungen betreffen eine „recht unterschiedliche Charakterisierung der gleichen Grundfreiheiten und ihrer Priorität" (xvi), mit der R. insbesondere der Kritik H. Harts gerecht zu werden versucht, sowie eine revidierte Grundgüterlehre, die nun stärker dem politischen Verständnis der Bürger als freier und gleicher Personen Rechnung trägt. Im wichtigen III. Teil legt R. eine neue Version seines berühmten Urzustandsargumentes vor. Um den naheliegenden Einwand zu entkräften, die Plausibilität seiner Beweisführung beruhe auf der problematischen Annahme einer extremen Risikoscheu der Protagonisten der urzuständlichen Prinzipienwahl und damit letztlich auf einer fragwürdigen psychologischen Prämisse, bedient er sich jetzt einer zweistufigen Argumentation, in der er die beiden Fairneßprinzipien zunächst mit dem utilitaristischen Prinzip des größten (Durchschnitts-)Nutzens und dann in einem zweiten Schritt mit einer Kombination aus Gleichheitsgrundsatz und Nutzenprinzip konfrontiert. Auf diese Weise hofft R. nicht nur, die unterschiedlichen Beweisgründe zugunsten der beiden Fairneßprinzipien klarer gegeneinander abgrenzen, sondern auch deutlich machen zu können, daß das umstrittene Differenzprinzip im wesentlichen auf den Ideen der Öffentlichkeit, der Reziprozität und der Stabilität basiert (vgl. §§ 35–37). Teil IV skizziert die Institutionen einer gerechten Grundstruktur. Von besonderem Gewicht sind seine Überlegungen zum Konzept der sog. Eigentümerdemokratie, das der britische Wirtschaftswissenschaftler J. Meade schon 1964 in die Diskussion eingeführt hat. Im Gegensatz zum kapitalistischen Wohlfahrtsstaat läßt es die ‚*property owning democracy*' nicht bei einer bloßen Existenzsicherung durch Einkommensumverteilungen bewenden, sondern verlangt eine weitergehende Demokratisierung ökonomischer Strukturen durch eine möglichst breite Streuung der Besitz- und Verfügungsrechte über Human- und Sachkapital (vgl. 139). Die Bedeutung von R.' unmißverständlichem Hinweis auf das eklatante Demokratiedefizit wohlfahrtsstaatlicher Systeme ist insofern kaum zu überschätzen, als er der verbreiteten welfaristischen Interpretation der Fairneßkonzeption ein für allemal den Boden entzieht. Im abschließenden V. Teil versucht R., den Nachweis dafür zu erbringen, daß sein Ansatz durchaus stabil und der von ihm avisierte ‚überlappende Konsens' verschiedener umfassender moralischer, philosophischer und religiöser Lehren keineswegs eine bloße Utopie darstellt.

Nach eigenem Bekunden verfolgt R. mit seinem ‚Restatement' ein doppeltes Ziel: zum einen geht es ihm um die Korrektur „mehrerer ernster Fehler" (xv), die s.E. in der *Theorie* von 1971 zur Verdunkelung seiner eigentlichen Hauptideen beigetragen haben. Zum anderen möchte er die Grundintuitionen dieses *opus magnum* mit jenen Einsichten vermitteln, die er in verschiedenen Einzeluntersuchungen seit 1974 nicht zuletzt als Reaktion auf verschiedene Kritiken vorgelegt hat. Die wichtigste und zweifellos folgenreichste dieser ‚Einsichten' dürfte R.' Wende zum politischen Liberalismus und die da-

mit einhergehende Distanzierung vom Liberalismus als einer umfassenden moralischen Lehre sein. So ist der vorliegende Bd. über weite Strecken ein Spiegel jenes dramatischen Umbruchs, der R. in den späten 80er Jahren dazu geführt hat, nicht nur seine eigenen ursprünglich außerordentlich starken geltungstheoretischen Ansprüche, sondern auch die ehemals strikte Frontstellung gegen den Utilitarismus erheblich abzuschwächen (vgl. 107–109). Daß dieser Schritt eben nicht nur, wie R. uns glauben machen möchte, zur Klärung und Stärkung seiner Position beiträgt, sondern eine ganze Reihe gravierender neuer Probleme nach sich zieht, liegt auf der Hand. Besonders bedauerlich ist jedoch der Umstand, daß ausgerechnet die beiden letzten Hauptteile des Bds., in denen R. tatsächlich einige weiterführende Aussagen insbesondere zur praktischen Umsetzung seines Entwurfes macht, äußerst skizzenhaft bleiben und keiner abschließenden Überarbeitung mehr unterzogen werden konnten. So bleibt der Bd. letztlich ein Torso. Wie schon die nur ein Jahr zuvor von B. Herman herausgegebenen *Lectures on the History of Moral Philosophy* dürfte auch der nunmehr vorgelegte, von E. Kelly behutsam edierte Text vor allem für all diejenigen von Interesse sein, die sich dem vielschichtigen Rawlsschen Œuvre aus werkgenetischer Perspektive nähern. Wer dagegen primär systematisch interessiert ist und nach einer tragfähigen Begründung einer substantiellen Gerechtigkeitskonzeption fragt, der wird auch nach der Lektüre dieses Übergangswerkes dankbar zu R.' Hauptwerk, der *Theorie* von 1971, zurückkehren. F.-J.Bormann

Politische Philosophie des Sozialstaates. Herausgegeben von *Wolfgang Kersting*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000. 510 S., ISBN 3-934730-14-0.

Das immer drängender werdende Problem des verantwortlichen Umbaus der sozialstaatlichen Sicherungssysteme steht seit langem nicht nur in Deutschland ganz oben auf der Agenda der politischen Philosophie. So ist es nur konsequent, daß sich W. Kersting im Anschluß an seine Überlegungen zur sozialen Gerechtigkeit nun direkt dem Sozialstaat zuwendet. Der von ihm herausgegebene Sammelbd. möchte einen Beitrag „zur fälligen Selbstüberprüfung des Sozialstaats" (16) leisten und der Frage nachgehen, „ob der hypertrophe Sozialstaat der Bundesrepublik nicht längst gerechtigkeitsethisch umgekippt ist und die prekäre ethisch-politische Balance von Marktsystem und Staatssystem, Eigenverantwortung und kollektiv-egalitärer Grundversorgung zerstört hat" (ebd.). Die Frage so zu stellen, bedeutet freilich, sie bereits zu beantworten. Und tatsächlich zieht sich die Forderung nach Begrenzung sozialstaatlicher Leistungen in unterschiedlichen Variationen wie ein roter Faden durch die verschiedenen Einzeluntersuchungen. – Der Bd. gliedert sich in zwei Teile. Die sechs Beiträge des ersten Teils analysieren das ‚Sozialstaatskonzept im Lichte der wichtigsten politikphilosophischen Theorien', während die sechs Aufsätze des zweiten Teils der Verortung des Sozialstaats ‚zwischen Ethik und Ökonomie' gewidmet sind.

R. Zintl untersucht die libertäre Sozialstaatskritik bei Hayek, Buchanan und Nozick. Jenseits des liberalen Minimalkonsenses, der neben der Forderung der Beschränkung und Regelgebundenheit organisierter Transferleistungen sowie dem Verbot direkter staatlicher Interventionen insbesondere den Schutz der individuellen Freiheit beinhaltet, weisen die Konzepte der genannten Autoren gravierende, allerdings oft übersehene Differenzen auf. Während Nozick noch am ehesten einen „radikalen Minimalismus" (107) vertrete, sehe etwa Hayek ausdrücklich eine Form der Staatstätigkeit vor, die durchaus sozialstaatlich genannt werden könne und eindeutig ethisch begründet sei. Insgesamt hält Z. den von allen drei Denkern vertretenen „output-orientierten und politisch indifferenten Liberalismus" zwar für eine „konsistente und moralisch nicht anrüchige Position" (117), doch erteilt er allen monistischen Ansprüchen, die einzig denkbare und akzeptable liberale Position zu sein, eine klare Absage.

Gegenüber einer oft überzogenen Sozialstaatskritik unternimmt *P. Koller* den Versuch, „den Sozialstaat – zwar nicht in seiner heute bestehenden Form, aber doch im Prinzip – als ein Erfordernis der sozialen Gerechtigkeit zu verteidigen" (120). Die offenkundigen Effizienzmängel und Ungerechtigkeiten des bestehenden Systems will er im Anschluß an Rawls durch eine Sozialstaatskonzeption überwinden, die im wesentlichen auf den drei Säulen eines ‚allgemeinen Grundeinkommens', eines ‚einfachen, umverte-

lenden und beschäftigungsfreundlichen Steuersystems' sowie einer ‚erwerbsunabhängigen allgemeinen Krankenversicherung' basiert (vgl. 153). Allerdings wird weder deutlich, wie das dazu erforderliche größere Ausmaß an Umverteilung mit der im selben Atemzug verlangten Beschäftigungsfreundlichkeit des Abgabesystems vereinbar sein soll, noch werden genauere Angaben über die Höhe des Grundeinkommens oder den ungefähren Leistungsumfang der Krankenversorgung gemacht.

C. Chwaszcza versucht in ihrem Artikel, die metaethischen und methodologischen Schwachstellen in R. Dworkins autonomieethischer Begründung einer wertneutralen Theorie distributiver Gleichheit aufzudecken. In weitgehender Anlehnung an Kerstings Dworkin-Kritik moniert sie dessen „Fixierung auf eine rein subjektivistische Bewertungstheorie" sowie den „letzlich apolitischen Charakter von Dworkins egalitärem Liberalismus" (165). Da sein individualrechtlicher Begründungsansatz „nicht nur aus pragmatischen Gründen ... politisch-praktisch untauglich", sondern „grundsätzlich unübersetzbar in die Bedingungen der realen Welt" sei (160), empfehle sich das „bescheidenere Programm" einer originär politischen Sozialstaatsbegründung, das die „Kompensation struktureller Benachteiligungen der Bürger durch soziale Institutionen und die Gewährleistung einer Grundversorgung mit materiellen und immateriellen ‚Grundgütern'" in den Mittelpunkt stelle (199f.).

Im vierten Beitrag gibt *W. Kersting* eine kurze Zusammenfassung seiner andernorts bereits ausführlicher vorgetragenen Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung.

D. Sturma setzt sich in seinen überaus informativen und luciden Ausführungen mit dem derzeit vor allem von A. Sen und M. Nussbaum vertretenen Ansatz eines ‚universalistischen Aristotelismus' auseinander, der zweifellos zu den interessantesten Entwürfen zeitgenössischer Moraltheorie gehört. Seine systematische Bedeutung besteht darin, daß er in klarer Frontstellung zu utilitaristischen und kommunitaristischen Konzeptionen wesentliche Motive eines universalistisch ausgerichteten neokantianisch inspirierten Liberalismus festhält, zugleich aber dessen „Kontextblindheit und überzogenen Formalismus" (287) überwinden möchte. Die von Sen und Nussbaum am Rawlsschen Ansatz vorgenommenen Korrekturen und Ergänzungen betreffen vor allem den Nexus von Moralität und menschlicher Natur, die Grundgüterlehre sowie den Status einer Theorie des Guten, wobei es insbesondere darum geht, die „grundlegende Diversität von Personen und ihren gesellschaftlichen Kontexten" (272) ernst zu nehmen. Obwohl hier keine näheren Schlußfolgerungen für die konkrete Gestalt des Sozialstaates gezogen werden, sind die Überlegungen doch insofern von großer praktischer Bedeutung, als die Erarbeitung normativ gehaltvoller operationalisierbarer Kategorien eine notwendige Voraussetzung für jede sinnvolle sozialpolitische Strategieplanung darstellt.

Der Rekonstruktion des Beitrags der christlichen Gesellschaftslehre zur Bestimmung von Notwendigkeit und Grenze legitimer Sozialstaatlichkeit sind die den ersten Teil des Bds. beschließenden Ausführungen von *M. Spieker* (= S.) gewidmet. Ein kurzer historischer Rückblick erinnert nicht nur an die theoretische Frontstellung katholischer Soziallehre gegenüber einem Laisser-faire-Liberalismus auf der einen und einem romantischen Ständedenken bzw. einem revolutionärem Sozialismus auf der anderen Seite, sondern auch an die ganz konkreten praktischen Initiativen des politisch organisierten Katholizismus in Kaiserreich und Weimarer Republik. Im Anschluß daran wendet sich S. mit Blick auf die Rentenversicherung, den Familienlastenausgleich, die Arbeitslosigkeit und die Pflegeversicherung der gegenwärtigen Krise des Sozialstaats zu. Diagnose und Therapievorschläge orientieren sich an den klassischen katholischen Ordnungsprinzipien der Solidarität, der Subsidiarität sowie des Gemeinwohls. In klarem Gegensatz zu der nicht selten von wohlmeinenden Kirchenvertretern unterstützten Forderung einer immer weiteren Expansion des sozialstaatlichen Leistungssystems klagt S. zu Recht die notwendige „Solidarität mit den Beitragszahlern" (316) ein. S. E. führen die utopischen Heilserwartungen einer weithin säkularisierten Gesellschaft an den Sozialstaat nicht nur zu dessen hoffnungsloser Überforderung, sondern auch zur Unterminierung eines der Eigenverantwortlichkeit verpflichteten sozialstaatsbürgerlichen Ethos.

J. Nida-Rümelin diskutiert in seinen auffallend allgemein gehaltenen Ausführungen das ethische Fundament nicht eines bestimmten, real existierenden, sondern eines idealen legitimen Sozialstaates, wobei er sich in lockerem Anschluß an Rawls vor allem mit

vertragstheoretischen Überlegungen auseinandersetzt. Gegenüber einem eng gefaßten Kontaktualismus, der glaubt, Moralität auf Rationalität i.S. der klugen Verfolgung eigener Interessen reduzieren zu können, wird hier für eine erweiterte Perspektive plädiert, in der sich die „vier Grundorientierungen menschlichen Handelns, nämlich aufgeklärtes Eigeninteresse, Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität ... zu einem System normativer Begründungen" vernetzen (337). Die äußerst vage Rede von der Vernetzung kann allerdings ebensowenig wie der in Aussicht gestellte ‚überlappende Konsensus' der divergierenden Eigeninteressen darüber hinwegtäuschen, daß das nähere Verhältnis sowie die genauen Implikationen der genannten Grundorientierungen hier völlig ungeklärt bleiben.

G. Lohmann setzt sich in seinem Beitrag mit der Problematik sozialer Menschenrechte auseinander. Da es einerseits gute Gründe für die Ausweitung der Menschenrechte in den Bereich der sozialen Rechte hinein gibt, Menschenrechte aber andererseits zu ihrer Durchsetzung über ihre normative Geltung hinaus der rechtlichen Positivierung bedürfen, sei es erforderlich, soziale Menschenrechte „im Kontext von jeweils partikularen Rechtsgemeinschaften (zu) diskutieren" (362). Zur langfristigen Etablierung eines sozialen Weltbürgerrechts wird empfohlen, die Entwicklungshilfe und auswärtige Politik so zu gestalten, „daß sie einen politischen Export des Sozialstaatsmodells anstrebt, damit andere Staaten die ihnen zukommenden Pflichten für ihre Staatsbürger angemessen erfüllen können" (366).

Die enge Verbindung unserer sozialen Sicherungssysteme mit der Erwerbsarbeit bildet den Problemhintergrund der Reflexionen von *H. Schlothfeld*, der gegenüber den s.E. falschen Alternativen der Einführung eines arbeitsunabhängigen Grundeinkommens einerseits und der Etablierung eines strikten Rechts auf Arbeit andererseits für eine „mittlere Option" votiert, die er als „Recht auf Beteiligung an der Erwerbsarbeit" (373) bezeichnet. Statt des utopischen Ziels einer vollständigen Beseitigung der Arbeitslosigkeit geht es ihm um den möglichst effektiven „Schutz vor einem langfristigen oder gar dauerhaften Ausschluß aus der Erwerbsarbeit" (ebd.), was weder eine zeitweilige Arbeitslosigkeit noch eine bloße Teilzeitbeschäftigung u.U. unterhalb des jeweiligen Qualifikationsniveaus ausschließt. Die notwendige Abkoppelung der sozialen Sicherungssysteme von der Erwerbsarbeit erfordere die schrittweise Einführung eines „staatlich garantierte(n) Mindestanspruch(s) auf Alters- und Krankenversorgung und ein arbeitsunabhängiges Grundeinkommen" (400).

Mit der Effizienz, Legitimität und Gerechtigkeit des Sozialversicherungssystems beschäftigt sich auch *K. R. Lohmann* (= L.). Er vertritt die nicht eben überraschende These, „daß in Verteilungskonflikten ein Ausgleich zwischen Fairneß und Egalität sowie entsprechend Effizienz und Legitimität geboten ist" (408). Angesichts der Verschiedenheit der individuellen Bedürfnisse und Interessen fordert L. eine staatlich garantierte „minimale Grundversorgung bei Krankheit und Erwerbslosigkeit" (424), während alle über die egalitäre Grundsicherung hinausgehenden Leistungen durch private Versicherungsgesellschaften abgedeckt werden müssen.

Um eine systematische Verhältnisbestimmung von Effizienz und Gerechtigkeit geht es auch *M. Schefczyk* und *B. P. Priddat*. Der Wert ihrer sehr grundsätzlich angelegten Überlegungen besteht vor allem in der Ausleuchtung des wissenschaftstheoretischen Hintergrundes der gegenwärtigen Sozialstaatsdiskussion. Sie erinnern zu Recht an die oft verkannte „Vielfalt der Kombination von Effizienz- und Gerechtigkeitsgründen ..., die für die Legitimation und Delegitimation des Sozialstaates offenstehen" (451). Allen Versuchen, sozialstaatliche Arrangements allein auf der Basis ökonomischer Rationalität zu rechtfertigen, erteilen sie insofern eine klare Absage, als hier „mit einem eindimensionalen Gerechtigkeitskonzept" i.S. des Pareto-Prinzips operiert werde, das zu normativ unbefriedigenden Ergebnissen führe (429).

Im letzten Beitrag des Bds. setzt sich *W. Kersting* mit den Gerechtigkeitsproblemen sozialstaatlicher Gesundheitsversorgung auseinander, wobei er gegenüber den komplementären Extremen eines ‚reinen Marktes' und eines ‚absoluten Wohlfahrtsstaates' für die „Option einer angemessenen Mischung privater und öffentlicher Versorgungsformen" (469) plädiert. Es sind im wesentlichen die drei Argumente des Marktversagens, des transzendentalen Charakters des Gutes der Gesundheit und des Vertrages, die K.

zufolge „eine zumindest in ihren basalen Leistungen marktunabhängige Gesundheitsversorgung jedem anderen Verteilungsmodell gegenüber vorzugswürdig" erscheinen lassen (475). Die klare Absage an einen wohlfahrtsstaatlichen Versorgungsmaximalismus ergänzt K. durch die Forderung nach mehr „Marktöffnung auf allen Gebieten", der „Vermehrung von Wettbewerbsstrukturen" im Gesundheitswesen sowie einer generellen „Reduktion zentraler Planungsvorgaben" (503).

Obwohl der Bd. nicht zuletzt wegen der umfangreichen Beiträge des Herausgebers unverkennbar dessen Handschrift trägt, kann von einer monolithischen Geschlossenheit keine Rede sein. So bieten die Beiträge des m.E. besonders gelungenen ernsten Hauptteiles einen informativen Überblick über die wichtigsten, teilweise direkt gegenläufigen Hauptströmungen zeitgenössischer politischer Philosophie. Untersuchungen, die sich in Terminologie, Argumentation und Zielausrichtung weitgehend der Rawlsschen Fairneßkonzeption verpflichtet wissen (vgl. Koller, Nida-Rümelin), stehen direkt neben Beiträgen, die Rawls' Argumentation nicht nur einer scharfen Kritik unterziehen, sondern aus grundsätzlichen Erwägungen ablehnen (Kersting). Ein noch heterogeneres Bild bietet der zweite Hauptteil. Schon rein formal ist es zumindest überraschend, daß hier abstrakte Grundsatzreflexionen (Nida-Rümelin, Schefczyk/Priddat) und relativ konkrete Einzelproblemanalysen (Schlothfeldt, Kersting) kurzerhand unter einem allerdings äußerst vagen Generalthema zusammengebunden werden. Anstatt ein begrenztes Themenfeld interdisziplinär zu bearbeiten, werden eine ganze Reihe von Problembereichen angerissen. Zwar scheinen die meisten Autoren in der Diagnose der Ineffizienz und Ungerechtigkeit des sozialstaatlichen Status quo übereinzustimmen, doch kommt es angesichts der Themenfülle nicht dazu, die durchaus unterschiedlichen Therapievorschläge und Zielvorstellungen direkt miteinander ins Gespräch zu bringen. Bei aller Sympathie für die generelle Stoßrichtung des Bds., massive strukturell bedingte Fehlentwicklungen bundesrepublikanischer Sozialstaatswirklichkeit schonungslos offenzulegen, darf es jedoch nicht nur darum gehen, Übertreibungen und Wucherungen zu beschneiden. Vielmehr müssen zur langfristigen Zukunftssicherung recht verstandener Sozialstaatlichkeit auch durchaus bestehende Mängelsituationen und Leerstellen (z.B. im Bereich der Bildung oder im Kampf gegen neue Formen der [Kinder-]Armut) als solche erkannt und strukturell bearbeitet werden. Nur so kann man den ebenso naheliegenden wie unberechtigten Vorwurf mangelnder Solidarität entkräften, der in unserem Land all diejenigen zu treffen pflegt, die es wagen, die Berechtigung bestehender sozialpolitischer Privilegierungen zu hinterfragen. F.-J. Bormann

Kersting, Wolfgang, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2000. 412 S., ISBN 3-476-01752-4.

Nach mehreren kleineren Abhandlungen zu diversen gerechtigkeitstheorethischen Einzelfragen hat W. Kersting (= K.) nunmehr eine umfangreiche Monographie zum ebenso zentralen wie umstrittenen Begriff der sozialen Gerechtigkeit vorgelegt, die erklärtermaßen ein doppeltes Ziel verfolgt. Zum einen soll der die eigene frühere Position korrigierende Nachweis dafür erbracht werden, „daß eine Sozialstaatsbegründung im Rahmen des egalitären Liberalismus nicht gelingen kann", weil derartige Ansätze „beträchtliche freiheitsprekäre Auswirkungen" haben, die sie „in einen deutlichen Gegensatz zu den Grundüberzeugungen des normativen Individualismus und den darin begründeten individualrechtlichen und bürgerethischen Verfügungsrechten setzen" (6). Zum anderen möchte K. zeigen, daß gleichwohl eine valide Sozialstaatsbegründung unter der Voraussetzung eines „Paradigmenwechsel(s) ... vom gescheiterten Paradigma der egalitaristischen Gerechtigkeit zum Paradigma der politischen Solidarität" (ebd.) möglich erscheint. Von den insgesamt acht Hauptkap. des Bds. sind die ersten sechs der Widerlegung prominenter Entwürfe egalitärer Verteilungsgerechtigkeit gewidmet, während die beiden Schlußkap. eine positive Entfaltung des vom Autor selbst favorisierten Konzepts eines ‚Liberalismus sans phrase' unternehmen.

Im Anschluß an einige einleitende Überlegungen zur Semantik und Geschichte des Begriffs der Verteilungsgerechtigkeit in den ersten beiden Kap., die neben einer allgemeinen typologischen Orientierung über die verschiedenen ressourcen-, struktur- und

wohlbefindensegalitaristischen Theoriekonzeptionen einen kurzen Überblick über die wichtigsten historischen Deutungen der *iustitia distributiva* von Platon bis Hayek bieten, setzt sich das umfangreiche dritte Kap. mit der Fairneßkonzeption von J. Rawls auseinander, die zweifellos die wichtigste Inspirationsquelle des zeitgenössischen liberalen Egalitarismus bildet. K. bleibt keineswegs bei der Auflistung der üblichen, einzelne Motive Rawlsschen Denkens betreffenden Standardvorwürfe stehen, die von der Unbegründetheit des Vorrangs der Freiheit über die Mehrdeutigkeit des Differenzprinzips bis zur fragwürdigen Ethisierung von Politik und Recht reichen. Er versucht vielmehr, eine weit grundlegendere Inkonsistenz der Gerechtigkeit als Fairneß aufzudecken, die so schwer wiegt, daß Rawls' Ansatz insgesamt zum Scheitern verurteilt ist. K. zufolge besteht der „Kern der Rawlsschen Argumentation in seiner universalistische, individualistische und hermeneutische Rationalitätsfiguren verwebenden kontraktualistisch-kohärentistischen Begründungskonstruktion", deren Bedeutung jedoch von ihm selbst durch die „nachgereichten egalitaristischen Explikationen" (119) fundamental verfälscht werde. Während nämlich Rawls' eigene Utilitarismuskritik ebenso wie sein Kontraktualismus auf einer naturrechtlichen Basistheorie und einem methodischen Individualismus beruhe, führe die Ausdehnung des Verteilungsbegriffs auf die grundlegenden Individualrechte einerseits und die natürlichen und sozialen Differenzmerkmale der Urzustandsbewohner andererseits nicht nur zur Unterminierung der eigenen deontologischen Voraussetzungen, sondern zu einer „Dekonstruktion der Person" (156), die letztlich eine Auflösung der individuellen Verantwortung nach sich ziehe. Indem Rawls die freiheits-rechtliche Schutzzone des Individuums aufbreche und dessen gesamte empirisch-körperliche Grundausstattung der redistributiven Gerechtigkeit überantworte, reduziere er den Menschen auf ein „cartesianische(s) körperlose(s) Gespenst" (137) und begehe damit Hochverrat am vermeintlichen eigenen Liberalismus. Die fragwürdige Identifikation von sozialer und verteilender Gerechtigkeit sowie deren Ausrichtung auf das hybride Ziel der „Dekontingentisierung natürlicher und sozialer Verteilungswillkür" (116) führe letztlich zu einer Überstrapazierung des Gerechtigkeitsparadigmas, die politisch und ökonomisch gleichermaßen desaströse Konsequenzen habe. So berechtigt jedoch K.s Forderung nach einer Rehabilitierung des Verdienstgedankens und einer strikten Begrenzung des Verteilungsbegriffs auch ist, so fragwürdig erscheint jedoch sein Therapievorschlag einer weitgehenden Reduktion der Rawlsschen Grundgüterliste sowie eines unbedingten Verzichts auf jegliche Letztbegründungsansprüche. Die von K. selbst angeregte Einbeziehung sozialer Güter legt eher einen Umbau bzw. die wenigstens partielle Erweiterung der Rawlsschen Grundgüterliste nahe. Zumindest offen bleiben muß auch die Frage, ob der induktiv-kohärenztheoretische Weg der Rawlsschen Prinzipienbegründung nicht – z. B. durch eine transzendentale Willensanalyse – in einer Weise ergänzt werden könnte, die die Aufrechterhaltung starker universalistischer Begründungsansprüche rechtfertigen würde.

Das vierte Kap. ist einer Analyse von R. Dworkins Interpretation der liberalen Gleichheit i. S. der Ressourcengleichheit gewidmet. Hatte bereits Rawls' institutionalistischer Ansatz in unüberwindliche Probleme geführt, so stellt sich die Lage für das individualistische Theoriemodell Dworkins noch wesentlich aussichtsloser dar. K. glaubt nicht nur, daß Dworkins Abgrenzung der Ressourcengleichheit von der Wohlfahrtsgleichheit aufgrund der Unklarheit des Ressourcenbegriffs mißlungen ist; s.E. läuft dessen Konzeption zudem auf einen „Informationsbeschaffungstotalitarismus" (236) hinaus, der über kurz oder lang die individuelle Freiheit zerstören muß. Am schwersten dürfte aber der Vorwurf der personentheoretischen Unangemessenheit wiegen: Dworkins Versuch, einerseits individuelle Leistungen belohnen zu wollen, andererseits alle vorgegebenen begabungsmäßigen Ungleichheiten neutralisieren zu müssen, verpflichtet ihn zu der „illusionären Idee …, einen selbstverantwortlichen Persönlichkeitskern aus der Hülle seiner natürlichen und sozialen Vorgegebenheiten herauszuschälen" (249). Damit begehe Dworkin denselben anthropologischen Kardinalfehler der radikalen Enteignung der Person, der uns bereits bei Rawls begegnet ist. Ebensowenig wie Ackermans und Alstotts sockelegalitaristischer Vorschlag eines Bürgergelds oder Van Parijs' Plan eines bedingungslosen Grundeinkommens vermöge auch Dworkins Modell der „Gleichheitsherstellung durch Ausgleichsleistung" (241) moralisch und ökonomisch zu

überzeugen. In jedem dieser Entwürfe sieht K. einen „Antiliberalismus" (273) am Werk, dessen politische Einfallslosigkeit auf eine bloße Intensivierung der Umverteilung hinauslaufe und dessen impliziter Monetarismus sich zudem als höchst „unsensibel und taktlos" (200) erweise.

Eine kritische Rekonstruktion der Position T. Nagels im fünften Kap. beschließt den Kreis der hier diskutierten Ansätze eines liberalen Egalitarismus. Wie Dworkin, so geht es auch Nagel um eine Radikalisierung des egalitaristischen Elements innerhalb der Rawlsschen Theorie. Allerdings glaubt Nagel, aus der Unparteilichkeitsperspektive selbst bereits hinreichend starke Gründe dafür ableiten zu können, „eine Welt maximaler Gleichheit zu wollen" (282). K. wirft Nagel vor, die „Grenzen zwischen Recht und Ethik" zu verwischen und „auch die letzten Reste argumentativer Klarheit und politischer Machbarkeit im Nebel eines diffusen Moralismus verschwinden" zu lassen (288). Nagels Entwurf widerspreche nicht nur dem moralischen *common sense*, sondern spiegele mit seiner „vulgärmoralischen, analytisch stumpfen und politisch phantasielosen Distributionsfixierung ... genau die monetaristische Ausrichtung gegenwärtiger Sozialstaatspolitik (wider), die alle produktivitätssteigernde und arbeitsmarktverbessernde Strukturpolitik vernachlässigt" (299).

Daß K. jedoch nicht nur mit den „politisch unverbindliche(n) und begrifflich exaltierte(n) Konstruktionsspielen" (6) egalitaristischer Verteilungstheorien hart ins Gericht geht, sondern auch den komplementären Ansatz des Radikalliberalismus einer ätzenden Kritik unterzieht, belegt das sechste Kap., das der Gerechtigkeitskonzeption des absoluten Eigentums von R. Nozick gewidmet ist. Aufgrund des immensen Umverteilungsbedarfes seiner historischen *entitlement theory* erweise sich Nozicks libertärer Ansatz nämlich als genauso unpraktikabel wie der extreme Egalitarismus. K. sieht zudem eine „infame Verharmlosung der Politik menschenrechtsverletzender Regime" am Werk, wenn der wohlfahrtsstaatliche Steuerstaat als „System der Fremdbestimmung, Freiheitsberaubung und Zwangsarbeit denunziert wird" und „sich der libertäre Steuerbürger mit den Opfern totalitärer Fremdbestimmung, politischer Verfolgung und sozialdiktatorischer Ausbeutung auf eine Stufe" stellt (341). Letztlich beruhe Nozicks Eigentumstheorie auf einer „autonomieethisch halbierten Konzeption freiheitsrechtlich begründeter Ansprüche" (352), die die negative Freiheit verabsolutiert und übersieht, daß wirkliche Selbstbestimmung u.a. auch an den Besitz materieller Ressourcen gebunden ist. Nozicks reduktionistische Sicht führe letztlich zu einer fragwürdigen „Vermenschlichung des Eigentums", deren Kehrseite die „Verdinglichung des Eigentumslosen" bilde (341).

Nach einer so grundsätzlichen Kritik am zeitgenössischen Egalitarismus und Radikal-Liberalismus ist man natürlich gespannt auf K.s eigenen Ansatz, den er im siebten und achten Kap. skizziert. Sein am Begriff der politischen Solidarität orientierter ‚konsequenter Liberalismus', der einen normativen Kurs „zwischen der Scylla egalitär-distributiver Gerechtigkeitsillusionen und der Chraybdis libertärer Sozialstaatsablehnung" (383) zu steuern versucht, beruht auf vier Säulen: erstens auf einem sog. „verdienstethischen Naturalismus", der „jede Form von Kompensationismus verabschiedet" und „jede gesellschaftliche Verantwortung für eine Angleichung unterschiedlicher natürlicher und sozialer Startbedingungen" verwirft (8). Die zweite Säule bildet das Prinzip der Entwicklungschancengleichheit, das die „Einrichtung eines allgemein zugänglichen, vertikal wie horizontal hinreichend ausdifferenzierten Erziehungs- und Ausbildungssystems (verlangt), das jedem die Chance einräumt, seine Begabungen und Talente zu entfalten und die ihm möglichen Fähigkeiten zu trainieren" (ebd.). Drittens fordert K.s ‚Liberalismus sans phrase' die am Suffizienzprinzip ausgerichtete „Sicherung einer einkommensunabhängigen Grundversorgung für mittellose Bedürftige" (393), der ein sozialpolitischer Systemwechsel von der „quantitative(n) Verteilungsorientierung" zur „qualitative(n) Versorgungsorientierung" entspricht (388). Die vierte und letzte Komponente seines Modells besteht in einer „arbeitsmarktpolitischen Offensivität", die ein ganzes Bündel von Maßnahmen zur Stärkung der Eigenverantwortung (wie z.B. Umstellung der Alterssicherung auf Kapitaldeckung, Subventionsabbau, strukturelle Aufspreizung des Arbeitsmarktes, Senkung des wohlfahrtsstaatlichen Leistungsniveaus) umfaßt und den für die Beschäftigungssituation verheerenden Verteuerungsmechanismus der Erwerbsarbeit durchbricht. Tendentiell möchte K. auf jeden Fall eine „bürger-

ethische, liberale Einstellung" stärken, „die den leviathanischen Sozialstaat zurückdrängt und den Individuen ihr Leben mit allen Eigenverantwortlichkeitsrisiken zurückgibt" (393).

Mit der vorliegenden Monographie hat K. ein ebenso spannendes wie engagiertes, gelegentlich auch provozierendes Buch geschrieben. Wie nur wenigen Vertretern der deutschsprachigen politischen Gegenwartsphilosophie gelingt es ihm, ein hohes Maß an systematischer Klarheit und begrifflicher Präzision mit eindeutigen, sozialpolitischen Reformvorschlägen zu verbinden. Mit großer Treffsicherheit und nüchternem Realismus spürt er die argumentativen Fehler und Leerstellen in den Arbeiten der Verfechter eines überzogenen Egalitarismus auf der einen und eines nicht minder extremen Libertarismus auf der anderen Seite auf. Obwohl K.s konsequentes Festhalten am normativen Individualismus und „personentheoretischen Ideal eigenverantwortlicher und selbstbestimmter Lebensführung" (402) ebenso wie seine Forderung nach einer sparsamen, aber intelligenten, vorwiegend an der Schaffung neuer Arbeitsplätze orientierte Sozialpolitik zweifellos in die richtige Richtung weist, vermag ich mich seiner Forderung eines Paradigmenwechsels vom Begriff der ‚Verteilungsgerechtigkeit' zu demjenigen der ‚politischen Solidarität' (vgl. 395) nicht anzuschließen. Daß der engstens mit der Kategorie sozialer Gerechtigkeit verbundene Begriff der Verteilungsgerechtigkeit „weder ein notwendiger Legitimationsbegriff noch ein sinnvoller Orientierungsbegriff politischen Handelns und gesellschaftlicher Gestaltung" (376) ist, wie K. im Anschluß an Hayek feststellt, stellt m.E. eine Schlußfolgerung dar, die weit über den wirklichen Ertrag der vorgelegten Argumentation hinausgeht. Tatsächlich hat sich K. ja ‚nur' mit einem ganz bestimmten Ausschnitt von Verteilungsgerechtigkeitstheorien auseinandergesetzt und andere Entwürfe, wie z.B. den besonders interessanten *capability*-Ansatz von A. Sen und seiner Schule, völlig ausgeklammert. Aus den theoretischen Defiziten bei Rawls, Dworkin und Nagel folgt noch nichts über die Validität anderer Verteilungskonzepte klassischer oder moderner Provenienz, die sich der von K. zu Recht kritisierten problematischen anthropologischen Prämissen enthalten. Bedenklich scheint auch, daß K. einerseits für einen „Minimalwohlfahrtsstaat" (7) plädiert, andererseits aber beteuert, dieser führe zu keinem „Wohlfahrtsminimalismus" (392f.), sondern verfolge „lediglich ein Programm okkasionalistischen und situativen Handelns" (386). Es bleibt zumindest unklar, wie es K. bewerkstelligen will, sich weder in die Probleme des Ressourcenegalitarismus à la Dworkin zu verfangen oder an der Charybdis pauschalen Sozialabbaus zu zerschellen. Angesichts seiner beeindruckenden literarischen Produktivität ist freilich zu hoffen, daß der Kieler Philosoph auch auf diese Fragen bald eine überzeugende Antwort vorlegt. F.-J.Bormann

Weismüller, Christoph, *Musik, Traum und Medien.* Philosophie des musikdramatischen Gesamtkunstwerks. Ein medienphilosophischer Beitrag zu Richard Wagners öffentlicher Traumarbeit. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001. 263 S., ISBN 3-8260-2045-6.

Christoph Weismüller (= W.), Leiter des Instituts für philosophische Beratung und Pathognostik in Düsseldorf, verbindet in seiner neuen Wagner-Studie wiederum diese beiden beruflichen Kompetenzen. Die Einleitung hält fest (9–30): Mensch und Medium Wagners als Kulturphänomen (so W.s Verständnis von „Medium": 9) erschließen sich im unmittelbar selbstgenießenden „Gesamt" des Kunstwerks, das als philosophische Praxis von Wagners eigener Theorie gedeutet wird (15–18). Das Drama ist dabei sichtbare Tat der Musik und zugleich *„Darstellung seines Hervorrufens"* (22); es erinnert seine Herkunft und bezeichnet somit einen „Bruch hinsichtlich der Selbstreferentialität" (23). W. sieht darin eine Analogie zum Traumprozeß nach C. G. Jung (25/26).

Teil I (31–57) nimmt Nietzsches pathognostische Wagner-Kritik auf (das Musikdrama als Syndrom von *décadence*: 35) und gewinnt ihr mit Adorno Konstruktives ab (37), statt für eine „gesunde" isolierte Einzelkunst jenseits des musikdramatischen „Gesamt" zu plädieren: 40. Thomas Mann schreibt Nietzsches Kritik mit dem Begriff des „Dilettantismus" fort, den W. bestimmt „als Integritätsentzug im Sinne eines die Grenzen der Isolation auflösenden medialen Selbstbezugs auf die Eruierung der Referenz der

Medialität hin" (49). Doch entgehe Mann im Unterschied zu Nietzsche der Bruch zwischen Hören und Sehen, der das Gesamtkunstwerk sprengt (55).

Teil II ist dem selbstreferentiellen Gesamtkunstwerk gewidmet (Thesen vorweg: 60/61), das den „Ursprung in seiner Darstellung [...] vorstellig macht; das heißt, daß die Teilhabe an ihm mit den Mitteln seiner Provokation zugleich negiert wird" (62). Das Werk sei Simulation, ohne die Identität des Gesamten zu leisten (ebd.; zum Verhältnis von Künsten und Sinnen: 63–68). Analog zum Traumprozeß erwache in der Musik das Drama (Schemata: 71 u. 186), und sein Ausdruck rette vor Vergehen bzw. Vergessen (nochmals kritisch zu Adornos Kritik dieser Musik des „Übergangs" als narzißtischer Selbstgenuß: 74–76).

Teil III konfrontiert Schopenhauers Musik- und Traumtheorie (77–94) mit Wagners eigener Musiktheorie (95–137). Für Schopenhauer objektiviere sich der Wille als Welt der Erscheinungen und insbesondere der Musik (Musik als körperloses Körpergedächtnis: (85). Im Traum stelle sich der Wille selbst dar (das Traumorgan als Organ der Repräsentation), d. h., der Traum träumt, was ihn herstellt und bedingt. Im Erwachen entstehe und entziehe sich die repräsentierende Erinnerung des Traums (88–91) – hier knüpfe Wagner an (92/93). Musik als Ab*bild* des Willens bilde Unbildliches ab (97/98). Das „Initialgeschehen der Repräsentation" (98) entspreche dem Geburtsvorgang; dabei entziehe sich verdeckte Bayreuther Orchestergraben zugleich als Ort der Produktion und simuliere Unmittelbarkeit („als klänge das Bühnenbild nun selbst": 101), indem, analog zur Traumproduktion, die Welt abgeblendet bzw. verdunkelt werde (106). W. erschließt Wagners ästhetische Theorie als „weitergedachte Philosophie" (113): Seine Musik kennzeichnet er „als der *Effekt der Negativität*" (112), insofern traumloser Tiefschlaf „*Erlösung*" und das Erwachen „*Erlösung der Erlösung*" sei. Das Erwachen als Übergang sei „die *ultimative Abwendung des Todes in den Ton*" (114), die im orphäischen Schrei des Erwachens – wie Wagner in seiner *Beethoven*-Schrift von 1870 entfaltet – zu sich komme (114–121). So sei Musik „*darstellende Lebensrettung*" (119) angesichts von Not und Tod (122–128; zu Traum und Vergessen im *Lohengrin:* 128/129; auch 162–167). Fragen und Thesen resümieren den Ertrag der Untersuchung (133–137).

Teil IV wendet sich ausführlich Adorno zu, der als imaginärer Diskurspartner die Studie W.s begleitet (139–193). Sein von Nietzsche und zugleich mit Thomas Mann erhobener Einwand, Wagners Gesamtkunstwerk kontaminiere und verschleife die Integrität der Musik und verrate den Traum an das Trauma (des „Faschistischen", der „Warenproduktion" etc.), bezeichne die Bruchstelle von Wagners Werk (140–152). Es sei regressiv, selbst-affirmativ und verdecke die Bedingungen seiner Produktion (153–174, bes. 167). Diese „Dialektik der Aufklärung" in Wagners musikdramatischer Traumarbeit verfalle der Regression und simuliere schließlich ein vorgebliches Ganzes (175–193, hier 180); dabei löse sich die dramatische Szene nahezu wieder in ihren musikalischen „Ursprung" auf und träume den Untergang (181/182). Kritisch gegenüber Adorno merkt W. an, diese Leere der imaginierten „Erlösung" sei allerdings „zugleich die Überfülle des erfüllten Gesamts, Ineins von Abwesenheit und Präsenz" (184). Insgesamt: „Die Selbstrettung der Musik, der Repräsentation des Undarstellbaren, des Übergangs in die Repräsentation, diese Metaphysik der Selbstbegründung und des Unterfangens der Inbesitznahme der eigenen Herkunft [...], diese sind es, welche den Boden gestalten, auf dem das musikdramatische Gesamtkunstwerk Wagners sich errichtet" (188).

Teil V wendet diese Einsicht detailliert auf das Beispiel der *Rheingold*-Eröffnung an (195–222). Die Zusätze von Teil VI (223–236) widmen sich dem Problem des Symphonischen bei Wagner und der Fiktion einer „absoluten" Musik (hier insbes. gegen die spekulative, am szenisch-gegenständlichen vorbeizielende Wagner-Kritik von Carl Dahlhaus (231–235). Teil VII bietet ein Florilegium aus Cosima Wagners Traumnotaten („‚R. träumte'. Träume Richard Wagners": 237–253). Teil VIII schließt als „Epilogische Initiale" die Studie ab, indem sie das Problem von Ursprung und Vollständigkeit (als Gesamtheit des Werks) auf sich selbst anwendet (255–260).

W. erschließt Wagners „öffentliche Traumarbeit"; er nimmt dabei die philosophischen Lektüren und das Weiterdenken des Musikers im Werk ernst. Das unterscheidet ihn wohltuend von der gewohnten Wagner-Kritik, die sich von Nietzsche her über Thomas Mann hin zu Adorno am ungeklärten Gesamtanspruch dieses Werkes entzündet hat.

Die Analogie zur Traumarbeit darf sich dabei auf Wagners *Beethoven* (1870) berufen. Dennoch bleiben einige Bedenken. 1. Die neuere Diskussion (u. a. R. Klein, C.-S. Mahnkopf, G. Rienäcker, auch S. Friedrich und immer wieder D. Borchmeyer) greift W. nicht auf, sondern entwickelt seinen Beitrag textimmanent oder in Paraphrase zu seinen Vorgaben. Das gilt, 2., auch für die theoretischen Texte Wagners, die ein erhebliches Gefälle (von den Revolutions- über die Zürcher- Hauptschriften und den *Beethoven* bis zu den Spätschriften) und keineswegs eine einheitliche Begrifflichkeit haben („Gesamtkunstwerk" und auch Nietzsches [!] „Musikdrama" sind von Wagner strikt abgelehnte Begriffe – die Gründe dieser Ablehnung lassen einen großen Teil späterer Kritik schlicht obsolet und unzuständig erscheinen, was sich noch nicht durchweg herumgesprochen hat). 3. Gewöhnungsbedürftig scheint mir W.s überdichte Sprache, die gleichzeitig vom „Jargon der Eigentlichkeit" (z. B. „Entbergung", „Lichtung" usw.) und deren dialektischer Kritik Gebrauch macht, sowie manche eigenwillige Formulierung (warum zum Beispiel von „animalen Mobilitätsdelegaten, den Pferden" gesprochen wird [127], ist mir nicht klargeworden). Aber diese Bedenken wiegen nicht sonderlich schwer vor einer Studie, die so entschieden Wagner vom Konstitutiven seiner Theorie seines Werks her erschließt.

P. Hofmann

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Avvakumov, Georgij, Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie; Band 47). Berlin: Akademie Verlag 2002. 433 S., ISBN 3-05-003715-6.

Bachmann, Michael, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons pantokrator (Stuttgarter Bibelstudien; Band 188). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 2002. 256 S., ISBN 3-460-04881-6.

Barbarisi, Gennaro [u. a.] (Hg.), Milano e l'accademia scientifico-letteraria. Studi in onore di Maurizio Vitale. Tom. 1; tom. 2 (Quaderni di Acme; 47). Milano: Cisalpino 2001. IX/1271 S., ISBN 88-323-4567-6 (= tom. 1); ISBN 88-323-4567-6 (= tom. 2).

Bardout, Jean-Christoph [u. a.] (Hg.), Sur la science divine (Épiméthée). Paris: Presses Universitaires de France 2002. 469 S., ISBN 2-13-051105-8.

Boulnois, Olivier [u. a.], Le contemplateur et les idées divine du néoplasticisme au XVIII[e] siècle (Bibliothèque d'histoire de la philosophie; nouvelle série). Paris: Librairie philosophique J. Vrin 2002. 337 S., ISBN 2-7116-1566-9.

Diefenbach, Manfred, Der Konflikt Jesu mit den „Juden" (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge; Band 41). Münster: Aschendorff 2002. VII/360 S., ISBN 3-402-04789-6.

Esterbauer, Reinhold, Anspruch und Entscheidung. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen (Münchner philosophische Studien; Band 19). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 324 S., ISBN 3-17-017269-7.

Fédou, Michel (Hg.), Le Fils et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux. Paris: Éditions facultés jesuites de Paris 2002. 164 S., ISBN 2-84847-001-1.

Fornet-Betancourt, Raúl [u. a.] (Hg.), Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung. Dokumente des VIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität; Band 12). Frankfurt am Main: IKO 2001. 242 S., ISBN 3-88939-591-0.

Gondreau, Paul, The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge; Band 61). Münster: Aschendorff 2002. 516 S., ISBN 3-402.04010-7.

Hermans, Baldur [u. a.] (Hg.), Kreuzungen. Christliche Existenz im Diskurs. Festschrift für Bischof Dr. Hubert Luthe. Mülheim (Ruhr): Edition Werry 2002. 592 S., ISBN 3-88867-044-6.

Koritensky, Andreas, Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung (Münchner philosophische Studien; Band 20). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 320 S., ISBN 3-17-017270-0.

Krüger, Thomas Michael, Persönlichkeitsausdruck und Persönlichkeitswahrnehmung im Zeitalter der Inventurkonflikte. Studien zu den Briefsammlungen des Anselm von Canterbury (Spolia Berolinensia; Band 22). Hildesheim: Weidmann 2002. 270 S., ISBN 3-615-00261-X.

Mack, Elke, Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs. Paderborn: Schöningh 2002. 358 S., ISBN 3-506-75401-7.

Mandry, Christof, Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2002. 314 S., ISBN 3-7867-2375-3.

Pope, Stephen J. (Ed.), The Ethics of Aquinas. Washington, D. C.: Georgetown University Press 2002. IX/496 S., ISBN 0-87840-888-6.

Saberschinsky, Alexander, Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre (Abhandlungen zur Sozialethik; Band 45). Paderborn: Schöningh 2002. 547 S., ISBN 3-506-70245-9.

Sanchez, José, Durchbruch der Tiefenphänomenologie: die neue Vorsokratik (Ursprünge des Philosophierens; Band 2). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 401 S., ISBN 3-17-017368-5.

Witschen, Dieter, Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien (Studien der Moraltheologie; Band 28). Münster: Lit 2002. 356 S., ISBN 3-8258-6131-7.

ThPh 78 (2003) 161–192

Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung

Versuch einer Begriffsklärung

Von Gerd Haeffner S. J.

Die Klärung der Begriffe, nicht zuletzt der philosophischen Begriffe, ist eine der wichtigsten Aufgaben des Philosophen. Das Vorhaben einer Begriffsklärung enthält in sich jedoch mindestens zwei Aufgaben: Die erste Aufgabe besteht darin, Klarheit in den oft verwirrend vielfältigen faktischen Gebrauch des Wortes zu bringen, das Träger des Begriffs ist. Eine zweite Aufgabe erwächst alsbald aus der ersten: nämlich eine Grund- oder Leitbedeutung des fraglichen Begriffsworts festzulegen, um das sich, soweit wie möglich, die anderen ordnen lassen.

Im folgenden will ich versuchen, erstens den Begriff der „Erfahrung" überhaupt zu beleuchten, zweitens die Realität der Lebenserfahrung, die noch weitgehend ohne einen entsprechenden Begriff ist, zu erfassen, um mich drittens dann einem Begriff der „religiösen Erfahrung" anzunähern.

Erfahrung wird dabei in erster Linie nicht in einer erkenntnistheoretischen, sondern in einer anthropologischen Perspektive anvisiert. Es geht m.a.W. nicht um die Frage, die in der Philosophie bisher dominierte, ob und in welchem Maße Erfahrung ein Weg zu intersubjektiv gültigem Wissen ist. Vielmehr soll geklärt werden, was Erfahrung im Kontext des menschlichen Daseins und der menschlichen Lebensorientierung sei.

1. Erfahrung

1.1 Begriffe und Worte

Begriffe sind mehr als bloße Worte. Aber sie sind doch auch Wörter. Sind diese Begriffswörter in ihrer Bedeutung und Verwendung streng definiert, dann kann man auf die Untersuchung der sie tragenden lebensweltlichen Worte, ihrer semantischen Umgebung und der pragmatischen Kontexte ihres Gebrauchs verzichten. Anders ist das bei Begriffsworten, die sich vom vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch nur wenig gelöst haben. Eben das ist bei dem Wortfeld „Erfahrung" der Fall.

Die Weise, wie wir uns heute in der Philosophie und, davon abhängig, teilweise auch im sog. Alltag, in diesem Wortfeld bewegen,[1] ist vor allem bestimmt durch eine im 18. Jahrhundert[2] entstandene Denk- und Überset-

[1] Für eine erste Klärung vgl. *J. de Vries*, Art. „Erfahrung", in: *W. Brugger*: Philosophisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1976, 88–90.

[2] So *J.* und *W. Grimm*, Deutsches Wörterbuch, III (Leipzig 1862) 788–794; VI (1885) 438. Überhaupt scheint damals eine schubweise Übernahme philosophischer Begriffe in die allgemeine Bildungssprache erfolgt zu sein: „Bewußtsein", „Geschichte" usw. – Es ist die Zeit, die *R. Kosel-*

zungstradition. Der heutige deutsche Begriff der Erfahrung ist wohl entstanden im Zuge der West-Ost-Wanderung der sog. Aufklärung von Großbritannien aus. Hinter ihm steht das englische Wort „experience" mit seinem von der empiristischen Erkenntnistheorie umrissenen Bedeutungshof. Für eine andere, neuere Bedeutung bzw. Bedeutungskomponente des Wortes „Erfahrung" im heutigen Gebrauch ist ebenfalls eine Übersetzung aus dem Englischen zu vermuten, nämlich für den psychologisch orientierten Begriff der Erfahrung, der auf die „experience" von William James zurückweist.[3]

Der so zustande gekommene Begriff der Erfahrung hat sich aus der Verwurzelung des Wortes „erfahren" in einem bestimmten lebensweltlich-semantischen Kontext gelöst, in dem das „Erfahren" neben dem „Merken", „Daraufkommen", „Schauen", „Hören", „Schmecken" usw. stand. Jetzt steht er über all diesem als abstrakter Oberbegriff. Eine Folge davon ist, daß das Wort „Erfahrung" auch im alltäglichen Sprachgebrauch der Gebildeten immer häufiger da eingesetzt wird, wo andere, spezifischere, möglich oder sogar besser am Platz wären.

1.2 Heutige Weisen, von „Erfahrung" zu sprechen

Die verschiedenen Verwendungen des Ausdrucks „Erfahrung" und seiner Ableitungen fallen in den Bereich einer unmittelbaren Erfassung von Wirklichem, die mit einem erlebten Selbstbezug des Subjekts verknüpft ist. Klassisch formuliert Wilhelm Dilthey:

> Als Erfahrung bezeichnen wir den Vorgang im Bewußtsein, durch welchen ein Wirkliches dem Bewußtsein aufgeht. Dieses Wirkliche kann äußeres Ding, ein äußerer Vorgang oder eine Tatsache des psychischen Lebens sein.[4]

Erfahrung besteht darin, daß ich bestimmte Eindrücke von seiten des Realen empfange und dadurch irgendwie bestimmt oder bereichert werde.

Erfahrung ist zunächst einmal etwas Passives: etwas, was mit mir und in mir geschieht. Dieser Wesenszug ist besonders deutlich abzulesen, wenn betont oder gar pathetisch von Erfahrung gesprochen wird. Eine solche Redeweise stellt Erfahrung nämlich in einen doppelten Gegensatz: Der eine Gegensatz besteht zum aktiven Erwerb eines Wissens, das die eigene Wissenssphäre nicht verläßt, wie es in der Analyse und Deduktion von schon Gewußtem geschieht. Der andere Gegensatz besteht zum glaubenden Erwerb des Wissens von anderen aufgrund von Hörensagen oder Lernen.[5]

---

leck als „Sattelzeit" bezeichnete: Art. „Geschichte", Teil V. und VI., in: *O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck* (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart 1975, 647–717.

[3] Vgl. *W. James*, A World of Pure Experience, in: JPhP 1 (1904), 533–543; 561–570.

[4] *W. Dilthey*, Gesammelte Schriften. Hg. von *B. Groethuysen, G. Misch, H. Nohl* [u.a.], Berlin 1913 f., XIX, 75.

[5] Freilich gibt es – Inkonsequenz des Sprachgebrauchs! – auch die Redeweise „Er hat erst durch die Zeitung erfahren, daß Frau Meier gestorben ist"!

In beiden Fällen findet das, was für Erfahrung charakteristisch ist, nicht statt: das eigene Getroffensein durch die sich meldende Wirklichkeit selbst.

Im Rahmen dieser Grundbedeutung kann man heute, den umlaufenden Sprachgebrauch grob ordnend, drei Bedeutungen von „Erfahrung" unterscheiden, die ich im folgenden knapp umreißen werde: Erfahren als Vernehmen (1.2.1); Erfahren als Erleben (1.2.2) und Erfahren als Herausbildung eines Wissens im Durchgang durch verschiedene Zeiten und Arten des Wahrnehmens und Erlebens (1.2.3).

1.2.1 Erfahren als Vernehmen

„Erfahren" kann soviel heißen wie wahrnehmen oder – allgemeiner – vernehmen. Primäre Gegenstände der so verstandenen „Erfahrung" sind Sachverhalte der Welt um uns. Erfahrung in diesem Sinn vollzieht sich durch das Zusammenwirken der äußeren Sinne untereinander und mit dem inneren Sinn. Sie ist immer mehr als bloße Empfindung; sie hat eine kategoriale Form. Dadurch überschreitet sie auch normalerweise die Schwelle vom Unbewußten zum Bewußtsein. In sekundärer Weise wird von Erfahrung aber auch da gesprochen, wo einem „Tatsachen des psychischen Lebens" aufgehen, z.B. in Worten wie „Selbsterfahrung" oder in Sätzen wie „Ich erfahre mich als innerlich zerrissen".

Wahrnehmung hat anthropologisch (und schon zoologisch[6]) einen grundverschiedenen Sinn, je nach der Richtung, aus der sie kommt: Es ist etwas anderes, ob man (erstens) überraschend von Sinneseindrücken überfallen wird, mit deren Deutung, Einordnung man dann zu tun hat, oder ob man (zweitens) schon auf bestimmte Eindrücke gefaßt ist und gegebenenfalls Vorkehrungen gegen ihre mögliche Wucht getroffen hat. Und erst recht ist es (drittens) etwas anderes, wenn man zielstrebig auf Wahrnehmungen aus ist, die man der Form und evtl. teils auch dem Inhalt nach zu antizipieren vermag. Letzteres ist immer dann der Fall, wenn eine Sache bis dahin für mich nur durch sprachliche Zeichen vertreten war, deren Intention auf Erfüllung nun befriedigt wird: „Jetzt sehe ich endlich selbst das, wovon man mir erzählte", z.B. die Mona Lisa. Es ist aber auch dann der Fall, wenn eine Sache erfahrungsmäßig nur gestreift wurde, so daß das Interesse an einer genaueren oder intensiveren Wahrnehmung wach wird, wie in den folgenden Beispielen: „Höre genau hin, wie sich der Klang der Oboe von dem der Klarinette unterscheidet!" – „Sich satt sehen" usw.

1.2.2 Erfahrung als Erleben

Ein zweiter Sinn des Wortes „Erfahrung" hebt weniger auf den kognitiven Gehalt dessen ab, was im einzelnen vernommen wurde, als auf den emotio-

[6] Ein Tintenfisch, der auf einen Stab trifft, tastet ihn ab; wenn er von diesem getroffen wird, zieht er sich von ihm zurück. Berührtwerden und Berühren, Objekt oder Subjekt einer Initiative zu sein: das ist ein grundsätzlicher Unterschied, für Tiere wie für Menschen: *F. J. J. Buytendijk*, Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie, Reinbek 1958, 43.

nalen Eindruck, den dieser Gehalt gemacht hat. Beispiele: „Dieser Mensch hat noch nie eine tiefere Erfahrung gemacht"; „Die Waltraud Meyer singen hören: das war eine große Erfahrung." Fast im gleichen Sinn wird oft auch von einem „Erlebnis" gesprochen.[7] Das Wort „er-leben" bedeutet ursprünglich: bestimmte mögliche und normalerweise „vorgesehene" Lebenstage auch wirklich leben (*vitam vivere*), im Gegensatz dazu, daß sie einem durch einen „vorzeitigen" Tod genommen werden. Darauf legt sich, als zweite Bedeutungsschicht: das Gute und Schlechte, das zum Leben gehört, leben, d.h. genießen bzw. erleiden. Von daher dann der dritte, gegenwärtige Sinn: das Empfinden (der Wandlungen und Zustände) des je eigenen Lebens selbst: wie sich diese von innen her „anfühlen". Beispiel: „Dir fehlt einfach die Erfahrung. Wenn du erlebt hättest, was ich erlebt habe, ...".

Beide Ausdrücke sind mit einem positiven Wert besetzt, „Erlebnis" freilich mehr als „Erfahrung". Die Beschwörung des Erlebens spielt deshalb heute in der Werbung eine bedeutende Rolle: Läden preisen sich als „das Erlebniskaufhaus" oder, ganz ähnlich, als „Kaufhaus der Sinne" an. Natürlich sind hier nicht pure Sinnesinformationen gemeint, geschweige denn Erkenntnisse auf der Basis der Sinne, sondern „sinnliche" Genüsse; es ist, als ob die Sinne nur dadurch und nicht auch durch Unangenehmes oder gar Ekelhaftes erfüllt sein könnten. Was hier „Erlebnis" heißt, könnte freilich nicht auch „Erfahrung" heißen.

In anderen Fällen aber spricht man von einer „Erfahrung", wo man ebenso und vielleicht treffender von einem „Erlebnis" reden könnte, etwa z.B. in Formulierungen wie „ästhetische Erfahrung", „Erfahrung der Freiheit" oder gar „Gotteserfahrung". Warum tut man das? Der Grund dafür ist wohl in vielen Fällen der folgende: Im Unterschied zum Wort „Erleben", bei dem der eigene Gefühlszustand den Vordergrund des Bewußtseins erfüllt und ein kognitiver Bezug nur untergeordnet und vage im Hintergrund mitspielt, konnotiert die Verwendung von „Erfahrung" einen kognitiven Anspruch. Das Wort „Erfahrung" ist ein „achievement term" (Gilbert Ryle): es suggeriert eine Stillung des Erkenntnisdurstes. Es erlaubt so, sich um die kritische Frage des Übergangs vom Erleben zur Erkenntnis herumzudrücken. Meines Erachtens sollte deshalb gegenüber dem Gebrauch des Ausdrucks „Erfahrung" für Erlebnisse eine große Zurückhaltung geübt werden.

1.2.3 Erfahrung im eigentlichen Sinn

Auf die zwei bisher genannten Verwendungen des Ausdrucks „Erfahrung" ließe sich auch verzichten; denn das damit Gemeinte kann ohne Ver-

[7] Zur Wortgeschichte und zum Begriff von „Erlebnis" vgl. *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode, Tübingen ²1965, 56–66. Dieses deutsche Wort scheint keine Vorläufer oder aus gemeinsamer Quelle kommende Äquivalente in anderen europäischen Sprachen zu haben. „Le temps vécu" (Minkowski) bzw. „lived time" z.B. sind Kunstbildungen aufgrund des deutschen Begriffs-Wortes „Zeiterlebnis".

lust von Prägnanz auch mit Ausdrücken wie „wahrnehmen", „vernehmen", „erleben", „empfinden", „fühlen" usw. bezeichnet werden. Anders steht es mit dem Begriff der Erfahrung, der über das einzelne Wahrnehmen und Erleben hinausgeht. Er wird illustriert durch folgende Beispiele: „Meiner Erfahrung nach sind die armen Leute hilfsbereiter als die reichen." „Mit diesem Autotyp habe ich nur gute Erfahrungen gemacht." „Sie ist eine erfahrene Anästhesistin." „Biologie und Geschichte sind Erfahrungswissenschaften."

Sie realisieren den eigentlichen Begriff von Erfahrung. Denn das Vernehmen und das Erleben sind in ihrer Ordnung gewiß von höchstem Gewicht. „Erfahrungen" können sie aber nur in einem gewissen, relativen Sinn heißen, insofern sie nämlich den Boden bereitstellen, auf welchem sich Erfahrungen aufbauen können. „Erfahrung" im strengen Sinn sollte man nur das nennen, wodurch man unmittelbar „erfahren" oder „erfahrener" geworden ist. Es gibt also gute Gründe, über die flache empiristische Terminologie hinweg zurückzugreifen auf das sprach- wie philosophiegeschichtlich ältere Begriffsverständnis.[8]

Sprachgeschichtlich[9] steht fest: Seiner ursprünglichen Bedeutung nach meinte das deutsche Wort „erfahren" soviel wie „im Gehen erreichen, erlangen, einholen", z.B. in den beiden folgenden Redewendungen: „jemanden erfahren" = „jemanden einholen" und „das Land erfahren" = „das Land durchwandern". Auf dieser Basis bildete sich der Gebrauch des Wortes aus, der mit dem Sich-Auskennen zu tun hat: Personen oder Dinge erfahren, d.h. wie ein Land erkunden und erforschen, um daraus Vertrautheit zu gewinnen. Die dritte Bedeutung, in der Erfahrung nur noch das „blosze gewahren und vernehmen der dinge, ohne dasz ein fahren und forschen vorausgieng"[10] bedeutet, ist demgegenüber eine Verarmung.

Philosophiegeschichtlich ist zu erinnern an die klassischen Ausführungen zur ἐμπειρία im I. Buch der „Metaphysik" des Aristoteles[11]: Erfahrung bildet sich in der Seele im Durchlaufen gleichartiger sinnlicher Eindrücke, die im Gedächtnis gespeichert sind. Ihr Resultat ist τέχνη, d.h. ein Können bzw. Wissen: Man kennt sich aus und weiß, wie etwas geht.

Das aus der Erfahrung resultierende Sich-Auskennen bzw. Sich-Verstehen auf ein Tun kann sich nur bilden, wenn gewisse Situations- bzw. Phänomenzusammenhänge sich wiederholten und als solche erfaßt wurden. „Aus Erfahrung wird man klug": Beim ersten Mal weiß man noch nicht, wie es geht, sondern frühestens beim zweiten Mal (wenn man voraussetzen kann, daß schon das erste oder vorige Mal ein Fall von vielen gleichartigen Fällen

[8] Das ist auch die Meinung von *A. Gehlen* (Vom Wesen der Erfahrung, in: *Ders.*, GA Bd. 4, Frankfurt am Main 1983, 3–24, hier 6): Im Vergleich zwischen Aristoteles und Kant „ergibt sich, daß ersterer den weitaus tieferen und reicheren Begriff von Erfahrung hat".

[9] *J. u. W. Grimm* [Anm. 2], 788–791.

[10] Ebd. 790.

[11] 980 b 26–981 b 7.

war, auf die man, als auf identische, *zurück*kommen kann). – Erfahrungen machen heißt, daß sie sich in einem ansammeln und selbst zu einem Ergebnis organisieren[12] bzw. daß man sie sammelt und daraus eine Art von informellen Schlüssen zieht.

Ich habe davon gesprochen, daß Erfahrung sich in der Seele bildet. In diesem Satz sind sowohl das „bilden" wie das „sich" mit Bedacht gesagt. Erstens: Erfahrung wird gebildet. Gewiß ist auch das Vernehmen und das Erleben nicht bloß ein passives Beeindruckt-Werden, sondern bildet sein Vernommenes und sein Erlebtes aus. Doch stellt die Erfahrung einen Prozeß noch höherer Ordnung dar, dem das schon fertig Wahrgenommene und Erlebte als Material für Abstraktionen und komplexere Synthesen dient.

Zweitens: Erfahrung bildet sich von selbst, jedenfalls zunächst und dann auch noch zumeist. In der Tat bilden sich viele, vielleicht die meisten Erfahrungen von selbst, automatisch, ohne daß wir absichtlich auf sie aus sein müßten, selbst noch im Erwachsenenalter, und natürlich die ganze frühe Kindheit hindurch. Gewiß gibt es auch Erfahrungen, auf deren Bildung wir bewußt abzielen, indem wir Hypothesen aufstellen, aus ihnen Sätze mit wahrnehmbaren Prädikaten ableiten und diese in wiederholter und streng ausgerichteter Sammlung von Wahrnehmungsdaten zu bestätigen bzw. zu entkräften suchen. Und natürlich gibt es Experimente, die darin bestehen, daß wir die Wiederholungen in der Natur durch künstliche Versuchsanordnungen simulieren, indem wir die Anfangsbedingungen von Prozessen selbst setzen und variieren, um zu sehen, was die Folgen sind. Wiederholung wird hier zur Wiederholbarkeit. Aber nur jene, nicht diese ist konstitutiv für Erfahrung überhaupt. Es gilt also, die Fundamentalschicht von Erfahrung nicht zugunsten der Empirie, d.h. der – im übrigen hoch zu schätzenden – Formen von Erfahrung zu vergessen, die auf jener absichtlich und kunstvoll aufgebaut werden konnten.[13]

Das Element der Wiederholung ist wesentlich für Erfahrung im eigentlichen Sinne, die die Ebene des bloßen Wahrnehmens und Erlebens überschreitet. Daran soll festgehalten werden. Doch kann auch dem Wahrnehmen bzw. Erleben in einem sekundären Sinn der Titel „Erfahrung" zugestanden werden, wenn darin das Wiederholen und damit die Synthese von vielem zu einem eine entscheidende Rolle hat. In einem minimalen Sinn ist das schon bei jeder konkreten, im Wahrnehmungsurteil sich vollendenden Wahrnehmung der Fall. Denn dafür ist eine gewisse Wiederholung nö-

[12] Rilke in einem Brief vom 10.2.1911: „Nun wünsch ich mir nur einen recht ruhigen Ausgang [der Reise], damit das unendlich zerstreute Erlebnis zu einer Art innerer Konstellation zusammenkommt." (*R. M. Rilke*, Briefe in zwei Bänden. Hg. v. *H. Nalewski*, Frankfurt am Main 1991, 350).

[13] Die Experimente selbst überprüfen Vermutungen, die ihrerseits auf Erfahrungen beruhen, letztlich sogar auf Erfahrungen, die nicht von Subjekten herausgefordert werden, die mit Hypothesen hochgerüstet sind, sondern die von Menschen gemacht werden, die die Phänomene der Natur offen und naiv auf sich wirken ließen, bis ihnen irgendeine besondere Regelmäßigkeit oder Unregelmäßigkeit auffiel.

tig. Ein Objekt als etwas, d.h. als mit sich Identisches mit identischen Eigenschaften zu erfassen, setzt voraus, daß man mehrfach hinschauen konnte. Dasselbe gilt für die Wahrnehmung eines Vorgangs. Auch für das Innewerden eines inneren Zustands genügt ein einzelner Eindruck nicht. Auf diesem Gesetz beruht die Möglichkeit der Überprüfung: ob nämlich der Satz, in dem sich eine Wahrnehmung vollendete, wahr sei. Einer sagt, das Haus von Albert sei gelb, während ich es als grau in Erinnerung habe. Unsicher geworden, schauen wir beide nochmals hin: Das ist dann Veri- oder Falsifikation. Ein erst- und einmaliger Eindruck hat nur eine beschränkte, dem Zweifel ausgesetzte epistemologische Dignität. Über das minimale Maß der Wiederholung im Wahrnehmen hinaus geht das mehrfach wiederholte Hin- und Hergehen und Synthetisieren zwischen den Teilen und Eindrücken, das zur Wahrnehmung einer komplexen Erscheinung gehört wie z.B. eines Gemäldes, einer Landschaft, einer interagierenden Menschengruppe. Das Gesamtbild ergibt sich nur dadurch, daß es in immer neuer Wiederholung mit den Augen und dem Verstand und dem Gefühl durch- und er-fahren wird. Solche Wiederholung geht nicht über die Wahrnehmung hinaus zu einem daraus gewonnenen Wissen oder Können, sondern bleibt in deren Feld, das sie erst in seiner Fülle erschließt.

1.3 Grundzüge der Erfahrung

Bevor wir zum Thema „Lebenserfahrung" übergehen können, muß stichwortartig an drei Grundzüge erinnert werden, die in jeglicher Erfahrung vorhanden sind, die aber von der empiristischen und transzendentalphilosophischen Tradition großenteils übersehen worden sind bzw. werden: Kontextualität, Zeitlichkeit und Jemeinigkeit.

1.3.1 Kontextualität

Alles, was man wahrnimmt, nimmt man *eo ipso als* etwas auf: dieses als blau, jenes als groß usw. Alles, was man erlebt, erlebt man irgendwie als so und so bedeutsam: als gut und schlecht, entgegenkommend und hinderlich, leicht oder schwer etc. All die verschiedenen Modi dieses „als" aber leben aus dem größeren Bedeutungskontext des Bekannten und Vertrauten, kurz aus einem unreflektiert vollzogenen mächtigen Sinnkontext. Auch die Unfertigkeit von Wahrnehmungen, wenn man nicht weiß, wie das Wahrgenommene zu benennen ist, bestimmt sich aus diesem Kontext heraus; und unbestimmt-vage Erlebnisse werden erlebt als dünne Stellen im dichten Netz des Erlebens. Erfahrung, die gleichartige Korrelationen von Wahrnehmungserinnerungen entdeckt, schöpft nicht aus Wahrnehmungen, die als je einzelne Ereignisse ihre Spuren auf der leeren Tafel der Seele hinterließen, sondern aus Wahrnehmungen, die sich aus der kontinuierlichen Fülle des Gedächtnisses und des aktuellen Vernehmens und Erlebens (als ähnliche oder in gewisser abstrakter Hinsicht identische) *heraus*heben. Der Boden

des Erfahrens ist ursprünglich nicht der leere Raum, der sich zwischen einem konstatierend-protokollierenden Subjekt und der Bühne der Objektivität aufspannt. Er ist vielmehr das ungeheuer bunt und vielfältig dem Vernehmen und Erleben schon zugespielte und zugleich noch vorenthaltene Sein, m.a.W. eine anfängliche Sättigung der Seele mit Wirklichkeit und Bedeutung, die ihr erst so den Hunger nach mehr ermöglicht.[14] Umgekehrt und *ex negativo* gesagt: Wer voraussetzt, daß das Subjekt von der Vielfalt der Wirklichkeit, die in ihm zum Bewußtsein kommt und auf die es sich bezieht, zunächst prinzipiell getrennt ist und erst nachträglich mit ihr in Beziehung tritt, wird es nie mehr schaffen, Erfahrung zu verstehen und dann eventuell überhaupt gelten zu lassen.[15]

Man könnte dieses den einzelnen Wahrnehmungen und Erfahrungen vorausliegende, unvordenkliche Sich-Zuspielen und Erfaßthaben von Realität selbst in einem übertragenen Sinn „Erfahrung" nennen und sie gegen die bestimmt-partikulären Erfahrungen (im Plural) abheben durch Bezeichnungen wie „Grunderfahrung" oder „transzendentale Erfahrung" (im Singular).[16]

1.3.2 Zeitlichkeit

Schon für jedes Wahrnehmen und jedes Erleben gilt, daß sein Sinn mitbestimmt wird von der Stelle, die sie im Zeit-Kontinuum sowohl des objektiven Geschehens wie des subjektiven Erlebens einnehmen. Diese Zeitlichkeit überträgt sich auf die des Erfahrens, insofern dieses auf dem vielfältig Wahrgenommenen und Erlebten aufbaut. Das Erfahren selbst hat darüber hinaus seine eigene Zeitlichkeit, und zwar in mehrfacher Weise: Erstens muß das Gedächtnis das Gespeicherte aus verschiedenen Zeiten so in eine Gegenwart bringen, daß es zu einer Abstraktion einer gemeinsamen Form oder Regel kommen kann. Zweitens ist der Augenblick zu nennen, in dem erst eigentlich Erfahrung entsteht, indem sich das Erlebte zu einer neuen Erkenntnis oder zu einem neuen Können zusammenschließt, ja plötzlich zusammenschießt. Dieser Augenblick der Einsicht – oder, fürs Praktische, des Durchbruchs in einen bisher verschlossenen Raum des Könnens – steht unter dem Zeit-Gesetz des καιρός. Drittens kann dieser Augenblick für das Kontinuum des Erkennens und Lebens eine kleinere oder größere Zäsur darstellen, so daß er Wendepunkt zwischen den Zeiten vorher und den Zeiten nachher wird.

---

[14] Vgl. E. Blochs faszinierende Phantasien, die die Dichte ursprünglicher Erfahrung in der Kindheit evozieren sollen: Spuren [1939], in: *E. Bloch*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main 1969, S. 61–65.

[15] Eine Illustration für diesen Satz ist das Schicksal, das der Kantische Versuch, unter dieser Voraussetzung doch Erfahrung zu denken, bei denen fand, die Kant von seinen Widersprüchen retten wollten: bei den Idealisten von Fichte und Hegel bis zum frühen Cohen, wo das Erfahren im Entwurf immer konkreterer Begriffe auf- und untergeht.

[16] Davon zu unterscheiden ist der Vorgang, in dem dieses Grundgeschehen selbst irgendwie erfahrungshaft zum ausdrücklichen Bewußtsein kommt, welcher Vorgang ebenfalls „Grunderfahrung" oder „transzendentale Erfahrung" genannt werden kann.

1.3.3 Jemeinigkeit

Schließlich ist für die Erfahrung charakteristisch, daß sie je meine ist. Wenn sie im Feld des Erfassens liegt, kann ihr Ergebnis unter Umständen satzhaft formuliert, dadurch anderen mitgeteilt und durch deren Zustimmung auch als gemeinsamer Besitz geteilt werden: der objektive Gehalt des Ergebnisses, nicht aber das Erfahren und das primäre Haben des Ergebnisses selbst. Noch deutlicher tritt dieser Sachverhalt hervor, wenn wir ihn im praktischen Feld betrachten: Das durch Erfahrung erworbene Können ist zunächst einmal nur meines, und auch wenn es mitgeteilt wird, was nur in sehr beschränktem Umfang möglich ist, erreicht es nie den Status eines objektiven Know-how, das in einem identischen Sinn von vielen Subjekten gehabt werden kann. Erfahrung gewinnt nur, wer am Geschehen, aus dem Erfahrung gewonnen wird, handelnd und erfahrend beteiligt ist. – Umgekehrt formuliert: Wäre es möglich, mir meine Erfahrung zu nehmen und sie durch inhaltlich deckungsgleiches Wissen zu ersetzen, so wäre ich wesentlich ärmer. Vermutlich beruht aber sogar die Möglichkeit, daß einer das von anderen lernt, was diese schon wissen, darauf, daß in ihm selbst durch Erfahrung ein Wissen (als Akt und Inhalt) entstanden ist, aufgrund dessen er *weiteres* Wissen erwerben kann. Entsprechend ist all das an meiner Erfahrung, was auch abgelöst von mir Geltung hat, Erfahrung in einem bloß sekundären Sinne: Sachverhaltswissen, das durch Erfahrung gewonnen wurde, dessen Bedeutung aber weder am Erfahren noch am Erfahrenden hängt.

Die Grundzüge des Erfahrens überhaupt finden sich – nur in noch prägnanterer Form – als Grundzüge der Lebenserfahrung wieder.

2. Lebenserfahrung

Lebenserfahrung[17] ist die Erfahrung, die man mit dem Leben macht und die für dieses Leben künftig von Bedeutung sein wird bzw. sein kann.[18] „Mit dem Leben" meint in erster Linie das je eigene Leben, wie es sich im Versuch, es zu leben, herausstellt. Gemeint sein kann aber auch das Leben „überhaupt", „wie es eben so ist", das man mit anderen teilt bzw. erleidet. Dabei schwingt die Bedeutung von „Leben" zwischen dem aktiven Vollzug – sein Leben leben, d.h. führen – und dem letztlich passiven Erleben des eigenen Lebens, sofern es bestimmt ist durch seine naturale und soziale Bedingtheit. – Weil das Leben alle Lebensvollzüge umfaßt, kann Lebenserfahrung nicht ein spezieller Modus von Erfahrung sein, der in der Realität

[17] *E. Spranger* (Lebenserfahrung, Tübingen o.J. [1945], 42f.) vermutet, daß dieses Begriffswort im Pietismus entstanden sei. Jedenfalls taucht es in den späten Gesprächen Goethes auf (laut *F. Rodi*, Art. „Lebenserfahrung", in: HWP V [1980] 117f.). Es scheint eine typisch deutsche Prägung zu sein: durch Übersetzung weder aus einer anderen Sprache übernommen noch leicht dorthin zu versetzen.

[18] Vgl. *Duden*. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden, Mannheim 1978, Bd. 4, 1646: „Lebenserfahrung: Erfahrung durch das Leben und für das Leben".

neben anderen Modi stünde. Sie wird im Kontext aller Erfahrungen mit-gemacht, wenngleich nicht notwendig ausdrücklich.

2.1 Der Begriff der Lebenserfahrung

Um den Erfahrungscharakter der Lebenserfahrung zu fassen, kann man beginnen, einige ihrer Züge gegen die der experimentellen Erfahrung abzugrenzen. Drei Beobachtungen drängen sich auf.

Erstens: Ein Experiment läßt sich prinzipiell so oft wiederholen, wie man will und kann. Bei der Lebenserfahrung steht es mit der Wiederholung anders. Auch sie kann zwar nur entstehen, wenn sich manches wiederholt. Aber nur weniges im Leben kann aktiv wiederholt werden, am wenigsten das Erleben, das auf der einen Seite schon in sich ein Widerfahrnis ist und auf der anderen Seite von den früheren Erlebnissen so bestimmt ist, daß eine Wiederholung im strengen Sinn gar nicht möglich ist, wie Søren Kierkegaard (bzw. Constantin Constantius) in seinem „experimentalpsychologischen Versuch" *Die Wiederholung* (1843) vergnüglich dargestellt hat.

Zweitens: Empirie zielt auf intersubjektiv gültige Erkenntnis. Ihr Ergebnis läßt sich vollständig vom erfahrenden Subjekt lösen, da seine Daseinsweise das sprachliche Notat „Satz" ist. Die Sachverhalte, die einem Satz entsprechen, sind von sich her wissensförmig, aber nicht notwendig als Objekt eines aktuellen, sondern nur eines möglichen Wissens. Insofern das Ergebnis der Empirie satzhaft ist, ist es im Erfahrenden genau so wie in einem, der es von einem anderen durch bloße Lehre übernommen hat. Lebenserfahrung jedoch ist in irgendeinem Grade immer aktuell (d.h. lebendig präsent, wenngleich abgesunken) im Bewußtsein dessen, der sie gemacht hat. Und sie ist im strengen Sinn weder lehrbar noch lernbar.

Drittens ist Lebenserfahrung nicht erst dadurch zu gewinnen, daß man eine Reihe von Experimenten veranstaltet. Sie stellt sich für gewöhnlich von selbst ein. Und bei ihrer Entstehung spielt das Erdulden und Leiden eine wesentliche Rolle, nach der griechischen Formel Μάθειν πάθειν: „(Nur) durch Leiden wird man klug".[19] Dagegen spricht nicht, daß ein Mensch auch absichtlich Situationen aufsuchen kann, in denen sich das, was man so „Lebenserfahrung(en)" nennt, wahrscheinlich mehr einstellen wird als in anderen. Eine Steigerung dieses Vorgehens kann darin bestehen, daß man dabei mit seinen körperlichen und psychischen Möglichkeiten ausdrücklich experimentiert, um Lebenserfahrung in Grenzsituationen zu gewinnen.

2.1.1 Definitionsversuche

Versuche, Lebenserfahrung zu definieren, gibt es bisher nur wenige. Drei sollen hier genannt werden: Dilthey[20] formuliert:

---

[19] Vgl. *H. Dörrie*, Leid und Erfahrung. Wort- und Sinnverbindung „pathein-mathein" im griechischen Denken, Wiesbaden 1965.

[20] *Dilthey* [Anm. 4], V, 374f.

> Die Hauptarbeit des Lebens ist (...), durch Illusionen hindurch zu der Erkenntnis dessen zu kommen, was uns wahrhaft wertvoll ist. Den Zusammenhang von Vorgängen, durch den wir die Lebenswerte und die Werte der Dinge erproben, nenne ich Lebenserfahrung.

Dilthey gibt hier drei wichtige Hinweise. Der eine ist, daß das Leben und folglich auch die Lebenserfahrung sich im Horizont nicht bloß von Tatsachen, sondern auch und vor allem von „Werten" vollzieht. Der andere sagt, daß die Überzeugungen, die man sich im Leben unter dem Druck der Affekte und der Ungeduld spontan gebildet hat, zunächst eine Mischung von Wissen und Illusionen sind, die gereinigt werden muß. Drittens deutet das Wort „erproben" auf den Willen hin, der nicht nur leben, sondern gesichert und gesteigert leben will.

Eduard Spranger formuliert, Diltheys Linie fortführend:

> Die ‚Lebenserfahrung' ... ist immer auf das Ganze des persönlichen Daseins bezogen und beruht auf fortgesetzter *Sinndeutung*, die nicht bloß Einzelheiten sammelt. Einzelheiten kann ich von andern allenfalls übernehmen. Was ich dem Ganzen meiner Einstellung zum Leben einfügen soll, muß mit der vollen Plastik des Selbstbetroffenwerdens auf mich wirken. Alles andere berührt nur meine Peripherie (...). Unendlich viel wird so an mich herangespült, ohne Spuren in mir zu hinterlassen. (...) Meine Lebenserfahrung ist der Inbegriff dessen, was mich so entscheidend berührt hat, daß ich es nun als geprägte Form und Schichtung in mir trage.[21]

In eine verwandte Richtung geht der Vorschlag, den Reiner Preul[22] gemacht hat:

> Unter ‚Lebenserfahrung' ist (...) zu verstehen: der Inbegriff und die Summe von tiefgreifenden, das Gefühl affizierenden Erfahrungen, die die Biographie einer Person auf eine für sie selbst bewußte Weise nachhaltig bestimmen, was dadurch geschieht, daß sie zu Hypothesen oder Konsequenzen individueller oder allgemeiner Art und damit zu fundamentalen Sinnannahmen führen und in ihnen verarbeitet werden.

Preul unterstreicht die affektive Komponente der Erfahrungen, die sich zur Lebenserfahrung totalisieren, und sieht diese selbst konzentriert in „fundamentalen Sinnannahmen", die nicht nur das Resultat der „Verarbeitung" von Erfahrungen sind, sondern auch deren künftige Stadien bestimmen.

Um nun näher zu bestimmen, was „Lebenserfahrung" ist, scheint es nötig, einen Blick auf ihren Umkreis und auf ihr Subjekt zu werfen.

2.1.2 Der Umkreis des Lebens und der Lebenserfahrung

Das Leben vollzieht sich in einer mehrdimensionalen „Lebenswelt", wobei die nie fehlenden maßgebenden Dimensionen, die sich mannigfach verschlingen, im Anschluß an Heidegger[23] vereinfachend gesagt, als

---

[21] *Spranger* [Anm. 17], 39f.

[22] *R. Preul*, Lebenserfahrung und Glaube, in: *W. Härle/R. Preul* (Hg.), Lebenserfahrung (MJTh), Marburg 1990, 1–18, hier 5.

[23] Vgl. *M. Heidegger*, Grundprobleme der Phänomenologie. Freiburger Vorlesung vom WS 1919/20 (HGA 58), 33f., und: Phänomenologie des religiösen Lebens. Freiburger Vorlesungen vom WS 1920/21 und SS 1921 (HGA 60), passim.

„Umwelt", „Mitwelt" und „Selbstwelt" bezeichnet werden können. Diese drei Weltdimensionen der Lebenserfahrung sind, wie schon angedeutet wurde, nicht nur realitätshaltig, sondern auch und vor allem sinnhaltig; so steht das Erfahrene im Horizont von Lebenssteigerung und Lebensminderung, von gut und schlecht, von leicht und schwer usw. In aller ursprünglichen Erfahrung ist ja die Bedeutung das Vorzeichen vor dem Gehalt, weil „die Dinge für uns nur insofern da sind, als sie uns ‚angehen'"[24].

Umwelt meint so nicht ein Realitätsgefüge an sich, sondern dieses, insofern es den natürlich oder technisch vorgegebenen Rahmen des Lebens bildet, je anders in der Erfahrung des Bauern, des Fernfahrers, des Matrosen oder des Landschaftsmalers. Es ist die Umwelt in ihrer Regelmäßigkeit, aber auch in ihren unendlichen Besonderheiten und mit ihren jähen Unterbrechungen durch große oder kleine Katastrophen. – Die Mitwelt, d.h. der Umkreis des menschlichen Mit- und Gegeneinanders, ist geprägt vor allem von den internen Spannungen, für die die Stichwörter oben/unten, Mann/Frau, jung/alt, reich/arm, Gegner/Partner, vertraut/fremd usw. stehen mögen. – Die Selbstwelt ist die Binnenwelt jedes einzelnen mit seinem jeweiligen Charakter und Schicksal. Auch diese Welt ist voll von Spannungen: von Hoffnungen und Befürchtungen, Idealen und Enttäuschungen. Ihre Bewegtheit ist seelisch und geistig in einem. Zur selbstweltlich akzentuierten Lebenserfahrung ist also auch die sog. Existenz- oder Sinnerfahrung zu rechnen. In ihr geht es nicht nur in einem allgemeinen Sinn um einen selbst, sondern zugespitzter darum, daß man ein Selbst wird bzw. sein Selbst nicht verliert.

2.1.3 Das Subjekt der Lebenserfahrung

Das Subjekt der Lebenserfahrung ist natürlich nicht, wie das in der mathematisierten Wissenschaft idealerweise vorausgesetzt wird, ein unpersönliches Ich-überhaupt, ein reines *Ego-cogito*. Es ist, mit Dilthey gesprochen, eine Einheit von Denken, Fühlen und Wollen; es ist nicht „ein Zuschauer (...), der vor der Bühne der Welt sitzt, sondern Handlung und Gegenhandlung selber", und die Realität ist ihm nicht primär oder schon Objekt, sondern „Lebensmacht in uns und um uns ... welche beständig erfahren wird und da ist."[25] Es ist mit allen Fasern seiner Leiblichkeit und Sensibilität in das Geschehen um es und in ihm eingeflochten. Wäre es wirklich nichts als ein denkendes Etwas,[26] könnten Erfahrungen nie zustande kommen. „Das Selbst [lebt] im aktuellen Vollzug der Lebenserfahrung, (...) im Erfahren seiner selbst (...). Erfahren ist [hier] nicht Kenntnisnahme, sondern das lebendige Beteiligtsein, das Bekümmertsein, so daß das Selbst stän-

[24] *Gehlen* [Anm. 8], 13.
[25] *Dilthey* [Anm. 4], XIX, 153.
[26] *R. Descartes*, Meditationes de prima philosophia, II,6: „sum ergo praecise tantum res cogitans".

dig von dieser Bekümmerung mitbestimmt ist. ... Die Bekümmerung des Selbst ist eine ständige Sorge um das Abgleiten aus dem Ursprung."[27]

Nun aber gilt das Axiom, das die mittelalterliche Philosophie formuliert hat als *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, d.h.: Alles, was empfangen wird, wird empfangen auf die bestimmte Weise dessen, der empfängt. Das Subjekt der Erfahrung ist ein leidenschaftliches Wesen, bewegt durch seine Träume und Phantasien, bewegt durch seine Interessen, Wünsche und Absichten, die den Horizont für seine möglichen Erfahrungen vorgeben.[28] Bei aller Fähigkeit, sich beeindrucken zu lassen und zu lernen, ist es auch sonst keine *tabula rasa*; vielmehr wird, wenn es Erfahrungen macht, eine schon beschriebene Tafel weiter be- oder auch überschrieben. Seine Weise, Lebenserfahrung zu gewinnen, ist bestimmt durch die Stärken und Schwächen seiner natürlichen Ausstattung sowie durch die Siege und Wunden, die es auf dem bisherigen Lebensweg erfahren hat. All das hat das Subjekt für neue Erfahrungen mehr oder minder empfänglich gelassen oder gemacht, zugleich aber auch unvermeidlich in gewissem Maß auf das Bisherige fixiert und für das Neue verschlossen. Lebenserfahrung vollzieht und bildet sich also in einem Menschen, dessen Subjektivität sich durch seine Erfahrungen wandelt, u.U. so, daß ganze Erfahrungsbereiche, die ihm früher verschlossen waren, sich ihm wie durch einen Durchbruch hindurch öffnen, evtl. nur nach anhaltender ernster Bemühung und einem vielleicht schmerzlichen Reifungsprozeß. Wenn nun aber die konkreten Kriterien, nach denen der Verstand urteilt, inhaltlich aus der Erfahrung stammen, dann ist der Glaube, jeder Mensch, der nur den Mut hat, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, sei dadurch auch schon gleich imstande, alles zu verstehen und zu beurteilen, grundlos.

Der Satz *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* umfaßt auch die Tatsache, daß manche Menschen offenbar fähiger, andere unfähiger zur Erfahrung (geworden) sind, und daß auch ein und derselbe Mensch nicht jederzeit im gleichen Maß die Fähigkeit zur Erfahrung hat. Einmal sind wir offen für das, was einströmt, und kräftig in der „Verarbeitung" des Erlebten zu Erfahrungen. Ein andermal kommt nichts an uns heran[29] oder wir sind zu mut- und kraftlos, aus dem, was eine Erfahrung hätte werden können, zu profitieren. Hinter diesem Wechsel steht oft der Wechsel physiologischer

---

[27] *M. Heidegger*, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Freiburger Vorlesung vom SS 1920 (HGA 59), 173.

[28] *E. Jünger*, Strahlungen, Tübingen 1949, 34: „Wir sind geladen mit einer bestimmten Art von Kraft; es springen dann die adäquaten Gegenstände an. So sind wir etwa männlich; und es stellen sich die Frauen ein. Oder wir sind kindlich, und es strömen uns Geschenke zu. Und wenn wir fromm sind – – – " (Vincennes, 17. Mai 1941).

[29] *Rilke* [Anm. 12], 697f. [13.1.1919]: „... mein Innerstes hat sich zurückgezogen und geschützt und gibt nichts her, und mein Nicht-annehmen-wollen von außen ging soweit, daß schließlich nicht allein der Krieg, sondern selbst die argloseste und reinste Natur nicht mehr an mich heranwirkte. Nie bin ich vom Wind aus dem Raum, von Bäumen, von den nächtlichen Sternen so unerreicht gewesen."

Zustände. Es können aber auch Phasen eines individuellen psychischen Lebensrhythmus oder eines krisenhaften seelisch-geistigen Prozesses sein.

2.2 Niveaus der Lebenserfahrung

Es ist nun möglich und sinnvoll, verschiedene Bedeutungsebenen von „Lebenserfahrung" zu unterscheiden. Dabei sollen die oben referierten Definitionen dieses Begriffs als Leitfäden dienen.[30] So ergeben sich verschiedene, untereinander analoge Begriffe von „Lebenserfahrung", die sich nach dem Grad ihrer größeren oder geringeren Nähe zum dichten Begriff im Sinne Diltheys, Sprangers und Preuls ordnen lassen. Das heißt: Je partieller der in Frage kommende „Wert" und der Lebensbereich, in dem er gilt, ist, desto verdünnter ist der Begriff der Lebenserfahrung, – und je anspruchsvoller der „Wert" und je größer die Breite des Lebens, das erfahren wurde, desto gehaltvoller.

2.2.1 Lebenserfahrung im pragmatischen Sinn

Meistens wird der Ausdruck „Lebenserfahrung" in einem schlichten Sinn gebraucht. *So* verstanden, zielt er vor allem auf das pragmatische Wissen und Können, das man sich durch Erfahrung erworben hat bzw., dem Doppelsinn des Wortes als Produkt und Weg entsprechend, auf das Erwerben selbst.

Zwei zufällig notierte Zeitungsberichte illustrieren diesen Begriff der Lebenserfahrung:

> W. K. ist ein Pfarrer mit Lebenserfahrung. Wenn er über die Arbeitswelt mit all den Sorgen und Nöten redet, weiß er, wovon er spricht: So hat er sein Studium ... zum Teil durch Ferienarbeit, als Elektriker am Fließband, finanziert. Die Krankenhausseelsorge gehört genauso zu seinem Erfahrungsschatz, wie viele Theaterbesuche oder Reisen.
>
> Wenn es um die Zukunft der New Economy geht, dann treten die sogenannten ‚new elders' auf den Plan und laufen den ganz Jungen den Rang ab. Denn sie verfügen über die Lebenserfahrung, Weisheit und strategisches Know-how, die für den langfristigen wirtschaftlichen Erfolg unverzichtbar sind. ... Standfestigkeit, Erfahrung mit dem wirtschaftlichen Auf und Ab und in jahrzehntelanger Praxis erworbenes Wissen.

Die Berufserfahrung ist ein wichtiger Teil der Lebenserfahrung; diese erstreckt sich aber weiter als jene. Unter „Lebenserfahrung" versteht man

---

[30] Keine Berücksichtigung wird unter dieser Vorgabe eine spezielle Verwendung des Wortes finden, wie sie besonders unter der Feder von Juristen vorkommt. Denn dort ist damit nichts anderes gemeint, als die Kenntnis von häufigen und typischen Tatsachenzusammenhängen, wie sie bei jedermann vorausgesetzt werden kann; das Leben ist dabei nur die Bühne, nicht das Objekt der Erfahrung, und es geht nur um Wahrscheinlichkeiten, nicht um Werteinstellungen. Einige Beispiele für diesen Wortgebrauch (aus dem Internet): „Das Gericht geht auf Grund allgemeiner Lebenserfahrung davon aus, daß das Rückenleiden ‚Scheuermannsche Krankheit' beim Betroffenen ‚über kurz oder lang' zu einer Beeinträchtigung der Erwerbstätigkeit führt." – Im Kontext der Produkthaftung für ein Sofa: „Es gehört zur Lebenserfahrung, daß Kinder nicht immer ruhig sitzen..." – „Es entspricht der Lebenserfahrung, daß mit der Entstehung eines Brandes praktisch jederzeit gerechnet werden muß."

nicht allein, daß man in umschriebenen praktischen Künsten erfahren ist. Zu ihr gehört vielleicht noch mehr eine hinreichende Menschenkenntnis. Ein klassisches Dokument der aus Erfahrung bei Hofe gewonnenen Menschenkenntnis bleiben die Notizen des Herzogs François de la Rochefoucauld.[31] In derselben Linie stellt Kant die „Weltweisheit", d.h. das Wissen, als was sich die Menschen im allgemeinen erweisen, ohne das man sie nicht richtig zu den je eigenen Zwecken „gebrauchen" kann, in das Zentrum seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (1798).[32]

Lebenserfahrung im Sinne der Berufserfahrung und Menschenkenntnis wird normalerweise nur von Menschen, die lange gelebt und viel erlebt haben, erwartet. Jungen Menschen traut man sie nur wenig zu. So klagt ein Betroffener etwa „Man sieht immer wieder ganz junge Bubis als Scheidungsrichter. Braucht man nicht gerade dort Lebenserfahrung?" Lebenserfahrung im pragmatischen Sinn ist ein Begriff, der in sich drei Momente zu enthalten scheint: erstens, daß man nicht nur viele verschiedene Menschen und mancherlei Situationen erlebt hat, sondern daraus zutreffende allgemeine Einsichten und praktische Kompetenzen gewonnen hat; zweitens, daß diese Erkenntnisse und Fertigkeiten nicht nur eine lockere Sammlung bilden, sondern durchdrungen und begleitet sind von einer allgemeinen Urteilsfähigkeit; und drittens, daß man sich in allem die Kunst erwarb, „mit dem Leben zurecht zu kommen" und, wie man so sagt, „gut durchs Leben zu kommen".

2.2.2 Lebenserfahrung im höheren Sinn

Von der Lebenserfahrung in diesem pragmatischen Sinn muß man nun eine Art von Erfahrung mit dem Leben unterscheiden, die man als Lebenserfahrung im höheren bzw. tieferen Sinn bezeichnen kann. Je nach der Perspektive paßt das eine oder andere Prädikat besser. „Höher" im Aufbau der anthropologischen Schichten: nämlich geistiger – oder „tiefer" im Rückgang zum personalen Kern. Lebenserfahrung in diesem Sinn ist, um Dilthey aufzugreifen, der „Zusammenhang von Vorgängen, durch den wir die Lebenswerte ... erproben", oder, in der Formulierung von Preul, „der Inbegriff ... von tiefgreifenden ... Erfahrungen, die die Biographie einer Person auf eine für sie selbst bewußte Weise nachhaltig bestimmen, was dadurch geschieht, daß sie ... zu fundamentalen Sinnannahmen ... verarbeitet werden." Wichtig ist hier der Bezug einerseits auf „Lebenswerte" bzw. auf „fundamentale Sinnannahmen", andererseits auf den lebensgeschichtlichen Zusammenhang.

Um diesen Begriff von Lebenserfahrung durch ein Beispiel zu illustrieren, sei auf die Stadien der Selbsterfahrung verwiesen, die S. Kierkegaard als

[31] „Réflexions ou Sentences et Maximes morales", 1678.

[32] Vgl. dazu *N. Hinske*, Lebenserfahrung – was ist das überhaupt?, in: *Ders.*, Lebenserfahrung und Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 1–48.

Weg zu sich selbst philosophisch analysiert hat.[33] Es ist eine Erfahrung, die man nicht zu bestimmten Zeiten mit diesem und jenem in seinem Leben macht, sondern die man mit dem Leben selbst – d.h. mit dem Versuch, es zu leben – macht: in der Zuspitzung auf die eigene personale Existenz. „Existenz" meint hier das faktische, d.h. unhintergehbare Dasein endlicher Freiheit. Existenz ist der Ausdruck für den Menschen als handelndes, und vor allem innerlich handelndes Wesen. Das Problem des Lebens als Existenz ist der Gegensatz zwischen Faktizität und Freiheit, zu dem eine, ja die richtige Stellung gefunden werden muß. Der eine Pol dieses Gegensatzes besteht darin, daß man Freiheit nicht einfach hat, sondern ergreift; man muß sich, in idealistischer Sprache, als freies Subjekt erst „setzen". Dazu gehört aber, als anderer Pol, daß man all das, was an einem schon anderswoher gesetzt ist, wozu nicht zuletzt die unausweichliche Freiheit selbst gehört, handelnd unmittelbar ratifiziert. Die aporetischen Erfahrungen, die sich mit den Versuchen einstellen, diesen Gegensatz in einer höheren Synthese aufzuheben oder zu einer erträglichen Spannung herabzuschrauben, machen den zentralen Inhalt der Lebens- als Existenzerfahrung aus.

Das Medium, in dem diese Erfahrungen gemacht werden, ist vor allem der Wechsel der Stimmungen: Freude und Angst, Zuversicht und Verzweiflung. Doch geht die Lebens- bzw. Existenzerfahrung nicht auf im bloßen Erleben dieser Stimmungen und ihres Wechsels. Sie kommt vielmehr dadurch zustande, daß man immer neue Schlüsse aus den Korrelationen zieht, die zwischen bestimmten Lebenseinstellungen und solchen Stimmungen einerseits und zwischen diesen und dem zu erreichenden Ziel der Selbstdurchsichtigkeit und der stabilen Verankerung in einem tragenden Grund bestehen. Das dadurch jeweils gewonnene Licht reicht aus, um den nächsten Schritt zu tun, der aber nicht, gefolgt von anderen Schritten, linear auf das Ziel zugeht, sondern im allgemeinen nur in eine tiefere Dimension des Grundproblems führt. Was der tiefere Sinn der Erfahrungen war, die es gemacht hat, weiß das Subjekt erst am Ende, wenn es durch sie zu seiner Wahrheit geführt worden ist. Diese Unbewußtheit entspricht der Tatsache, daß die eigentliche Selbstbestimmung sich nicht an der Oberfläche des Bewußtseins abspielt.

2.2.3 Erfahrungen, aus denen sich Lebenserfahrung im höheren Sinn aufbaut

Lebenserfahrung sperrt sich dagegen, in den Plural versetzt zu werden. Dennoch baut sie sich, wie gesagt, nur im Durchgang durch eine Vielzahl von Erfahrungen auf. Sie ist das – teils sich ergebende, teils gezogene – Resultat von Erfahrungen, die man lebend mit dem Leben macht, sei es in seiner pragmatischen oder in seiner höheren Sinndimension. Nun ist zu beachten, daß man zu den beiden Weisen des Sich-Auskennens mit dem

[33] Vor allem in „Entweder/Oder" (1843) und „Die Krankheit zum Tode" (1849).

Leben – klassisch formuliert: zu den Tugenden der Klugheit oder der Weisheit – nur durch Erfahrungen kommt, die dem Resultat in spezifischer Weise angemessen sind. In der pragmatischen Dimension, in der alle Erfahrung eine Begleitung oder Umgebung der Handlungserfahrung ist, wird das die Erfahrung von Erfolg und Mißerfolg sein, die, je nachdem, in typischer Weise einem Typ des Handelns folgt. In der höheren Dimension wird es die Erfahrung von Sinn und Sinnlosigkeit bzw. von geringerem und gesteigertem Sinn sein. Auch hier ist das Handeln wesentlich, aber nicht so dominant wie in der pragmatischen Dimension. Die Erfahrungen, die man mit dem Leben macht, fallen nicht einfach mit denen zusammen, die man mit dem Handeln macht. Zu ihnen gehören auch Erfahrungen, in denen sich erst die Horizonte eröffnen für die Grundentscheidungen. Solche Grundentscheidungen aber zielen mehr auf Einstellungen als auf konkrete Handlungen.

Kierkegaard hat in seinen philosophischen Dichtungen eine ganze Reihe solcher Erfahrungen dargestellt, die er vor allem dem Fundus des eigenen Erlebens entnommen hat. Er hat sie zugleich aber auch schon eingefügt in eine Theorie des Werdens-zu-sich, als Illustrationen der Stadien auf dem Weg, den das Individuum als endliche Freiheit – ähnlich dem Subjekt in Hegels „Phänomenologie des Geistes" – unter dem Gesetz der Notwendigkeit durchlaufen muß. Man mag in dieser Einheit von Beschreibung und Deduktion einen Vorzug sehen. Aber es ist auch sinnvoll, sich Beschreibungen von Erfahrungen zuzuwenden, in denen diese unmittelbarer zum Ausdruck kommen, und dabei Zeugnisse auszuwählen, die einerseits sich auf tiefe bzw. sublime Erfahrungen beziehen und andererseits treffend ins Wort gebracht worden sind. Paradigmatisch seien hier einige Stellen aus den Briefen R. M. Rilkes und aus den Tagebüchern E. Jüngers herangezogen, und zwar, der Einfachheit halber solche, in denen nicht nur höhere Erfahrung selbst, sondern meist auch noch der Ausdruck „Erfahrung" vorkommt.

> Sie werden sich auch erinnern, das erlebt zu haben: daß der Blick auf eine Landschaft, auf das Meer, auf die groß ausgestirnte Nacht uns die Überzeugung von Zusammenhängen und Einverständnissen eingibt, die wir nicht zu überschauen vermöchten; dies gerade war es, was ich [in einer nächtlichen Konfrontation mit der Sphinx von Gizeh] in einem höchsten Grade *erfuhr* ...[34]

Am Ende des Zitats hebt Rilke selbst das Wort „erfuhr" hervor, obgleich er eingangs vom „Erleben" spricht. Was den Unterschied ausmacht und es erlaubt, das gefülltere Wort zu verwenden, ist wohl die extreme Intensität des Erlebens, das sich nicht in einem zuständlichen Gefühl erschöpft, sondern eine Art von Einsicht einschließt. Diese ist allerdings kein Anschauen oder gar Überschauen, sondern besteht darin, daß man sich von „Zusammenhängen" umgriffen erlebt, ja mehr noch, von solchen Zusammenhängen, zu denen „Einverständnisse" gehören. Rilke betont, daß eine derartige Erfahrung jedermann zuteil werden kann. Darin liegt das Element der Wie-

[34] *Rilke* [Anm. 12], 506f. [1.2.1914].

derholung, das für den Erfahrungsbegriff gefordert worden war – wenn auch hier weniger in dem Sinn, daß dasselbe Erleben demselben Subjekt öfter widerfährt, aber doch so, daß es sich in ähnlicher Weise in verschiedenen Menschen ereignet.

> Die Freude ist ein Moment, unverpflichtet, von vornherein zeitlos, nicht zu halten, aber auch nicht eigentlich wieder zu verlieren, indem unter ihrer Erschütterung unser Wesen sich gewissermaßen chemisch verändert, nicht nur, wie es im Glück der Fall sein mag, in einer neuen Mischung sich selber kostet und genießt. Erfüllt von dieser *Erfahrung*, hab ich mich ziemlich vor Enttäuschung gesichert, denn da das Größere immer im Recht bleibt, *unerwartet* zu sein, zu kommen (...), höre ich nie auf, es als Möglichkeit zu fühlen, auch da, wo es ausbleibt.[35]

Auch in diesem Text unterstreicht Rilke den Ausdruck „Erfahrung". Er notiert zunächst, fast in der Form einer allgemeinen Wahrheit, einen Unterschied im Erleben, den er immer wieder bemerkt hat: die unterschiedliche Nähe von „Freude" und „Glück" zu unserem Innersten, und versucht, diesen Unterschied mit Hilfe einer Metapher zu verdeutlichen. Dann konfrontiert er, offenbar aus wiederholtem Erleben, zwei Erfahrungsgegebenheiten miteinander: einerseits die (an sich betrübliche) Tatsache, daß die Freude kommt und geht, ohne daß man sie herbeirufen oder halten könnte, und anderseits die Tiefe der Berührung, ja „Erschütterung" durch wahre Freude. Und er zieht aus dem Letzteren den (Ent-)Schluß, sich mit dem Kommen und Gehen der Freude nicht nur abzufinden, sondern darin ein tieferes Gesetz zu erblicken, mit dem er sich einverstanden erklärt.

Während in den von Rilke berichteten Erfahrungen gewissermaßen eine Tiefenschicht des Seins und der Seele berührt ist, die im Verborgenen immer zu bestehen scheint, sprechen die beiden folgenden Texte von Ernst Jünger von Erfahrungen, die sich nicht auf Bestehendes richten, sondern in denen sich Zukünftiges erschließt.

> (E.J. besucht Picasso; einige Werke gefallen ihm) „Andere Bilder, wie eine Reihe asymmetrischer Köpfe, empfand ich als monströs. Indessen muß man einer so ungemeinen Begabung, wenn man sie durch Jahre und Jahrzehnte sich solchen Themen widmen sieht, die objektive Entsprechung zubilligen, auch wenn sie sich der eigenen Wahrnehmung entzieht. Es handelt sich ja im Grunde um noch Ungeschautes und Ungeborenes und um Experimente von alchimistischer Natur (...) Das Bild des Menschen wird magisch vorausgesehen, und wenige ahnen die fürchterliche Tiefe der Entscheidung, die der Maler fällt.[36]

Es handelt sich um ein Erfahren oder Vernehmen in einem paradoxen Sinn: dessen, was es aktuell noch gar nicht gibt, was sich aber schon aufdrängt, – freilich nicht jedermann, sondern nur einigen „Empfängern". Daß es sich hier wirklich um ein Empfangen handelt, dem ein Objektives zugrunde liegt, wird für den Außenstehenden, der von der unmittelbaren Erfahrung selbst ausgeschlossen ist, plausibel, weil die konstante Äußerung ei-

[35] *Rilke* [Anm. 12], 501 f. [31.1.1914].
[36] Paris, 22.7.1942 (*Jünger* [Anm. 28], 110).

ner immer wieder als unzweifelhaft genial erwiesenen Begabung gerade in solchen fremdartigen Werken kaum anders erklärt werden kann. Immerhin kann der außenstehende Betrachter E. Jünger auf eigene Erfahrungen in einem Felde zurückgreifen, dessen Gehalte noch unbestimmt, noch potentiell sind.

> Im Rausche dringt der Geist weiter und abenteuerlicher, unmittelbarer vor. Er sammelt Erfahrung im Grenzenlosen ein. Ohne solche Erfahrung ist keine Poesie.[37]

Noch ein Lebenszeugnis Rilkes muß hier im Kontext der höheren Lebenserfahrungen angeführt werden, obwohl es weder einen bestimmten Platz in seiner Lebenskontinuität zu haben scheint, noch von ihm „Erfahrung" genannt wird; wenn der Dichter andernorts[38] auf dieses Ereignis zu sprechen kommt, nennt er es vielmehr „Erlebnis", sogar betont, im Singular, „*das* Erlebnis". Der Grund, warum von ihm hier dennoch die Rede sein muß, ist die Tatsache, daß es sich um einen Typ von Erlebnis handelt, der z. B. von James[39] und noch mehr von anderen Autoren wie etwa Nishida[40] „reine Erfahrung" genannt worden ist.

> Eines Nachts in Toledo geschah es, daß mir (...) ein in gespanntem langsamen Bogen durch den Weltraum fallender Stern zugleich (wie soll ich das sagen?) durch den Innen-Raum fiel: die trennende Kontur des Körpers war nicht mehr da. Und wie hier durch das Auge, so war mir schon früher einmal durch das Gehör diese Einheit angekündigt worden –: auf Capri einmal, als ich nachts im Garten stand, unter den Ölbäumen, und der Ruf eines Vogels, über dem ich die Augen schließen mußte, war gleichzeitig *in* mir und draußen wie in einem einzigen ununterschiedenen Raum von vollkommener Ausdehnung und Klarheit![41]

Das Erlebnis in Toledo, das Rilke hier erzählt, hat er in ähnlicher Weise schon ein- oder zweimal gehabt. Dennoch ist diese „Wiederholung" für seinen Sinn und seine überzeugende Kraft nicht wesentlich; jedes dieser Erlebnisse genügt sich selbst, so wie es dem in allem Erleben-Wollen virulenten Verlangen in eminenter Weise Genüge gibt. Es handelt sich um das Erlebnis der „Einheit" des äußeren Raums und des Innen-Raums der Seele oder des Bewußtseins. Ein Identitätsbewußtsein ereignet sich, das ganz außergewöhnlich ist. Und doch ist es zugleich ganz gewöhnlich. Denn anders kann jegliche Wahrnehmung gar nicht zustande kommen als dadurch, daß der Wahrnehmende als solcher und das Wahrgenommene als solches für den Augenblick der Wahrnehmungspräsenz im strengen Sinn identisch wer-

---

[37] Kirchhorst, 9.2.1943 (*Jünger* [Anm. 28], 212). Jünger deutet hier auf einen rätselhaften Sachverhalt, dessen extreme Steigerung *M. Kommerell* in manchen Dichtungen Rilkes festgestellt hat: Dort „geschieht ein Hinaustragen der menschlichen Erfahrung, ins Transzendente, das neu zu bestimmen ist, und das er zunächst Gott nennt ..." (zitiert nach dem „Marbacher Magazin" 1985, 69).

[38] Sämtliche Werke, Sechster Band, Frankfurt am Main 1966, 1036–1042 und 1475–1478.

[39] Vgl. *James* [Anm. 3].

[40] In seinem frühen Hauptwerk: *Nishida Kitaro*, Zen no kenkyū (1911; dt. Über das Gute. Eine Philosophie der reinen Erfahrung, Frankfurt am Main 1989), bes. Kap. I u. II.

[41] *Rilke* [Anm. 12], 702 f. [14.1.1919].

den.[42] Außergewöhnlich ist freilich, daß diese Präsenz und damit diese Identität selbst *erlebt* wird. Denn für gewöhnlich stellt sich dem die Subjekt-Objekt-Trennung des Bewußtseins hemmend entgegen. Damit ist gemeint, einerseits, daß das präsente Objekt seine Präsenz gewissermaßen verschluckt und andererseits, daß das Subjekt, das doch Stätte der Präsenz des Objekts ist, sich selbst dadurch verdeckt, daß es sich als etwas Präsentes, als „trennende Kontur des Körpers", präsentiert. Insofern kann man sagen, daß in diesem augenblicklichen Ereignis der Einheit die verschwiegen immer aktive Natur des Geistes aufgeht. Solche Erlebnisse sind geeignet, der Erfahrung des eigenen Lebens einen neuen Horizont zu geben.

Unser Thema sind „Erfahrungen, aus denen sich Lebenserfahrung im höheren Sinn aufbaut". Nachdem einige Beispiele betrachtet worden sind, stellt sich noch einmal die Frage, inwiefern sie wirklich als Erfahrungen und nicht nur als einzelne Erlebnisse gelten können. Denn nur dann können sie sich zur Lebenserfahrung totalisieren, d.h. zu jenem Können bzw. Bescheidwissen bzw. Sich-Verstehen-auf ..., das auch im Bereich des „Höheren" Lebenserfahrung ausmacht. Für diese Ansicht können zwei Gründe angeführt werden.

Erstens kann nur jene „Einsicht" Relevanz für Lebenserfahrung haben, die für weite Strecken des Lebens, ja tendenziell für das ganze Leben Geltung hat. Diese Einsicht muß nicht intersubjektiv gelten; sie muß jedoch für das Individuum, das die Erfahrung gewonnen hat, wirkliche Gültigkeit haben. Sie muß und kann in der Form, in der sie eingesammelt wurde, nicht durchgeklärt sein und definitiv für immer gelten; sie sollte aber der Richtung nach stimmen und sich so in spätere Formen integrieren lassen. Solche Einsicht kann sich aber im Bereich der Erfahrung normalerweise kaum anders ergeben als dadurch, daß sich, von sich wandelnden Positionen des Lebens aus, gleiche oder ähnliche Erlebnis-Verbindungen so wiederholen, daß aus ihnen ein Wissen und Können im Hinblick auf die Deutung und Führung des Lebens in seiner Wurzel und folglich in seiner Ausdehnung entspringt.

Und zweitens kann der Titel „Erfahrung" nur dann vergeben werden, wenn das Erlebte kein bloßer Zustand oder Gedanke ist, sondern die Eröffnung einer Realität enthält, an dem das Erleben einen objektiven, begrenzenden Halt hat. Eine Erfahrung im Kontext der wahrnehmbaren Vorgänge oder der praktisch-zielgerichteten Tätigkeiten kommt ja auch nur dann zustande, wenn das Wahrnehmen-Wollen und die sich anfänglich realisierende Handlungsabsicht einen Gegenhalt an der Realität finden. So muß es auch im Bereich der „höheren", der Sinn-Erfahrungen, die persönlich sind, das Element des Gegenhalts geben. Zu diesem Gegenhalt kommt es durch drei Momente, die sich mit unterschiedlichem relativem Gewicht ausprägen.

---

[42] *Aristoteles*, De anima III,7; 431 a1. Vgl. *G. Haeffner*, Philosophische Anthropologie. 3., vollst. neu bearbeitete Auflage, Stuttgart 2000, 140–146.

Das erste Moment, durch das eine verläßliche Erfahrung zustande kommt, ist das der Bestätigung durch Wiederholung. Dieses Element hat sich in den Briefen Rilkes mehrfach verifizieren lassen. Zur Bekräftigung sei noch folgender Text hinzugefügt.

> ... Es ist die eine, immer wieder bestätigte *Erfahrung*, zu der ich langsam vorgeschritten bin (...), daß die wirklichen Fortschritte meines Lebens gewaltsam nicht heraufbewegt werden können, daß sie lautlos eintreten und daß ich an ihnen beschäftigt bin, wenn ich still und inständig an den Sachen arbeite, die ich im tiefsten Sinne als meine Aufgaben erkannt habe.[43]

Ein zweites Moment des Gegenhalts ist die Einfügung in den größeren Sinnzusammenhang des persönlichen und überpersönlichen Lebens. Da die objektive Zuverlässigkeit subtilerer Erlebnisse oft nicht unmittelbar am Tage liegt, ist man für ihre Beurteilung verwiesen auf anthropologisch-ethische Kriterien bzgl. ihrer Wirkung oder Verarbeitung. An einer solchen kritischen Beurteilung sind nicht nur die skeptisch Außenstehenden interessiert, sondern oft auch die Subjekte dieser Erlebnisse selbst, die sich dazu von Erfahrenen beraten lassen. Die Frage ist, ob diese Erlebnisse nicht überhaupt erst zu Erfahrungen werden im Rahmen dieses deutenden und wertenden Vor- und Rückbezugs im biographischen Kontext.

Ein drittes Moment hängt mit dem zweiten eng zusammen. Es besteht in der Echtheit des Erlebens, das den Erfahrungen im höheren Sinn zugrunde liegt. Die Frage nach der Echtheit des Empfindens kommt vor allem deswegen auf, weil wir die Realität und auch uns selbst häufig durch die Brille des Erlebens anderer, die Einfluß auf uns gewonnen haben, vernehmen. Auf den von ihnen eröffneten oder betretenen Bahnen läuft unser Wahrnehmen, Erleben und Erfahren, was dessen Unmittelbarkeit zwar nicht aufhebt, aber doch mindert. Wenn wir selbst, bewußt unsere Perspektive suchend, uns die Lebensperspektive und das Lebensgefühl von Vorbildern zu eigen machen und von da aus nicht mehr den Rückweg zu uns selbst finden, kann es zu unechten, entfremdeten Weisen der Gefühlskultur und der Selbststilisierung kommen. Damit Erfahrung zustande kommt, die mit Realität gesättigt ist und voll „meine Lebenserfahrung" heißen darf, muß sie also einen Gegenhalt nicht nur an der Realität haben, die mir entgegenkommt, sondern auch an der Realität, die ich selbst bin.

Rilke hat die Gefahr der Unechtheit von Empfindung und Ausdruck tief erlebt. In bezug auf den heiligen Franz von Assisi, das Idol seines „Stunden-Buchs", sagt er später:

> ... Dies alles rührt uns ja noch, und vor zehn Jahren hätt' ich, mit der Einbildungsfreude der Jugend, es anempfunden, – jetzt, auch nur einen Moment hier zuzustimmen, ist pure Nachahmung des Gefühls und im Tiefsten unfruchtbar.[44]

---

[43] *Rilke* [Anm. 12], 243 [21.2.1907].
[44] *Rilke* [Anm. 12], 529f. [18.5.1914].

Und in bezug auf Landschaftsmalerei bemerkt er:[45]

> Unsere Seele ist eine andere als die unserer Väter; wir können noch die Schlösser und Schluchten verstehen, bei deren Anblick sie wuchsen, aber wir kommen nicht weiter dabei. Unsere Empfindung gewinnt keine Nuance hinzu, unsere Gedanken vertausendfachen sich nicht, wir fühlen uns wie in altmodischen Zimmern, in denen man sich keine Zukunft denken kann...

In bezug auf die subjektive Echtheit einer künstlerischen Leistung umschreibt Rilke dann auch Kriterien, die man vielleicht auch auf andere Äußerungen des Erlebens übertragen darf:

> ... was an Stärke und innerer Bestimmung in dieser Arbeit zur Geltung kommt, – daß sie aus einem wirklich bewegten Menschen ausbrach, aus einem, in dem es lebendig ist von den Kräften und Gegenkräften des unbegreiflichen Daseins –: das gibt ihr die reinsten und dringendsten Akzente und, stellenweise, jene unbedingte Gewalt, die nur die Wahrheit hat und, in ihrer Art, noch die Not...[46]

Echtheit im Erleben ist etwas Subtileres als die Echtheit im Reden und Handeln. Von dieser schrieb Spranger treffend[47]: „‚Echt' zu sein", heißt, „nur mit Zustimmung meines tieferen Wesens zu reden und zu handeln." Aber der durchgehaltene Wille zum „echten" Reden und Handeln steigert umgekehrt die Chance, einen Zugang zu seinem tieferen Wesen und so auch echte Lebenserfahrung zu gewinnen.

3. Religiöse Erfahrung

„Religiöse Erfahrung" ist in der neueren Philosophie zu einem breit diskutierten Thema geworden. Wir beschränken uns hier auf ihren Begriff. Ausgeklammert ist weitgehend die metaphysische Frage, was letztlich vorgeht, wenn sich eine religiöse Erfahrung einstellt. Ausgeklammert sei auch die gnoseologische Frage, ob und wie die Geltungsansprüche, die sich mit dem reflexen Bewußtsein und der Rede von sog. religiösen Erfahrungen erheben, eingelöst werden können. Nur folgende Fragen sollen behandelt werden: was mit dem Ausdruck „religiöse Erfahrung" sinnvollerweise gemeint sein und was dabei „Erfahrung" heißen kann.

3.1 Ort und Gebrauch des Begriffs „religiöse Erfahrung"

Der Gebrauch des Ausdrucks „religiöse Erfahrung" kann seinen „Sitz im Leben" sowohl im religiösen wie im wissenschaftlichen Leben haben. Entsprechend ist eine „interne" und eine „externe" Rede und entsprechend eine interne und eine externe Theorie religiöser Erfahrung zu unterscheiden.[48]

---

[45] Worpswede: in: Sämtliche Werke, Fünfter Band, Frankfurt am Main 1965, 26. Dabei spricht Rilke gewissermaßen im Namen der Worpsweder Maler um 1900: Karl Mackensen, Otto Modersohn, Fritz Overbeck und Hans am Ende.

[46] *Rilke* [Anm. 12], 531f. [4.6.1914].

[47] *Spranger* [Anm. 17], 14.

[48] Vgl. *G. Haeffner*, Sinn und Problematik eines philosophischen Verstehens von Religion, in: Religion als Gegenstand der Philosophie, hg. v. *G. Wieland*, Paderborn 1997, 175–198.

Ungeachtet dieses Unterschieds können sich die beiden Perspektiven gegenseitig überschneiden und voraussetzen. Ein empirisch arbeitender Wissenschaftler des Religiösen ist angewiesen auf die in religiöser Sprache ausgedrückten religiösen Erfahrungen. Er steht zu ihnen aber nicht in dem Verhältnis, in dem man zu eigenen Möglichkeiten steht, sondern in dem, in dem man zu Objekten der Beschreibung, Klassifikation und Erklärung steht. Umgekehrt kann ein religiöser Mensch, der zugleich Intellektueller ist, sich dafür interessieren, wie in der Religionswissenschaft, -psychologie und -soziologie die Erfahrungen, die in anderen Religionen und auch in seiner eigenen Religion bezeugt sind, vorkommen und behandelt werden. Doch wird sein Interesse an Theorie letztlich immer vom religiösen Interesse mitgeprägt sein.

3.1.1 In der (externen) Religionstheorie

Der Ort nun, an dem der Ausdruck „religiöse Erfahrung" geprägt worden ist, ist nicht die Religion selbst, sondern die externe Religionstheorie. Das sieht man dieser Prägung gewissermaßen schon am Gesicht an. Fragt man nach ihrer Herkunft, so scheint es, als liege sie bei William James, der sie in den Titel seines Werks „The varieties of religious experience" (1901/02) gesetzt hat bzw., für die deutsche Fassung, in Georg Wobbermins deutscher Auswahl-Übertragung dieses Werks, die 1907 unter dem Titel „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" in Leipzig erschienen ist. Denn seither hat sich dieser Begriff mehr und mehr in verschiedenen Sprachen verbreitet, während er vorher nicht (oder kaum) bezeugt ist. Was bedeutet das?

Wohl haben Menschen das, was man „religiöse Erfahrungen" nennt, der Sache nach vermutlich seit langem gehabt, und gewiß haben diese Erfahrungen in vielfältiger Weise ihren sprachlichen Ausdruck gefunden. Doch die Tatsache, daß eine externe, wissenschaftliche Sicht auf „Religion" entsteht und daß innerhalb dieser Sicht für das, was man in anderer Weise schon kannte, der neue Allgemeinbegriff „religiöse Erfahrung" gebildet wird, ist besonderer Beachtung wert. Bei dieser Tatsache geht es um mehr als um einen banalen Wechsel von Bezeichnungen. Es geht um ein neues Bewußtsein und damit um ein geändertes Verhältnis zur Sache –, und damit möglicherweise sogar um eine Veränderung in der Sache – der Art und Weise sowie der Begünstigung und Erschwerung des Erfahrens – selbst.

Der Allgemeinbegriff „religiöse Erfahrung" impliziert erstens den Anspruch auf ein gewisses Wissen von dem, was Erfahrung überhaupt sei, im Unterschied zu anderen Modi subjektiven Lebens. Er impliziert zweitens einen Begriff des Religiösen und damit drittens die Voraussetzung, daß es auch andere Gattungen der Erfahrung gibt, von denen sich die „religiös" genannte in typischer Weise unterscheidet, wobei sich diese Unterscheidung nicht auf besondere Gegenstände (d. h. regionale Inhalte) beziehen muß; sie kann sich auch auf die Verschiedenheit der Art und Weise des Bezugs zu den Gegenständen *(obiectum formale)* beziehen.

In all diesen Zuordnungen stecken systematische Vorentscheidungen mitsamt ihren Problemen. In der Philosophie läßt man die „religiöse Erfahrung" häufig eine Liste zusammen mit der wissenschaftlichen, moralischen und ästhetischen Erfahrung bilden. In dieser Aufzählung, die der Gliederung des Kantischen Systems entspricht, liegen Voraussetzungen bzw. Lenkungen des Denkens, die nicht selbstverständlich sind.

3.1.2 In der Religion und der geistlichen Lehre selbst

Die religionsimmanente Rede von religiöser Erfahrung tritt in verschiedenen Formen und Theorie-Graden auf: zunächst gar nicht mit Hilfe dieses Begriffs, sondern unter ganz anderen Ausdrücken. Einige davon, die aus der biblischen Tradition stammen, seien aufgezählt: „Gott sprach zu Abraham"; „ein Engel tröstet ihn"; „dann sahen sie [die Wallfahrer] Gott auf dem Zion"; „in der Nacht rang einer mit ihm"; „der Herr hat mir geholfen"; Gottes Nähe „spüren", „eine Stimme sprach"; „kostet und seht, wie gut der Herr ist"; „brannte nicht unser Herz, als er uns die Schrift erschloß?" usw.

Dann, später, kommt es auch zur Verwendung von abstrakten Allgemeinbegriffen wie: πάθειν τὰ θεία = *pati divina; experimentum* bzw. *cognitio experimentalis, spiritualis* [πνευματκὴ] *cognitio* usw. Die Verwendung solcher Begriffe steht schon im Kontext eines gewissen Interesses an Theorie (im weiten Sinn dieses Wortes), freilich zunächst einer praktischen Theorie, deren Sitz im Leben die geistliche Unterweisung und Leitung ist, die zunächst ganz situationsbezogen gewesen sein mag, dann aber auch in die Form einer Lehre gebracht worden ist. Die verschiedenen Typen religiös relevanter Erlebnisse (Seelenzustände) mitsamt den Regeln, nach denen sie teilweise evoziert werden können sowie theoretisch und praktisch zu deuten sind, haben so ihre Behandlung in den Texten der *doctrina spiritualis*[49] gefunden. Es sind frühe Formen der höheren Psychologie, deren Anfänge, klassische Gestalten und spätere Schicksale nicht übergangen werden dürfen, wenn man sich dem Thema „religiöse Erfahrung" zuwenden will. Zu beachten ist dabei: Wie schlägt sich in ihnen die Kontinuität einer Religion oder auch bestimmter religiöser Strömungen nieder, wie ein Neuaufbruch, wie eine Erstarrung? Ist ein Einfluß anderer Religionen erkennbar? Unter welchen theologischen, psychologisch-anthropologischen und erkenntnistheoretischen Prinzipien werden die seelischen Bewegungen dargestellt und bewertet? Wie wird aus ihrem Wechsel Erfahrung gewonnen? Wer sind die Träger dieser Traditionen geistlicher Lehre, wer ihre Gegner (innerhalb der jeweiligen Religion)? etc.

[49] Klassische „Orte" solcher geistlichen Lehre in der christlichen Tradition sind z.B.: Paulus (bes. Galater u. 1. Korintherbrief) und die Johannesbriefe; die Apophthegmata patrum; Evagrius Ponticus († 400), Johannes Cassianus († 430); Bernhard v. Clairvaux († 1153); Thomas von Aquin († 1274; S.th. IIa IIae, 171–182); Dionysius der Kartäuser († 1471); Theologia deutsch; Ignatius v. Loyola († 1556), Teresa v. Avila († 1582); François de Sales († 1622), Zinzendorf († 1760) usw. Aus der muslimischen Tradition wären vor allem zu nennen al-Muhāsibī († 857), Ǧunaid († 910) und al-Ḥallāǧ († 922). Zahlreiche Traktate sind im Hinduismus und Buddhismus zu finden. Ob es dergleichen auch im Judentum gibt, wäre zu untersuchen.

Anders als es beim heutigen Interesse an „religiöser Erfahrung" häufig der Fall ist, wird innerhalb der Religion selbst die „Erfahrung", sowohl im eher kognitiven wie im eher emotionalen Sinn, im allgemeinen zwar als hohes Gut, nicht aber als Zweck an sich angesehen. Vielmehr liegt der Akzent auf der dadurch ermöglichten, sich vollziehenden bzw. dokumentierenden „Neugeburt", und diese Transformation des Subjekts muß selbst nichts Erlebnishaftes haben, sondern kann der Nüchternheit einer Haltung untergeordnet werden, die z.B. als Hingabe an den Willen Gottes, der „allein genügt", bezeichnet wird. Noch ein zweiter Unterschied ist zu vermerken. Das moderne Interesse richtet sich vor allem auf den „Aufstieg" aus den Niederungen des bloß Profanen zur Erhabenheit des Heiligen bzw. auf den Übergang der religiösen Erkenntnis aus ihrer bloß sprachlich symbolisierten Dürre zur Fülle der Erfahrung ihrer Bedeutung und Wahrheit. Das ist gewiß auch das konstante Bedürfnis des religiösen Menschen aller Zeiten, zu deren Befriedigung ihm geistliche Lehrer helfen wollen. Aber zugleich legen viele dieser Meister mehr noch den Finger auf das Problem des Abstiegs aus dem religiösen Erlebnis in den gewöhnlichen Alltag. Erst hier entscheidet sich, ob es zu einem Fortschritt kommt oder nicht.[50]

Wenn im folgenden das Bedeutungsfeld ausgemessen wird, das der Begriff der „religiösen Erfahrung" hat und vor allem haben sollte, so wird das in zwei Durchgängen geschehen. Erstens wird gefragt, inwiefern solche Erfahrungen „religiös" sind, und zweitens, inwiefern sie „Erfahrungen" heißen dürfen.

3.2 Die Bedeutung von „religiös" im Ausdruck „religiöse Erfahrung"

Wenn wir fragen, was das Religiöse an „religiösen Erfahrungen" ausmacht, verwenden wir den Ausdruck „Erfahrung" zunächst in einem relativ unbestimmten Sinn, der sowohl die Erfahrung im engeren Sinn (oben 1.2.4) als auch das „Vernehmen" und „Erleben" umfaßt.

Dabei muß eine Vorfrage gestellt werden, nämlich, wer in der Lage ist, die genannte Frage zu beantworten. Das ist zunächst allein der Mensch, der glaubt, eine religiöse Erfahrung gehabt oder gewonnen zu haben. Nur er weiß, worum es sich handelt. Nur er weiß, wie es ist, eine religiöse Erfahrung zu haben. Diese Position kann ihm niemand streitig machen. Keiner, der eine solche Erfahrung nicht hat, kann an seine Stelle treten. Gewiß kann er sich (erstens) in Täuschungen verfangen haben; aber auch diese bleiben, eben als solche, innerhalb derselben Kategorie wie die „echte" Erfahrung. Und gewiß mag (zweitens) ein Mensch eine eigene Erfahrung als religiös be-

[50] Zwei Beispiele aus vielen: Augustinus, Conf. VII, 18: Das ekstatische Erlebnis macht den Neuplatoniker, der es seinem eigenen Geist zuschreibt, hochmütig, den Christen aber, der darin ein Geschenk des fleischgewordenen Christus sieht, demütig. Philipp Neri fordert von einer „mystisch begnadeten" Nonne, ihm die schmutzigen Stiefel auszuziehen; als sie sich weigert, weiß er: Es liegt keine echte Begnadung, da keine Demut vor (nach dem Bericht *J. W. v. Goethes* in seiner „Italienischen Reise", Teil II, Notiz vom 26. Mai 1787).

deutsam empfinden, die andere Menschen, wenn sie sie inhaltlich gleich machten, für sich nicht so beurteilen würden, und er mag sogar selbst in einer bestimmten Phase seines Lebens etwas so sehen, was er vorher oder später nicht mehr so sieht. Aber das spricht nicht dagegen, daß er religiöse Erfahrungen gehabt haben kann. Einen universal gültigen Gehalt zu fordern ist in diesem Felde normalerweise nicht sinnvoll. Der Ausdruck „Erfahrung" führt zwar leicht die Konnotation der Objektivität, der puren Kenntnisnahme mit sich. Aber bzgl. einer religiösen Erfahrung ist es sehr die Frage, ob Kategorien wie propositionale Struktur, intersubjektive Geltung usw. ihrer Natur angemessen sind. Das Modell der Sinneswahrnehmung ist hier eher irreführend.[51]

Eine religiöse Erfahrung ist eine Erfahrung, die jemand für sich, d.h. im Hinblick auf sein Leben-Können und -Sollen von hier und jetzt aus macht. Sie enthält wesentlich einen individualisierten praktischen Anspruch bzw. die individuelle Antwort auf einen solchen. Es ist primär die Art des „Anspruchs" bzw. der „Zusage"[52], die das Typische einer religiösen Erfahrung ausmacht –, nicht die Art des Gehalts, an dem sie einen Anlaß ihrer Entstehung fand oder in dem sie sich ausdrückte. Ein religiöses Erleben kann sich an einem frommen Bild ebenso[53] entzünden wie an einer gewöhnlichen Beobachtung oder Überlegung, die plötzlich in einen anderen Horizont rücken.

Freilich erfindet ein Mensch, der eine Erfahrung hat oder macht, die er als religiös bedeutsam empfindet und benennt, die Kategorie des Religiösen nicht erst. Er übernimmt sie – aus persönlicher Nähe oder Ferne – von den Traditionen, die sich selbst in mannigfaltigen Weisen als „Religion"[54] verstehen. Diese enthalten objektiv gemeinte Aussagen darüber, welche Erfahrungen in irgendeinem Sinne religiös sind und welche nicht. Aber auch diese Objektivität bleibt erstens beschränkt auf den Geltungsbereich der verschiedenen Traditionen, wenngleich nicht auszuschließen ist, daß diese, besonders wenn sie zu Hochreligionen gehören, in manchen Punkten übereinstimmen. Zweitens gilt sie oft nicht für die ganze Zeit, durch die sich das Leben einer Religion erstreckt, sondern nur für bestimmte Phasen ihrer Frömmigkeitsgeschichte. Drittens und vor allem aber reden die Gelehrten von Typen möglicher Erfahrungen oder von berichteten Erfahrungen anderer, nicht von wirklichen Erfahrungen, die ja immer je meine sind.

---

[51] Selbst Visionen usw. sind etwas ganz anderes als bloße Kenntnisnahmen. Bleibt man dieser Idee verhaftet, so bleibt man an der Oberfläche hängen.

[52] Die Ausdrücke „Anspruch" und „Zusage" sind zunächst in menschlicher Interpersonalität zu Hause. Angewendet auf das religiöse Verhältnis können sie nur einen analogen Sinn haben, der in sich verschiedene Formen und evtl. Grade zuläßt.

[53] „Ebenso" meint das qualitative Verhältnis verschiedener bloßer Anlässe zum selben Ereignis. Quantitativ gesehen ist die Chance, daß ein religiöser Gegenstand bzw. Kontext ein entsprechender Erlebnis evoziert, wohl größer als bei einem profanen Anlaß.

[54] Das Wort „Religion" ist zwar römisch-abendländischer Provenienz, scheint inzwischen aber von allen größeren Gruppierungen, die von Christen und christlich geprägten Forschern in Analogie zur christlichen Religion „Religionen" genannt wurden, übernommen worden zu sein.

Unter dieser Einschränkung präsentieren sich zwei Antworten, die sinnvoll sind, aber an einer gewissen Enge leiden. Erstens, daß nur eine solche Erfahrung „religiös" genannt werden solle, die unmittelbar mit dem Bewußtsein eines Gottesbezugs – oder gar mit einer „Erfahrung" Gottes selbst – verknüpft ist. Diese Antwort ist nicht nur deswegen zu eng, weil eine Erfahrung auch dann, wenn es in ihr *de facto* um den Gottesbezug ging, sich oft erst im nachhinein als solche herausstellt. Sie ist es auch deswegen, weil sie, mindestens *prima vista*, nicht-theistische Formen des Religiösen (wie z. B. den Buddhismus) ausschließt.

Auch eine zweite mögliche und sinnvolle Antwort scheint zu eng, daß nämlich nur jene Erfahrungen „religiös" heißen sollen, die „doctrinally and soteriologically central to a religious tradition" sind.[55] Denn warum muß das religiöse Empfinden in die Grenzen einer schon institutionell geformten Religion eingesperrt werden? Der Begriff sollte neben den Erfahrungen, die fest innerhalb des Kontexts einer bestimmten Religion beheimatet sind, auch jene Erfahrungen berücksichtigen, die man „anonym religiös" oder „prärelgiös" nennen könnte. Gemeint sind letztgültige Sinnerfahrungen, persönliche Tiefenerfahrungen, Spitzenerlebnisse, „natürliche" Transzendenzerfahrungen usw., die eine recht schlichte Form haben können, wie z. B. die Dankbarkeit des Genesenden oder das Staunen über die Blume, die am Wegesrand blüht. Daß die Beifügungen „anonym" bzw. „prä-" auf das Adjektiv „religiös" zurückgreifen, soll die Anerkennung ausdrücken, daß die verfaßten Religionen der normale, wenn auch nicht der ausschließliche Ort des Getroffenwerdens von einem An- und Zuspruch sind, der in die Tiefe der Person zielt. Wenn von „anonym religiösen" Erfahrungen die Rede ist, dann ist damit gemeint, daß sie sich nicht unmittelbar im religiösen Sprach- oder Bildgewand präsentieren; nicht gemeint ist dabei, daß sie nur von Menschen gemacht werden, die durch ihre Nicht-Religionszugehörigkeit definiert wären. Sie können auch von Menschen gemacht werden, die sich einer bestimmten religiösen Gemeinschaft zugehörig bekennen. Sie werden dann wohl auch als religiös bedeutsam erlebt, ohne daß sie aber aus dem Fundus der überlieferten religiösen Bilder und Begriffe heraus leicht identifiziert werden könnten. – Wenn von prä-religiösen Erfahrungen gesprochen wird, dann muß damit nicht gemeint sein, daß sie nur defiziente Formen der in ihrer Vollform explizit religionskonformen wären. Denn es ist auch an die Genesis der Religionen bzw. – innerhalb der schon existierenden – an das Aufkommen neuer Weisen der Erschließung des Religiösen zu denken. In diesem Falle handelt es sich nicht um defiziente, sondern um – im Wortsinn – ursprüngliche Formen religiöser Erfahrung.

Wie aber soll denn nun das Religiöse an einer Erfahrung ganz allgemein umschrieben werden? Wir müssen m.a.W. nach der Behandlung der Vorfrage wieder zur Hauptfrage zurückkommen: Was heißt, „etwas für sich als reli-

[55] So *K. E. Yandell*, The epistemology of religious experience, Cambridge 1993, 15.

giös bedeutsam erleben bzw. zu beurteilen"? Eine Antwort ist oben schon gegeben worden. Es ist das Bewußtsein, getroffen worden zu sein von einem An- und Zuspruch, der in die Tiefe der Person zielt. Religiöse Bedeutsamkeit ist nicht, wie es der groben Klassifikation von außen erscheint, ein spezieller Typ von Bedeutsamkeit neben anderen, für entsprechend empfängliche („religiös musikalische") Naturen. Es handelt sich vielmehr um eine Bedeutsamkeit, die sich von anderen nicht der Region, sondern dem Rang und der Intensität nach unterscheidet –, um eine Bedeutsamkeit nicht für die Realisierung faktischer Wünsche, sondern für die Aufrichtung des ganzen Menschen an „Etwas", was nicht auf ihn relativ ist, und das sich nicht als ein Ideal, sondern als eine Realität *sui generis* gibt. Dieses Etwas kann erfahrungsbezogen genannt werden als „das Heilige" oder „das Geheimnis" oder „das in sich schwebende Nichts", in ontologischer Sprache mag es das Eine oder das Absolute heißen. Von vielen wird es als der eine Gott angerufen.

Man kann denken, daß es eine Erfahrung des (bzw. mit dem) Heiligen in direkter Weise nicht geben kann, sondern nur in der vermittelten Form der Selbsterfahrung. Ohne daß ich die erste Möglichkeit ganz ausschließen möchte, halte ich doch die zweite für die normale. Aber eine Selbsterfahrung wird erst dadurch eine religiöse, daß sie im Horizont des Heiligen gemacht wird. Das Heilige jedoch ist nicht nur Horizont. Denn jeder Horizont ist relativ auf denjenigen, dessen Horizont er ist. Das Heilige hingegen ist etwas Absolutes, das Achtung, Anbetung, Einfügung usw. nahelegt. Darin liegt die dialektische Struktur der religiösen Erfahrung.

In diesem Zusammenhang ist ein wichtiger Unterschied zu bemerken: ob nämlich etwas als heilig bzw. im Horizont des Heiligen unmittelbar erlebnismäßig erfaßt wird, oder ob man bestimmte innere oder äußere Erlebnisse im nachhinein als religiös bedeutsam (z.B. als Wink, Führung, Hilfe Gottes) *deutet*. Gäbe es das Erste überhaupt nicht, so gäbe es, streng genommen, keinen Anlaß, von „religiöser Erfahrung" zu sprechen. Denn darin erschließt sich allererst[56] die subjektiv-objektive Sinnsphäre des Religiösen. Dennoch wird das Zweite den häufigsten Fall ausmachen. „Deuten" hat freilich eine große Spannbreite: Es reicht vom blinden und völlig tentativen Lokalisieren der Herkunft einer unspezifischen Erregung oder eines unerklärlichen Geschehens in einer religiös benannten Ursache bis zur differenziert motivierten religiösen Interpretation von Ereignissen im Kontext eines von Selbstkritik[57] begleiteten religiösen Lebensentwurfs.

[56] „Allererst" drückt hier einen Primat in der Fundierungsordnung des religiösen Erlebens aus. Es kann aber auch zeitlich-biographisch verstanden werden: das erste Mal. Und schließlich meint es einen Begegnungscharakter: Auch wenn es nicht mehr das erste Mal ist, so wird es doch, jedesmal wenn Heiliges sich ursprünglich erschließt, so neu wie beim ersten Mal erlebt.

[57] Zu dieser selbstkritischen Haltung gehört auch eine rationale Durcharbeitung der ontologischen Setzungen, die ein religiöser (und ebenso ein antireligiöser) Lebensentwurf voraussetzt. Erfahrungen können Metaphysik weder ersetzen noch hinreichend begründen.

3.3 Die Bedeutung von „Erfahrung" im Ausdruck „religiöse Erfahrung"

Nun müssen wir endlich auf die Verschiedenheit der Bedeutung von „Erfahrung" zurückkommen, die wir oben (s. 1.2) entwickelt haben, um sie auf die sog. „religiöse Erfahrung" anzuwenden.

„Erfahrung" hatte die drei Bedeutungen: (a) Vernehmen; (b) Erleben; (c) aus wiederholtem Vernehmen und Erleben resultierendes Sich-Auskennen bzw. Sich-Verstehen auf ein Tun. Die meisten faktischen Verwendungen des Ausdrucks „religiöse Erfahrung" sind wohl Fälle der Bedeutungen (a) und vor allem (b). Doch gibt es auch ein Verständnis entsprechend der Umschreibung (c). Wie ich es bisher für den Erfahrungsbegriff überhaupt und speziell für den Begriff der Lebenserfahrung getan habe, will ich es nun auch mit dem Begriff der „religiösen Erfahrung" halten: Ich will zeigen, daß sie im vollen und primären Sinn unter die Kategorie der Lebenserfahrung und nur darauf bezogen auch auf die Erfahrungskategorien „Vernehmen" und „Erleben" gerechnet werden sollte. Denn von der Religion als einer gesellschaftstragenden Größe sprechen wir jetzt nicht, sondern nur vom Individuum, weil es nur für es Erfahrung geben kann. Für das Individuum kann aber „religiös sein" nichts anderes heißen, als sich zu bemühen, ernsthaft[58] einen bestimmten Weg[59] zu gehen. So dürfen dann auch all jene Erlebnisse „religiös" heißen, die es motivieren, sich – anfänglich oder immer wieder – auf diesen Weg zu begeben, und ebenso alle Erfahrungen, die es beim Gehen auf diesem Weg im Hinblick auf das weitere Gehen macht.

3.3.1 Religiöses Gewahrwerden bzw. Erleben

Zunächst sollen einige prägnante Weisen religiösen Vernehmens und Erlebens genannt werden, um zu zeigen, daß sie nicht isoliert, sondern im Kontext des religiösen Lebens betrachtet werden müssen.

– „Hören", wie Gott[60] oder ein Engel[61] unmittelbar spricht: dabei mag es sich um eine wohlbegründete literarische Fiktion oder gar um einen autobiographischen Bericht handeln. Dieses Sprechen und Hören kann auch in profaner, aber nicht weniger ernsthafter Weise stattfinden, vermittelt durch menschliche Boten.[62] In jedem Fall geschieht dieses Vernehmen aus dem Leben heraus und in das Leben, das dadurch verändert wird, hinein.

---

[58] Die Entschiedenheit der Suche impliziert die Bereitschaft zur Umkehr, und diese wiederum fordert, ebenso wie die Erhabenheit des Gesuchten, Demut. „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott ‚schauen'" (Matthäus 5,8); „Den Hochmütigen widersteht der Herr" (Jakobusbrief 4,6).

[59] Das Judentum hat dafür den Ausdruck „auf den Wegen des Herrn gehen" (Ps 121,8); im Christentum entspricht dem das „Hinterhergehen" (die Nachfolge) oder einfach „der Weg" (Apg 9,2; 18,25; 24,22); der Buddhismus lehrt den achtfachen Pfad, usw.

[60] Ein Beispiel für viele: 2 Samuel 7,4–5: „In jener Nacht erging das Wort des Herrn an Natan: ‚Geh zu meinem Knecht David, und sag zu ihm …'".

[61] „Der Engel [Gabriel] trat bei Maria ein und sagte: …": Lukas 1,28.

[62] Der Prophet Jesaja (7, 8) sagte: „So spricht der Herr: Nur noch wenige Jahre, dann wird Ephraim zerschlagen". Als Petrus dem Volk vorhielt, sie hätten den Messias gekreuzigt, da „wurden sie mitten ins Herz getroffen" und fragten „Was sollen wir tun?" (Apg 2,37).

– Ebenso intensiv, aber ohne Worte, ist die plötzlich erlebte Gewißheit, die dem mystischen Erleben eigen ist. Klassisch bezeugt z.B. in Blaise Pascals „Mémorial“ [63] und klassisch beschrieben z.B. von Léonce de Grandmaison [64]: „Der Mensch hat das Gefühl, in einen unmittelbaren Kontakt mit einer unendlichen Güte zu kommen, nicht durch eigene Bemühung, sondern wie gerufen, ohne Bilder, ohne Gedanken, aber nicht ohne Licht.“ Auch so ein Erleben genügt sich keineswegs selbst; es ist nicht bloß ein geschichtsloses Spitzenerlebnis, das sich aus dem flachen Erleben der schalen Alltage heraushebt und neue Möglichkeiten für das Genießen und evtl. Erzählen bietet. Es hat seinen Ort zwischen einer gelebten Vor- und seiner Nachgeschichte, die durch es voneinander getrennt und in das Licht des Gerichts gestellt werden.

– Als eine Form religiöser Erfahrung (und vielleicht als eine Minimalform mystischen Bewußtseins) kann man auch das Erleben verstehen, das sich einstellt, wenn jemand von bestimmten Wahrnehmungen von Räumen und Musik, von Bildern, Texten usw. so „angesprochen“ ist, daß in ihm Affekte wie Ehrfurcht, Vertrauen und Hoffnung (auf Gott) Platz greifen. [65] Freilich liegen solche Erlebnisse auf der Grenze zwischen einer Berührung, die oberflächlich bleibt und bald vergessen wird, und einer solchen, die dem existentiellen Ernst Nahrung gibt.

– Eine anonyme religiöse Erfahrung schildert Walker Percy in seinem Roman „Die Wiederkehr“, wobei die Schilderung das positive Erleben selbst, abgesehen von einer formelhaften Nennung, so zur Gegebenheit bringt, daß es gegen sein bisher lebensbestimmendes Gegenteil, das nun in seiner Nichtigkeit deutlich wurde, abgehoben wird: „Wieso konnte er heute zum erstenmal in seinem Leben alles so klar erkennen? Durch irgend etwas war es ihm möglich geworden, in der Gegenwart zu leben. In seinem ganzen Leben hatte er sich nie zugestanden, in der eigenen Mitte zu ruhen, sondern sich ständig aus einer dunklen Vergangenheit, an die er sich nicht erinnerte, einer Zukunft entgegengeworfen, die nicht existierte. Kein einziges Mal hatte er wirklich in der Gegenwart gelebt. Und so war sein Leben wie ein Traum vergangen.“ [66]

---

[63] „Von ungefähr halb elf abends bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht. FEUER. Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten. Gewißheit, Gewißheit, Gespür, Freude, Friede. Gott Jesu Christi ... Ich habe mich von Ihm getrennt. Ich habe Ihn geflohen, verleugnet, gekreuzigt. ... Man behält Ihn nur auf den Wegen, die im Evangelium gelehrt werden.“ (23.11.1654), zu finden in allen Ausgaben der „Pensées“.

[64] La religion personnelle, Paris 1930, 159.

[65] Ein privilegierter Ort dafür sind natürlich Gottesdienste und häusliche Riten: Ein Beispiel: Als der kleine Baruch seine Mutter mit soviel Ernst die Lichter am Sabbatleuchter anzünden sah, war er davon tief beeindruckt.

[66] [The Second Coming, 1980], Frankfurt am Main 1991, 169. Zum Thema vgl. *G. Haeffner*, Können Präsenzerlebnisse als religiös bedeutsame Erfahrungen gelten?, in: Wandel zwischen den Welten. Festschrift für Johannes Laube. Hg. von *H. Eisenhofer-Halim*, Frankfurt am Main 2003, 251–269.

– Zu den religiösen Erlebnissen sind nicht nur positive, sondern auch negative Erlebnisse zu zählen, wie z.B. die Gefühle des Getrenntseins von Gott, die „dunkle Nacht", „Wüste" oder „Verzweiflung" heißen. Auch quälende Versuchungen, die als Versuchungen erfaßt werden, gehören dazu, und sogar Erlebnisse des Dämonischen können vorkommen.[67] Als religiöse Erfahrungen können sie aber wohl nicht ohne den Bezug zu möglichen und wirklichen positiven Erfahrungen der Befreiung, des Geheiltwerdens, des Durchbruchs usw. erlebt werden.

3.3.2 Erfahrungen im Feld des Religiösen machen

Als zweites und vor allem möchte ich auf das Phänomen hinweisen, daß Menschen schrittweise zu religiös erfahrenen Menschen werden können, so daß „religiöse Erfahrung" nicht primär als eine Art von Erleben, sondern als ein Modus der Lebenserfahrung zu verstehen wäre: als Teilsumme von Erfahrungen, die man mit dem Leben unter einem religiösen Horizont macht. Ob sich dieser Horizont selbst unter dem Eindruck von eigenen religiösen Erlebnissen gebildet hat oder im „Licht des Glaubens" besteht, den man erwartungsvoll übernommen[68] hat, oder aus einer Mischung aus beidem, spielt hier keine entscheidende Rolle.

Die so gemachte Erfahrung hat die Form der Erkenntnis, die u.U. auch gelehrt werden kann; ist sie doch die Frucht eines Vergleichens und Reflektierens. Mag das religiöse Erleben manchmal als „unsagbar" empfunden werden, so ist es mit der hier gemeinten Erfahrung anders. Sie verändert wohl auch die Grundstimmung, ist aber, im Unterschied zum Erlebnis, selbst nicht ausgeprägt affektiv; sie wird nur gewonnen im Durchgang durch affektive Zustände und durch die Erkenntnis der daraus folgenden Handlungen. Zur Illustration seien einige Beispiele für religiöse Erfahrung in diesem Sinne gegeben:

– Ein alter Bauer sagt: „*Das* Zeugnis muß ich unserem Herrgott ausstellen: Er hat es immer gut mit mir gemeint."

– Ignatius von Loyola, der doch zahlreiche mystische Erlebnisse hatte, sagte im Rückblick, das größte Geschenk, das ihm Gott gemacht habe, sei die Erkenntnis gewesen, daß das Höchste in seinem Gottesverhältnis die Ehrfurcht sein solle.[69]

---

[67] Wenn sich dem Meditierenden z.B. Fratzen präsentieren, oder wenn einige Menschen subjektiv glaubhaft von Schlägen des Teufels oder von der Gegenwart einer unheimlich bösen Macht berichten.

[68] Hier schließt sich die Frage an, inwieweit das Glauben eine nur anfängliche (wie vielleicht beim Buddha) oder eine bleibende Voraussetzung für religiöse Erfahrung ist (wie bei Augustinus, al- Muhāssībī und anderen). Damit zusammen hängt die Frage, ob die Fähigkeit zu solchen Erfahrungen prinzipiell bei allen gleich ist, oder ob es besonders berufene Menschen gibt, von deren Erfahrungen die anderen Menschen, die dergleichen nicht oder nur wenig machen, sich nähren sollen. Für das gewöhnliche religiöse Leben scheint es, daß auch diejenigen, die selbst erfahren sind, auf die Erfahrungen, die andere gemacht haben, verwiesen bleiben.

[69] Tagebucheintrag vom 14. März 1544: Es schien mir, daß ich während der Feier der hl. Messe „nicht Tränen, sondern Ehrerbietung und Ehrfurcht [reverençia y acatimiento] suchen müßte"

– Wenn Hölderlin vom Sehnen ins All-Eine (und in die griechische Idylle) langsam wegkommt und zur Anerkennung der Ferne der Götter zu den Menschen gelangt, m.a.W. zum Verzicht auf die Gottes-Sucht (und zur Rückkehr zu „deutschem Gesang" und „festem Buchstab'")[70] – kann man diesen Sinneswandel nicht als Ausdruck einer religiösen Erfahrung verstehen, obwohl sie weder für ihn noch für uns in bestimmten Erlebnissen greifbar war bzw. ist?

– Die geistliche Tradition hält dafür, daß das einzelne religiöse Erleben vieldeutig ist: Die Richtung, in die es einen treibt, muß kritisch geprüft werden. Was besondere Offenbarungen oder Einsichten betrifft, formulieren die Erfahrenen lieber „es schien mir, daß ...", als „es war oder ist so". Was das Erleben innerer Zustände (in Empfindungen der Tröstung bzw. der Trostlosigkeit) oder das Erleben innerer Bewegungen angeht (Enthusiasmus, Widerwille oder Kraftlosigkeit; Sich-gedrängt-Fühlen zu diesem oder jenem Tun), so ist nicht das Einzelne ernstzunehmen, sondern der Zusammenhang, der sich im Wechsel zeigt, und die Folgen, die sich daraus ergeben, daß man bestimmten Eindrücken oder Anregungen folgte. Für dessen Erkenntnis und Beurteilung gibt es – selbst aus Erfahrung entstandene – Regeln.[71]

Die Frage ist, ob – ähnlich wie das für die Lebenserfahrung galt – die religiösen Erlebnisse nicht überhaupt erst zu religiösen Erfahrungen werden im Rahmen dieses deutenden und wertenden Vor- und Rückbezugs im biographischen Kontext.

---

und „ich gewann sogar die Überzeugung, daß ich diese Gnade und Erkenntnis für den geistlichen Fortschritt meiner Seele für wichtiger hielt als alle anderen bisher". (*Ignatius von Loyola*, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von *P. Knauer*, Würzburg 1998, 398–403, hier 399).

[70] *B. Allemann*, Hölderlin und Heidegger, Zürich [2]1967, I. Teil: Friedrich Hölderlin und die vaterländische Umkehr.

[71] So beispielsweise die Regel „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" (Mt 7,17–18; Gal 5,19–23). Klassisch die „Regeln zur Unterscheidung der Geister" in den „Exerzitien" von Ignatius von Loyola (Nr. 313–336). Zur ganzen Tradition dieser Kunst im christlichen Raum vgl. Art. Discernement des esprits, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris 1957, 1222–1291. – Vermutlich bringt der Vergleich solcher Regelwerke für das interreligiöse Gespräch mehr, als der Vergleich von Erlebnisberichten.

ThPh 78 (2003) 193–211

Eine andere Antwort auf das „Theodizeeproblem" – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht

Von Peter Knauer S. J.

Noch nach bald zweitausend Jahren der Geschichte des Christentums scheint es keine allgemein rezipierte Antwort auf das sogenannte Theodizeeproblem zu geben: Wie kann man angesichts des Leidens und des Bösen in unserer Welt gleichzeitig von Allmacht und Allgüte Gottes sprechen? Man könnte meinen, es sei ein Armutszeugnis für die Christenheit in ihrer fast zweitausendjährigen Geschichte, daß das Problem noch immer als ungelöst gilt. Manche halten eine Lösung auch gar nicht für wünschenswert, weil sie mit einem gewissen Recht fürchten, daß sie auf eine Legitimierung des Leidens hinausliefe.[1] Allerdings darf man sich auch nicht mit der Zulassung eines logischen Widerspruchs abfinden. Wieder andere möchten zwischen der Anerkennung einer Unvereinbarkeit und der Behauptung der Widersprüchlichkeit unterscheiden. Sie plädieren dafür, daß die Frage offen bleiben müsse.[2] Doch bleibt eine solche Unterscheidung ohne Kriterien. Es kann auch nicht ausreichen, widersprüchlichen Konklusionen des Denkens dadurch entgehen zu wollen, daß man in bestimmten Fällen logische Schlüsse für unzulässig erklärt; jedenfalls müßte man diese Unzulässigkeit begründen.[3]

Im folgenden soll dargestellt werden, daß das sogenannte Theodizeeproblem, wie nämlich ein sowohl allmächtiger wie gütiger Gott das Leid zulassen könne, auf von vornherein logisch unzutreffenden, ja in sich widersprüchlichen Voraussetzungen aufbaut. Es geht sowohl von einem falschen Verständnis von Allmacht wie einem falschen Verständnis von der Güte Gottes aus. Vor allem setzt es im Widerspruch zur Anerkennung dessen, daß Gott nicht unter Begriffe fällt, voraus, es gebe einen Gottesbegriff, der sich zur Herleitung von Schlußfolgerungen eignet. Deshalb kann die Suche nach einer Antwort auf das Theodizeeproblem keinen Erfolg haben. Diese

[1] *H. Kessler*, Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 119 und 125.

[2] Vgl. *J. Splett*, Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung, in: ThPh 60 (1985) 410–417, vor allem 411: „Schon jetzt sei darauf aufmerksam gemacht, daß ‚unvereinbar' nicht etwa ‚widersprüchlich' besagt. Es ist eines, vor einer aufgrund unserer Erkenntnisgrenzen unvollziehbaren Synthese zu stehen (dies ist bei allen klassischen Grundfragen der Fall: Freiheit und Naturkausalität, Leib und Seele, Freiheit und Allmacht, Erkenntnis und Liebe …); ein anderes, durch Analyse zu der Erkenntnis zu kommen, eine bestimmte These stelle einen Widerspruch dar, sei es in sich, sei es im Verhältnis zu ihren Voraussetzungen." Mir scheint Unvereinbarkeit und Widersprüchlichkeit durchaus ein und dasselbe zu sein, und ich halte alle Antworten auf die klassischen Grundfragen, die auf eine Unvereinbarkeit hinauslaufen, eben deshalb auch für von vornherein falsch. Die von Splett als Beispiele angeführten Unvereinbarkeiten ergeben sich nur in einer Substanzmetaphysik, nicht aber in einer relationalen Ontologie.

[3] *W. Joest*, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart [u. a.] ²1981, 236.

Suche wird nicht verboten, sondern in ihren Voraussetzungen aus den Angeln gehoben. Die Frage ist vielmehr dahingehend zu verändern, welche Bedeutung der christliche Glaube für unseren Umgang mit dem Leid hat.[4]

I. Vorwegnehmend die Antwort der Heiligen Schrift

Es sei mit einigen Grundaussagen der Heiligen Schrift begonnen, die zeigen, daß die Antwort auf die Theodizeefrage schon längst vorliegt.

Das Problem der Theodizee beschreibt bereits Jer 45: „Das Wort, das der Prophet Jeremia zu Baruch, dem Sohn Nerijas, sagte, als dieser im vierten Jahr Jojakims, des Sohnes Joschijas, des Königs von Juda, jene Reden nach dem Diktat Jeremias in ein Buch schrieb: So spricht der Herr, der Gott Israels, über dich, Baruch: Du hast gesagt: Weh mir! Denn der Herr häuft noch Kummer auf mein Leid. Ich bin erschöpft vom Stöhnen und finde keine Ruhe. Sag zu ihm: So spricht der Herr: Was ich gebaut habe, breche ich nieder, und was ich gepflanzt habe, reiße ich aus. Das betrifft das ganze Land. Du aber begehrst Großes für dich? Begehre es nicht! Denn siehe, ich bringe Unheil über alles Fleisch – Spruch des Herrn –; dir aber gebe ich dein Leben als Beute überall, wohin du auch gehst."

Die feierliche Einleitung mit einer Datierung soll auf die Wichtigkeit der dann folgenden Aussage hinweisen. Baruch wird mit dem ihm begegnenden Leid nicht mehr fertig. Ihm wird als Antwort gesagt, daß die Welt genau so, wie sie ist, auch in ihren leidvollen Seiten, ohne Gott nicht wäre. Das gilt von der gesamten Wirklichkeit. Niemand soll meinen, daß für ihn willkürliche Ausnahmen von den Gesetzen der Wirklichkeit gemacht werden. Wenn jemand fromm ist, folgt daraus keineswegs, daß sein Haus in einem Krieg vor Zerstörung bewahrt wird oder daß er nicht von einer unheilbaren Krankheit ereilt werden könne. Niemand soll meinen, er sei nicht dem Tod verfallen. Nur wer alle Illusionen aufgegeben hat und sich realistisch auf die Wirklichkeit bezieht, kann seinem eigenen Menschsein und dem anderer in dieser Welt gerecht werden. Aber was bedeutet dann der Bezug auf Gott?

Davon spricht zum Beispiel Psalm 23,6: „Muß ich auch wandern in finsterer Schlucht, ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir, dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht." Mit der finsteren Schlucht ist die Erfahrung des Leids gemeint; sie steht im Kontrast zu der in diesem Psalm ebenfalls angesprochenen guten Erfahrung (v. 2): „Er läßt mich lagern auf grünen Auen und führt mich zum Ruheplatz am Wasser." In der dunklen Schlucht, in der man sich nicht einmal mehr orientieren kann, hört man nur noch den Stab des Hirten, der auf den Boden aufschlägt. Aber wie sollte die Gegenwart dieses Hirten Zuversicht geben können, wenn es Mächte gäbe, gegen

[4] In diesem Sinn unterscheidet *Kessler*, 12–14, mit Recht zwischen dem „Theodizeeproblem" und der „Theodizeefrage", die darin besteht, das Leid in der Welt Gott zu klagen.

die auch er nichts vermag? Und worauf anders sollte diese Zuversicht gründen, als auf der Gegenwart des Hirten, der Gemeinschaft mit ihm?

In Lk 13,1–9 wird erzählt, wie man Jesus davon berichtet, daß Pilatus einige Galiläer beim Opfern hat umbringen lassen. Jesus antwortet: „Meint ihr, daß nur diese Galiläer Sünder waren, weil das mit ihnen geschehen ist, alle anderen Galiläer aber nicht? [...] Oder jene achtzehn Menschen, die beim Einsturz des Turms von Schiloach erschlagen wurden – meint ihr, daß nur sie Schuld auf sich geladen hätten, alle anderen Einwohner von Jerusalem aber nicht? Nein, im Gegenteil, ihr alle werdet genauso umkommen, wenn ihr euch nicht bekehrt.“ Die Antwort Jesu besteht in einer Universalisierung: Außerhalb des Glaubens, solange man also aus der Angst um sich selbst lebt, wird die ganze Welt zu einem Gleichnis der Hölle. Tod und Vergänglichkeit haben das letzte Wort, und keine noch so gute Erfahrung kommt dagegen an. Jedes Unglück in der Welt wird zum allgemeinen Gleichnis der Situation der Gottferne: „Ihr werdet genauso umkommen.“ Für den, der sich bekehrt hat, also innerhalb des Glaubens, gilt umgekehrt: Die Welt wird im Glauben zu einem Gleichnis des Himmels, der ewigen Gemeinschaft mit Gott. Jede gute Erfahrung, mag sie noch so gering und vergänglich sein, weist über sich hinaus auf eine Liebe Gottes, in der man für immer geborgen ist. Kein Leid und kein Tod kommen dagegen an. Im Glauben haben Leid und selbst der Tod ihren Gleichnischarakter für ewiges Unheil verloren.

Viele Menschen neigen dazu, auf die Frage, „warum gerade dieser?“ oder „warum gerade ich?“ mit Schuldzuweisungen zu antworten. Oder sie fragen: „Womit habe ich das verdient?“ Die Antwort Jesu paßt nicht zu dieser Frage, oder besser, sie setzt vor dieser Frage an. Unterschiedslos läßt Gott „seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45).

Im lukanischen Passionsbericht sagt Jesus zu den Frauen von Jerusalem: „Wenn das am grünen Holz geschieht, was wird dann am dürren geschehen?“ (Lk 23,31) Mit dem „grünen Holz“ ist gemeint, wer aus der Gemeinschaft mit Gott lebt, wer also im Sinn von Psalm 1,3 „wie ein Baum ist, der an Wasserbächen gepflanzt ist, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken“. „Dürres Holz“ dagegen ist, wer um keine Gemeinschaft mit Gott weiß und so „wie die Spreu ist, die der Wind verweht“ (Ps 1,4). Durch nichts wird ausgeschlossen, daß dem grünen Holz alle Zweige ausgerissen werden. Dennoch kann es dadurch nicht von seinem Lebensgrund getrennt werden. Für das „dürre Holz“ dagegen gilt, daß jedes Unheil Gleichnis seiner wahren Situation ist.

Die Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit dem Leid zusammenfassend schreibt Paulus in Röm 8,31–39: „Was ergibt sich nun, wenn wir das alles bedenken? Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? [...] Wer kann uns scheiden von der

Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? [...] All das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn." Die Gemeinschaft mit Gott, das Geborgensein in seiner Liebe bedeutet, daß keine Macht der Welt ausreicht, von ihm zu trennen. Aber besteht Gottes Liebe etwa darin, von vornherein vor Bedrängnis, Not, Verfolgung, Tod zu bewahren? Dieser Abschnitt des Römerbriefs ist vom Ursprung des Christentums an die eigentliche Antwort auf die Frage, wie der Glaube mit dem Leid umgeht. „Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt" (Röm 8,28).

Leid und Tod sind Realitäten, in denen man im Glauben nicht mehr verzweifeln muß. Sie hindern jedoch daran, das Gleichnis mit der eigentlichen Wirklichkeit, auf die es verweist, gleichzusetzen und zu meinen, die Liebe Gottes bestehe darin, daß es einem in der Welt immer gut geht. Man würde sich sozusagen nur bei gutem Wetter in Gottes Liebe geborgen wissen können, während man bereits bei der kleinsten Regenwolke am Horizont an der Verläßlichkeit seiner Liebe zweifeln müßte. Das Theodizeeproblem läuft genau auf diese Auffassung hinaus. Es handelt sich um eine Auffassung, von der man erlöst werden muß. Ihr zu verfallen wäre katastrophal: Solche Weltvergötterung schlägt notwendig in Verzweiflung an der Welt um.

II. Worin besteht Gottes Allmacht?

Wie kann Gott sowohl allmächtig wie allgütig sein und doch das Leid und sogar die Sünde zulassen? Gewöhnlich wird Allmacht Gottes so umschrieben: „Mit Allmacht ist unbegrenzte Herrschaft gemeint. [... Gott] kann alles, was er will und was sinnvoll ist. Gott hat alle Möglichkeiten."[5]

Diese Redeweise ist sehr problematisch. Sie scheint Gott nur eine Art „potentieller" Allmacht zuzuschreiben: Gott könnte alles Mögliche (nur weiß man nie, ob er es auch tatsächlich will). Der Fehler des Satzes besteht darin, von einem unreflektierten Gottesbegriff auszugehen, als wisse man bereits, wer Gott ist, um dann erst in einem zweiten Schritt diesem Gott zuzuschreiben, was er alles könne: „Das Wort ‚Allmacht' umfaßt so auch das Schöpfungshandeln Gottes."[6] Wenn man daraufhin die Welt betrachtet,

[5] „Ein schwieriges Wort" – Bischof Karl Lehmann über die Allmacht Gottes, in: Der Spiegel 26 (1992) 44. Der Vorspann des Textes lautet: „An einen allmächtigen Gott glauben die meisten Deutschen angesichts der Leiden und Schäden dieser Welt nicht mehr. Auf die Frage im SPIEGEL-Gespräch, ob er sich zutraue, diese Menschen noch mit Argumenten zu erreichen, antwortete Lehmann: ‚Ja, aber nicht mit zwei, drei Sätzen.' Der Bischof wünschte und bekam zwei Spalten Text."

[6] Ebd.

wird sie in der Tat zum Einwand gegen die Rede von der Allmacht Gottes. Man muß sich dann auf die verschiedensten Weisen herausreden. Entweder sagt man, daß Gott eben doch nicht alles geschaffen habe. Das Leid und das Böse werde von ihm nur zugelassen. Oder es werde von ihm gar nur vorgefunden, und er könne sich erst allmählich dagegen durchsetzen. Oder man behauptet, daß die Schöpfung darin bestehe, daß Gott in der Weise einer Selbstbegrenzung die Welt als das von ihm Verschiedene aus sich heraussetze. Eben damit nehme er seine Allmacht gleichsam zurück und müsse selbst hinnehmen, wie sich die Welt entwickelt und was sonst noch aufgrund der menschlichen Freiheit auf ihn zukommt.[7]

Allen diesen Redeweisen ist gemeinsam, daß sie Gott und Welt unter ein und denselben übergreifenden Seinsbegriff subsumieren. Man kann dann von der Welt auf Gott schließen, und auch umgekehrt von Gott auf die Welt. Zum Beispiel versucht man, die verschiedensten Dinge in der Welt mit Gott zu erklären. Dies wäre ein völliges Mißverständnis der sogenannten Analogielehre, in der es nicht um einen diffus umgreifenden Seinsbegriff geht, sondern darum, daß die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit auf Gott hinweist.

Man übersieht in der Vorstellung von einem übergreifenden Seinsbegriff, daß die christliche Verkündigung von Gott sagt, daß er von vornherein gar nicht unter Begriffe falle, ja größer sei als alles, was überhaupt gedacht werden könne.[8] Die Unbegreiflichkeit Gottes bedeutet jedenfalls, daß Gott nicht „unter“ unsere Begriffe fällt. Die Rede von Gott eignet sich daher nicht als Ausgangspunkt für logische Folgerungen. Man kann nichts „mit Gott erklären“. Nur was „unter“ Begriffe fällt, kann als Ausgangspunkt für logische Schlüsse dienen.

Man könnte einwenden, daß die Rede von der Unbegreiflichkeit Gottes auch nur eine fromme Ausrede sei, wie man sie ja von Theologen gewohnt ist. Tatsächlich entsteht die Frage, wie man denn dann, wenn Gott gar nicht unter unsere Begriffe fällt, überhaupt noch von ihm reden kann.

Die christliche Botschaft selbst antwortet auf diese Frage: Die einzige Weise, überhaupt sinnvoll von Gott zu sprechen, besteht darin, sich selbst und die ganze Welt als „aus dem Nichts geschaffen“ zu verstehen. In allem,

---

[7] Vgl. *H. Jonas*, Der Gottesbegriff nach Auschwitz – Eine jüdische Stimme (Suhrkamp Taschenbuch 1516), Frankfurt am Main 1987, insbesondere 33–49; der Autor beruft sich auf den kabbalistischen Begriff des *Zimzum*, einer Selbsteinschränkung Gottes: „Ohne diese Rücknahme in sich selbst könnte es kein anderes außerhalb Gottes geben, und nur sein weiteres Zurückhalten bewahrt die endlichen Dinge davor, ihr Eigensein wieder ins göttliche ‚alles in allem‘ zu verlieren“ (46).

[8] Vgl. die in einem Satz zusammengefaßten beiden Gottesdefinitionen von Anselm von Canterbury: „Also, Herr, bist du nicht nur, dem gegenüber Größeres nicht gedacht werden kann, sondern du bist etwas Größeres, als gedacht werden kann.“ (Proslogion, 15) Wenn nicht Größeres als Gott gedacht werden kann, dann ist Gott plus Welt nicht größer als Gott, das heißt, daß die Welt nichts als Relation auf ihn sein kann. Und Gott selbst fällt nicht unter Begriffe. Deshalb wird der Anselmsche Gottesbeweis völlig mißverstanden, wenn man meint, er wollte aus dem Begriff Gottes seine Existenz ableiten.

worin wir uns vom Nichts unterscheiden, gehen wir völlig in einem „Bezogensein auf ... / in Verschiedenheit von ...“ auf. Das Woraufhin dieses Bezogenseins nennen wir Gott. Wir begreifen also von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist. Damit schließen wir nicht von der Welt auf Gott, sondern wir können von der Welt immer nur auf ihre Geschöpflichkeit schließen, und damit hat alles Schließen sein Ende. Gott selbst fällt nicht unter unsere Begriffe. Wir können nur hinweisend („analog“) von ihm sprechen.

Wir schließen von der Welt auf ihre Geschöpflichkeit aufgrund der Tatsache, daß alles in ihr ein Zugleich von Gegensätzen darstellt. Ein solches Zugleich von Gegensätzen läßt sich nur durch die Angabe zweier Hinsichten, die sich nicht wiederum ausschließen, anders als logisch widersprüchlich aussagen. Zum Beispiel bedeutet die Kontingenz der Welt ein Zugleich von Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit. Alle Veränderung stellt ein Zugleich von Identität und Nichtidentität dar. Endlichkeit ist ein Zugleich von Sein und Nichtsein. Um die Einheit solcher Gegensätze anders als logisch widersprüchlich und damit falsch zu beschreiben, ist es erforderlich, für die einander ausschließenden Gegensätze zwei voneinander unterschiedene Hinsichten anzugeben; um aber die Einheit der Gegensätze zu erklären, dürfen sich diese unterschiedlichen Hinsichten nicht wiederum ausschließen. Solche Hinsichten findet man nur in dem Begriff der Geschöpflichkeit: „Restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“. Das Wort „restlos“ bezieht sich dabei auf die jeweilige konkrete Wirklichkeit mit allen ihren Aspekten; es ist also unterschiedlich gefüllt, je nachdem, um welche Wirklichkeit es sich jeweils handelt. In diesem Verständnis wird die Welt nicht durch Gott erklärt, sondern durch ihre Geschöpflichkeit.

Mit „aus dem Nichts Geschaffensein“ ist dann nicht etwa nur der Anfang der Welt gemeint, der sogenannte Urknall, der dann durch eine „fortdauernde Schöpfung“ zu ergänzen wäre. „Aus dem Nichts Geschaffensein“ will so radikal verstanden werden, daß es keiner Ergänzung bedarf: Die Welt geht in jedem Augenblick ihrer Existenz völlig darin auf, ohne Gott gar nicht sein zu können. Aus dem Nichts Geschaffensein bedeutet: Könnten wir unser Geschaffensein beseitigen, bliebe nichts von uns übrig. Selbst eine seit je existierende Welt oder eine Welt, deren Ordnung als das Ergebnis von Zufall dargestellt werden könnte, ginge noch immer darin auf, nichts als ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ zu sein. Geschöpflichkeit ist keine Alternative zu naturwissenschaftlichen Welterklärungen, sondern würde auch sie alle umfassen. Nicht nur die Naturgesetze, sondern auch ein eventueller Zufall wäre noch immer das, was jedenfalls ohne Gott nicht sein kann. Solche Geschöpflichkeit könnte nur dann widerlegt werden, wenn es gelänge, die ganze Wirklichkeit oder irgendeinen Teil von ihr anders denn als ein Zugleich von Gegensätzen zu beschreiben.

Die Welt geht so restlos in ihrem Geschaffensein auf, daß es sich um ein ganz und gar einseitiges Bezogensein handelt. Geschaffensein ist eine einsei-

tige Relation der Welt auf Gott. Dies zu leugnen, liefe darauf hinaus, unser Geschaffensein aus dem Nichts nachträglich wieder zu bestreiten. Wenn die Welt ihrerseits der konstitutive Terminus für eine Relation Gottes auf sie sein könnte, ginge sie nicht mehr vollkommen in ihrer einseitigen Beziehung auf ihn auf, sondern wäre noch etwas darüber hinaus. Dann wäre auch Gott nur noch ein Teil einer übergreifenden Gesamtwirklichkeit, in der die Gesetze der Wechselwirkung herrschen; er wäre selbst nur ein Stück Welt.

Aber impliziert nicht die Anerkennung unseres Geschaffenseins eben die Aussage, daß es Gott ist, der die Welt erschafft und so Einfluß auf sie nimmt? Weil wir aus unserer Erfahrung immer nur Wechselwirkung kennen, stellen wir uns fast notwendig, vermeintlich sogar denknotwendig, das Verhältnis zu Gott wie alle innerweltlichen Verhältnisse ebenfalls als ein wechselseitiges vor. Innerhalb dieses Vorverständnisses muß die Rede von der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott wie eine ganz unverantwortliche Verkürzung klingen: Anstatt anzuerkennen, daß eine Beziehung der Welt auf Gott eine Beziehung Gottes auf die Welt voraussetzt, werde nur die halbe Wahrheit eben der Beziehung der Welt auf Gott zugelassen.

Bereits Thomas von Aquin hat auf diesen Einwand geantwortet. Er hat darauf hingewiesen, daß das einzige reale Fundament dafür, daß wir in unseren Gedanken den Gottesbegriff mit der Welt in Beziehung setzen, darin besteht, daß die Welt vollkommen in ihrer einseitigen Relation auf Gott aufgeht. Es ist auch nicht möglich, Gott irgendwelche zu ihm hinzukommende Relationen auf etwas anderes zuzuschreiben. In der *Summa theologica* I q13 a7 c schreibt er:

> Da also Gott außerhalb der gesamten Schöpfungsordnung ist und alle Geschöpfe auf ihn hingeordnet sind und nicht umgekehrt, so ist es offensichtlich, daß die Geschöpfe real auf Gott selbst bezogen sind; aber in Gott gibt es keine reale Relation von ihm auf die Geschöpfe, sondern nur eine gedachte Relation *(relatio rationis)*, insofern sich die Geschöpfe auf ihn beziehen.

Noch ausführlicher erläutert er seine Sicht in *Summa contra Gentiles,* II, c12, n1:

> Solche Relationen, die sich auf ihre Wirkungen beziehen, können nicht real in Gott sein. Denn sie könnten in ihm nicht wie Akzidentien in einem Subjekt sein, da es in ihm kein Akzidens gibt [...]. Sie könnten aber auch nicht die Substanz Gottes selbst sein. Da nämlich Bezogenes das ist, was sich in seinem Sein in irgendeiner Weise auf etwas anderes hin verhält [...], müßte man sagen, daß die Substanz Gottes dasselbe ist wie das, was auf ein anderes hin ist. Was aber in dem, was es ist, als auf ein anderes hin ausgesagt wird, hängt von diesem irgendwie ab, da es ja ohne dieses weder sein noch verstanden werden kann. Es wäre also notwendig, daß die Substanz Gottes von etwas außerhalb seiner abhängig wäre. Und so wäre sie nicht das durch sich selbst Notwendigsein [...]. Also gibt es der Sache nach keine solchen Beziehungen in Gott.

Thomas erklärt deshalb, daß es sich bei Relationen, die in Richtung von Gott auf die Welt ausgesagt werden, nur um Relationen unserer Verstehensweise handelt *(secundum modum intelligendi tantum)*. Dieses Verstehen ist aber eben deshalb nicht falsch, weil ihm das reale Bezogensein der Welt auf

Gott, also in der umgekehrten Richtung, zugrunde liegt. So handelt es sich um eine gedachte Relation mit einem Fundament in der Wirklichkeit *(relatio rationis cum fundamento in re)*.

Im sachgemäßen Verständnis von Geschöpflichkeit kann man immer nur von der Welt her denken. Die Rede von der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott ist in metaphysischer Sprache das Pendant zur Anerkennung der Geschichtlichkeit unserer Weltwirklichkeit. Es gibt keine Weltformel, aus der man ableiten könnte, was in unserer Welt der Fall ist oder sein wird. Man kann immer nur von der tatsächlich begegnenden Weltwirklichkeit ausgehen. Vor allem ist es von vornherein ausgeschlossen, daß man aus einem Gottesbegriff irgend etwas in bezug auf die Welt herleiten könnte. Damit ist auch jedem deterministischen Denken ein für allemal ein Riegel vorgeschoben.

Selbst unsere freiesten Handlungen sind solcher Art, daß sie ohne Gott nicht sein könnten. Wir sind nicht nur im allgemeinen, jedoch mit Ausnahme unserer eigenen freien Entscheidungen, von Gott abhängig. Doch aus der Tatsache, daß auch unsere freien Entscheidungen als solche völlig darin aufgehen, geschöpflich zu sein, kann man gerade nicht folgern, sie seien somit von Gott her determiniert. Einem solchen Deduktionsversuch fehlt jede ontologische Grundlage, wenn die reale Relation des Geschaffenen auf Gott von vornherein einseitig ist.

Es geht in der Lehre von der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott wohlgemerkt nicht nur um die Begrenztheit unseres Denkvermögens, daß also nur unser Verstand nicht ausreiche, um auch eine reale Beziehung Gottes auf die Welt zu erkennen, die aber tatsächlich bestünde. Es ist vielmehr in sich selbst ausgeschlossen, daß die Welt der konstitutive Terminus einer solchen Relation Gottes auf sie sein könnte.

Nur mit der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott läßt sich aufrechterhalten, daß Gott in allem mächtig ist. Aber diese Aussage setzt voraus, daß man zuerst Kenntnis von „allem" nimmt, was in unserer Welt der Fall ist; sie erlaubt es gerade nicht, umgekehrt von Gott herzuleiten, was in der Welt geschieht. So heißt es in Mt 10,29: „Verkauft man nicht zwei Sperlinge für ein paar Pfennig? Und doch fällt keiner von ihnen zur Erde ohne den Willen eures Vaters." Selbst das Allergeringste kann nicht ohne Gott sein. Gottes Allmacht wird hier als eine „aktuale" und nicht nur eine „potentielle" verstanden. Er ist in allem mächtig, was tatsächlich geschieht. Diese Allmacht ist nicht steigerungsfähig. Eine noch größere als unsere restlose Abhängigkeit ist nicht denkbar.

Es ist nicht möglich, umgekehrt aus dem Gottesbegriff herzuleiten, was alles in unserer Welt der Fall sein „könnte". Eine solche bloß potentielle Allmacht Gottes könnte auch kein Vertrauen auf Gott begründen, weil man ja nie wüßte, ob er das, was er angeblich „könnte", auch tatsächlich tun will.

Wenn „aus dem Nichts Geschaffensein" bedeutet, daß die Welt in einer einseitigen Relation auf Gott aufgeht, so bedeutet dies, daß diese Relation

mit der ganzen Wirklichkeit der Welt gefüllt ist. Es handelt sich um eine Relation, die nicht wie sonst alle innerweltlichen Relationen zu ihrem Träger hinzukommt, sondern völlig mit ihm identisch ist. Sie kann nur als subsistente Relation bezeichnet werden. Diese Aussage stellt einen Paradigmenwechsel gegenüber der üblichen Substanzmetaphysik dar. Nur in einer relationalen Ontologie, für die Geschaffensein eine mit dem Sein der Welt identische, ihre Substanz konstituierende Relation ist, konnte und kann die Rede von Gott verantwortet werden.

Es sei noch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Aussage, daß Gott der in allem Mächtige ist, keineswegs eine Glaubensaussage, sondern eine Vernunftaussage ist. Denn wir sind genau in dem Maß geschaffen, in dem wir sind. Unser Sein ist mit unserem Geschaffensein völlig identisch. Deshalb muß unser Geschaffensein, wenn es denn besteht, an der Welt ablesbar sein und muß mit der Vernunft erkannt werden können. Traditionell bezeichnet man dies als „natürliche Gotteserkenntnis“. Erst im Glauben geht es um unsere Gemeinschaft mit Gott. Gottes Liebe zu uns hat nicht ihr Maß an uns oder an irgend etwas Geschaffenem, sondern wird nur aufgrund der Verkündigung des Wortes Gottes im Glauben als wahr erkannt.[9]

Für sich allein ist die philosophische Rede von dieser aktualen Allmacht Gottes, also daß er der „in allem Mächtige“ sei, noch keineswegs tröstlich. Man braucht nur zu bedenken, wieviel Leid es in unserer Welt gibt. Wenn Sperlinge zur Erde fallen, sind sie entweder verhungert oder erfroren oder an sonst einer Schwäche zugrunde gegangen. Tröstlich wird die Rede von der wahren Allmacht Gottes erst, wenn uns im Glauben die Gemeinschaft mit diesem Gott zugesagt wird. Denn dann bedeutet sie, daß keine Macht der Welt dagegen ankommt. Wir sind in der Gemeinschaft mit Gott im Leben und im Sterben geborgen.

III. Sind auch die Übel der Welt geschaffen?

In der Heiligen Schrift begegnen einander scheinbar widersprechende Aussagen zu unserem Geschaffensein. Auf der einen Seite heißt es im ersten Schöpfungsbericht von allem, was Gott schafft: „Und siehe, es war gut.“ Von der Schaffung des Menschen als desjenigen, in dem die Schöpfung zu sich selbst kommt, heißt es: „Und siehe, sehr gut.“ Im Buch der Weisheit (1,13) steht: „Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden. Zum Dasein hat er alles geschaffen, und heilbringend sind die Geschöpfe der Welt.“

Aber in der gleichen Heiligen Schrift steht auch: „Ich schaffe Finsternis und Unheil.“ (Jes 45,7) „Geschieht ein Unglück in einer Stadt, ohne daß der Herr es bewirkt hat?“ (Am 3,6). Selbst das menschliche Böse kann auf Gott

[9] *N. Hoerster*, Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems, in: ThPh 60 (1985) 400–409, hält alles unterschiedslos für Glaubensgegenstände: Existenz, Güte, Allmacht Gottes (400).

zurückgeführt werden, wenn zum Beispiel über den ägyptischen Pharao, der sein Herz verhärtet, gesagt wird: „Der Herr verhärtete das Herz des Pharao." (Ex 11,10). In gleicher Weise wird es auf Gott selbst zurückgeführt, wenn sogar Israel, Gottes eigenes Volk, sein Herz verhärtet (vgl. Jes 6,10). Auch neutestamentlich werden solche Aussagen wiederholt: „Er erbarmt sich, wessen er will, und macht verstockt, wen er will" (Röm 9,18).

Wie gehen solche gegensätzliche Textreihen zusammen? Mit der zweiten Aussagengruppe scheinen sich Theologen nicht sehr gerne zu befassen. Die Wahrheit solcher Aussagen, die auch das Böse auf Gott zurückführen, besteht aber darin, daß Gott in überhaupt allem, was geschieht, der Mächtige ist. Alles in der Welt einschließlich des Leids und des Bösen geht darin auf, ohne Gott nicht sein zu können. In diesem Sinn ist sowohl das Gute wie das Schlimme in der Welt Gottes Schöpfung.[10] Aber weil Geschaffensein eine einseitige Relation auf Gott ist, kann man nicht in der Richtung von Gott auf die Welt sinnvoll denken. Zurückführung einer Wirklichkeit auf ihre Geschöpflichkeit ist etwas anderes als der Versuch, sie von Gott herzuleiten.

Deshalb hat die Frage keinen Sinn, warum Gott dies oder jenes „zuläßt". Bereits die Unterscheidung zwischen einem „Zulassen" und einem „Bewirken" ist in bezug auf Gott sinnlos. Diese Unterscheidung würde voraussetzen, daß das Schöpfersein Gottes als eine reale Relation Gottes auf die Welt gedacht werden könnte. Es bleibt dabei, daß man immer nur von der Welt auf ihre Geschöpflichkeit schließen kann und daß damit alles Schließen seine Endstation findet. Weil Geschaffensein Relation auf Gott ist, kommt der Welt Gutheit zu. Weil Geschaffensein aber eine Relation auf Gott ist, die von ihm verschieden bleibt, ist das Sein der Welt von Nichtsein durchdrungen. Aber auch alle Negativität der Welt kann immer nur deren Sein durchdringen und nie abgesehen vom Sein der Welt existieren. Es gibt dabei einen Vorrang des Positiven vor dem Negativen, zu vergleichen mit der Kerze, die im Finstern brennt und durch die Finsternis nicht ausgelöscht werden kann.

Haben wir uns damit auf die Unbegreiflichkeit Gottes und sein Geheimnis herausgeredet?[11] Diesen Vorwurf kann man nur erheben, wenn man

---

[10] Es ist unzureichend, wenn *Kessler*, 93, erklärt: „Es bedarf nicht der Zusatzannahme gefallener Engelwesen, um Zecken, Flöhe, Malaria-Viren, Fehlbildungen, Unglücksfälle, Flutkatastrophen usw. als *nicht* von Gott erzeugt zu betrachten. Das sind vielmehr die Wege der evolvierenden Natur selbst." Auch die evolvierende Natur selbst geht restlos darin auf, ohne Gott nicht sein zu können.

[11] Diesen Vorwurf erhebt *A. Kreiner*, Gott im Leid – Zur Stichhaltigkeit der Theodizeeargumente, Freiburg i.Br. [u.a.] 1997: „Als *reductio in mysterium* ließe sich schließlich auch noch eine Position verstehen, die Gott als Ursache von schlechthin allem, also auch des Leids, begreift und mit dieser Behauptung das Problem als theoretisches gelöst sieht, wenn Gott ‚als der definiert wird, der genau das zuläßt und will, was wirklich geschieht' (*P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören – Ökumenische Fundamentaltheologie, Frankfurt am Main ^{2}1982, 69 [= Freiburg i.Br. [u.a.] ^{6}1991, 81]), aber keinerlei Gründe mehr für die Existenz des Leids angeführt werden, zieht man sich letztlich auf die Unbegreiflichkeit Gottes zurück und verdrängt alle theoretischen Probleme der Leidthematik, wie z. B. die Fragen: Warum wirkt Gott das Leid? Warum läßt er es zu?" Weder kann man Gott und Welt unter das Schema Ursache – Wirkung fassen, noch soll ein Problem, das auf falschen Voraussetzungen aufbaut, als theoretisches gelöst werden, noch handelt es

weiterhin im Vorverständnis einer Substanzmetaphysik befangen bleibt und um jeden Preis von Gott auf die Welt zurückschließen will.

Widerlegt sollte mit dem bisher Gesagten auch die Vorstellung sein, daß man von der Rede vom Geschaffensein aus dem Nichts lieber Abstand nehmen sollte. Solche Forderungen begegnen immer wieder in der Debatte um das Theodizeeproblem: „Es fragt sich, ob ‚schaffen‘ bedeutet: aus dem Nichts hervorzaubern.“ [12] Das Chaos sei auch für Gott vorgegeben, und er könne sich nur langsam dagegen durchsetzen.

Ebensowenig sinnvoll ist eine Vorstellung von der menschlichen Freiheit, als gebe Gott nur die Eckdaten vor, innerhalb deren man sich wie in einem begrenzten Raum in einer Weise frei bewegen kann, die nicht wiederum von Gott abhängig wäre. [13]

Aber auch die Vorstellung von einer göttlichen Selbstbegrenzung gegenüber seiner Schöpfung erscheint mir in keiner Weise nachvollziehbar. [14] Sie verstößt gegen die Einsicht, daß wir in allem, worin wir uns vom Nichts unterscheiden, solcher Art sind, daß wir ohne Gott nicht wären; damit verstößt sie auch gegen die Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes.

Die verbreitete Rede, daß man nach Auschwitz nicht mehr unbefangen von der Allmacht Gottes oder gar von der Güte Gottes reden könne, [15] trifft ebenfalls nur auf die falsche Vorstellung von einer bloß potentiellen Allmacht Gottes zu und die ebenfalls unzutreffende Vorstellung, daß Gottes Güte daran ablesbar sein müsse, daß man nie Opfer von Unmenschlichkeit werden könne. Dann hätte es auch nicht die Kreuzigung Jesu geben dürfen.

---

sich um eine Verdrängung von Problemen, wenn aus der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott begründet wird, daß es hoffnungslos ist, irgend etwas mit Gott erklären zu wollen. Auch hat unser Ansatz nichts mit einer Berufung auf Geheimnis zu tun. Unter einem Glaubensgeheimnis ist nur unsere Gemeinschaft mit Gott zu verstehen, die man nicht an der Welt ablesen kann, die deshalb nur durch das Wort zu unserer Kenntnis gelangen kann und die als wahr allein dem Glauben zugänglich ist. Ein solches Glaubensgeheimnis hat nichts mit einer logischen Schwierigkeit oder Verdrängung oder mit Nebel zu tun.

[12] So *K. Berger*, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Gütersloh 1999, 45. Allerdings bemerkt der Autor selbst an dieser Stelle, daß er sich mit solchen Redeweisen nicht am – recht unterschiedlichen – Gesamtbefund der Bibel orientiere. Der Autor unterliegt in seiner Ablehnung einer Schöpfung aus dem Nichts der Substanzmetaphysik, für die Schöpfung aus dem Nichts nur bedeutet, daß vorher nichts war.

[13] Ebd. 44.

[14] Im Anschluß an Hans Jonas findet sich ein solcher Versuch sogar bei *E. Jüngel*, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit – Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Theologische Erörterungen III), München 1990, 151–162. Auch Jüngel macht den Versuch, von Gott ausgehend zu denken: „*Formallogisch* wirft der Begriff ursprünglichen Anfangens die Frage auf, welche Konsequenzen sich aus dem schöpferischen Akt ursprünglichen Anfangens für den göttlichen Anfänger ergeben. Dabei ist die Bestimmung des Anfangens als eines *transitiven* Aktes leitend: Gott fängt *etwas* an, das dann seinerseits eben dadurch anfängt zu sein. […] Wollte man sich logisch den ‚Augenblick‘ des göttlichen *Entschlusses* zur Schöpfung rein für sich vorstellen …“ (152 f.). Diese Redeweise läßt meines Erachtens in elementarer Weise außer acht, daß Gott nicht unter unsere Begriffe fällt.

[15] Vgl. z. B. den Bericht über eine diesbezügliche Tagung in der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg von *H. Meesmann*, Von Gott reden im Land der Täter – Wie kann man nach Auschwitz noch Christ sein? Die dritte Generation der Theologen stellt sich bohrenden Fragen, in: Publik-Forum 2002, Nr. 12, 32–34.

Würde im übrigen Gottes Liebe darin bestehen müssen, daß er uns vor allen größeren Katastrophen in der Welt bewahrt, liefe dies auf eine völlige Entmündigung der Menschen hinaus. Wir wären jeglicher Verantwortung enthoben. Ein Hammer, der einem aus der Hand auf den Zeh fällt, müßte sich in Schaumgummi verwandeln. Oder wo läge die Grenze zwischen Katastrophen, vor denen Gott uns bewahren müßte, und solchen, die uns zumutbar sind? Von dem Wunsch nach solchen Wundern schreibt José Saramago mit Recht: „... im übrigen, ein Wunder, sogar ein Wunder, wie sehr man uns auch das Gegenteil versichern mag, ist keine gute Sache, wenn erst, um die Dinge zu bessern, deren Logik und Vernunft verdreht werden muß." [16] Die wirklichen Wunder bestehen nicht in solchen Durchbrechungen von Naturgesetzen, sondern in der Selbstmitteilung Gottes im Wort der christlichen Botschaft zum Aufbau der Glaubensgemeinschaft, die aus Glauben zu selbstloser Liebe fähig wird. Darum geht es in den Berichten von dem sturmstillenden Wort, dem Berge versetzenden Glauben und der Brot vermehrenden Liebe.

In dieser Sicht ist es Zeitverschwendung, darüber nachzugrübeln, warum Gott dies oder jenes zulasse. Man wird vielmehr auf die Welt zurückverwiesen. Man soll nach den innerweltlichen Gründen für Unfälle oder Krankheiten suchen, um Abhilfe zu schaffen bzw. Wiederholungen vorzubeugen. Es liegt nicht an einem Mangel unseres Verstandes, daß wir die Frage, warum Gott etwas zulasse, nicht beantworten können. Die Frage selbst geht von der unzutreffenden Voraussetzung aus, es sei möglich, irgendeine Wirklichkeit aus dem Gottesbegriff zu deduzieren. Aufgrund der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott geht einer solchen Deduktion jede ontologische Grundlage ab.

IV. Worin besteht Gottes Güte?

Die Aussage, daß Gott uns liebt und uns gut ist, ist nur dann gewißmachend und kann uns aus der Macht unserer Angst um uns selbst befreien, wenn er zunächst der in allem Mächtige ist; denn dann reicht keine Macht der Welt dazu aus, uns aus der Gemeinschaft mit ihm herauszureißen. Dann kann nicht einmal der Tod diese Macht haben. Demgegenüber sind Stellungnahmen zur Theodizeefrage, welche die Allmacht Gottes einschränken wollen, von vornherein hoffnungslos falsch.

Man muß aber zwischen der Aussage, daß Gott in sich gut sei, und der Aussage, daß er *uns* gut sei, unterscheiden.

Was meinen wir mit der Aussage, daß Gott in sich gut und alles Begreifen übersteigende Vollkommenheit sei?

Die Welt geht in allen ihren Einzelheiten in einem „restlosen Bezogensein auf ... /in restloser Verschiedenheit von ..." auf. Dies ermöglicht das hin-

[16] *J. Saramago*, Das Evangelium nach Jesus Christus, Reinbek bei Hamburg [4]2000, 84.

weisende, analoge Sprechen von Gott. Aufgrund aller Vollkommenheit, die der Welt zukommt, kann man hinweisend in bezug auf Gott erst recht sagen, daß er übervollkommen ist. Umgekehrt ist alle der Welt zukommende Begrenztheit auf ihr Verschiedensein von Gott zurückzuführen, so daß wir in bezug auf Gott jede Begrenztheit negieren. Wenn wir so hinweisend in bezug auf Gott „absolute, unendliche Wirklichkeitsfülle“ aussagen, bleibt dies dennoch im Vergleich zu ihm selbst noch immer wie nichts. Der Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber entspricht keine Ähnlichkeit Gottes der Welt gegenüber. Dies sind die drei *viae* der traditionellen Analogielehre, die *via affirmativa* (der bejahende Weg), die *via negativa* (der verneinende Weg) und die *via eminentiae* (der Weg des Überstiegs). Obwohl also Gott nicht unter unsere Begriffe fällt, kann man doch aufgrund der Tatsache, daß nichts ohne ihn sein kann, hinweisend von ihm sprechen. Aber folgt bereits aus der Anerkennung seiner unendlichen Vollkommenheit und seines unendlichen Gutseins, daß wir mit ihm Gemeinschaft haben können? Bedeutet die Aussage, daß Gott gut sei, bereits, daß er mir gut ist?

Wenn die Beziehung der Welt auf Gott eine einseitige reale Relation ist, dann entsteht die Frage, wie man denn dann überhaupt noch von einer Gemeinschaft mit Gott sprechen kann. „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ lautet die dann höchst berechtigte Frage, die allem reformatorischen Denken zugrunde liegt. Die Frage hat ihren Grund nicht darin, daß Luther angeblich einen sehr strengen Vater gehabt hat, dessen Bild er auf Gott projiziert habe. Vielmehr gilt in metaphysischem Sinn: Keine geschaffene Qualität kann jemals dafür ausreichen, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Diese Aussage (und damit übrigens auch die gesamte Rechtfertigungslehre) läßt sich überhaupt erst dann verstehen, wenn Geschöpflichkeit als einseitige Relation der Welt auf Gott erfaßt wird. Die Gemeinschaft mit Gott, um die es im christlichen Glauben geht, ist dann keineswegs von vornherein in dem Sinn selbstverständlich, daß man sie von selber versteht. Sie müßte zunächst und von der Welt her gesehen geradezu als unmöglich erscheinen.

Hier liegt das Grundproblem aller Religionen. In allen Religionen geht es um irgendeine Form der Gemeinschaft mit Gott. Aber wie kann eine solche ausgesagt werden, wenn man nicht nachträglich die Anerkennung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts und damit der Absolutheit Gottes zurücknehmen will? Die jüdische Religion spricht von einem Bund zwischen Gott und Menschen; aber wie kann man eine Zuwendung Gottes zur Welt, also eine Beziehung Gottes auf die Welt, aussagen, ohne damit in bezug auf Gott selbst Veränderlichkeit zu behaupten? Der Islam betont mit Recht in extremer Weise die Absolutheit Gottes. Aber wie geht es damit zusammen, daß ein Geschöpf wie Mohammad zum Sprachrohr Gottes wird und daß Gott der Welt barmherzig zugewandt ist? Und wenn der Buddhismus als das Ziel der Welt die ewige Seligkeit in der Geborgenheit des Nirvana sehen möchte, entsteht ebenfalls die Frage, wie denn die Endlichkeit des Menschen damit zusammengehen soll.

Es scheint, daß sich die christliche Botschaft erst öffnet, wenn man gerade diese Frage an sie richtet, wie denn Gemeinschaft mit Gott so ausgesagt werden kann, daß damit nicht die Anerkennung der Absolutheit Gottes nachträglich eingeschränkt wird.

Die Antwort besteht in einer Glaubensaussage. Wir verlassen hier die bloße Religionsphilosophie. Nach der christlichen Botschaft besteht Gottes Liebe zur Welt darin, daß die Welt hineingeschaffen ist in die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist. Diese ewige Liebe Gottes, in welche die Welt aufgenommen ist, hat ihr Maß nicht an etwas Geschaffenem und kann deshalb auch nicht an etwas Geschaffenem abgelesen werden. Man kann die Liebe Gottes nicht an der Schönheit eines Sonnenaufgangs ablesen, als würde sie bei schlechtem Wetter nicht bestehen. Sie kann uns auf keine andere Weise offenbar werden als durch dasjenige menschliche Wort, das wir Jesus verdanken. An Jesus als den Mensch gewordenen Sohn Gottes glauben bedeutet, sich und die ganze Welt in die ewige Liebe des Vaters zu ihm als seinem Sohn von Ewigkeit her aufgenommen, ja hineingeschaffen zu wissen. Der Mensch Jesus, dem wir dieses Verständnis verdanken, ist vom ersten Augenblick seiner Existenz in das ewige Personsein des Sohnes, welches eine Selbstpräsenz Gottes ist, aufgenommen. Auch seine Gottessohnschaft ist nicht an seinen menschlichen, geschaffenen Qualitäten ablesbar, sondern wird allein durch das Wort allein in einem Glauben, der das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist, erkannt. Der Sohn Gottes hat unsere menschliche Natur angenommen, um uns in menschlichem Wort sagen zu können, daß wir in sein Verhältnis zum Vater aufgenommen sind. Der Glaube, der sich auf sein Wort richtet, ist dann das Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu, das Erfülltsein von dem Heiligen Geist, der die ewige gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist.

Die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes stellt die einzig mögliche Weise dar, unser Geschaffensein aus dem Nichts und so die Absolutheit Gottes anzuerkennen und dennoch unsere Gemeinschaft mit ihm zu behaupten. Denn nur, wenn Gottes Liebe zu uns nicht in uns ihr konstitutives Woraufhin hat, sondern in Gott selbst, wird sie nicht geschaffenen Bedingungen unterworfen.

Thomas von Aquin hat seine Lehre von der Einseitigkeit der realen Relation der Welt auf Gott nicht ausdrücklich mit der Frage konfrontiert, wie denn dann noch Gemeinschaft mit Gott ausgesagt werden kann. Aber bei genauerem Zusehen kann man auch bei ihm schon die eben genannte Antwort finden. Er schreibt in der *Summa theologica* I-II q110 a1 c:

> Nach solcher Unterscheidung des Guten kann man eine unterschiedliche Liebe Gottes zum Geschöpf betrachten. Die eine ist gemeinsam. Nach ihr liebt er alles, was ist, wie es in Weish 11 heißt. Nach ihr wird den geschaffenen Dingen das natürliche Sein geschenkt. Die andere ist eine besondere Liebe, nach der er das vernünftige Geschöpf über seinen natürlichen Stand hinauszieht zur Anteilhabe an göttlichem Gut. Und gemäß dieser Liebe sagt man einfachhin, daß Gott jemanden liebt. Denn nach dieser Liebe will Gott einfachhin das ewige Gut, das er selbst ist, für das Geschöpf.

Die erstgenannte Weise der Liebe Gottes müßte nach den obigen Aussagen von Thomas mit der Existenz des Geschaffenen identifiziert werden: Sie besteht darin, daß das Geschöpf sich selbst gänzlich Gott verdankt. Aber diese Beziehung ist nur in Richtung vom Geschöpf auf Gott eine reale Beziehung. Eine Beziehung Gottes auf die Welt kann nur so ausgesagt werden, daß wir unser hinweisendes Sprechen von Gott mit unserem Weltbegriff verbinden; sie kann nur als eine von uns lediglich gedachte Beziehung Gottes auf die Welt ausgesagt werden. Diese Liebe besagt noch nicht reale Gemeinschaft mit Gott.

Die zweite Weise der Liebe Gottes, Gottes Liebe einfachhin, aber besteht darin, daß wir in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen sind, die der Heilige Geist ist. Sie ist Gottes Selbstmitteilung. Man kann also durchaus von einer realen Relation Gottes auf die Welt sprechen, aber diese hat ihr bestimmendes Woraufhin nicht in der Welt, sondern in Gott und besteht deshalb als Relation bereits „vor Grundlegung der Welt“ und von Ewigkeit her. Sie ist selbst Gott, der Heilige Geist.

So besteht Gottes Güte darin, daß er sich selbst schenkt: Unser Glaube bezieht sich auf Gottes Selbstmitteilung, die unsere Gemeinschaft mit Gott für immer bedeutet. Seine Selbstmitteilung wird uns in der christlichen Botschaft in dem menschlichen Wort der Glaubensverkündigung offenbar, die sich auf Jesus als ihren Ursprung beruft. Wer sich dieses Wort Gottes gesagt sein läßt, lebt nicht mehr aus der Angst um sich selbst, die sonst die Wurzel alles unmenschlichen Handelns ist.

Vielleicht noch deutlicher als Thomas von Aquin hat Martin Luther den Unterschied zwischen Vernunfterkenntnis und Glaubenserkenntnis in bezug auf Gott herausgearbeitet.[17] Die überwiegende Mehrzahl der bekannten Versuche, auf das Theodizeeproblem einzugehen, etwa indem sie zwischen Gottes Zulassen und Verursachen unterscheiden oder den Versuch machen, das Übel als letztlich unwirklich zu verstehen, haben sich von vornherein um diese Unterscheidung nicht gekümmert. Luther hat den Gott, der in allem mächtig ist, als den *deus absconditus* bezeichnet, als den Gott, nach dessen uns völlig verborgenem Willen überhaupt alles geschieht. Dieser Wille Gottes, der alles Begreifen übersteigt, gehe uns nichts an: „Quae supra nos, nihil ad nos“, und es sei auch völlig aussichtslos, herausbekommen zu wollen, was nach diesem Willen Gottes in unserer Welt der Fall sein werde[18]. Vom *deus absconditus* hat Luther den *deus revelatus* unterschieden. Der Gott, der in allem mächtig ist, offenbart sich in Jesus als der

[17] Vgl. die sehr treffende Darstellung von *W. Otto*, Verborgene Gerechtigkeit – Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift *De servo arbitrio* als Antwort auf die Theodizeefrage, Frankfurt am Main 1998.

[18] Vgl. *M. Luther*, De servo arbitrio, WA 18; 685, 3–7: „Anders ist über Gott oder den Willen Gottes zu disputieren, der uns verkündet, offenbart, angeboten und verehrt wird, und anders von Gott, der nicht verkündet, nicht offenbart, nicht angeboten, nicht verehrt wird. Soweit also Gott sich verborgen hat und von uns nicht erkannt werden will, geht er uns nichts an. Hier gilt wahrlich jenes Wort: Was über uns ist, geht uns nichts an.“

Gott, der für uns ist.[19] So wird der *deus absconditus* vom *deus revelatus* umfaßt.[20]

Auch Dietrich Bonhoeffer hat diesen entscheidenden Sachverhalt zutreffend und sehr genau formuliert:

> Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur'. Und eben dies erkennen wir vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unsrer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34!). Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.[21]

„Vor Gott" leben wir, insofern er der Schöpfer der Welt ist, deren Realität anzuerkennen wir genötigt sind. „Mit Gott" leben wir aufgrund des Wortes seiner Selbstmitteilung, das in Jesus zu uns gekommen ist. „Ohne Gott" leben wir, insofern Gott kein Teil der Welt ist und es einfachhin nicht möglich und sinnvoll ist, mit ihm als einem „Faktor" zu rechnen. Die „Hilfe", die Gott uns schenkt, besteht gerade darin, daß wir in der Gemeinschaft mit ihm nicht aus der Angst um uns selbst leben müssen. Das falsche Theodizeeproblem setzt dagegen Gott als „Arbeitshypothese" voraus; es bedarf der Erlösung von diesem unheilvollen Mißverständnis.

Bonhoeffer folgert daraus:

> Alles, was wir mit Recht von Gott erwarten, erbitten dürfen, ist in Jesus Christus zu finden. Was ein Gott, so wie wir ihn uns denken, alles tun müßte und könnte, damit hat der Gott Jesu Christi nichts zu tun. Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheißt und was er erfüllt. Gewiß ist, daß wir immer in der Nähe und unter der Gegenwart Gottes leben dürfen und daß dieses Leben für uns ein

---

[19] WA 18; 685, 12–24: „Über den nicht verehrten und nicht gepredigten Gott, wie er in seiner Natur und Majestät ist, kann sich nichts erheben, sondern alles ist unter seiner mächtigen Hand. Man muß also Gott in seiner Majestät und in seiner Natur belassen; denn so haben wir nichts mit ihm zu schaffen, und er wollte auch nicht, daß wir so mit ihm zu schaffen haben. Doch insofern er sich in seinem Wort, in welchem er sich uns angeboten hat, bekleidet und zu erkennen gegeben hat, haben wir mit ihm zu schaffen. Das ist sein Schmuck und sein Ruhm, und als damit bekleideten feiert ihn der Psalmist. Wir sagen so: Der gute Gott beklagt nicht den Tod des Volkes, den er in ihm bewirkt, sondern er beklagt den Tod, den er in seinem Volk vorfindet und zu beseitigen sucht. Dies nämlich tut der verkündete Gott, daß der Tod und die Sünde beseitigt werden und wir heil werden. Denn er sandte sein Wort und heilte sie. Der verborgene Gott in seiner Majestät beklagt im übrigen weder den Tod noch nimmt er ihn weg, sondern er wirkt Leben, Tod und alles in allen. Denn dann hat er sich noch nicht in seinem Wort bestimmt, sondern sich als frei über alles bewahrt." Der verborgene Gott geht uns nichts an; denn so wohnt er tatsächlich „in unzugänglichem Licht" (1 Tim 6,16). Er ist der in allem, im Leben und im Tod, Mächtige. Aber in seinem Wort hat er uns so Gemeinschaft mit sich geschenkt, daß der Tod nicht das letzte Wort hat.

[20] Es verhält sich also nicht umgekehrt, wie *Jüngel*, 161, Luther interpretieren zu müssen meint, daß etwa der *deus absconditus* den *deus revelatus* umfasse und relativiere. Eine solche Lehre meint Jüngel durchaus mit Recht ablehnen zu müssen, nur handelt es sich nicht um Luthers Lehre.

[21] *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung – Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von *E. Bethge*, München, 14. durchges. Auflage 1990, 191 (Aufzeichnung vom 16.7.1944).

ganz neues Leben ist; daß es für uns nichts Unmögliches mehr gibt, weil es für Gott nichts Unmögliches gibt; daß keine irdische Macht uns anrühren kann ohne Gottes Willen, und daß Gefahr und Not uns nur näher zu Gott treiben; gewiß ist, daß wir nichts zu beanspruchen haben und doch alles erbitten dürfen; gewiß ist, daß im Leiden unsere Freude, im Sterben unser Leben verborgen ist; gewiß ist, daß wir in dem allen in einer Gemeinschaft stehen, die uns trägt. Zu all dem hat Gott in Jesus Ja und Amen gesagt. Dieses Ja und Amen ist der feste Boden, auf dem wir stehen.[22]

V. Ist Gottes Güte dann weltlos?

Wenn Gottes Liebe zur Welt, um die es im Glauben geht, nicht an der Welt ihr Maß hat und deshalb auch nicht an der Welt abgelesen werden kann, könnte der Einwand entstehen, daß sie dann nichts mit der Welt zu tun hat und sich folglich auch in keiner Weise an der Welt auswirkt. Gegen die christliche Verkündigung wird immer wieder eingewandt, daß man von bloßen Worten nichts habe, solange man nicht die Realität der Liebe Gottes verspüre. Wieder entsteht die Meinung, daß Gottes Liebe ihr Maß am eigenen Wohlbefinden haben müsse. Aber genau dies ist die Auffassung, von der man erlöst werden muß.

Im Sinn der christlichen Botschaft hat Gottes Liebe in zweifacher Weise mit unserer Weltwirklichkeit zu tun. Sie kann einem nur geschichtlich, nämlich durch die uns überkommene christliche Botschaft offenbar werden; die Weitergabe des Wortes Gottes ist selbst Gottes liebevolles Handeln an uns. Dieses Wort ist ein Geschehen, das uns in der Wirklichkeit begegnet. Wir denken uns Gottes Wort nicht aus, sondern können es auf keine andere Weise erkennen, als indem wir mit unseren leiblichen Sinnen die christliche Botschaft vernehmen. Es ist selbst die Weise, wie Gott mit uns umgeht. Für die christliche Botschaft berufen wir uns auf Jesus. Sein Kreuz ist das Martyrium für seine Botschaft. Er wurde wegen seiner Botschaft und weil er für sie Anhänger fand, von denen hingerichtet, die ihre Macht lieber darauf aufbauen, anderen Angst zu machen. Angesichts des Todes ist seine Gottessohnschaft identisch mit seiner Auferstehung. So ist die Macht des Todes auch für uns gebrochen. Damit ist auch auf den Einwand derjenigen geantwortet, die Gott deshalb für grausam halten, weil wir nur durch das Kreuz erlöst werden konnten. Nur die Menschen sind grausam; aber Jesus blieb dem Willen des Vaters gehorsam, uns dessen Barmherzigkeit auch dann zu bezeugen, wenn man ihn mit dem Tod bedrohte, um ihn zum Schweigen zu bringen.

Die andere Weise, wie die Botschaft von Gottes Liebe mit der Weltwirklichkeit zu tun hat, ist diese: Im Licht der christlichen Botschaft wird jede noch so geringe gute Erfahrung in unserer Welt zum Gleichnis der Liebe Gottes. Selbst die Vögel am Himmel und die Lilien auf dem Feld verweisen dann auf sie. Umgekehrt hat alles Leid und der Tod seinen Gleichnischarak-

[22] Ebd. 210 (Aufzeichnung vom 21.8.1944).

ter für endgültiges Unheil verloren.[23] Sie dienen nur noch dazu, zu verhindern, daß man die vergängliche gute Erfahrung in der Welt, die nur Gleichnis für Gottes Liebe ist, mit dieser selbst verwechselt. Aber alles Gute in der Welt als Gleichnis der Gemeinschaft mit Gott zu verstehen und selbst im Tod nicht mehr verzweifeln zu müssen, bedeutet eine andere Weise, in der Welt zu leben. Wer sich so in Gottes Liebe geborgen weiß, daß die Todesfurcht (Hebr 2,15) für ihn nicht mehr das letzte Wort hat, wird sich auch in neuer Weise dafür einsetzen können, andere vor Leid und Unrecht soweit möglich zu schützen. Die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott läßt den Menschen nicht aus der Angst um sich selbst leben. Sie läßt ihn deshalb auch nicht mehr aus der Angst um sich in der Untätigkeit verharren, sondern macht ihn bereit, nach Kräften zum Wohl anderer Menschen beizutragen. Aber er wird auch dann nicht verzweifeln, wenn ihn Verfolgung, Krankheit oder Tod ereilen.

VI. Zusammenfassende Thesen

1. Gewöhnlich wird das Theodizeeproblem in dieser Form gestellt: Wie kann Gott angesichts der Leiden in der Welt zugleich allmächtig und gut sein? Viele halten dieses Problem für unlösbar und deshalb für einen gewichtigen Einwand insbesondere gegen den christlichen Glauben.

2. Dabei wird ein Allmachtsbegriff vorausgesetzt, wonach Gott Beliebiges können müßte, solange es nicht in sich widersprüchlich ist. Und Gottes Güte müßte darin bestehen, für unser Wohlbefinden zu sorgen, und deshalb an unserem Wohlbefinden ablesbar sein.

3. Die christliche Botschaft versteht zum einen Gottes Allmacht anders. Gott ist nicht in dem bloß potentiellen Sinn allmächtig, daß er Beliebiges könnte, wenn er nur wollte. Gott ist in einem aktuellen Sinn „mächtig in

[23] Dagegen kommt die Antwort von *Hoerster*, 408, nicht an: „Der erste grundsätzliche Einwand besagt, daß man die Allgüte Gottes nicht nach menschlichen Kategorien beurteilen dürfe, da sie menschliches Erkennen übersteige. Die Antwort auf diesen Einwand ist einfach: Wenn jene Güte, die der Gläubige in maximalem Ausmaß Gott zuschreibt, nicht einmal jene bescheidene Form der Güte, die man sinnvollerweise einem Menschen zuschreiben kann, zu umfassen braucht, dann hat der Gläubige seine Überzeugung [von der Güte Gottes] offenbar falsch formuliert. Eine ‚Güte', die mit dem, was wir gewöhnlich im menschlichen Bereich unter diesem Begriff verstehen, nicht in Zusammenhang steht, ist ein leeres Wort." Hoersters Aufsatz führt bilderbuchartig vor, zu welchen Karikaturen in bezug auf Gott und das Christentum die Nichtbeachtung der Unbegreiflichkeit Gottes führt. Er meint, den christlichen Glauben so wiedergeben zu können: „Dieses Weltbild ist durch die folgenden Überzeugungen – Überzeugungen, die insbesondere für das Christentum charakteristisch sind – gekennzeichnet: 1. Es gibt einen Gott, d.h. ein intelligentes, personales Wesen, das die Welt erschaffen hat und erhält. 2. Dieser Gott ist allmächtig und allwissend, d.h. er besitzt ein Maximum an Macht und Wissen. 3. Dieser Gott ist allgütig, d.h. er besitzt ein Maximum an Güte." Solange selbst kirchliche Verkündigung manchmal so von Gott redet und nicht merkt, wie problematisch solche Sätze sind, weil sie von Gott letztlich nur wie von einem Teil einer umfassenderen Gesamtwirklichkeit sprechen und ihn unter unsere Begriffe fallen lassen und damit vor allem zum Ausgangspunkt logischer Schlußfolgerungen machen, braucht man sich nicht zu wundern, daß immer mehr Menschen solcher Verkündigung den Rücken kehren.

allem“, was tatsächlich geschieht. Denn Gott ist „ohne wen nichts ist“. Man kann jedoch nur von der Welt her in Richtung auf Gott denken und nicht umgekehrt von Gott her etwas über die Welt deduzieren. Denn wenn Gott nicht unter unsere Begriffe fällt, kann er auch nicht Ausgangspunkt einer Deduktion sein.

4. Zum anderen wird auch Gottes Güte in der christlichen Botschaft anders verstanden. Aufgrund unserer Geschöpflichkeit sagen wir in natürlicher Gotteserkenntnis von Gott hinweisend („analog“) die alles Begreifen übersteigende Fülle des Seins und der Vollkommenheit aus. Aber daraus, daß Gott in sich gut ist, folgt noch nicht, daß er *uns* gut ist, also daß wir mit ihm Gemeinschaft haben.

5. Gemeinschaft mit Gott ist nach der christlichen Botschaft nur so aussagbar, daß die Welt in die ewige Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen ist und daß dies durch die Menschwerdung des Sohnes offenbar wird. Diese Liebe Gottes hat ihr Maß nicht an der Welt und kann deshalb auch nicht an der Welt abgelesen werden. Sie wird uns erst durch das Wort der christlichen Botschaft offenbar.

6. Weil Gott der in allem Mächtige ist, bedeutet die allein dem Glauben zugängliche Gemeinschaft mit ihm, daß gegen sie keine Macht der Welt ankommt. Auch der Tod kann uns nicht mehr aus der Gemeinschaft mit Gott herausreißen. Im Glauben lebt man deshalb nicht mehr unter der Macht der Angst um sich selbst, die der tiefste Grund alles Bösen in der Welt ist.

7. Obwohl also Gottes Liebe nicht an der Welt ihr Maß hat, ist sie doch nicht weltlos. Im Licht des Glaubens an sie wird jede gute Erfahrung unserer Welt als Gleichnis für sie verstanden. Umgekehrt hat das Leid den Charakter eines Gleichnisses für mangelnde Gemeinschaft mit Gott verloren. Der Tod hat nicht mehr das letzte Wort.

8. Anstatt das Theodizeeproblem in seiner oben dargestellten Form zu beantworten, weist die christliche Botschaft darauf hin, daß dieses Problem von unzutreffenden Voraussetzungen ausgeht, insbesondere von der falschen Vorstellung, es könne ein Gott und Welt übergreifendes Denken geben oder man könne irgend etwas von Gott her deduzieren.

9. An die Stelle des Theodizeeproblems tritt die Frage, was der Glaube für unseren Umgang mit dem Leid ausmacht. Wir müssen in eigenem Leid nicht mehr verzweifeln; der Glaube befähigt uns, uns für die Minderung fremden Leids nach Kräften einzusetzen.

10. So bewahrheitet sich Röm 8,38–39: „Denn ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder der Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.“

ThPh 78 (2003) 212–231

Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung

Von Knut Wenzel

„Der theologische Gedanke der Erbsünde wird gegenwärtig praktisch nicht mehr vertreten." So konstatiert der evangelische Theologe Tom Kleffmann eingangs seiner Studie zur „Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont".[1] Die Überprüfung dieses Diktums an der dogmatischen Literatur bringt einen widersprüchlichen Befund hervor. Die gegenwärtig Konjunktur habenden Handbücher scheinen Kleffmanns Fehlanzeige zu bestätigen; sie räumen der Erbsündenlehre bestenfalls den Platz eines geduldeten, nicht einfach überspringbaren Lehrstücks ein, ohne ihm dabei allzuviel erörternde Aufmerksamkeit zu widmen. Andererseits sind auch nach der Debatte um Piet Schoonenberg gewichtige, hier einschlägige systematische Monographien und Aufsätze geschrieben worden. Neben dem bereits erwähnten Tom Kleffmann seien hier nur die Namen Karl-Heinz Weger[2], Urs Baumann[3], Siegfried Wiedenhofer[4], Markus Knapp[5], Jürgen Werbick,[6] Elaine Pagels[7], Christof Gestrich[8], Helmut Hoping[9], Franz Schupp[10], Hanns Stephan Haas[11], Christoph Böttigheimer[12], Raymund Schwager[13] genannt. Man kann sich fragen, was mit einem so zwiespältigen Bild anzufangen ist. Wahrscheinlich deuten beide Phänomene, der Ausfall der Erbsünde in der Lehre und ihre erhebliche Präsenz in der Forschung, auf dasselbe, nämlich auf die Schwierigkeiten, die die Lehre von der Erbsünde beinhaltet, wenn nicht auf ihre aporetische Grundstruktur.

---

[1] *T. Kleffmann*, Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns, Tübingen 1994 (= BHTh 86), 3.

[2] *K.-H. Weger*, Theologie der Erbsünde, Freiburg i. Br. [u. a.] 1970 (= QD 44).

[3] *U. Baumann*, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1970 (= ÖF.E, Bd. II).

[4] *S. Wiedenhofer*, „Erbsünde" – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas, in: ThQ 162 (1982) 30–44; *ders.*, Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie, in: ThRv 83 (1987) 353–370; *ders.*, Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie, in: IKaZ 20 (1991) 315–328.

[5] *M. Knapp*, „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt." Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno, Würzburg 1983.

[6] *J. Werbick*, Schulderfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985.

[7] *E. Pagels*, Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde, Reinbek 1991 (1988).

[8] *Chr. Gestrich*, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989.

[9] *H. Hoping*, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck-Wien 1990 (= ITS 30); *ders.*, Freiheitsdenken und Erbsündenlehre. Der transzendentale Ursprung der Sünde, in: ThGl 84 (1994) 299–317.

[10] *F. Schupp*, Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf 1990.

[11] *H. S. Haas*, „Bekannte Sünde". Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1992 (= NBST 10).

[12] *Chr. Böttigheimer*, Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre, St. Ottilien 1994 (= MThS.S 49).

[13] *R. Schwager*, Erbsünde und Heilsdrama im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik, Münster 1997 (= Beiträge zur mimetischen Theorie 4).

1. Bedeutung und Problematik der Erbsündenlehre

Nun kann es nicht Aufgabe der folgenden Überlegungen sein, die Problematik der Erbsündenlehre im ganzen oder eben, wenn denn davon die Rede sein kann, ihre aporetische Grundstruktur zu erheben, zu analysieren und zu beurteilen. Wenn auch gewisse Problemkreise als abgearbeitet gelten dürfen – so wird man seit seiner Herauslösung aus einer biologistischen Verengung nicht mehr sagen, daß der Erbcharakter der Sünde mit der Monogenismusthese steht und fällt oder gefallen ist; auch wird schon aus werkgenealogischen Gründen kaum mehr ernsthaft die These vertretbar sein, die Entwicklung der Erbsündenlehre durch Augustinus sei maßgeblich auf die im Paulus-Kommentar des Ambrosiaster enthaltene lateinische Fehlübersetzung von Röm 5,12 zurückzuführen, so daß sie mit deren Korrektur obsolet werde oder geworden sei –, so bleibt doch genügend Klärungsbedürftiges und Problematisches. Es seien nur die Nähe der Erbsündenlehre zur Prädestinationslehre sowie ihre Theodizeefunktion genannt – beide Komplexe konvergieren bekanntlicherweise in einer Exegese von Röm 9,10–29 und insbesondere jenes anstößigen Satzes: „Den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber habe ich gehaßt" (Mal 1,2f.), von Paulus in Vers 13 zitiert, die Augustinus in *Ad Simplicianum* unternimmt.[14] Es ist keine neue Beobachtung, daß bereits mit diesem Text von 396/98, der also etwa 15 Jahre älter ist als die erste antipelagianische Schrift, die Augustinus gegen Caelestius 411/12 schreiben wird, *De peccatorum meritis et remissione*, daß also bereits mit diesem Text die Lehre von der Erbsünde in ihrer Grundstruktur formuliert vorliegt. Weniger Aufmerksamkeit allerdings wurde der unmittelbaren argumentativen Verklammerung der Erbsünde mit den beiden *theologoumena* der Prädestination und der Theodizee geschenkt: Keineswegs kann Gott den Esau grundlos „hassen"; es muß also die damit ausgesprochene Verwerfung eine Schuldursache haben, die Augustinus aufgrund der persönlichen Unschuld Esaus vor dessen Geburt ansetzt. Die Verwerfung Esaus ist also gerecht, die Auserwählung Jakobs Gnadentat. Weil die Gnadenhandlung nicht einklagbar ist, liegt in ihr auch keine Ungerechtigkeit. In dem Maß nun, in dem diese Exegese die Begründung der Verwerfung Esaus auf die *An*schuldigung der Menschheit insgesamt stützt, setzt sich eine *Ent*schuldigung Gottes durch.[15]

Nun könnte man sagen, daß es angesichts einer solchen Theodizeeargumentation, welche die Anschuldigung der Menschheit insgesamt zur Entschuldigung Gottes braucht, darin und dafür wiederum die Erbsündenlehre in Anspruch nehmend, gewissermaßen die Selbstachtung der Menschen gebietet, keinen weiteren Gebrauch von der Erbsündenlehre zu machen. Ähnliches könnte mit Blick auf ihre Verknüpfung mit der Prädestinationslehre

[14] I, 2, 16.

[15] Vgl. hierzu *P. Ricœur*, Die „Erbsünde" – eine Bedeutungsstudie, in: *Ders.*, Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140–161, hier: 153.

gesagt werden. Zwar können hier, wie gesagt, nicht alle Brennpunkte der Erbsündenlehre in der gebotenen Differenziertheit behandelt werden, und das nicht nur aus Zeitgründen (wenngleich sie auch nicht verschwiegen werden sollen), jedoch ist die Verbindung zwischen Theodizee und Erbsündenlehre nicht ohne Bedeutung für die folgenden Überlegungen, so daß ich bei ihr noch für einen Moment verweilen möchte. Die Theodizeefärbung nämlich, welche die Erbsündenlehre an dieser Stelle angenommen hat, macht – jenseits der hier sicher vorliegenden juristischen Engführung – auf den geschichtstheologischen Stellenwert, den sie sowohl systematisch als auch im Kontext der intellektuellen Biographie des Augustinus einnimmt, aufmerksam: Denn die Erbsündenlehre ist eben auch im Licht des *unde malum* zu sehen, im Licht also jener Frage, die Augustinus in den Bannkreis des Manichäismus geführt hat.[16] Die Lehre von der Erbsünde beinhaltet die Möglichkeit einer Antwort auf diese Frage unter Wahrung der Einheit von Welt und Geschichte.[17] Es ist also durchaus falsch, wenn Julian Augustinus des Manichäismus anklagt,[18] wo dessen Erbsündenlehre doch gerade die geschichtstheologisch verfahrende Überwindung des dualistischen Mythos der Manichäer darstellt.

Die von Julian jedoch sehr zutreffend wahrgenommene Inkonsistenz der augustinischen Argumentation hinsichtlich der Handlungsfähigkeit des Menschen, die zunächst unterschiedlichen Konstellationen des Konflikts geschuldet ist – gegen die Manichäer billigt Augustinus der menschlichen Handlungsfähigkeit ein *liberum arbitrium* zu, gegenüber den Pelagianern aber gilt der Grundsatz: *nusquam nisi in voluntate esse peccatum*[19] –, könnte auch eine Aussage über die Instabilität der Sache selbst, eben der Handlungsfähigkeit des Menschen, implizit beinhalten. Es gilt aber festzuhalten, nämlich als erste Rahmung des zur Frage stehenden Themas der Erbsünde als geschichtstheologische Reflexion, die Handlungsfähigkeit des Menschen sowie deren geschichtsimplikative Voraussetzungshaftigkeit. In der theoretischen Reflexion, keineswegs aber im Alltagsbewußtsein der Menschen, kann die manichäische Stufe oder Variante der Geschichtsreflexion, die den Handlungsablauf der Geschichte vollständig aus der Sphäre der Menschen in jene zweier kosmisch-agonisch miteinander ringenden Kräfte verlegt, als überwunden gelten. Sie hat deswegen auch keinen Niederschlag in der lehramtlichen Affirmation der Erbsündenlehre gefunden. Ganz anders verhält es sich bekanntlicherweise mit der Frontstellung zum Pelagianismus, wobei es mit Blick auf die nachantike Lehrentwicklung, insbesondere schließlich des Tridentinums, geraten scheint, mit Pelagianismus nicht eine homogene,

[16] Vgl. Conf. III, 7, 12; VII, 3, 4.

[17] Vgl. hierzu *Schupp*, 286 f. (Anm. 10).

[18] Offensichtlich in einem Brief Julians an Turbantius. Augustinus teilt den Briefinhalt in c. Iulian. 1, 1, 3 mit und verwendet das erste Buch auf die Widerlegung dieses Vorwurfs.

[19] Der primäre Ort dieses Satzes ist freilich die Frühschrift De libero arbitrio. Augustinus zitiert ihn aber in den Retractationes (I, 15, 2; vgl. a. I, 13, 5).

über die Zeiten sich durchhaltende historische Größe zu bezeichnen, sondern eine prinzipielle Möglichkeit, die Zuordnung von Wille, Sünde und Geschichte zu bestimmen, und die im Umfeld und in der Nachfolge des Pelagius in historischer Verwirklichung ortbar ist.

Vor diesem Hintergrund kann gesagt werden, daß das augustinisch-tridentinische Bestehen auf einem *propagatione* der Weitergabe gegenüber einem bloßen *imitatione*[20] wesentlich geeigneter ist, die geschichtsimplikative Voraussetzungshaftigkeit menschlicher Handlungsfähigkeit zur Geltung zu bringen. Ein als bloße Nachahmung gedeuteter geschichtlicher Handlungszusammenhang ist dünn und der Handlung selbst äußerlich. Das gilt übrigens auch positiv, so daß fraglich ist, wie in einer soteriologischen Applikation des Nachahmungsbegriffs, nämlich als Nachahmung des Beispiels Christi, noch die geschichtliche Vermittlung von Erlösungswirklichkeit aussagbar sein soll. In einem Nachahmungszusammenhang handelt jeder – im Guten wie im Schlechten – letztlich doch aus sich; der Nachahmungsbegriff sagt aus, daß der Handelnde das Vorbild (sei dies nun gut oder schlecht, sei es also Christus oder Adam) aufnimmt und reproduziert; keineswegs wird ausgesagt und ist auch nicht gemeint, daß dieses Nachahmungshandeln seinerseits unter einem zu ihm vorgängigen Einfluß steht, der geschichtlich vermittelt ist, den der Handelnde nicht durchschauen und dem er sich auch nicht entziehen kann. Das pelagianische Sündenverständnis ist durch und durch untragisch und stellt wahrscheinlich, erweitert zu einem allgemeinen Handlungsbegriff, das unthematisierte und unerkannte Grundsatzprogramm jedes Management-Training-Workshops dar, dessen Botschaft des „Du kannst, wenn du nur willst" in seiner pelagianischen Grundstruktur notorisch und unrealistisch die Möglichkeit des „Ich kann nicht, was ich will" (Röm 7,18–20) ausschließt. Dieses Verständnis ist auch ungeschichtlich, kann handlungstheoretisch die Einheit der Geschichte als inneren Zusammenhang der Handelnden nicht realisieren, weil es die Menschen als handelnde Monaden vorstellt, die nur durch das äußere, sehr lose Band der Nachahmung – nicht so sehr untereinander als vielmehr – mit jenen allegorisierten Urbildern des Bösen und des Guten, als welche Adam und Christus figurieren, in Beziehung stehen. Um wieviel dramatischer und vor allem geschichtshaltiger ist da eine Sicht, welche die jeweilige Handlungsfähigkeit durch ihre reale, sie innerlich bestimmende Herkünftigkeit von den Eltern, und einer unabsehbaren Kette von Vorfahren sowie durch eine ebenso unabsehbare Menge der Mit-Handelnden getragen und bestimmt sieht.

In ihrer Grundstruktur also stellt die Erbsündenlehre eine Antwort auf die Frage des *unde malum* dar, welche erstens die Welt als Schöpfung von dem Schlechtigkeitsverdacht, wie er gnostisch und manichäisch auf ihr la-

[20] DH 1513. Erstmals verwendet Augustinus diese Formel in De pecc. mer. I, 9,10 (CSEL 60,12).

stet, befreit, und die zweitens die Menschheitsgeschichte als einheitlichen Handlungszusammenhang zu denken versucht. Hinter diese geschichtstheologische Grundstruktur der Erbsündenlehre wird keine ihrer Rekonstruktionen zurückfallen dürfen.

2. Der aporetische Kern der Erbsündenlehre

Aber sozusagen im Herzen derselben Struktur arbeitet zugleich die Grundaporie der Erbsündenlehre. Der innere Zusammenhang der Geschichte, wie er sich in der Schuldgeschichte negativ konkretisiert, soll ja eben nicht als naturhaft ablaufender Prozeß gedacht werden, sondern als jeweils in den Handlungen der Menschen zu verantwortender Tatzusammenhang. Das heißt aber, daß der Begriff der Erbsünde sowohl den personalen Schuldcharakter als auch die Vorgängigkeit und Vorgegebenheit des Schuldzusammenhangs aussagt. Sagt er damit aber nicht etwas Widersprüchliches aus? Schließen die Verständnisse von der Vorgängigkeit des Schuldzusammenhangs zu jeder personalen Handlung einerseits und von der Personalität der Schuld andererseits nicht einander aus? Liegt es dann nicht nahe, wenn schon aufgrund der antipelagianischen Stoßrichtung des Erbsündendogmas der Erbcharakter der Schuld nicht vernachlässigt oder negiert werden kann, den personalen Charakter dieser Schuld stillschweigend fallenzulassen? Scheint dem nicht Augustinus selbst Vorschub zu leisten, indem er die Erbsünde ausdrücklich nicht als *peccatum proprium*,[21] also als Sünde im eigentlichen Sinn, aber als *peccatum alienum*,[22] als fremde Sünde, bezeichnet?[23]

Der sich hier anscheinend andeutende Lösungsweg, Erbsünde nur in einem uneigentlichen Sinn als Sünde zu verstehen, ist ein Scheinausweg. Zunächst gilt es aufgrund der terminologischen Topographie des Felds der Erbsündenlehre, die folgende Grenze unbedingt zu berücksichtigen: Daß Augustinus die Erbsünde ausdrücklich nicht als *peccatum proprium* bezeichnet, darf nicht vergessen lassen, daß er dennoch von *peccatum*, nicht aber von *malum* spricht. Es handelt sich eben um eine Erbsünden-, nicht

[21] De pecc. mer. I, 10,12 (CSEL 60,13).

[22] Bzw. als *delictum alienum*: Op. imp. II, 163 (CSEL 85/1, 284).

[23] Die ganze Problematik wird greifbar in einem Versuch Karl Rahners, das „Minimum" der Erbsündenlehre zu fomulieren: Diesem Vorschlag zufolge bezeichnet der Begriff Erbsünde „eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist." Mit dieser Formulierung wird die Geschichtlichkeit der Erbsünde, die geschichtsimplikative Voraussetzungshaftigkeit menschlichen Handelns, voll ausgesagt – jedoch ohne daß auch nur das Wort Sünde in ihr vorkäme, so daß Rahner in einer Fußnote eigens versichern muß, daß der Begriff der Unheilssituation „den Charakter des eigentlichen Schuldzustandes in der Erbsünde" nicht verdunkeln soll. Daß der Schuldcharakter der Erbsünde mit Rahners Formulierungsvorschlag tatsächlich gedacht und ausgesagt ist, kann ihm hingegen nicht abgelesen werden. *K. Rahner*, Theologisches zum Monogenismus, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln [u.a.] 1954, 253–322, hier: 306.

um eine Erbübellehre. Es geht also nicht um ein Verhängnis oder Geschick, das wiederum den Handlungen äußerlich wäre, sondern um etwas in den und durch die Handlungen der Menschen sich Vollziehendes. „Das Böse ist kein *Sein*, sondern ein *Tun*."[24] Aus dieser terminologischen Grenze zwischen *peccatum* und *malum* folgt nun, soll wenigstens die Pragmatik der Begriffe einigermaßen konsistent gehalten werden, daß die personale Zurechenbarkeit der Erbsünde nicht ausgeschlossen oder fallengelassen werden kann, sondern im Spiel ist – wenn auch nicht sicher, auf welche Weise. Will man nicht mehr die Erbsünde als personal zurechenbar denken, gibt man hier den Sündenbegriff auf. Man spricht dann nicht mehr von Schuld oder Sünde, sondern von Übel, von etwas dem Handlungsfeld und der Handlungskompetenz der Menschen gegenüber Fremdem, während der Begriff des *peccatum alienum* von etwas *in* den Handlungen Fremdem spricht. Der Begriff des Erbübels ist aber nicht in der Lage, den Zusammenhang der Geschichte auszusagen – das war jedoch das oben formulierte Mindestkriterium, das jede Rekonstruktion der Erbsündenlehre erfüllen muß –, weil und insofern dieser Zusammenhang primär einer der Handlungen der Menschen ist.

3. Versuch einer geschichts- und handlungstheoretischen Reformulierung des Erbsündengedankens

Will man nicht mit Siegfried Wiedenhofer sagen, daß der Begriff der Erbsünde nur metasprachlich sinnvoll, objektsprachlich aber sinnlos sei, bzw. semiotisch formuliert: daß er syntaktisch sinnvoll, semantisch aber sinnlos sei, also kein Wirkliches, kein Gemeintes bezeichnet, sondern nur zwei Gedanken formal-syntaktisch zusammenhält, die nicht synthetisierbar sind – Schuldcharakter und Erbcharakter der Erbsünde –,[25] dann steht man an dieser Stelle vor der Aufgabe, einen Weg zu finden, der es erlaubt, von einer personalen Dimension der Erbsünde sinnvollerweise zu sprechen. „Der ‚geschichtliche Charakter' der Sünde muß dann in der Tat so dargelegt werden können, daß die in den Kern personaler Existenz reichende Betroffenheit als Folge menschlicher Gemeinschaftszugehörigkeit im Erreichen des Heilsziels nahegebracht wird."[26]

Dies soll nun in zwei Schritten versucht werden, deren erster aus einer sehr kurzen, eher thetisch gehaltenen Reflexion auf den Begriff von Geschichte besteht, deren zweiter mit gewissen, von Kant her sich ergebenden Aporien des Handlungsbegriffs operiert.

---

[24] *Ricœur*, 145 (Anm. 15).

[25] Vgl. *S. Wiedenhofer*, „Erbsünde" – eine universale Erbschuld?, 40–44 (Anm. 4).

[26] *W. Breuning*, Die Sünde als Grundbefindlichkeit der Menschen im Angesicht Christi und seiner Gnade, in: *N. Lohfink* [u. a.], Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche, Essen 1981, 188–231, hier: 203.

3.1 Geschichte als Handlungszusammenhang

Der erste Schritt kann deswegen recht knapp skizziert werden, weil er bereits mehrfach vorweggenommen worden ist. Er besteht im wesentlichen in der These, daß Geschichte ein primär diachron strukturierter Handlungszusammenhang ist. Der Begriff Handlungszusammenhang ist in einem präzisen Sinn zweideutig und entspricht darin wiederum der Geschichte: Zum einen ist mit ihm ein Zusammenhang, temporal: ein Kontinuum, gemeint, der bzw. das aus Handlungen von Menschen gefügt ist. Daß Geschichte in diesem Sinne ein Handlungszusammenhang sei, gilt auch angesichts der Geschichtsrelevanz von Ereignissen ohne eigenen Handlungsindex wie etwa Naturprozesse, insofern diesen erst und ausschließlich in Zusammenhang mit menschlichen Handlungen eine geschichtliche Bedeutung zukommt. Dabei sei eingedenk der von katastrophisch verlaufenden Naturprozessen geforderten Opfer an dieser Stelle in Parenthese eingefügt, daß der hier zugrunde gelegte Handlungsbegriff keineswegs auf die Aktivität eingeschränkt ist, sondern durchaus pathische Dimensionen mit einschließt. Das Erleiden einer Krankheit ist durchaus als Handlung bzw. als Handlungssequenz aufzufassen. – Zum anderen bezeichnet der Begriff Handlungszusammenhang die Situiertheit einer jeden Handlung. Diese geschieht stets unter Bedingungen, wie sie von anderen Handlungen hervorgebracht worden sind und synchron zu ihr hervorgebracht werden, so wie sie ihrerseits Bedingungen schafft, unter denen wiederum andere Handlungen geschehen. Diesem Verständnis entsprechend vollzieht sich Geschichte also in den Handlungen der Menschen, so wie jede dieser Handlungen in einem geschichtlichen Zusammenhang steht, der eben nicht nur die Tatsache, daß Handlungen Folgen zeitigen, festhält, sondern auch, daß Handlungen nie unbedingt, sondern stets unter von früheren und synchronen Handlungen hervorgebrachten Bedingungen vollzogen werden.

Mit dieser kurzen Skizze ist zugleich etwas über die Geschichte und über die Handlung ausgesagt, und zwar so, daß beide Aussagen aufeinander verweisen: Wenn Geschichte als ein Handlungszusammenhang aufgefaßt wird oder werden muß, ist jedes Verständnis, das die Geschichte nach dem Modell eines naturhaften Prozesses oder Ablaufs versteht, ausgeschlossen. Das hat natürlich Auswirkungen auf das Verständnis der Vererbung der Schuld und der Schuld selbst. Weder kann die Schuld als *peccatum originis* ein *defectus* der *natura* des Menschen sein, an der alle je geboren werdenden Menschen partizipieren, weil diese Anteilhabe an der Schuld nicht geschichtlich vermittel- und nicht personal verwirklichbar ist. Noch kann die Schuld als *peccatum originale* per Zeugung in einem streng biologischen Verständnis des Begriffs vermittelt werden, weil eine solche Vermittlung gewissermaßen subhistorisch, als Naturprozeß, vor sich gehen würde. Jeder beliebige sich per Zeugung fortpflanzende Organismus wäre dann prinzipiell erbsündenfähig. Soll das nicht denkbar sein, müssen Personalität und Geschichtlich-

keit als die Verwirklichungs- und Vermittlungsorte der Erbsünde ins Zentrum rücken. Personalität ist aber im Spiel, wenn Geschichte als Handlungszusammenhang aufgefaßt wird.

Schlaglichtartig sollen zwei Beispiele beleuchten, daß hier nicht Spitzfindigkeiten hin und her geschoben, sondern debattenträchtige Probleme erörtert werden. Das erste, philosophische Schlaglicht wirft ein Licht auf den theoretischen Status von Geschichte in der analytischen Philosophie. Die im Zuge ihrer Durchsetzung propagierte Verwissenschaftlichung der *Humanities* im Sinne eines naturwissenschaftlichen Rationalitätsideals führte auch für die Theorie bzw. Philosophie der Geschichte zu einer naturalisierenden Betrachtung der Geschichte. Objektivität konnte diesem Ideal gemäß eine historiographische Beschreibung nur in dem Maß erreichen, wie sie Geschichte als Naturprozeß, der ermittelbaren Kausalgesetzen unterliegt, darzustellen in der Lage war. Es bedurfte einer erheblichen Rekonstruktionsleistung, bis es möglich wurde, handlungsfähige Personalität qua Subjektivität unter den Bedingungen analytischer Philosophie wenigstens indirekt zu erschließen und zur Geltung zu bringen. Diese Einsicht konnte sich mit Arthur C. Dantos *Theorie des narrativen Satzes* durchsetzen, derzufolge der narrative Satz das Basismodul historiographischer Aussagen darstellt.[27] Der narrative Satz aber formuliert nicht mehr Prozesse, sondern Handlungen und referiert damit auf handelnde Subjekte. Erst auf dieser Stufe der analytisch-philosophischen Erfassung von Geschichte war diese aus dem Korsett einer naturalisierenden Betrachtung befreit.

Das zweite Schlaglicht, nun direkt auf Augustinus gerichtet: Wenn Geschichte sich in den jeweiligen Handlungen der je jetzt Handelnden aktualisiert, hat Julian gegen Augustinus recht: Die neugeborenen Ungetauften können nicht Schuld an sich tragen, weil sich ihre Schuld nicht in dem Willen eines irgendwann einmal gehandelt Habenden (Adam) ereignet haben kann. Wie kann also unter den Bedingungen neuzeitlich modernen Subjekt- und Geschichtsverständnisses von Schuld im Hinblick auf die Neugeborenen gesprochen werden? Klar ist dabei, daß es nicht darum geht, die Neugeborenen in einer sozusagen absurden Geste ‚wegen nichts' schuldig zu sprechen, sondern darum, daß an diesem Grenzfall von Personalität und damit Handlungsfähigkeit, wie ihn die Neugeborenen darstellen, deutlich gemacht werden soll, worum es in der Theologie der Erbsünde geht. Allerdings wird das erbsündenrelevante Schicksal der Neugeborenen erst gegen Ende dieser Überlegungen explizit gewürdigt werden können.

Die beiden Perspektiven in geschichtstheologischer Absicht zusammenführend, kann nun gesagt werden, daß ein Vollbegriff von Geschichte, auch wenn er noch ganz formal gefaßt ist, ohne einen Handlungsbegriff und

[27] Vgl. *A. C. Danto*, Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt am Main 1980, 11–35; sowie *K. Wenzel*, Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht, Frankfurt am Main [u.a.] 1997, 76–80.

ohne die mit diesem implizit gegebene Realität und Theorierelevanz der Personalität und Subjektivität der Handelnden, nicht formuliert werden kann. Auch in seiner spezifizierenden Anwendung in einer Theologie der Erbsünde darf der Begriff der Geschichte nicht mehr in dieser Hinsicht unterboten werden. Wenn also eingangs dieses Reflexionsschritts Geschichte als primär diachron strukturierter Zusammenhang von Handlungen bezeichnet worden ist, so muß diese Bestimmung nun auf die in ihr implizit präsenten Handelnden hin erweitert werden: Geschichte wäre demnach als der Zusammenhang der Handelnden, so wie diese sich in ihren Handlungen bezeugen, zu bestimmen. Material greifbar sind freilich unter dem Leitwort der Geschichte nicht die Handelnden selbst, sondern ihre Zeugnisse. Soll nun der Satz, daß Neugeborene als Menschen vor jeder personalen Schuld Schuld an sich tragen, weil die im Willen des Adam getane Schuld qua gemeinsamer Menschennatur auch ihnen als Schuld anzurechnen ist, in dieser Form aufrechterhalten werden, dann kann es sich bei dieser Schuld nicht um eine geschichtlich vermittelte Wirklichkeit handeln, mithin um nichts, was durch Handlungen weitergegeben werden würde, also um nichts, was in seiner Vermittlungswirklichkeit durch die Zeugnisse handelnder Personen realisiert werden würde – und das heißt schließlich: Es kann sich hierbei nicht um Schuld handeln. Die Frage ist also zu wiederholen: Wie ist in bezug auf die Erbsünde vertretbar von Schuld zu sprechen? Eine Antwort hierauf kann nicht in monolithischer Einfachheit und Geschlossenheit ausfallen; sie wird sich aus mehreren Schichten zusammensetzen. Ein erster Ansatz ist in der kurzen, soeben gegebenen geschichtstheoretischen Skizze enthalten:

Wenn Geschichte der Zusammenhang der Handelnden in ihren Handlungen ist, dann ist mit Personalität auch Verantwortung involviert, und zwar mit konstitutivem Stellenwert. Insofern diese Verantwortung in ihrer geschichtlichen Materialisation eine Geschichte der Verfehlung ist, der verfehlten, mißachteten, verletzten, vergessenen, aufs Spiel gesetzten Verantwortung, ist diese Geschichte auch eine Geschichte der Schuld. Wiederum erweist sich an dieser Stelle der Begriff des Zusammenhangs als hilfreich, und dies in zweierlei Hinsicht: Zum einen muß die Geschichte der Schuld aufgrund der Zusammenhanghaftigkeit der Geschichte mehr sein als die bloße Addition individueller Schuldhandlungen. Zum anderen impliziert der Zusammenhangbegriff prinzipielle Unbegrenztheit – im Rahmen freilich der Gesamtheit der je Handelnden –, womit die Universalität der Erbschuld zwar nicht voll reformuliert, aber doch näherungsweise erschlossen ist: Die Geschichte der Schuld ist prinzipiell, das heißt vom Begriff der Geschichte als Handlungszusammenhang her, unbegrenzt.

Nun wurde weiter oben gesagt, daß dieses Verständnis von Geschichte als Handlungszusammenhang auch eine Aussage über den Handlungsbegriff enthält. Dies soll noch kurz ausgeführt werden, um damit auf den nächsten Punkt der Aporetik der Handlung überzuleiten. Wenn Handlung in einem geschichtlichen Bedingungszusammenhang – und das heißt Voraussetzungs-

und Folgezusammenhang – steht, ist sie keine geschlossene, suisuffiziente, einflußimmune Realität, sondern im Gegenteil voraussetzungshaft und einflußoffen. Insofern aber die Handlungen der Menschen nicht nur sozusagen akzidentielle Epiphänomene ihrer subjektiven Wirklichkeit sind, sondern Bezeugungen ihrer selbst, fällt es schwer, sich einen Begriff von Subjektivität zu denken, der den Menschen als konstitutiv unbeeindruckt von jenem geschichtlich vermittelten Zusammenhang der Handlungen vorstellen kann. Vielmehr wird man auch für die Handelnden selbst jene Voraussetzungshaftigkeit und Einflußoffenheit annehmen müssen, wie sie ihren Handlungen ablesbar ist. Damit ist aber von vornherein eine klar abgrenzende Zurechnung von Schuld und Unschuld nicht mehr möglich. Wenn im geschichtlichen Vermittlungszusammenhang die Grenzen des Subjekts nicht mehr eindeutig festlegbar sind, können auch nicht mehr die Grenzen von Schuld und Unschuld klar gezogen werden. Allerdings – und das macht die Sache einerseits kompliziert, läßt aber andererseits ein Insistieren auf der Aussagekraft des Erbsündengedankens wiederum plausibel erscheinen – ist aufgrund der Uneindeutigkeit individueller Schuldanrechnung, welche auf die geschichtlich vermittelte Offenheit des Selbst zurückzuführen ist, weder die Wirklichkeit der Schuld diffundiert noch auch ihr Begriff obsolet geworden.

3.2 Die Aporetik des Handlungsbegriffs

Um in sozusagen mikrologischer Perspektive jene Schwelle etwas präziser fassen zu können, an der die geschichtliche Herkünftigkeit der Schuld und die personal zu verantwortende Tat zusammentreffen oder sich überschneiden oder einerseits wirken, andererseits aufgegriffen werden, kommt es nun zur angekündigten Anknüpfung an Kant. Nicht im Zentrum steht dabei die philosophische Hermeneutik des Satzes „Der Mensch ist von Natur böse", als welche Kants Rationalisierung der Erbsündenlehre in der Religionsschrift interpretiert werden kann.[28] Zur Frage steht im gegenwärtigen Stadium der Überlegungen nicht das *unde malum*, sondern, etwas schlichter, das Verhältnis der Handlung zu ihrem Bedingungskontext, also zur Geschichte als Handlungszusammenhang. Es ist aber vielleicht in diesem Zusammenhang, da das *unde malum* sicher im Hintergrund seine Strahlkraft entfaltet, an ein Bedenken Paul Ricœurs zu erinnern, daß die Verknüpfung des Bösen mit der Freiheit bzw. der Handlungsfähigkeit des Menschen eine schwerwiegende Entscheidung darstellt, insofern die Mächtigkeit und Vielgestalt des *mysterium iniquitatis* kaum annähernd durch die Freiheit als seine begründende Repräsentierung erfaßt werden kann. Deswegen ist diese Entscheidung, so Ricœur, keineswegs „eine Entscheidung

[28] Vgl. *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, 1–202; vgl. zur oben angedeuteten Interpretation *Hoping*, Freiheit im Widerspruch, 197–208 (Anm. 9).

über den radikalen Ursprung des Bösen, sondern nur die Beschreibung des Ortes, wo das Böse auftritt und wo es wahrgenommen werden kann; möglich ist es wohl, daß der Mensch nicht der radikale Ursprung des Bösen ist, daß er nicht der Böse aus sich selbst ist; doch wenn auch das Böse gleichursprünglich mit den Dingen wäre, bliebe bestehen, daß allein die Weise, wie es die menschliche Existenz *affiziert*, es offenbar macht"[29].

Die Frage nach der Handlung ist weder philosophisch noch theologisch zu unterschätzen, steht mit ihr doch auf dem Spiel, ob der Mensch als Person und in seiner Subjektivität als handlungsfähig begriffen werden kann, als Urheber einer von ihm bewirkten und damit auch ihm zuschreibbaren Kette von Ereignissen. Selbstverständlich kann das Feld der Handlung hier kaum ausgemessen werden. Mit den Eingangsüberlegungen ist allerdings schon ein Verständnis der Handlung angedeutet worden, das nun als vorläufiger Begriff bestimmt werden kann: Handlung sei verstanden als intendierter Anfang einer Kette von Ereignissen. Diese Bestimmung ist im Licht der Frage nach der Zurechnung und Zurechenbarkeit von einiger Bedeutung: Um eine gewisse Kette von Ereignissen als Folge einer Handlung identifizieren und damit einem Handelnden zurechnen zu können, muß es überhaupt möglich sein, solche Anfänge festzustellen. Mit Kant gesprochen: Jene „absolute Spontaneität der Ursachen", die als Vermögen zu verstehen ist, „eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen", diese „absolute Spontaneität der Handlung", stellt den „eigentlichen Grund der Imputabilität derselben" dar.[30] Zur Antinomie bricht diese Bestimmung der Handlung als Anfang (vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Freiheit und Determinismus) durch die Tatsache auf, daß keiner Handlung nichts vorausgeht, daß also der Handlung, wie sie in ihrer Bestimmung als Anfang erkennbar wird, eine nicht heilbare Verwundung eignet. Denn damit eine Kette von Ereignissen in ihrem inneren – Kant würde sagen: kausalgesetzlichen – Zusammenhang erkennbar, identifizierbar wird, muß der eine und absloute, sie inauguriert habende Anfang – qua Handlung – benennbar sein. Ein Ereigniszusammenhang ist erst dann benennbar und identifizierbar als dieser eine, wenn gesagt werden kann: Dies hat ihn verursacht; hier nahm er seinen Ausgang. Oder, in bezug auf eine Handlung und ihre Folgen gesagt (und dieses ‚oder' markiert den Übergang von der Beschreibung zur Zuschreibung): Dieser oder diese eine hat es verursacht; bei ihm bzw. ihr nahm jene Entwicklung ihren Ausgang.

Nun, das Problem besteht darin, daß diese Bestimmung des Anfangs hinsichtlich der Handlung zugleich notwendig und unmöglich ist. Keine Handlung, jedenfalls keine, die zu den Bedingungen der Welt, wie wir sie kennen, geschieht, stellt einen solchen absoluten Anfang dar; ein solcher

[29] *P. Ricœur*, Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Freiburg i.Br. – München 1972, 12.

[30] KrV, B 475 f.

Anfang könnte nur theologisch bestimmt werden, nämlich als *creatio ex nihilo*. So aber ist die Handlung als Anfang zu unterscheiden von einem absoluten Anfang – und damit allerdings auch von ihrer eigenen Bestimmung. Die hier im Hintergrund stehende Unterscheidung läßt sich im Anschluß an Kants dritte Antinomie als die Unterscheidung zwischen „Anfang *der* Welt und Anfang *in der* Welt" formulieren.[31]

Aber die eigentliche Pointe des antinomischen Komplexes ist mit dem Rekurs auf Kant noch nicht erreicht. Kant sagt, absolute Anfänge seien sehr wohl in der Welt möglich und denkbar, sofern nur zwischen Anfängen der Zeit und solchen der Kausalität nach unterschieden wird. Der Anfang, den eine Handlung darstellt, ist dann einer der Kausalität, nicht der Zeit nach.[32] Demnach spielt es für die Handlung keine Rolle, daß sie nur Anfang in der Welt ist, daß ihr also Zeit vorausgeht. Daß diese Lösung aporetisch ist, zeigt sich, wenn man das zur Handlung hinzunimmt, was ihr Begriff begründen soll: die Zurechenbarkeit. Zur Handlung gehört hinzu, was als Folgen derselben zugerechnet werden kann, so wie zum Begriff des handlungsfähigen Subjekts gehört, daß es ‚zurechnungsfähig' ist. Das aber wirft die Frage auf, ‚bis wohin' denn noch von Folgen einer Handlung gesprochen werden kann, die zurechenbar wären. Wie weit reicht die Kette der Ereignisse, als deren intendierter Anfang jene Handlung bestimmt werden kann? An dieser Frage zeigt sich, daß nicht nur eine arbiträre Menge von Ereignissen ihre Identität als Zusammenhang gewinnt, wenn sie auf eine inaugurierende Handlung zurückgeführt werden kann, sondern daß auch umgekehrt die Identität einer Handlung von dem, was sie bewirkt, abhängig ist. Wenn aber das Bewirkte in seinem Umfang und seiner Reichweite nicht eindeutig bestimmbar ist, wie ist es dann um die Identität der Handlung bestellt? Und mehr noch: Wie ist es dann um die Identität des Handelnden bestellt?

Woran liegt es aber, daß die Reichweite einer Handlung in ihren Folgen nicht eindeutig bestimmbar ist? Das Feld der Handlung ist die Welt. Handeln bedeutet, in die Welt einzugreifen, Ereignisse in sie zu setzen, die so vorher noch nicht gegeben waren. Die Welt ist aber kein leerer Tisch, sondern ein gutgefülltes Universum von Gegenständen, Tatbeständen, Ereignissen, Handlungen und Handlungsfolgen. Handeln im Sinn des In-die-Welt-Eingreifens bedeutet, daß die Wirkungen oder Folgen einer Handlung, je weiter sie sich von der Handlung weg und in die Welt hineinbewegen, desto mehr sich mit den Ereignissen und Gegebenheiten der Welt vermischen. Es ist keine Grenze angebbar, bis zu der von Handlungsfolgen, und ab der von ‚Welt' gesprochen werden kann. Die Imputabilität, die Zurechenbarkeit, ist also aporetisch. Mitverantwortlich dafür ist jener Umstand, den Kant ausschließen zu können glaubt, nämlich, daß keine Hand-

[31] Vgl. hierzu wie zur gesamten in Rede stehenden Problematik *P. Ricœur*, Das Selbst als ein Anderer, München 1996, 129–136. Für das Zitat: 131.

[32] Vgl. KrV, B 478.

lung absoluter Anfang in der Zeit ist. Die Welt, in die hinein Handlungen erfolgen, ist ihrerseits bereits durch eine unabsehbar weit zurückreichende Reihe von Handlungen und deren Folgen vorstrukturiert. Der Handlungsbereich, in dem die Frage der Zurechenbarkeit ihren legitimen Ort hat, jener der Handlungsfolgen, ist unversehens zum durch kein Scheidewasser klärbaren Gemisch aus Folgen der in Rede stehenden Handlung und Folgen fremder Handlungen geworden.

Muß dann aber nicht gesagt werden, daß – nicht nur in der Hinsicht, daß Handlungen stets unter nicht selbstgewählten Bedingungen stattfinden, sondern auch und vor allem hinsichtlich der zurechenbaren Folgen – Fremdes zur Handlung gehört? Und muß dies nicht um der Handlungsfähigkeit des Subjekts willen gesagt werden? Denn soll innerhalb des Handlungsfeldes all das ausgeschieden werden, was nicht eindeutig den Handlungsfolgen zuzuschlagen ist, würde damit aufgrund der beschriebenen Mischsituation dieses Feldes ein *regressus* in Gang gesetzt werden, der nicht eher als beim Handelnden selbst Halt machen würde und diesen als handlungsunfähig erklären müßte. Soll dies nicht geschehen, soll nicht die Handlungsunfähigkeit der Person festgestellt werden, indem ihr alle Folgen ihrer Handlung abgesprochen werden, muß dies gesagt werden: daß Fremdes zur Handlung hinzugehört. Zeigt sich aber dann nicht, daß die aporetische Struktur der Erbsünde, die eben darin besteht, daß fremde Handlungen in den Bereich personaler Zurechenbarkeit fallen, eigentlich auf eine aporetische Struktur der Handlung selbst zurückgeht? Wenn man das sagen kann, bedeutet dies, daß der Versuch, eine Antwort auf diese aporetische Situation zu formulieren, auf der Ebene der Handlung ansetzen muß.

4. Die Antwort des Subjekts auf die Aporetik des Handlungsbegriffs

4.1 Der Exzeß der Verantwortungsübernahme

Antwortversuch heißt: nicht Lösung. Die Nicht-Eindeutigkeit der zurechenbaren Handlungsfolgen kann nicht durch eine weitergehende Analyse der Handlungssituation beseitigt werden. Was kann also geschehen? Möglich ist eine Antwort, eine reale Antwort auf diese Situation durch das Subjekt selbst. Möglich ist die Auf-sich-Nahme oder Übernahme auch der fremden Handlungen bzw. Handlungsfolgen, zu deren Bedingungen gehandelt wird, als Teil der eigenen Handlung. Wohlgemerkt bewegen wir uns hier wirklich in einer aporetischen Situation, die auch durch unsere Bewegungen nicht beseitigt wird: Wird das Handlungsfeld von den Bedingungen des Handelns, von dem der Handlung Fremden her, betrachtet, scheinen diese in jenes Feld einzuwandern, es aufzuzehren, bis kein Handlungsraum, keine Handlungsfähigkeit und schließlich kein handelndes Subjekt mehr übrig ist. Zugleich aber wird diese Überlegung ja unter der Bedingung angestellt, daß das Subjekt handelt. Das gilt übrigens auch für den Erbsündengedanken: Die

in ihm (im Erbcharakter der Schuld) formulierte Infragestellung der Handlungsfähigkeit geschieht unter der Voraussetzung, daß Handeln möglich ist; die Referenz der im Gedanken von der Erbsünde formulierten Handlungsunfähigkeit ist also das Handeln. Die Antwort des Subjekts, die es um der Bezeugung der eigenen Handlungsfähigkeit willen gibt und als deren Gegenpol die im reflexhaften Verweis auf die Verantwortung der anderen oder auf die Umstände sich ereignende Verleugnung der eigenen Subjektivität qua Handlungsfähigkeit gelten muß, besteht in einem Exzeß der Verantwortungsübernahme, der Selbstzuschreibung. Exzeß deswegen, weil auch die fremden Handlungen bzw. Handlungsfolgen als Bestandteile der eigenen Handlung anerkannt und sich zugeschrieben werden. Sie werden mit verantwortet, für sie wird die Verantwortung mitübernommen. Sie bleiben dabei fremde Tat, bzw., in der Perspektive der Erbsündenlehre, fremde Schuld. Aber als Bedingungen, zu denen die eigenen Handlungen sich in die Welt hinein auszeitigen, werden sie auf sich genommen. So findet die Realisation fremder Schuld im je eigenen, personal zu verantwortenden Handlungsbereich statt. Das handelnde Subjekt übernimmt den Kontext, in den hinein sich seine Handlungen in ihren Folgen materialisieren, mit als Teil dessen, was es, handlungsfähig, zu verantworten hat. Dabei ist völlig klar, daß für die Taten und Handlungsfolgen der anderen nicht stellvertretend jene Verantwortung übernommen wird, in der jeder Handelnde unvertretbar ist. In der Sprache des Erbsündenmythos: Die Sünde Adams ist und bleibt die Sünde Adams; sie kann ihm – jedenfalls außerhalb, aber womöglich auch innerhalb einer Gnadenperspektive – von niemandem abgenommen werden.

Wenn der hier skizzierte Vorschlag zu einer Reformulierung der Erbsündenlehre auch eine gewisse Nähe zu Piet Schoonenbergs und Karl Rahners Modell des Situiert-Seins aufweist,[33] so unterscheidet er sich doch in einem entscheidenden Punkt: Das Theorem des Situiert-Seins bezeichnet die Ausgangssituation der Handlung als den Punkt, von dem her der Erbsündengedanke neu formuliert werden kann. Dies führt jedoch zu einer Beschreibung jener Ausgangssituation als in einer Weise durch die Erbsünde vorgeprägt, daß sich dies verantwortungs- und schuldentlastend auswirken muß: Sind die fremdverursachten Bedingungen meines Handelns schon schuldhaft vorgeprägt, wäre eine von mir begangene Schuldhandlung in ihrem Schuldcharakter nur bedingt mir zuzurechnen. Um nun dennoch ein freies, und das heißt voll zurechenbares, Handeln denken zu können, betont Rahner, daß es sich bei der Erbsünde „um ein Moment an der Freiheitssitua-

[33] Vgl. etwa *P. Schoonenberg*, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch, Einsiedeln [u.a.] 1966, 128–141; 201–213. *K. Rahner*, Theologie der Freiheit, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie VI, Zürich [u.a.] ²1968, 215–237, bes. 232–235; *ders.*, Art.: Erbsünde, in: SM I (1967), 1104–1117; hier bestimmt Rahner den erbsündlichen Zustand als „existentiale Situation der Gnadenlosigkeit" (1113).

tion und nicht an der Freiheit eines einzelnen als solchem handelt".[34] Ohne die hierin sich artikulierende Annahme eines gewissermaßen exterritorialen Freiheitspunktes müßte auch die Ratifizierung der erbsündlichen Vorbelastetheit in personalem Handeln, durch die ja erst die Erbsünde zur persönlichen Sünde würde,[35] als von der Erbsündensituation vorgeprägt gedacht werden, so daß wiederum für diese Ratifizierung mildernde Umstände in Rechnung zu stellen wären. Andererseits führt Rahners Konzept der Herausnahme des transzendentalen Handlungs- und Selbstvollzugsgrunds des Menschen aus dem erbsündlich beschreibbaren geschichtlichen Handlungszusammenhang letztlich zu einer nicht beabsichtigten Aufgabe des Erbsündengedankens.

Im hier vorgeschlagenen Konzept stellt sich als primärer Ort der Frage nach dem Zusammenhang von Erbsünde und personalem Handeln die Sphäre der Folgen einer Handlung dar. Wenn an Kants Bestimmung der Handlung als absoluter Anfang der Kausalität nach festgehalten wird und deswegen jedes *prae* zu dieser Handlung als ihr äußerlich gewertet wird und also zu ihrem Begriff nichts beiträgt, so gilt dies, wie gesehen, nicht hinsichtlich der Handlungsfolgen. Wenn nicht bestimmt werden kann, wovon eine Handlung absoluter Anfang ist, ist ihr Begriff insgesamt brüchig geworden. Diese Brüchigkeit muß entweder in den Zusammenbruch der Vorstellung eines handlungsfähigen Subjekts führen. Ein solcher Zusammenbruch wäre aber nicht nur eine Kränkung des Subjekts; es müßte sie wohl ertragen, wenn sie denn auf Wahrheit beruhte, sondern er wäre zunächst einmal in sich widersprüchlich, insofern der gesamte Diskurs der Handlung, dessen Aporetik nach Art eines alexandrinisch geführten Schwerthiebs mit der Durchschlagung des Begriffs eines handlungsfähigen Subjekts beantwortet werden würde, sich letztlich doch auf nichts anderes als auf eben das handlungsfähige Subjekt bezieht. – Oder, das ist die andere Möglichkeit dieser Alternative, die Brüchigkeit des Handlungsbegriffs wird aufgefangen in einer Antwort des Subjekts. Diese besteht, wie gesagt, in der Übernahme der Verantwortung für das gebrochene oder brüchige Handlungsfeld über die klar identifizierbaren Folgen der eigenen Handlung hinaus, hin zu den indirekten oder wahrscheinlichen oder bloß möglichen oder gar zweifelhaften Folgen, bis hin schließlich zu den fremden Handlungen und Handlungsfolgen, die als Bedingungen, unter denen die eigene Handlung sich in ihren Folgen auszeitigt, im Handlungsfeld Geltung haben.

Auf diesem Weg der Verantwortungsübernahme auch für die Bedingungen und Kontexte des eigenen Handelns findet nicht nur eine ‚Heilung' der Brüchigkeit des Handlungsbegriffs statt, freilich nicht auf der Ebene des Be-

[34] *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. [u. a.] ^{3}1976, 119.

[35] Zum Gedanken der Ratifizierung vgl. etwa *K. Rahner*, Die Sünde Adams, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln [u. a.] 1970, 259–275, hier: 272.

griffs, sondern auf der des Handelns selbst, oder präziser: in der Weise der handelnden Selbst-Bezeugung des Subjekts. Nicht nur dies geschieht also, sondern es vollzieht sich auch die handelnde Affirmation des Weges der Handlung über ihre Folgen in die Welt. Nur im Vorübergehen kann an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß der philosophischen und theologischen Anthropologie mit der Akzentuierung der Handlungsdimension eine ethische Signatur eingeschrieben wird, insofern eine Analyse der Handlung eine fundamentale Verantwortungsstruktur aufdeckt; Verantwortung für das Geschick der Handlung auf ihrem Weg in die Welt, für das Daß und das Wie ihres Ankommens in der Welt und damit schließlich für die Welt selbst.

Das Subjekt übernimmt, so wurde gesagt, die Verantwortung für die Bedingungen, unter denen sein Handeln in die Welt eingeht. Insoweit diese Bedingungen ihrerseits Handlungsfolgen in einem diachron strukturierten Handlungszusammenhang sind, findet nun, in der Sphäre der Handlungsfolgen, die von Kant aus dem Begriff der Handlung ausgeschlossene Vorgängigkeit anderer ‚Anfänge der Kausalität nach' Eingang in den Bereich des Zuschreibbaren.

4.2 Verantwortungsübernahme als kritische Erinnerung

Diese Antwort des Subjekts auf die Brüchigkeit des Handlungsbegriffs ist in einem gewissen Sinn als hermeneutische Tätigkeit aufzufassen. Dies zunächst einmal deswegen, weil sie eine Aneignung der Vergangenheit darstellt. Dann aber auch, weil dieser Aneignung nichts Blindes anhaftet; vielmehr geschieht sie als ein ansatzhafter, der reflexiven Entfaltung offener Verstehensprozeß. Die Anerkennung der durch fremde Handlungen bewirkten Bedingungen, unter denen die eigene Handlung in die Welt eingeht, als Elemente eben dieser eigenen Handlung, impliziert, eine Intention zu verstehen. Diese Intention richtet sich darauf, zu verstehen, wie das Bedingungsfeld der Handlungsfolgen beschaffen ist. Die Verstehensintention kann ausgebaut werden zu einer ausführlichen, sich unterschiedlicher Methoden bedienenden Analyse der vorgängigen Handlungen und ihrer jetzt relevanten Folgen. Die Verfolgung der Intention zu verstehen, unter welchen Bedingungen jetzt gehandelt wird, unterhält auf diese Weise eine Verbindung zum Feld der Geschichtsreflexion, der historischen Forschung. Umgekehrt erhält so die historische Forschung aus der Quelle jener Intention ein Motiv, das ein bleibendes Korrelativ zu ihrem legitimen Objektivitätsstreben darstellt: nämlich die kritische Rückbindung an die Frage nach der Geschichte der Schuld, in der jeweils jetzt zu handeln ist. Um der je neuen Gewinnung und der Verteidigung jeweils gegenwärtiger Handlungsfähigkeit willen vollzieht sich also die Verantwortungsübernahme, die oben als Exzeß bezeichnet worden ist, als kritische Erinnerung. Die Lehre von

der Erbsünde kann im Licht ihrer hier skizzierten Reformulierung als Theorie kritischer Erinnerung bezeichnet werden.

Aber diese kritische Erinnerung stellt keine gnadenlose Verurteilung der schuldhaft gehandelt habenden Vorfahren dar, denn sie ist in den fundamentaleren Akt der Annahme eingebettet, wie er in jener Verantwortungsübernahme sich vollzieht. Wenn der Begriff der Solidarität in der Sünde nicht nur das blanke Faktum des geschichtlichen Schuldzusammenhangs bezeichnen soll und – insofern hiermit stillschweigend ein unterhalb der Handlungsebene bestehender, also quasi-naturhafter Nexus ausgesagt wird – eigentlich gar nicht von Solidarität spricht, sondern von Fatum; wenn also mit dem Begriff der Solidarität auch hier eine verbindende Aktivität gemeint ist, besteht dann jene Solidarität in der Sünde nicht in eben der Übernahme der schuldhaften Handlungsfolgen in den Bereich der selbst zu verantwortenden Handlung?[36] So wie jene Solidarität nämlich nicht in der Ratifizierung der ererbten Schuld durch je eigene schuldhafte Handlungen gesucht werden kann, weil Solidarität ein intentional auf ein gemeinsames Ziel gerichtetes Handeln bezeichnet, die Sünde aber, wie mit Kant zu sagen ist, gewiß nicht in der intentionalen Erstrebung des Bösen liegen kann.[37] Was aber wird dann in jener Solidarisierung in der Sünde intentional angestrebt? – Die Bewahrung oder Wiedererschließung der Handlungsfähigkeit, die Bewahrung oder Wiedererschließung des Raums und der Fähigkeit, nicht schuldhaft, Schuld abbauend, „gut" zu handeln.

So deutet sich im Licht des Gedankens einer Solidarität in der Sünde auch ein neuer Zugang zum Verhältnis von Erbsünde und Kindertaufe an: Birgt nicht die Verantwortungsübernahme für die Schuldfolgen fremder Handlungen, die sich zu einer allgemeinen Geschichte der Schuld verketten, auch dahingehend eine Zukunftsdimension, daß diese Solidarisierung in der Sünde um der Ermöglichung einer schuldfreien Zukunft willen geschieht? Ist nicht das überaus sinnvolle Amt der Taufpatenschaft auch in dieser pragmatischen und geschichtlichen Hinsicht zu beanspruchen, daß die je jetzt Handelnden für ihre Kinder und Nachkommen tätig werden, damit diese nicht mehr unter der Schuld der Geschichte zu leiden haben? Die Taufe nimmt die Neugeborenen in die Gemeinschaft derer auf, die in adjuvatorischer Stellvertretung für sie, die noch (fast) reine Zukunft sind, an der ge-

[36] Auch Schoonenberg moniert, daß die Sache der Solidarität in der Sünde zwar sowohl in der Schrift als auch in den Aussagen des Lehramts zur Sprache kommt, der Solidaritätsaspekt jedoch in Lehre und Verkündigung des Erbsündendogmas nicht eigentlich zur Geltung gebracht wird. Vgl. *Schoonenberg*, 115 (Anm. 33).

[37] „Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl *Bosheit*, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subiectives *Princip* der Maximen), das Böse *als Böses* zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch), sondern vielmehr *Verkehrtheit* des Herzens, welches nun der Folge wegen auch eine *böses Herz* heißt, zu nennen. Dieses kann mit einem im Allgemeinen guten Willen zusammen bestehen und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein". *Kant*, 37 (Anm. 28).

schichtsbearbeitenden, kritisch erinnernden Ermöglichung einer das Leben befördernden, also schuldfreien Zukunft arbeiten. Wenn es heißt, daß die sündenvergebende Wirkung der Taufe bei Neugeborenen nicht deren persönliche Sünden treffen kann, sondern sie von der Erbschuld befreit, so bezeichnet hierin die (Kinder-)Taufe die Grundbedingung, zu der Getaufte ihr Leben beginnen, als wahren Neubeginn, der nicht schon sozusagen tödlich vorbelastet ist. Wird aber diese verheißungsvolle Taufaussage durch das Bestehenbleiben der erbsündlichen Folgen nicht konterkariert? In gewisser Weise geht die Gemeinde, in die hinein ein Neugeborenes getauft wird, davon aus, als gäbe es diesen vorbelastungsfreien Anfang. Was geschieht hier? Man anerkennt für das Kind – und sei es kontrafaktisch –, was ihm (und mit ihm jedem Menschen) ‚eigentlich' (man könnte auch sagen: urständlich) zukommt: die durch Fremdes unvorbelastete Existenz, woraus ein nicht-entfremdetes Leben sich entfalten mag. Und noch etwas geschieht: In der Taufe der Kinder anerkennt die taufende Gemeinde die sie selbst betreffende Verpflichtung, daran mitzuarbeiten, daß die Taufe nicht mehr kontrafaktisch die Gnade des sündenfreien Lebensanfangs verheißt, sondern einmal eine dieser Gnadendynamik entsprechende Wirklichkeit in eigentlicher Sprache bezeichnen wird.[38]

Stellt nun aber, so muß abschließend gefragt werden, der Exzeß der Verantwortungsübernahme, der, wie soeben gesehen, zur kritisch-erinnernden Dimension auch noch ein auf Zukunft orientiertes Implikat adjuvatorischer Stellvertretung birgt, nicht eine maßlose Überforderung des Menschen dar? Wie kann, wenn doch seine Handlungsfähigkeit ohnehin erbsündlich geschädigt ist, dem Menschen sozusagen zusätzlich zu seinem eigenen Tun noch die Verantwortung für das Handeln und die Zukunft Anderer aufgebürdet werden? Ist nicht diesem Einwand stattzugeben? – Vorhin wurde aber der Gedanke entwickelt, daß die Übernahme der Folgen fremder Handlungen in die eigene Handlungs- und Verantwortungssphäre eine Antwort des Subjekts auf die Brüchigkeit des Handlungsbegriffs darstellt und um der Wahrung der Handlungsfähigkeit willen geschieht. Der Exzeß der Verantwortungsübernahme ist also weder Luxus, und sei dies ein Luxus des Leidens, noch eignet ihm etwas Zufälliges, sondern er geschieht mit Notwendigkeit. Diese wurzelt im selben Grund wie die angedeuteten Einwände gegen dieses Handlungsmodell, nämlich in der prekären Situation der Handlungsfähigkeit des Menschen und damit des Menschen selbst.

Die Einwände scheinen in theologischer Perspektive noch an Schärfe zu gewinnen, könnte man doch sagen, daß in der Überforderung des Menschen ein Ausfall der Gnade zu vermuten sei. Es könnte aber auch sein, daß ein

[38] Ähnliche Überlegungen stellt Peter Fonk aus moraltheologischer Perspektive an: *P. Fonk*, „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf" (Ez 18,2). Moraltheologische Überlegungen zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen Erbsünde, in: *S. Wiedenhofer* (Hg.), Erbsünde – was ist das?, Regensburg 1999, 66–86, hier: 81f.

gnadentheologisches Denken, für welches das ‚Je mehr' der Gnade am ‚Desto weniger' menschlicher Aktivität hängt, grundfalsch ist. Vielleicht ist es, was die hier vorgeschlagene Perspektive anbetrifft, so, daß, indem von einer Notwendigkeit der Verantwortungsübernahme gesprochen wird, die zugleich – was von Anfang an im Wort des Exzesses angedeutet wurde – unmöglich ist, längst mit Hilfe der Grammatik der Gnade formuliert worden ist: so nämlich, daß die sinngebend-verdichtende Zusammenfassung der nicht aus sich heraus ausgleichbaren Disproportionalität von Notwendigkeit und Unmöglichkeit einer kritisch-erinnernden und Zukunft eröffnenden Übernahme fremder Schuld in den eigenen Verantwortungsbereich der Name des sich in die Gegenwart der Menschen hinein verwirklichenden Gottes selbst ist.

5. Ausblick: Die Erbsündenlehre als Würdigung des schwachen Subjekts

Ein letzter Aspekt sei schließlich noch angesprochen: In seinem kürzlich erschienenen Buch *Hominiscence* vertritt der französische Wissenschaftler und Philosoph Michel Serres die These, daß erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts der Mensch entwicklungsgeschichtlich erwachsen geworden sei, denn erst mit der Atombombe und mit der Biotechnologie seien zwei der entscheidensten Wirklichkeiten seiner Existenz in die Abhängigkeit und Verfügungsgewalt des Menschen geraten: Tod und Leben. Um deutlich zu machen, daß es sich hier um die Heraufkunft eines neuen Menschen handelt, erhebt Serres den Begriff der ‚Omnipotenz' zur anthropologischen Beschreibungskategorie. Dieser neue Mensch sei omnipotent.[39] Angesichts eines solchen fröhlichen Optimismus, der ja im Fall Serres' nicht von irgendeinem denkerischen Exoten, sondern von einem der eigenwilligsten, aber auch anerkanntesten französischen Intellektuellen vorgetragen wird, und der auf schlichterem Niveau in den Laboratorien, auf den Vorstandsetagen und vielleicht auch an den Kabinettstischen weltweit womöglich handlungsleitender *sensus communis* ist: Gebietet diese Entwicklung nicht die nachdrückliche Pflege und Präsentation der in den biblischen Bußtraditionen überlieferten Schulderfahrung, die über die individuell-juristische Dimension der Zuschreibbarkeit von Handlungsfolgen hinausgeht, indem sie stets den Plural des „Wir", der Gruppe, des Volkes, der Menschheit insgesamt umfaßt und die eben nicht nur die voluntaristisch beschreibbare Neigung zum Schlechten bezeichnet, sondern die als grundlegende Ohnmacht erfahrene, nicht überbrückbare „Distanz von dem ‚ich will' zum ‚ich kann'"?[40] So daß der affirmativen Rede vom omnipotenten Menschen die dann fast Züge einer prophetischen Gegen-Rede annehmende Erinnerung

[39] Vgl. *M. Serres*, Hominiscence, Paris 2001.
[40] *Ricœur*, 157 (Anm. 15).

an die „Sünde als ‚Elend'"[41] entgegenzuhalten ist? Es bleibt theologisch immer noch zu entdecken und herauszuarbeiten, daß die Lehre von der Erbsünde keine Herabwürdigung, sondern eben eine Würdigung des Menschen beinhaltet, eine Würdigung des Menschen als schwaches Subjekt. Angesichts solcher neo-pelagianischer Überschätzungen und Überforderungen des Menschen, wie sie mit Bezug auf Michel Serres skizziert worden sind, könnte von der in der Erbsündenlehre enthaltenen Würdigung des Menschen als schwaches Subjekt eine befreiende Wirkung ausgehen.[42]

[41] Ebd.

[42] Ähnlich die Position Leszek Kolakowskis, der den prometheischen Glauben an die „völlige Freiheit des Menschen in der Schaffung alles Sinnes und aller Bedeutung" mit der Ablehnung des Erbsündengedankens zusammenführt (*L. Kolakowski*, Der Mythos, das Christentum und die Realität des Bösen, in: HerKorr 31 [1977] 501–506, bes. 502). Dieser prometheische Glaube hat sich nun die Biotechnologie zum (Libido-)Objekt gewählt und will den Menschen unter das Diktat seiner möglichen faktisch-biologischen Selbsterschaffung zwingen. Sollte sich die Neuzeit in der Weise vollenden, daß die anthropozentrische Umschreibung des Schöpfungsmythos, wie sie von Pico della Mirandola in einem ihrer Gründungsdokumente unternommen worden ist, in biologistischer Trivialisierung verwirklicht wird?

ThPh 78 (2003) 232–265

Einheit im Handeln?

Zur Frage einer ethischen Grunddifferenz zwischen den Konfessionen

Von Eberhard Schockenhoff

Nach der Auseinandersetzung über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre spielen in der ökumenischen Theologie neben den klassischen Differenzen im Bereich der Glaubenslehre zunehmend auch unterschiedliche Standortbestimmungen auf dem Feld der Ethik eine Rolle. Auch wenn dies in der Wahrnehmung durch die gesellschaftliche Öffentlichkeit zu einer bedauerlichen Selbstrelativierung christlicher Positionen führt, läßt sich nicht leugnen, daß konfessionelle Stellungnahmen zu ethischen Fragen in der Regel nicht mehr deckungsgleich erfolgen. Insbesondere was die Einschätzung alternativer Lebensformen zur Ehe, die Bewertung unterschiedlicher Wege der Friedenssicherung und die Anerkennung ethischer Grenzen von Embryonenforschung und Fortpflanzungsmedizin anbelangt, treten die Divergenzen immer deutlicher hervor. Hinter ihnen stehen nicht nur theologische Anliegen, wie die Formel von der konfessionellen Grunddifferenz es nahelegt, sondern auch unterschiedliche Anschauungen darüber, wie beide Kirchen auf die Erosion gemeinsamer Wertüberzeugungen und den wachsenden Pluralismus von Lebensformen und Moralauffassungen in der Gesellschaft reagieren sollen.

I. Ekklesiologie im Zeichen des ethischen Pluralismus

Der Umstand, daß diese soziologische Entwicklung im Bereich der evangelischen Kirche spürbarer durchschlägt und zum Entstehen eines größeren protestantischen Binnenpluralismus als in der katholischen Kirche führt, wird von einer Gruppe protestantischer Ethiker als Ausdruck einer neuartigen konfessionellen Grunddifferenz interpretiert, die zugleich ekklesiologischer wie ethischer Natur sein soll. In einer öffentlichen Stellungnahme, mit der sie auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung um die embryonale Stammzellforschung den Standort des Protestantismus verdeutlichen wollten, erklärten sie:

> Die Freiheit zum eigenen Standpunkt ist ein Kennzeichen des Protestantismus. Eindeutigkeit oder gar Einstimmigkeit hat die protestantische Tradition nur selten verlangt, nämlich in den Grundfragen des Glaubens, mit denen die Kirche steht oder fällt. Fragen der Lebensform, der Lebensgestaltung und der Ethik gehören dazu in der Regel nicht. Darum darf der Pluralismus innerhalb der evangelischen Kirche wie auch der akademischen Theologie zu Recht als Markenzeichen des Protestantismus gelten.[1]

[1] Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. Januar 2002. Hinweise für eine derartige Selbsteinschätzung protestantischer Ethik finden sich vereinzelt bereits in der wissenschaftlichen Diskussion

Daß Eindeutigkeit im Handeln und Bestimmtheit der Lebensgestaltung nicht zu den hervorstechenden Erkennungsmerkmalen des gegenwärtigen protestantischen Christentums zählen, läßt sich als deskriptive Aussage kaum ernsthaft bestreiten. Auf der Ebene einer Beschreibung des faktischen Ist-Zustands im Leben der beiden großen Kirchen unseres Landes wird man darin auch katholischerseits allenfalls einen graduellen Unterschied zwischen den Konfessionen erkennen können, denn die soziologische Tendenz zur Pluralisierung der Lebensformen und zu einer damit einhergehenden Individualisierung der Moralauffassungen betrifft beide Kirchen in gleicher Weise. Eine andere Frage ist freilich, welche Rückwirkungen derartige gesellschaftliche Trends auf ihr normatives Selbstverständnis haben dürfen. Was an den wuchtigen programmatischen Eröffnungssätzen des zitierten Memorandums am meisten überrascht, ist die Selbstverständlichkeit, mit der hier aus der unverkennbaren Not beider Kirchen eine exklusive protestantische Tugend gemacht werden soll. An Stelle der klassischen *notae ecclesiae*, über deren ursprüngliche Bedeutung in der ökumenischen Theologie der vergangenen Jahrzehnte ein weitreichender Konsens erzielt wurde, so daß sie nicht mehr als konfessionelle Trennungsmerkmale verstanden werden müssen, wird hier ein neues ekklesiologisches Markenzeichen postuliert, das unter dem Stichwort „Pluralismus" und der damit assoziierten größeren Modernitätsfähigkeit der einseitigen Selbstauszeichnung des Protestantismus dienen soll.

Im vordergründigen Kontext der gesellschaftlichen Debatte um die ethischen Grenzen der Gentechnik und Reproduktionsmedizin gewinnt die überraschende Rede von einer neuen konfessionellen Grunddifferenz im Bereich der Ekklesiologie eine leicht durchschaubare Legitimationsfunktion. Sie will das Abrücken von Grundpositionen, die beide Kirchen auf dem Feld der Ethik lange Zeit gemeinsam vertraten, auf einer diesen konkreten Streitfragen vorausliegenden theologischen Sachebene absichern. Noch vor wenigen Jahren entsprach die Forderung nach einem unzweideu-

---

der letzten Jahre. So liest man bei *D. Lange*, Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992, 299, daß eine christliche Ethik bei dem Versuch, die grundsätzliche Ausrichtung des Handelns durch die Liebe Gottes in die praktische Lebenswirklichkeit der Christen zu überführen, keine konkreten Urteile fällen, sondern immer nur Argumente in den Versuch fortlaufender Verständigung einbringen kann: „Glaubenslehre und Ethik erweisen sich so als niemals fertige Größen, sondern als prinzipiell unabschließbarer Diskussionsprozeß" (*Lange*, 300–301). Bei *W. E. Müller*, Evangelische Ethik, Darmstadt 2001, 18, fungiert die interne Pluralismusfähigkeit gewissermaßen als ein wissenschaftstheoretisches Metakriterium der theologischen Ethik, durch das sie ihre Stellung innerhalb der säkularen Gesellschaft und im Haus der Wissenschaften behaupten möchte: „Würde sie unumstößlich gültige Letztbegründungen für Orientierungen oder Wertmaßstäbe zu formulieren suchen, so wäre damit die Pluralität verletzt und eine Kommunikationsmöglichkeit mit anderen Weltanschauungen oder Wissenschaften nicht gegeben." Differenzierter äußert sich dagegen *E. Herms*, Pluralismus aus Prinzip, in: *Ders.*, Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinten Deutschland, Tübingen 1995, 467–485, der einen inneren „Pluralismus der Beliebigkeit" als Scheinpluralismus zurückweist und dagegen einen echten „Pluralismus aus Prinzip" fordert, der auf „die Gewinnung von ethisch-orientierter Gewißheit" (485) ausgerichtet ist, die vom innerkirchlichen Bereich auf die Gesamtgesellschaft ausstrahlen kann.

tigen Schutz des menschlichen Lebens auch in seiner Anfangsphase, der sowohl die gezielte Erzeugung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken als auch die Verwendung sogenannter überzähliger Embryonen ausschließt, einem gemeinsamen Standpunkt, zu dem sich die beiden großen christlichen Kirchen unseres Landes und alle übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (AcK) bekannten.

Die im Jahre 1989 vorgestellte Denkschrift „Gott ist ein Freund des Lebens" begründete diese Position mit den Aussagen des biblischen Schöpfungsglaubens über die unverlierbare Würde jedes Menschen, die ihm nicht kraft faktischer Vorzüge oder aufgrund empirischer Merkmale, sondern allein deshalb zukommt, weil er im Gegenüber zu Gott existieren darf und in Jesus Christus bedingungslos angenommen ist. „Jedes menschliche Leben erhält einen eigenen Wert und Sinn, indem Gott es schafft, ruft, achtet und liebt; der Mensch hat eine unverlierbare Würde, weil Gott ihn berufen hat, sein Gegenüber zu sein, und ihn in Jesus Christus unbedingt angenommen hat" (IV/4.d). Um diese theologische Fundamentalaussage, die das Bekenntnis zum einmaligen Wert und zur Würde jedes individuellen Menschenlebens mit dem ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses und seiner christologischen Mitte verbindet, gegenüber möglichen Fehldeutungen abzusichern, weist das Memorandum auf das unumkehrbare Konstitutionsverhältnis hin, kraft dessen die Anerkennung des Menschen durch Gott diesen als Person „konstituiert", während alles mitmenschliche und gesellschaftliche Verhalten die personale Würde des anderen immer nur „anerkennen", aber niemals „machen" oder „setzen" kann (IV/3.c). Der angebliche Gegensatz zwischen einer substanzontologischen Begründung des Personseins und einer relationalen Ontologie erscheint in diesen Formulierungen überwunden. Auch nach katholischem Verständnis verweist die Grundaussage des biblischen Menschenbildes auf das Angerufensein des Menschen durch Gott und somit auf die alles beherrschende „Externrelation" (G. Ebeling) zum schöpferischen Grund seines Daseins, während umgekehrt auch protestantisches Denken daran festhält, daß Personsein und Menschenwürde aller mitmenschlichen Anerkennung vorangehen, da sie sich dem schöpferischen Wort Gottes und nicht dem relationalen Verhältnis der Menschen untereinander verdanken.[2]

Während diese Grundaussagen der theologischen Anthropologie ebenso wie die aus ihnen gezogenen normativen Konsequenzen damals auch unter protestantischen Bedingungen als zustimmungsfähig galten, ist es inzwischen zu einer gängigen Argumentationsstrategie protestantischer Ethiker geworden, das Beharren auf einem uneingeschränkten Schutz menschlicher Embryonen auf die „naturalistischen" Begründungsmuster zurückzuführen, die der katholischen Tradition aufgrund ihres naturrechtlichen Erbes

[2] Vgl. dazu *E. Schockenhoff*, Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther, in: ThPh 65 (1990) 481–512, bes. 507–509.

und einer damit verbundenen substanzontologischen Denkform angeblich innewohnen. Derartige Kontrastschemata, die eine prinzipienorientierte Normbegründung und das gewissenhafte Abwägen in Einzelfällen als Alternativen behandeln, können inzwischen allenfalls noch als heuristische Hilfskonstruktionen gelten, die unterschiedliche Akzentsetzungen, aber keine unversöhnlichen Gegensätze mehr bezeichnen. Dennoch erscheint der Rückgriff auf die konfessionellen Wahrnehmungsraster von einst wieder als probates Mittel, um die Preisgabe ökumenischer Gemeinsamkeiten zu rechtfertigen. Die genannten moraltheologischen oder sozialethischen Kontrastschemata werden so unversehens in den Rang konfessionstypischer Argumentationsweisen auf dem Feld der Ethik erhoben, als hätte es die kritische Rückbesinnung auf die eigenen Denktraditionen und die damit einhergehende methodische Neuorientierung niemals gegeben, die in den vergangenen Jahrzehnten sowohl in der katholischen Moraltheologie als auch in der protestantischen Ethik stattfand. An die Stelle gemeinsam verantworteter, in den Bekenntnistraditionen beider Kirchen verankerter Lehraussagen zu den Grundfragen der individuellen Lebensführung und des gesellschaftlichen Handelns der Christen zeichnen sich erneut die vagen Konturen einer ethischen Grunddifferenz zwischen den Konfessionen ab, die ihre volle Trennschärfe freilich erst durch das der katholischen Uniformität entgegengesetzte Markenzeichen der protestantischen Pluralismusfähigkeit erhält.

Das Erstaunliche an dieser Gegenüberstellung ist nicht so sehr die Verwendung der soziologischen Kategorien von Uniformität und Pluralismus zur Kennzeichnung konfessionsspezifischer Alternativen, sondern das grundsätzliche Einschluß- oder Ausschlußverhältnis, in dem Ekklesiologie und Ethik, Kirchenzugehörigkeit und ethisches Handeln in einer für das normative Selbstverständnis beider Seiten bedeutsamen Weise stehen sollen. Daß Eindeutigkeit des Handelns und Bestimmtheit der Lebensgestaltung kein Erfordernis glaubwürdiger Evangeliumsverkündung im Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes und in der Treue zur eigenen Bekenntnistradition sind, dies ist in der Tat eine in mehrfacher Hinsicht denkwürdige These. Sie verdient über den aktuellen Anlaß hinaus Beachtung, denn in ihr bündeln sich wichtige Einzelmotive der neueren protestantischen Theologie zu einer markanten Behauptung, der obendrein der Rang einer neuen protestantischen Unterscheidungslehre zugesprochen wird. Auch wenn sie in der ökumenischen Ethikdiskussion selten mit solcher Klarheit ausgesprochen wurde, finden sich in dieser Grundaussage viele Einzelthemen wieder, unter denen die protestantische Ethik im 20. Jahrhundert ihren eigenen Standort reflektierte. Allem voran ist hier die Rechtfertigungslehre sowie die aus ihr folgende Unterscheidung von Person und Werk zu nennen; innerhalb der lutherischen Theologie weisen die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium und die Versuche zur Neuinterpretation der Zwei-Reiche-Lehre in die gleiche Richtung, die darin keine getrennten Bereiche, sondern

die theologisch notwendige Unterscheidung zwischen dem Schöpfungshandeln und dem Gnadenhandeln Gottes oder dem Gottesverhältnis und dem Weltverhältnis der Christen sehen.[3] Schließlich können für die Behauptung einer fortbestehenden oder neu auftretenden Grunddifferenz auf ethischem Gebiet auch der „transmoralische" Charakter des protestantischen Gewissensverständnisses und das Fehlen einer institutionell-sakramentalen Heilsvermittlung durch die Kirche in Anspruch genommen werden.[4]

In den folgenden Überlegungen wird die These, wonach die Kirche allein durch das im Glauben eröffnete Gottesverhältnis der einzelnen Gläubigen konstituiert wird, während das jeweilige Weltverhalten der einzelnen Christen diesem gemeinsamen Gottesverhältnis äußerlich bleibt und mangelnde Eindeutigkeit im ethischen Handeln das Kirche-Sein der Kirche daher unberührt läßt, abgekürzt als Indifferenz-These bezeichnet. Damit soll das Ausschluß-Verhältnis ausgesagt werden, das nach protestantischem Selbstverständnis zwischen Ekklesiologie und Ethik herrschen soll. Dagegen unterstellt diese Bezeichnung keineswegs die unsinnige Behauptung, Glaube und ethisches Handeln hätten nichts miteinander zu tun oder es könne so etwas wie ein ethikfreies Christentum geben. Die Indifferenz-These läuft jedoch insofern auf eine tendenzielle Trennung hinaus, als das Kirche-Sein der Gläubigen ausschließlich ihr im Glauben erlangtes Gottesverhältnis beansprucht, während ihre Lebensführung und ihr ethisches Handeln in ekklesiologischer Hinsicht bedeutungslos bleiben.

In der zeitgenössischen protestantischen Ethik beruft sich die weitgehende Entkoppelung von Ekklesiologie und Ethik in der Regel auf Bonhoeffers Deutung des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses als „Mündigwerden" der Welt sowie auf seine Aufwertung der „vorletzten" Dinge, zu denen die gesamte natürlich-geschichtliche Wirklichkeit des Menschen gehört. Daneben stehen vor allem Schleiermacher und Barth im Hintergrund. In der entgegengesetzten Weise, wie sie die Kirche als Subjekt der christlichen Ethik dachten, sollen sie gemeinsam Pate für die Ansicht stehen, daß die Kirche ausschließlich durch die Relation zu Gott definiert und ihre Einheit von bestehenden ethischen Differenzen nicht mehr gefährdet werde.[5] Die folgenden Überlegungen gehen zunächst in die Anfangszeit der reformatorischen Ethik zurück, um zu prüfen, ob sich die behauptete Trennung von Ekklesiologie und Ethik zu Recht auf die protestantische Tradition berufen kann. Im zweiten Schritt soll dagegen gefragt werden, wie die protestantische Ethik des 20. Jahrhunderts auf die ethische Orientierungskrise der Neuzeit reagierte, und welche Rolle der Blick auf ihre eigenen Ursprünge bei der Ein-

[3] Vgl. *E. Herms*, Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus, in: *Ders.*, Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 95–124, bes. 111–113.

[4] *Lange*, 293–295; und *A. Freund*, Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert, Berlin-NewYork 1994.

[5] *Lange*, 469–470.

nahme ihres systematischen Standorts spielte. Wegen ihres eigentümlichen Doppelcharakters als Rückgang in die Ursprünge protestantischer Theologie, der sich in systematischer Hinsicht zugleich als eine höchst originelle Neuschöpfung von elementarer Wucht darstellt, kommt dabei der Ethik Karl Barths besonderes Gewicht zu.

II. Die Anfangszeit der reformatorischen Ethik: Glaube und Handeln bei Luther

In seinem 1912 erschienenen Werk „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" beschreibt Ernst Troeltsch einen ähnlichen Gegensatz zwischen der auf die Rezeption der griechisch-römischen Naturrechtslehre gegründeten „katholischen" Ethik des Mittelalters und der protestantischen Ethik der Neuzeit, wie ihn die Indifferenz-These vertritt – mit dem wichtigen Unterschied freilich, daß er die dem Protestantismus innewohnende Tendenz zur Vergleichgültigung der ethischen Konsequenzen des Glaubens noch als ein überaus ambivalentes Phänomen bewertet, das sich nicht ohne weiteres in eine ekklesiologische Auszeichnung verwandeln läßt. Während er in der Integration der *lex naturae* in die *lex Christi*, die von der katholischen Theologie immer analog zu ihrer Unterscheidung von Vernunft und Offenbarung verstanden wurde, das eigentliche „Kulturdogma" der abendländischen Kirche erkennt, das ihren Anspruch auf eine dem Evangelium gemäße Durchformung von Welt, Geschichte und Kultur untermauerte, kommt er im Blick auf die neueren protestantischen Theologen zu dem Ergebnis, daß sie für die kultur- und sozialgeschichtliche Bedeutung dieser Aufgabe „fast sämtlich so gut wie blind" geblieben sind.[6] Troeltsch führt den Verlust des diesbezüglichen Problembewußtseins auf die allzu selbstverständliche Identifikation zurück, die der Kulturprotestantismus zwischen Christentum und Gesellschaft vornahm, und fährt dann fort: „Auch ist ihnen bei ihrer Antithese von Glaube und Gesetz mit dem Begriff des Gesetzes der ganze Gedanke einer inhaltlichen Bestimmtheit und sachlichen Tendenz des christlichen Ethos so sehr abhanden gekommen, daß ihnen das ganze christliche Ethos in der Abwehr der guten Werke und in der richtigen Bestimmung der die sittlichen Kräfte mitteilenden Gnade aufgeht, nach der Seite des Inhaltes aber in eine völlige Bestimmungslosigkeit verfällt."[7] Sieht man von der unterschiedlichen Bewertung dieser Entwicklung durch Troeltsch und die Autoren des genannten Memorandums ab, so scheint sein historisches Urteil zumindest im Ergebnis mit deren Einschätzung übereinzustimmen. Doch auch in der Rekonstruktion des historischen Prozesses selbst, der zur Erosion einer materialen Ethik im

[6] *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen ²1919, 173 (Anm.).

[7] Ebd. 174.

Einflußbereich des Protestantismus führen sollte, zeigen sich aufschlußreiche Differenzen. Während die heutigen Vertreter der Indifferenz-These kurzerhand die gesamte protestantische Tradition als historischen Beleg für ihre Ansicht ins Feld führen, attestiert Troeltsch der protestantischen Ethik des 19. Jahrhunderts einen Verrat an „ihren eigenen protestantischen Vorfahren", die hinsichtlich der inhaltlichen Bestimmtheit eines schriftgemäßen Ethos der katholischen Idee eines „christlichen" oder „relativen" Naturrechts in nichts nachstanden.[8]

1. Das „natürliche Recht" und das biblische Liebesgebot bei Martin Luther

In der Tat lehrte auch Martin Luther im Anschluß an Röm 2,15, wie vor ihm bereits Augustinus und Thomas von Aquin, daß den Menschen von Natur aus ein Wissen um das gegeben ist, was sie im Umgang untereinander zu tun und zu lassen haben. Das „natürliche Recht", von dem Luther in einem Atemzug auch als von „gemeynem gottlichem und naturlichem recht" sprechen kann, das „auch heyden, turcken und Juden hallten müssen"[9] ist ebenso göttlichen Ursprungs wie die biblischen Gebote des Dekalogs und der Bergpredigt; es ist der menschlichen Vernunft eingeschrieben und stimmt in seinen inhaltlichen Forderungen mit der Goldenen Regel und dem Liebesgebot Jesu überein.[10] Weder weist Luther das „natürliche Recht" zurück, noch sieht er in der Anerkennung seiner Forderungen einen Gegensatz zur katholischen Kirche. Wenn man das markante Eigenprofil seiner Lehre vom „natürlichen Recht" hervorheben will, dann ist dieses weder in der Abschwächung seiner Erkennbarkeit (die Luther gegenüber dem thomanischen Vernunftoptimismus mit dem Nominalismus teilt) noch gar in einer grundsätzlichen Ablehnung, sondern in der Identifikation mit dem neutestamentlichen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu finden, das in Jesus Christus auf vollkommene Weise erfüllt ist. Sofern in dem Sohn Gottes die schöpfungsgemäße Bestimmung des Menschen hervortritt und das ursprüngliche Ebenbild Gottes von aller Verdunkelung durch die Sünde

[8] Ebd.

[9] WA 18, 307,5.

[10] WA 11, 279,19–20. Weitere Belege bei *P. Althaus*, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 32–34; und *K.-H. zur Mühlen*, Luther II. Theologie, in: TRE 21, 557. Während die deutsche Lutherforschung unter dem Einfluß einer kantianisch-idealistischen Philosophie der Stellung des natürlichen Gesetzes in Luthers Ethik lange Zeit keine positive Bedeutung zuerkannte, versuchte die skandinavische Lutherdeutung zu erklären, wie die inhaltliche Übereinstimmung des natürlichen Gesetzes mit dem göttlichen Gebot der Liebe von Luther selbst verstanden wird. Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei *A. Raunio*, Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510–1527, Helsinki 1993, 21–56. Auch nach der Interpretation dieses Autors ist das natürliche Gesetz zugleich der Inbegriff des göttlichen Gesetzes, das der Mensch nicht aus eigenen Kräften, wohl aber aufgrund seiner Partizipation am Sein Gottes, durch die er an der göttlichen Liebe teilhat, erfüllen kann (vgl. *Raunio*, 217–229; 354–356).

befreit wird, läßt erst der Hinblick auf den vollkommenen Menschen Jesus Christus „die durch den Urfall nahezu unlesbar gewordene Urschrift der lex naturae in unserem eigenen Gewissen erneut klar erkennen“[11].

Auch wenn sie die Eignung der antiken Naturrechtslehre, der *nova lex* des Evangeliums als Anknüpfungspunkt zu dienen, unterschiedlich beurteilen, gibt es im Blick auf die grundlegende Bestimmung des natürlichen Gesetzes zwischen Augustinus, Thomas und Luther keine Differenz; auch für den letzteren bedeutet die *lex naturae* „die Seinsform der Wirklichkeit des Menschen als vernünftiger Kreatur in dieser Welt“[12]. Deshalb kann das natürliche Gesetz sogar innerhalb der Heiligen Schrift als Unterscheidungskriterium fungieren: Was die alttestamentlichen Gebote einschließlich des Dekalogs anbelangt, so ist Luther mit Augustinus und Thomas der Auffassung, daß diese unter neutestamentlichen Verhältnissen nur insoweit gültig bleiben, als sie mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmen, das Gott den Menschen ins Herz geschrieben hat. Wo der Dekalog dagegen die geschichtlich kontingente Rechts- und Kultordnung Israels widerspiegelt, wie dies etwa beim Bilderverbot oder der Bezugnahme des achten Gebots auf die Torgerichtsbarkeit der Fall ist, da ist der Dekalog nichts anderes als „der Juden Sachssenspiegel“[13], den weder Heiden noch Christen beachten müssen. Doch unterstehen beide den Forderungen des „natürlichen Rechts“, die ihnen – wenn auch auf unterschiedliche Weise – ins Herz geschrieben sind.

Sofern die Schöpfungslehre der angemessene theologische Ort ist, an dem die Ethik das Verständnis des moralischen Gesetzes zu entfalten hat, kann daher auch für Luther gesagt werden: „Was der Mensch soll und worauf ihn die lex naturalis verpflichtet, ist – kurz gesagt – nichts anderes als dies: seinem kreatürlichen Sein gemäß der ursprünglichen Bestimmung des Schöpfers zu entsprechen. Die lex naturae umfaßt in diesem Sinne alles, was vom Menschen gefordert ist.“[14] Die reformatorische Erkenntnis Luthers, wonach die Gläubigen allein im Glauben und durch Gottes Gnade gerechtfertigt werden, berührt den theologisch-soteriologischen Status des im „natürlichen Recht“ enthaltenen Grundwissens um gut und böse dabei insofern, als sie den guten Werken der Christen die Heilsbedeutsamkeit zur Erlangung der Rechtfertigung abspricht. Die Erkenntnis des *sola gratia* verbannt

---

[11] *A. Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen, Band 1: Die Zehn Gebote, Göttingen 1990, 72.

[12] *E. Wolf*, Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und Martin Luther, in: *Ders.*, Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, 183–213, hier: 196. Vgl. auch *G. Ebeling*, Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in: *Ders.*, Lutherstudien, Bd. III, Tübingen 1985, 44–73, hier: 72: „Luthers Ethik hält an zu einem schöpfungsgemäßen Gebrauch der Vernunft.“ Darin erkennt Ebeling neben dem Umstand, daß Luther eine „Ethik christlicher Freiheit“ und eine „Ethik des weltlichen Dienstes“ lehrt, die dritte Besonderheit seines Kampfes gegen ein moralisierendes Mißverständnis des Glaubens.

[13] WA 18, 81, 14.

[14] *G. Wenz*, Die Zehn Gebote als Grundlage christlicher Ethik. Zur Auslegung des ersten Hauptstücks in Luthers Katechismen, in: *Ders.*, Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation, Bd. 1, Hannover 2000, 41.

das ethische Handeln der Christen aus dem inneren Bereich des *ordo salutis*, doch führt sie keineswegs dazu, daß dieses seine inhaltliche Bestimmtheit durch das Wort Gottes oder die Normen des „natürlichen Rechts" verliert.

Die reformatorische Erkenntnis der Rechtfertigung allein aus Glauben kehrt das Verhältnis von Sein und Tun radikal um, wie es Luther in der Disputation gegen die scholastische Theologie (1517) in unübertrefflicher Prägnanz beschreibt: *Non efficimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta.* [15] Nicht durch rechtes Tun wird der Mensch gerecht, vielmehr muß er umgekehrt zuvor als Person gerecht sein, um recht handeln zu können. Die theologische Inversion im Verhältnis von Sein und Handeln, der die Abfolge von Glaube und guten Werken entspricht, erübrigt jedoch mitnichten die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung des rechten Handelns. Auf dieser gnoseologischen Ebene ist auch Luthers Ethik „eine Lehre von den guten Werken am Leitfaden der Gebote", die sich durch die Konzentration auf den Glauben und die Rückführung aller anderen Gebote auf das erste, nicht aber durch die inhaltliche Unbestimmtheit der übrigen Gebote auszeichnet. [16]

2. *Das Gesetz als Anklage und Mahnrede*

Die göttlichen Gebote, wie sie aus der Heiligen Schrift und insbesondere dem Dekalog entnommen werden können, verhelfen den Menschen nicht nur zur Sündenerkenntnis, sondern sie dienen zugleich der Anleitung und Hinführung zu den guten Werken, die dem rechten Glauben ebenso selbstverständlich zu folgen haben, wie ein guter Baum gute Früchte hervorbringt. [17] In seinem Galaterkommentar von 1519 kann Luther die unerläßliche Funktion der Gebote für die rechte sittliche Erkenntnis der Gläubigen in derselben Aussage betonen, in der er zugleich ihre soteriologische Funktion zum Erwerb der Rechtfertigungsgnade zurückweist: „Daher sind die Gebote notwendig, nicht in der Weise, daß wir durch die von ihnen geforderten guten Werke gerecht werden, sondern indem wir als schon Gerechtfertigte wissen, wie unser Geist das Fleisch kreuzigen und uns in den Dingen dieses Lebens lenken soll." [18] In der Fortsetzung dieser Stelle wird die Aufgabe der Gebote, zu den guten Werken anzuleiten, ausdrücklich auch im Blick auf die Wiedergeborenen bekräftigt, die der göttlichen Gnade teilhaftig sind und deren Handeln unter der Führung des Heiligen Geistes steht. Die göttlichen Gebote gelten Luther also nicht nur als Sündenspiegel,

[15] WA 1, 226, 8–9. Zur „Verordnung der Person vor dem Werk", die gleichwohl von Luther aus gesehen auch den „notwendigen Zusammenhang mit dem Werk" betonen muß, vgl. *Th. Dieter*, Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Berlin [u.a.] 2001, 234–236.

[16] *Ebeling*, Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, 70.

[17] Vgl. WA 41, 610, 19–21.

[18] WA 2, 498, 10–12: „*Igitur necessaria sunt praecepta, non ut per opera eorum iustificemur, sed ut iam iusti sciamus, qua ratione spiritus noster carnem crucifiget et in rebus huius vitae dirigat.*"

damit der Sünder die Bosheit seines Herzens und seine Unfähigkeit zum Guten erkennt, sondern auch als notwendige Richtschnur und verläßlicher Führer für den neuen Lebenswandel der Getauften.

Es bleibt in der Lutherforschung weiterhin umstritten, ob der Reformator den Ausdruck „tertius usus legis" selbst verwendet, oder ob dieser als *terminus technicus* für die schriftgemäße Instruktion des geistgewirkten Handelns der Wiedergeborenen erst von Melanchthon in die reformatorische Ethik eingeführt wird, um dann für das Gesetzesverständnis des Calvinismus zentrale Bedeutung zu gewinnen.[19] Kein Zweifel ist jedoch daran möglich, daß Luther eine inhaltlich bestimmte Anleitung der Gläubigen zu einer dem Evangelium gemäßen Lebensführung fordert, die der Sache nach dem Konzept eines „dritten" Gebrauchs des Gesetzes entspricht. Zwar hat das Gesetz seine Rolle als Heilsweg verloren, da es durch Christus stellvertretend für alle erfüllt wurde, doch ist es deshalb in seinen anderen Funktionen nicht einfach abgeschafft: „Als Gebot, als Mahnrede, als Kundgabe des göttlichen Willens bleibt das Gesetz – neben seiner anklagenden Funktion, die es weiterhin hat – in Kraft."[20] Die göttlichen Gebote dienen also auch für Luther nicht nur der Aufrechterhaltung des äußeren Rechtsfriedens (*usus politicus*) und der Sündenerkenntnis (*usus elenchiticus*), sondern sie sind auch als normative Richtschnur für das geistgewirkte Handeln der Gläubigen und ihren rechten Gewissensgehorsam gegenüber dem Wort Gottes (*usus in renatis, usus didacticus, tertius usus legis*) unverzichtbar.

In seiner zu den großen reformatorischen Werken zählenden Schrift „Von den guten Werken" (1520) wie auch in seinem Kleinen (1528) und Großen Katechismus (1529) kennt Luther jedenfalls alle drei Funktionen des Gesetzes; dementsprechend erläutert er im Blick auf die unterschiedlichen Handlungsfelder des ehelichen, familiären und beruflichen Lebens der Christen sowohl die negative, zur Erkenntnis des Bösen führende Rolle der Gebote wie auch ihre positive Bedeutung als verläßliche Wegweisung zum Guten.[21] Allerdings überwiegt in seiner Auslegung des Dekalogs der defensive Charakter, der dessen Gebote stärker als Schutzbestimmungen für den Nächsten sieht, die uns vom Bösen abhalten wollen, wie dies durch die Verbotsform der alttestamentlichen Prohibitive auch nahegelegt wird. Insofern Luther die Zehn Gebote aber zugleich als Auslegungen des Doppelgebotes der Liebe versteht und in diesem umgekehrt ein *verbum abbreviatum*, die Kurzfassung des Dekalogs sieht, wie es in der mittelalterlichen Katechese

[19] Vgl. *B. Lohse*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 293–294; und *G. Wenz*, Quod non dilectio, sed fides iustificet, in: *Ders.*, Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation, Bd. 2, Hannover 2002, 101–145, bes. 133–134.

[20] *Lohse*, 293.

[21] Vgl. *K. Bockmühl*, Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik, Gießen 1987, 55.

seit Augustinus üblich wurde, enthalten die Zehn Gebote eine vollständige ethische Unterweisung in bezug auf alles, „was wir tun sollen, damit unser ganzes Leben Gott gefalle“ [22].

3. Der Dekalog als Bestandteil des Glaubenswissens

Weder die reformatorische Erkenntnis des *sola gratia*, die das Gottesverhältnis der Christen neu bestimmt, noch die Frontstellung gegen die Werkgerechtigkeit als einer heilsverbürgenden Eigenleistung führen also dazu, daß das ethische Handeln der Christen in Ehe, Familie und Beruf seine inhaltliche Bestimmtheit verliert. Im Gegenteil gelten die Zehn Gebote – ergänzt durch die jeweiligen Standespflichten und durch einzelne biblische Weisungen wie die im Anschluß an Mt 25, 31–46 erstellte Liste von den leiblichen Werken der Barmherzigkeit – als Kompendium einer materialen Ethik, die zugleich innerer Bestandteil des christlichen Glaubenswissens ist. In seinem Großen Katechismus kann Luther den Dekalog ungeachtet aller Polemik gegen die Werkgerechtigkeit der Pfaffen und Mönche sogar als das „erste Stück christlicher Lehre“ bezeichnen.[23] Im Galaterkommentar von 1519 preist er die Zehn Gebote als den „sacratissimus decalogus“ [24]; an anderer Stelle nennt er sie eine „summa et excellentissima doctrina“ [25], über die hinaus es nichts Heilsameres zu predigen gebe. Auch folgt Luther in seinen Katechismusauslegungen dem Aufbau der drei Hauptstücke der christlichen Lehrunterweisung, nach dem schon das *Compendium theologiae* des Thomas von Aquin angelegt ist: Glaubensartikel, Zehn Gebote und Vaterunser. Dabei mag die Reihenfolge durchaus wechseln, so daß der gesamten Glaubenslehre sowohl der Dekalog wie auch die Glaubensartikel voranstehen können. Den gleichberechtigten Platz neben Credo und Oratio Dominica hat Luther dem Dekalog aber niemals streitig gemacht, während er das im 15. Jahrhundert hinzugekommene Ave Maria aus der Zahl der Hauptstücke der christlichen Lehrunterweisung wieder streichen konnte. Seine Entscheidung, den Dekalog beizubehalten, kann also nicht einfach durch die Kontinuität zur mittelalterlichen Überlieferung erklärt werden. Dahinter steht vielmehr eine theologische Absicht, die auf die Hervorhebung des Dekalogs innerhalb des Katechismusunterrichts zielt.[26]

Zur Erläuterung, warum er sich mit seinen Katechismen vor allem an die Jugend und das einfache Volk wendet, gibt Luther in seiner „Vorrede zur deutschen Messe“ (1526) eine präzise Beschreibung dessen, was ihm der Katechismus hinsichtlich seiner Zielsetzung und seines genauen Stoffumfanges

[22] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Gütersloh 1986, 672 (Nr. 715).
[23] BSLK, 646.
[24] WA 2, 468,34.
[25] WA 40, II, 246,10–11; vgl. 247,14.
[26] Vgl. *Wenz*, Die Zehn Gebote als Grundlage christlicher Ethik, 38.

bedeutet: „Catechismus aber heyst eyne unterricht, damit man die heyden, so Christen werden wollen, leret und weyset, was sie gleuben, thun, lassen und wissen sollen, ym Christenthum."[27] Von einer Unterscheidung oder gar der Trennung eines heilsrelevanten Glaubenswissens von einer heilsneutralen, inhaltlich unbestimmten Sittenlehre ist an dieser zentralen Stelle keine Rede. Vielmehr umfaßt das Glaubenswissen, das sich die jungen Menschen im Katechismusunterricht, der ihrer Bekehrung dienen soll und sie zu Christen machen will[28], aneignen sollen, in parataktischer Aufzählung die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. „Inn disen dreyen stucken steht es schlecht und kurtz fast alles, was eym Christen zu wissen not ist."[29]

Die Möglichkeit, daß nicht das Glaubensbekenntnis, sondern die Zehn Gebote am Anfang der Hauptstücke des christlichen Glaubens stehen, ergibt sich für Luther aus ihrer Zuordnung zu den einzelnen Personen der Trinität, derzufolge die Offenbarung des Dekalogs das Werk des Vaters, die Unterweisung im Gebet das Werk des Sohnes und die Einführung in die Glaubensartikel das Werk des Geistes ist: „Denn die zehen Gebot hat Gott selber gegeben, Christus hat das Vater Unser gestellet und gelehret, der heilige Geist hat die Artikel des Glaubens aufs allerkurzste und richtigste gefasset und begriffen."[30]

Die Zuordnung der drei Hauptstücke des heilsrelevanten Glaubenswissens zu den drei göttlichen Personen, die in ihrem trinitarischen Wirken gemeinsam die Rechtfertigung und Wiedergeburt des Sünders bewirken (ohne jede Vorleistung des Menschen, aber unter dem nachfolgenden Einschluß seiner guten Werke), zeigt wiederum: Luthers Auslegung der Katechismen zielt nicht auf eine Entgegensetzung von Gottesverhältnis und Weltverhältnis, dogmatischem Bekenntnis und materialer Ethik, sondern auf die Integration des ethisch bestimmten Weltverhaltens der Christen in ihr Gottesverhältnis,[31] wobei die Einbeziehung der Ethik unter dem kritischen Vorzeichen der Rechtfertigungslehre geschieht, so daß den guten Werken der Wiedergeborenen keine heilskonstitutive Bedeutung zukommt. Es wäre jedoch ein Fehlschluß, daraus die inhaltliche Unbestimmtheit des neuen Lebenswandels der Getauften oder die weitgehende Bedeutungslosigkeit einer um Eindeutigkeit ihrer Forderungen bemühten materialen Ethik für das protestantische Kirchenverständnis zu folgern. Das Kirche-Sein der Kirche

[27] WA 19, 76, 2–5.
[28] Vgl. WA 19, 73,13 und 76,15.
[29] WA 19, 76,10f.; vgl. *Bockmühl*, Gesetz und Geist, 34.
[30] WATr 3, 3883.
[31] Darauf deutet auch die innere Hinordnung der Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs auf die ersten drei, die das Gottesverhältnis in den Blick nehmen. Gottesbezug und Beziehung zum Nächsten stehen nicht als selbständige Relationen nebeneinander, sondern sie bilden „die beiden konstitutiven Elemente eines ursprünglich einheitlichen Relationsgefüges" (*E. Herms*, Die Bedeutung des Gesetzes für die lutherische Sozialethik, in: *Ders.*, Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, 1–24, hier: 8).

Gottes bleibt nach lutherischem Verständnis von der Lebensführung der Gläubigen in Ehe, Familie und Beruf keineswegs unberührt, auch wenn der Ethik natürlich keine kirchenbegründende Bedeutung zuwächst. Eine konstitutive Funktion konnte die Ethik nach den Voraussetzungen der thomanischen Gnadenlehre – dies gilt es im Hinblick auf die mögliche konfessionelle Unterscheidungsbewandtnis dieses Sachverhaltes im Auge zu behalten – freilich auch für die mittelalterliche Kirche nicht haben.

Luther selbst hat jedenfalls seinen Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in dem das Lutherbild der gegenwärtigen protestantischen Theologie zu Recht ein zentrales theologisches Sachinteresse der Reformation vermutet,[32] schon vor der Auseinandersetzung mit den Schwärmern und Antinomern[33] immer so verstanden, daß die Verkündigung des Evangeliums die höchste Wertschätzung der Zehn Gebote als Kurzfassung einer materialen Ethik für alle Lebensbereiche nicht aus-, sondern einschließt. Gelegentlich kann er deshalb den Katechismusunterricht und die öffentliche Predigt der Zehn Gebote sogar als ein Anzeichen für das Vorhandensein der wahren Kirche bezeichnen: „Da wisse gewis, das da ein heilig Christlich volck Gottes sey ..."[34] Die Erkenntnis der wahren Kirche Jesu Christi wird nach Luthers Verständnis also durchaus durch die Ethik mitbestimmt, wobei die Trennlinien für die Anfänge des protestantischen Kirchenverständnisses allerdings anders zu ziehen sind, als die modernen Anhänger der Indifferenz-These dies tun. In den Augen Luthers lautet die Alternative nicht: Entweder Eindeutigkeit einer materialen Ethik, deren Forderung man sich im Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität unterwirft, oder inhaltliche Offenheit des konkreten Ethos im Respekt vor den divergierenden Gewissensentscheidungen der einzelnen Christen. Übereinstimmend mit der mittelalterlichen Kirche geht Luther vielmehr davon aus, daß Christsein und Kirchenzugehörigkeit in der inhaltlich bestimmten Weise zur Erfüllung der Gebote Gottes verpflichten, wie er dies in seinen Katechismen und Predigten für die einzelnen Lebensbereiche anhand teilweise höchst konkreter Beispiele ausführt. Daß ihm dabei eine geistliche und nicht nur äußerliche Erfüllung der Gebote vorschwebt, darf keineswegs mit einer inhaltlichen Unbestimmtheit ihrer Forderungen verwechselt werden.[35] Die geistliche Erfüllung oder Aufhebung des Gesetzes bedeutet vielmehr, daß Gottes Gebote, die dem Menschen ins Herz geschrieben sind, für den Christen nicht mehr tötender Buchstabe, sondern Trost und Freude sind, da ihm aus dem Glauben an Jesus Christus die Kraft zu selbstloser Hingabe erwächst.[36]

---

[32] Vgl. den gleichnamigen Aufsatz von *G. Ebeling*, in: *Ders.*, Lutherstudien; Bd. III, Tübingen 1985, 44–73, bes. 47.

[33] Vgl. *B. Lohse*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 200–202.

[34] WA 50, 641, 24–26.

[35] Vgl. die Thesen der Disputation gegen die scholastische Theologie von 1517 (WA 1, 221).

[36] Vgl. WA 18, 81; und dazu *Peters*, 74.

4. Die Distanz zur Moralauffassung der mittelalterlichen Kirche

Die um der Freiheit des Christenmenschen willen gebotene Abgrenzung zur Werkfrömmigkeit der mittelalterlichen Kirche verlangt für Luther nicht den Verzicht auf eine materiale Ethik, deren Gebote eine verbindliche Richtschnur für den Lebenswandel der Getauften bleiben. Das Markenzeichen des Protestantismus wird in der Anfangszeit der Reformation vielmehr darin gesehen, daß sich der ausschließlich dem Wort Gottes gehorsame Christ in seiner persönlichen Lebensführung und in seinem beruflichen Handeln in exklusiver Weise den Zehn Geboten und den weiteren in der Schrift enthaltenen Weisungen unterworfen weiß. Im Schlußkapitel der Dekalogauslegung des Großen Katechismus tritt diese Stoßrichtung, die bereits Luthers Kampfschrift gegen die Mönchsgelübde beherrschte, deutlich hervor: „Außer den zehn Geboten kann also kein Werk und Wesen gut und gottgefällig sein, sei es auch vor der Welt so groß und kostbar wie es wolle."[37] Aus dem Grundsatz, wonach der Dekalog die „sittlich unüberbietbare Norm christlichen Lebens"[38] umschreibt, ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit die Ablehnung freiwilliger moralischer Mehrleistungen nach der Art überpflichtiger guter Werke. Luther sieht darin kein Zeichen evangeliumsgemäßer Vollkommenheit, sondern menschliche Überheblichkeit und Selbstgerechtigkeit, die auf die eigene sittliche Anstrengung baut: „Sieh aber: ist es nicht eine verfluchte Vermessenheit der unseligen Heiligen, wenn sie sich unterstehen, ein höheres und besseres Leben und [höhere, bessere] Stände zu finden, als die zehn Gebote es lehren? ... Sie sehen nicht, die elenden, blinden Leute, daß kein Mensch es so weit bringen kann, [auch nur] eines von den zehn Geboten so zu halten, wie es zu halten ist."[39]

Die Distanz zur katholischen Moralauffassung, wie sie sich aus der scholastischen Theologie und aufgrund der Volksfrömmigkeit des Spätmittelalters ergab, betrifft also Aussagen wie die Unterscheidung von Gebot und Rat und die Rede von den supererogatorischen Handlungen oder die Praxis des monastischen Vollkommenheitsstrebens und der evangelischen Räte, nicht jedoch die inhaltliche Determination des von den Zehn Geboten geforderten Handelns. Gegenüber der katholischen Moralauffassung zeichnet sich Luthers Ethik nicht durch ein weniger an Bestimmtheit, Eindeutigkeit und Strenge, sondern durch die ausschließliche Konzentration auf die in der Heiligen Schrift bezeugten göttlichen Gebote aus. Die religiösen Sonderwerke verlieren ihren Vorrang; dafür geraten nun alle Gebote Gottes als gleichrangige Aufgaben für den weltlichen Dienst vor Gott in den Blick.[40]

Für das Verhältnis von Gebot und Rat und das Verständnis des Dekalogs bedeutet dies ein Doppeltes: Die von der Einsicht in die Ohnmacht des

---

[37] BSLK, Nr. 673 (Nr. 715).
[38] *Wenz*, Die Zehn Gebote als Grundlage christlicher Ethik, 65.
[39] BSLK, Nr. 674 (Nr. 716).
[40] Vgl. *Ebeling* (Anmerkung 12), 71.

Menschen ausgehende Erkenntnis des reformatorischen *sola gratia* erfordert zum einen die Abwehr aller selbstauferlegten Werke jenseits der Zehn Gebote, zum anderen begründet sie die getroste Zuversicht, diese im Vertrauen auf Gottes Hilfe auch wirklich halten zu können. Daher schließt die Dekalogauslegung des Großen Katechismus, nachdem sie nochmals die Unfähigkeit des Menschen betonte, irgendein göttliches Gebot aus eigener Kraft zu erfüllen, mit der Aufforderung: „Nimm sie (= die Zehn Gebote) dir nur vor und versuch dich tüchtig daran, verwende alle Kraft und Macht darauf; dann wirst du wohl soviel zu schaffen bekommen, daß du keine anderen Werke ... suchen und schätzen wirst."[41] Sofern der Christ also einerseits nur den Geboten Gottes (und nicht auch weiteren Kirchengeboten), andererseits aber auch allen im Evangelium enthaltenen Weisungen unterworfen ist (während die Mönche sich auf die drei evangelischen Räte beschränken), läuft dies in Luthers Augen eher auf eine Mehrbeanspruchung der protestantischen Gläubigen hinaus, die sich den Anforderungen einer auch nach der inhaltlichen Seite hin verbindlichen Ethik nicht dadurch entziehen können, daß sie ihren Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes willkürlich einschränken.

Bedenkt man ferner, daß sich die am Beispiel Luthers aufgezeigte Tendenz zur Ausbildung einer schriftgemäßen Ethik durch die Rezeption der aristotelischen Tugendlehre bei Melanchthon sowie durch parallele Entwicklungen im Einflußbereich des Calvinismus noch verstärkte, so legt sich ein erstes Fazit nahe: Für die Anfangsphase der reformatorischen Ethik läßt sich eine ethische Grunddifferenz zur katholischen Kirche, dergestalt, daß diese eine heilsrelevante konkrete Moralauffassung ausbildet, während jene durch die weitgehende Exklusion einer inhaltlich bestimmten Ethik aus dem Gottesverhältnis der Gläubigen geprägt ist, nicht bestätigen.

III. Der Rückblick der protestantischen Ethik auf ihre Anfangszeit

Diese Einschätzung stützt sich nicht allein auf die klaren Aussagen der protestantischen Bekenntnistradition. Sie entspricht auch der Selbstwahrnehmung, die sich in der protestantischen Ethik bezüglich ihrer eigenen Anfänge bis ins 20. Jahrhundert hinein gehalten hat.

1. Die Klage über den Verlust einer konkreten Ethik bei E. Troeltsch

Ernst Troeltsch unterscheidet in seiner Darstellung der Soziallehren der christlichen Kirchen im Blick auf die Ethik der Reformationszeit bekanntlich einen dreifachen Grundtypus, wobei er das Luthertum und den Calvinismus unter dem Gesichtspunkt, daß die von ihnen vertretene Ethik mit den Forderungen eines „christlichen Naturrechts" übereinstimmt, als „Tochter-

[41] BSLK, Nr. 674 (Nr. 717).

kirchen des abendländischen Katholizismus" bezeichnet und dementsprechend dem Kirchen-Typus zurechnet.[42] Dieser repräsentiert in seiner idealtypischen Unterscheidung die römisch-katholische, die lutherische und die reformatorische Ethik, während der Sekten-Typus durch die Bewegung der Täufer und Schwärmer, und der Mystik-Typus durch einzelne Spiritualisten wie Kaspar von Schwenkfeld und Sebastian Frank gebildet werden (einzelne Züge dieses Typus macht Troeltsch auch bei Luther aus). Zu einer Zeit, in der er das lutherische Gesetzesverständnis noch in unangefochtener Geltung wähnte,[43] versteht Troeltsch sich selbst als den säkularen Vertreter einer neuen Form des dritten Typus, die den anderen Pol der protestantischen Ethik, das Gewicht der individuellen Geistesfreiheit und der religiösen Innerlichkeit stärker hervorheben wollte.[44] Doch sieht er die Überlebensfähigkeit des Protestantismus nicht dadurch gewährleistet, daß er die in dem Kirchen-Typus überlieferten ethischen Lehrgehalte aus seinem Bekenntnis eliminiert. Am Ende seiner Beschäftigung mit den Erscheinungsformen der Ethik, die der Protestantismus hervorbrachte, steht vielmehr die Erkenntnis: „In der gegenseitigen Durchdringung der drei soziologischen Grundformen und in ihrer Vereinigung zu einem all diese Motive versöhnenden Gebilde liegen seine Zukunftsaufgaben ..."[45]

2. *Die Hoffnung auf die Wiedergewinnung einer konkreten Ethik bei D. Bonhoeffer*

Noch deutlicher fällt die Einschätzung aus, die Dietrich Bonhoeffer kurz vor seiner Verhaftung bei der Arbeit an seinen Ethik-Manuskripten niederschreibt. Im Blick auf das katholische und protestantische Christentum seiner Zeit diagnostiziert er eine je spezifische Einseitigkeit, die zu folgenschweren Mißverständnissen des göttlichen Gebots führt und auf seiten beider Kirchen komplementäre Schwächen in der Bezeugung des Evangeliums hervorruft. Seine unter dem Titel „Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate" niedergeschriebenen Überlegungen kreisen um die Frage, wie sich die Konkretheit und inhaltliche Bestimmtheit des Ethos mit der christlichen Freiheit verbinden lassen. Als Vermittlungsgestalten, in denen uns Gottes Gebot in der Kirche begegnet, benennt er dabei zum einen die Predigt und zum anderen Beichte und Kirchenzucht, wie sie aus seiner Sicht in der damaligen katholischen Kirche lebendig waren. Wo nun entsprechend der katholischen Gefahr die öffentliche Verkündigung des Evangeli-

[42] *Troeltsch*, 173.

[43] Vgl. die berühmte Schilderung der kulturgeschichtlichen Leistungen und Einseitigkeiten, die der protestantische Katechismusunterricht „bis zum heutigen Tage" hervorgebracht hat („... und mit diesem Grundbuche lutherischer Ethik wurde es in unendlicher Wiederholung in die Seelen der lutherischen Gläubigen hineingehämmert", *Troeltsch*, 552).

[44] Vgl. *Troeltsch*, 926 und 935–936; und dazu *H.-G. Drescher*, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, 404–405.

[45] *Troeltsch*, 982.

ums gegenüber dem Beichtstuhl in den Hintergrund tritt, „dort mangelt es zwar nicht an Konkretion, aber es entsteht eine gefährliche gesetzliche Kasuistik, die die Freiheit des Glaubens zerstört“ [46]. Wo jedoch – darin sieht Bonhoeffer die Schwäche seiner Kirche – die Sorge um die Eindeutigkeit der Lebensführung verlorengeht, dort „wird das Gebot Gottes in der Predigt nur als Verkündigung allgemeiner sittlicher Prinzipien verstanden, denen an sich jeder konkrete Anspruch mangelt“ [47]. Angesichts dieser Diagnose richtet sich Bonhoeffers Hoffnung darauf, daß „die evangelische Kirche zu einer konkreten Ethik zurückfinden (wird), die sie in der Reformationszeit besaß“ [48]. Die dabei naheliegende Gefahr einer „Vergesetzlichung und Pädagogisierung des göttlichen Gebotes“ glaubt Bonhoeffer nur durch eine „Wiederentdeckung des christlichen Predigtamtes“ überwinden zu können, das seine vorrangige Aufgabe nicht allein in der Zuwendung der Kirche zur Welt, sondern in der Selbstvergewisserung ihrer Identität nach innen erkennt. [49]

In einem Fragment, das den Titel „Über die Möglichkeit des Wortes der Kirche an die Welt“ trägt, setzt Bonhoeffer sich kritisch mit der Erwartung auseinander, die Kirche könne auf die ungelösten Probleme der Welt vom Evangelium her eine eindeutige und bestimmte Antwort geben. Bonhoeffer sieht in einem solchen Ansinnen keine offenkundige Unmöglichkeit, wie es die heutigen Vertreter der Indifferenz-These annehmen; vielmehr sind in der Hoffnung, aus dem Evangelium konkrete Wegweisung zu allen Fragen des ethischen Handelns ableiten zu können, für ihn berechtigte und verkehrte Motive eng miteinander verbunden. Auf einer grundsätzlichen theologischen Frageebene gilt es, zunächst die Selbstverständlichkeit zurückzuweisen, mit der die Kirche von ihren eigenen Mitgliedern, aber auch von außen, zur Adressatin einer derartigen Forderung gemacht wird. Die Frage: „Gibt es überhaupt christliche Lösungen für weltliche Probleme?“ [50] führt zu der grundsätzlichen Erkenntnis, wonach „das Evangelium sein Wesen nicht darin hat, weltliche Probleme zu lösen und daß darin auch nicht die wesentliche Aufgabe der Kirche bestehen kann“ [51].

Während mit dieser Fundamentalaussage eine gemeinsame Positionsbestimmung beider christlichen Kirchen vorgenommen wird, sieht Bonhoeffer in der Ablehnung jedweder Spielart eines Naturrechts, Vernunftrechts, allgemeinen Menschenrechts oder dergleichen eine charakteristische Selbstunterscheidung der evangelischen Kirche von der katholischen. Unter protestantischen Bedingungen kann sich das richtige Verhältnis der Kirche zur Welt allein und ausschließlich vom Evangelium her ergeben. Deshalb gilt

[46] *D. Bonhoeffer*, Ethik, hg. von *I. Tödt* [u. a.] (Werke Bd. VI), Gütersloh ^{2}1998, 399.
[47] Ebd. 398–399.
[48] Ebd. 399.
[49] Ebd.
[50] Ebd. 355.
[51] Ebd. 358.

der Grundsatz: „Das Wort der Kirche an die Welt kann kein anderes sein, als das Wort Gottes an die Welt. Dieses heißt: Jesus Christus und das Heil in diesem Namen."[52] Auch wenn der erste Auftrag der Kirche daher in der Verkündigung der Erlösung und nicht im Beitrag zur Lösung sozialer oder politischer Probleme besteht, folgt daraus für Bonhoeffer keinesfalls eine vollständige Abstinenz der Kirche von allen konkreten Wegweisungen, die sie für die Lebensführung und das ethische Handeln der Gläubigen geben kann. Wo das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes an die Welt in rechter Weise gepredigt wird, da ist nämlich immer auch vom Recht Gottes auf den Menschen die Rede. Mit anderen Worten: Gottes Liebe zur Welt bezeugt sich in Gesetz und Evangelium, ohne daß das eine vom anderen zu trennen wäre.

Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium läßt sich für Bonhoeffer auch nicht in der Weise erfassen, daß für die Welt allein das Gesetz im Sinne des *usus politicus* gültig wäre, während die Gemeinde unter dem Verheißungswort des Evangeliums steht. Der erste Grundsatz, der das Verhältnis der Kirche zur Welt bestimmt, muß vielmehr durch einen zweiten ergänzt werden: „Die Verkündigung der Kirche an die Welt kann immer nur Jesus Christus im Gesetz und Evangelium sein. Die zweite Tafel ist von der ersten nicht zu trennen."[53] Die Verkündigung des Evangeliums impliziert daher notwendigerweise den „Ruf zum konkreten Gehorsam gegen den Gott und Vater Jesu Christi" und die Aufforderung zur „Unterwerfung unter Gottes alleiniges Recht".[54] Da die Maßstäbe von Gut und Böse im Rahmen von Bonhoeffers Mandatenlehre, die bei ihm an die Stelle des katholischen Naturrechts und der lutherischen Ordnungstheologie rückt, unmittelbar vom Wort Gottes ausgehen müssen, kommen für die konkrete Wegweisung der Kirche nur der Dekalog und die Bergpredigt in Frage. In diesem Zusammenhang warnt Bonhoeffer ausdrücklich vor einem doppelten Mißverständnis, das zu der auch unter Christen verbreiteten Ansicht führt, mit der Bergpredigt könne man die Welt nicht regieren und aus dem Dekalog dürfe keine konkrete Ermahnung abgeleitet werden.

Zwar gibt der Dekalog in der Tat nur eine allgemeine Rahmenordnung vor, doch steckt diese den Raum ab, in dem der Gehorsam gegen Gottes Wort „zum mindesten nicht unmöglich gemacht wird"[55]. Daher ergibt sich

---

[52] Ebd. Die positive Hinwendung zur Welt, durch die sich Bonhoeffers Fragment zur Ethik von der kritischen Sichtweise der Welt in seinem Buch „Nachfolge" unterscheidet, ergibt sich für ihn unmittelbar aus der Christologie, die explizit zum Fundament der Ethik wird. Die Begründungslogik, aus der die Weltlichkeit der Welt erkannt wird, lautet nunmehr: Je enger die Bindung der Christen an Jesus Christus, desto freier sind sie für den Dienst an der Welt: „Je ausschließlicher wir Christus als unseren Herrn erkennen und bekennen, desto mehr enthüllt sich uns die Weite seines Herrschaftsbereiches" (*Bonhoeffer*, 347). Vgl. *E. Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis, München-Mainz [4]1991, 196–198.

[53] *Bonhoeffer*, 361 f.

[54] Ebd. 361.

[55] Ebd. 362.

für den sozialethischen Auftrag der Kirche, der von der Verkündigung des Evangeliums nicht getrennt werden kann, daß sie zunächst „negativ die Grenzen abstecken (muß), für eine Ordnung, innerhalb deren Jesus Christus geglaubt und Gehorsam geleistet werden kann“[56]. Da die kirchliche Unterweisung auf den konkreten Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes zielt, genügt es jedoch nicht, daß diese Grenzen im Dekalog „in allgemeinster Form“ vorliegen; auch „in concreto werden sie immer neu bezeichnet werden müssen“[57]. Wie diese der Wegbereitung für das Kommen Jesu Christi dienende Konkretisierungsaufgabe im einzelnen zu bewerkstelligen ist, dafür finden sich in diesem kurzen Fragment keine näheren Hinweise mehr. Dennoch besteht kein Zweifel daran, daß für Bonhoeffer das eigentliche Ziel einer protestantischen Ethik in der Hinführung der Gläubigen zum konkreten Gehorsam gegenüber Gottes Wort liegt. Von der katholischen Kirche unterscheidet ihn die Ablehnung einer naturrechtlichen Argumentationsweise, nicht aber die Erwartung, daß die Kirche in konkreter und inhaltlich bestimmter Form Stellung bezieht, wo sie das Recht Gottes zum Schutz des Menschen verletzt sieht.

3. Die Ableitung einer konkreten Ethik aus der Erkenntnis Christi bei K. Barth

Eine ähnliche, der Indifferenz-These zunächst günstig erscheinende Ausgangslage zeigt sich auch in Karl Barths theologischer Ethik. Besonders in den frühen Werken, vereinzelt aber auch noch in der „Kirchlichen Dogmatik“ (= KD), finden sich bei ihm markante theologische Grundsatzaussagen, die einer scharfen Trennung von Glaube und Ethik das Wort reden und ihren Autor geradezu als einen Kronzeugen für die Indifferenz-These zu empfehlen scheinen, der ihr Heimatrecht in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts unterstreicht. In seinem Römerbrief-Kommentar erinnert Barth immer wieder daran, daß Gottes Handeln erst dort beginnen kann, wo alles menschliche Handeln an ein Ende gelangt ist. Zwischen Glaube und Moral, Evangelium und Gesetz sieht Barth in dieser Phase noch ein radikales Nicht-Verhältnis, da alles, wovon die Offenbarung kündet – das ewige Heil, die Erlösung, die Vergebung der Sünden und die Rettung aus dem eschatologischen Gericht –, erst jenseits von Religion, natürlicher Gotteserkenntnis und Moral anfängt.[58] Eine natürliche Ethik erscheint hier nur als die Un-Möglichkeit des Menschen, die der Möglichkeit Gottes, an ihm zu handeln, den Weg verbaut. An dieser theologischen Disqualifikation einer natürlichen Ethik hat Barth zeit seines Lebens festgehalten; diese kann einer christlichen Ethik ebensowenig als Anknüpfungspunkt dienen, wie

[56] Ebd.
[57] Ebd.
[58] Vgl. *K. Barth*, Der Römerbrief (Zürich [2]1921, Nachdruck 1954) 67–69; 82; 102–104; 211–239; 477.

die natürliche Gotteserkenntnis dem Glauben. Zwischen beidem steht nichts als ein tiefer Abgrund, über den vom Menschen aus keine Brücke führt.

3.1 Die Ablehnung einer natürlichen Ethik

Die sprachliche Emphase, die in Barths berühmtem Verdikt über die natürliche Theologie durchbricht – sie allein war ihm bekanntlich Grund genug, nicht katholisch zu werden –, klingt auch Jahre später in der KD noch nach. Auch in ihr finden sich Sätze wie der, daß ein allgemeiner Begriff der Ethik „merkwürdigerweise genau mit dem Begriff der Sünde zusammen(fällt)“ [59]. In dem antiken Leitwort „Erkenne dich selbst“, in dem er die radikale Verkehrtheit jeder beim Selbstbezug des Menschen ansetzenden Ethik zusammengefaßt sieht, kann auch der reife Barth nichts anderes als die „Aufforderung zum Aufruhr gegen die Gnade Gottes“ und eine prometheische „Apotheose des Selbst“ erkennen.[60] Freilich wird die ethische Frage nun nicht mehr *a limine* abgewiesen; sie bekommt als Frage des Menschen nach sich selbst, nach der Richtigkeit und Stetigkeit seines Tuns, ja sogar nach der Würde seiner Handlungen und ihrem Vorbildcharakter für andere erneut Rang und Gewicht.[61] Vom Menschen aus gesehen ist die ethische Frage unabweisbar, sie ist geradezu „seine Lebensfrage, die Frage, mit deren Beantwortung er steht und fällt“ [62]. Doch indem die ethische Frage als Frage des Menschen nach sich selbst zugelassen wird, darf ihr Gegensatz zur theologischen Ethik in keiner Weise verharmlost werden. Von ihr selbst aus gesehen kann jede menschliche Ethik nur Widerspruch zu der Antwort sein, die Gottes souveränes Offenbarungswort auf die Ur-Frage des Menschen nach sich selbst gibt.[63]

In gewisser Hinsicht radikalisiert sich die Ablehnung jeder natürlichen Ethik beim späten Barth sogar noch, insofern nämlich gemäß seiner Lehre vom Nichtigen auch die Wahl des Bösen keiner eigenen Möglichkeit des Menschen entspringt. Da das Nichtige nur als „Gegenstand“ der göttlichen Negation wirklich ist und die Sünde ursprünglich nicht als Tat des Menschen erscheint, sondern im Akt ihrer Überwindung durch Gott überhaupt erst hervortritt, stellt für Barth auch das Sündigen-Können keine eigenständige Alternative des Menschen dar.[64] Die Wahl zwischen Gut und Böse erweist sich vielmehr nach beiden Seiten hin als illusionär. So grundfalsch die Behauptung ist, der Mensch könne aus eigenen Kräften Gutes tun, so irrig wäre auch die Annahme, daß er von sich aus wenigstens sündigen kann. Nicht einmal das ist dem auf sich selbst gestellten Menschen möglich. Viel-

[59] *K. Barth*, Die kirchliche Dogmatik (= KD) II/2, Zürich [3]1948, 574.
[60] *Barth*, KD II/2, 601.
[61] Vgl. KD II/2, 569.
[62] KD II/2, 572.
[63] Vgl. KD II/2, 575. 581–582 und III/4, 38.
[64] Vgl. KD III/3, 405–407.

mehr gilt noch im Bösen: „Indem der Mensch sündigte, tat er, was er nicht konnte."[65] Radikaler als Barth es in seiner Theorie der Nichtigkeit des Bösen vorführt, kann man die Möglichkeit einer natürlichen Ethik und die Annahme einer paradiesischen Freiheit des Menschen in der Wahl zwischen Gut und Böse nicht destruieren! Weder das Tun des Guten noch der Kampf gegen das Böse in der Welt ist des Menschen ursprüngliche und eigene Aufgabe. Die Zurückdrängung des Bösen und die Aufrichtung der Gerechtigkeit sind zuallererst die Sache Gottes und des Selbsterweises seiner Macht und Güte, wofür er den Menschen kraft seiner Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit ihm in Dienst nehmen will. Mehr als sich dafür bereitzuhalten und diese Einbeziehung in Gottes Wirken in der Welt an sich geschehen zu lassen, kann der Mensch nicht tun – alle menschliche Ethik geht darin auf, sich als ein wirksames Instrument der Selbstrechtfertigung Gottes gegenüber dem Bösen gebrauchen zu lassen. Der späte Barth hat den Grundakt des christlichen Gehorsams in seinen nachgelassenen Fragmenten zur Ethik der Versöhnungslehre deshalb als Gebet, Bitte oder Anrufung bestimmt.[66] Die eigentliche Aktion des Menschen, durch die er mit seinem Gehorsam zum Selbsterweis der Liebe Gottes und zur Aufrichtung seiner Gerechtigkeit betragen kann, liegt jenseits aller selbstgesetzten Handlungszwecke in dem reinen Mittel der Bitte: „Dein Reich komme", mit der die betende Gemeinde in eschatologischer Hoffnung auf die Aufforderung Gottes „Rufe mich an" (Ps 50, 15) antwortet.[67]

Ethik als höchste Möglichkeit des Menschen, als freie Wahl zwischen Gut und Böse oder als verantwortliche Selbstbestimmung zu einer vernunftgemäßen Lebensführung – all dies drückt für Barth aus theologischer Sicht dagegen die Haltung des Unglaubens aus, in der sich der Mensch dem Wort Gottes entgegenstellt: „Es gibt kein ethisches Problem in diesem Sinn oder eben nur *per nefas*, nur kraft des Mißverständnisses des Unglaubens, der nicht weiß oder nicht wissen will um die Herrschaft Gottes über den Menschen."[68] Doch folgt aus der radikalen Entgegensetzung von Glaube und Ethik, durch die sich die Indifferenz-These bestätigt sehen könnte, keineswegs die Konsequenz, daß das Handeln der Kirche unter dem Wort Gottes nun bedeutungslos würde oder der Eindeutigkeit und Bestimmtheit nicht mehr bedürfte. In diesem zentralen Punkt, der in der gegenwärtigen Diskussion um das Bestehen einer ethischen Grunddifferenz zur katholischen Kirche gerade ihre entscheidende Pointe ausmacht, stößt eine solche These

[65] KD III/3, 411.

[66] KD IV/4, 65–67 und 95–97; vgl. auch KD IV/3, 301.

[67] Vgl. KD IV/4, 69. Zum Kontext vgl. *E. Jüngel*, Anrufung Gottes als Grundakt christlichen Handelns, in: *Ders.*, Barth-Studien, Zürich [u.a.] 1982, 315–331; *J. Webster*, Barth's Ethics of Reconciliation, Cambridge 1995, 113–114; 175–176; und *H.-R. Reuter*, „Fiat iustitia". Zur Gerechtigkeitslehre in der Versöhnungsethik Karl Barths, in: *Ders.*, Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion, Gütersloh 1996, 44–70, bes. 47–49 und 58.

[68] KD II/2, 595.

bei Barth auf entschiedene Ablehnung. Seine theologische Ethik findet in der natürlichen Moral keinen Anknüpfungspunkt mehr, wohl aber dient diese ihm als Absprungbrett, um einen anderen, ihr diametral entgegengesetzten Standort einzunehmen.

3.2 Die Einbeziehung der Ethik in das Gottesverhältnis

Von der theologischen Gotteslehre aus betrachtet, bleibt die ethische Frage nicht unbeantwortet. Sie findet vielmehr ihre allein gültige und definitive Antwort, indem Gott mit dem Menschen einen ewigen Bund schließt und ihn in Jesus Christus ein für alle Mal erfüllt. Barth vergleicht die Besitzergreifung des Glaubens von der Ethik ausdrücklich mit der Annexion des Landes Kanaan durch Israel.[69] Die Frage nach Gut und Böse läßt sich nicht mehr neutral stellen; sie ist vielmehr durch Gottes Gnadenwahl und die Aufrichtung seiner Herrschaft über den Menschen ein für alle Mal in höchster Präzision und aller nur denkbaren Bestimmtheit beantwortet: „Der Mensch Jesus, der das Gebot Gottes erfüllt, gibt nicht, sondern ist durch Gottes Gnade die Antwort auf die durch Gottes Gnade gestellte ethische Frage ... Was damit und so Ereignis geworden ist, das ist im Unterschied und Gegensatz zu aller menschlichen die göttliche Ethik."[70]

Die Unterscheidung von Glaube und Ethik, mit der Barth im Römerbrief einsetzt, läuft in seinem späteren Denken also nicht mehr auf eine Trennung beider hinaus. Das zwischen ihnen waltende Verhältnis, das anfangs rein negativ als bloße Beziehungslosigkeit bestimmt wurde, weicht nun positiv einer Reintegration der Ethik in das Gottesverhältnis. Bereits in seiner Schrift „Evangelium und Gesetz" aus dem Jahre 1935 ist diese Kehrtwende vollzogen.[71] Das Wort Gottes wird darin nicht mehr dem Gesetz entgegengestellt, wie es der traditionellen Reihenfolge von Gesetz und Evangelium entspricht. Vielmehr ist das Wort Gottes zugleich Evangelium und Gesetz und dies in der Weise, daß einerseits nur vom Evangelium her die Möglichkeit besteht, vom Gesetz zu reden, daß aber andererseits vom Evangelium auch nicht ohne das Gesetz gesprochen werden kann.[72] In dem Verheißungswort des Evangeliums ist wie in der Bundeslade Gottes Gebot und Gesetz eingeschlossen, so daß das eine Wort Gottes nicht mehr ohne das andere zu haben ist. In Jesus Christus, in seinem Leben und Sterben, seinem Kreuz und seiner Auferstehung, wird der Wille Gottes in seiner Doppelge-

[69] KD II/2, 581.

[70] KD II/2, 573–574.

[71] In der Barth-Auslegung wird im allgemeinen die Diskontinuität betont, die zwischen der Destruktion des menschlichen Handelns in Barths früher Ethik und der theologischen Aufwertung besteht, die dieses in der Gotteslehre der KD und vollends in der Versöhnungslehre des späten Barths erfährt. Gelegentlich wird aber auch eine größere Kontinuität in Barths Denken behauptet, so z.B. bei *J. van Dijk*, Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths, München 1966, 157–159; oder *J. Webster*, Barth's Moral Theology. Human Action in Barth's Thought, Edinburgh 1998, 27–31.

[72] Vgl. *K. Barth*, Evangelium und Gesetz, München ^{3}1961, 5. Vgl. KD II/2, 567.

stalt als Evangelium und Gesetz konkret offenbar: „Wir lesen aus dem, was Gott hier für uns tut ab, was Gott mit uns und von uns will."[73]

Was die Schrift aus dem Jahre 1935 programmatisch andeutet, wird dann in der KD innerhalb der Gotteslehre entfaltet. Die theologische Ethik ist hier auf die denkbar engste Weise mit der Soteriologie und Christologie verbunden; sie kann nichts anderes als eine „dem christlichen Gottesbegriff immanente Ethik"[74] sein. Was Barth zunächst für das Verhältnis von Evangelium und Gesetz aufgezeigt hat, das führt er nun bis in den allerersten Anfang des theologischen Redens über Gott zurück. „Was theologische Ethik, Ethik als Element der kirchlichen Dogmatik, ist und will, das entscheidet sich in der christlichen Gotteslehre, genauer: in der erwählenden Gnade Gottes in Jesus Christus."[75] Das Verhältnis zwischen Gotteslehre, Christologie und Ethik wird dabei so eng gedacht, daß die Ethik nicht nachträglich zur Glaubenslehre hinzutritt, sondern von Anfang an in sie eingeschlossen ist, und dies dergestalt, daß „wir von Gott selbst nicht vollständig reden würden, wenn wir nicht sofort auch von seinem Gebot reden würden"[76].

Von Gottes Gebot reden, heißt für Barth entgegen dem allgemeinen Sprachgebrauch allerdings nicht, primär von Gottes Forderungen an den Menschen oder dessen Konfrontation mit den Ansprüchen eines göttlich sanktionierten Sittengesetzes zu sprechen. Gottes Gebot begegnet dem Menschen nämlich zuallererst als das in Jesus Christus immer schon erfüllte Gebot, so daß von ihm nicht anders als unter dem doppelten Vorzeichen des göttlichen Erwählungshandelns und der Christologie gesprochen werden darf. Näherhin erweist sich dieses doppelte Vorzeichen als eine einzige theologische Klammer, innerhalb derer überhaupt nur sachgerecht von Gottes Gebot zu handeln ist. Denn Jesus Christus ist der erwählende Gott und der erwählte Mensch in einem.[77] Beide sind in ihm zu hypostatischer Union verbunden, so daß in seiner Person der exemplarische Mensch vor Gott steht, der dessen Gebot nicht nur durch einzelne Handlungen, sondern aufgrund seiner gesamten kenotischen Existenzform (durch Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung) erfüllt. Jesus ist zugleich der „Mensch für Gott" – darin liegt seine Göttlichkeit – und der „Mensch für den Menschen", der eben dadurch, daß er ganz von Gott bestimmt ist, den Maßstab vollendeter Humanität erfüllt.[78]

---

[73] *Barth*, Evangelium, 11.
[74] KD II/2, 576.
[75] KD II/2, 603.
[76] Ebd.
[77] Vgl. KD II/2, 101–103.
[78] KD III/2, 248. Vgl. dazu *J. Dierken*, Glaube und Lehre im modernen Protestantismus, Tübingen 1996, 77.

3.3 Das Verhältnis von Evangelium und Gesetz

Die ethische Dimension von Barths Gotteslehre wird von ihm aus dem Begriff der göttlichen Erwählung entwickelt und anhand des Verhältnisses aufgezeigt, in dem der Indikativ der göttlichen Heilszusage und der Imperativ der sittlichen Forderung zueinander stehen. In der Schrift „Evangelium und Gesetz" hatte er anhand einer später berühmt gewordenen Formel bereits dargelegt, daß das Gesetz „nichts anders als die notwendige Form des Evangeliums" sein kann, „dessen Inhalt die Gnade ist"[79]. Denn der Inhalt der frohen Botschaft, die Form des Evangeliums, ruft nach einer ihr entsprechenden „Gleichform", die ihn aufnehmen kann; ja dieser Inhalt erzwingt geradezu als ein Widerlager die Form des Gebots, da er sonst vom Menschen nicht gehört, verstanden und angenommen werden kann: „Gnade heißt, wenn sie offenbar, wenn sie bezeugt und verkündigt wird, Forderung und Anspruch an den Menschen."[80] Die erste Forderung, die dabei erhoben wird, ist die des Glaubens an Jesus Christus, des exemplarisch glaubenden Menschen, der an unserer Stelle durch seinen Gehorsam das Gesetz erfüllt hat. Nicht eine lange Reihe von Einzelgeboten wird uns durch das Evangelium auferlegt, sondern eigentlich nur ein einziges, in dem freilich alle anderen eingeschlossen sind: das erste Gebot. Die Bereitschaft, an den einen Gott zu glauben und sich seine Erwählung in Jesus Christus gefallen zu lassen, benennt die Grundforderung, durch die Gott den Menschen als Partner eines ewigen Bundes anspricht und anruft. Alle weiteren Gebote, Gesetze und Weisungen, die er zur geschichtlichen Realisierung seiner Gnadenwahl an ihn richten wird, sind nur als Einschärfungen und Verdeutlichungen des ersten Gebots zu verstehen.[81]

In der KD erläutert Barth das Einschlußverhältnis zwischen Indikativ und Imperativ anhand der Aufforderung der Bergpredigt: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist."[82] Das hier ausgesprochene Sollen und der Ruf zur Vollkommenheit meinen nichts anderes als die geschöpfliche Antwort des Menschen, der aufgrund seiner Erwählung im Gegenüber zu Gott existieren darf und eben dadurch, daß er diesem Bund entsprechend lebt, auf sein eigenes Ziel ausgerichtet wird. Evangelium und Gesetz, Gnadenwahl und Gebot sind deshalb nicht zwei aufeinanderfolgende Worte Gottes, sondern ein und dasselbe Wort, das sich nur nach verschiedenen Seiten hin bezeugt. In ausdrücklicher Distanz zu Luthers Antithese von Gesetz und Evangelium heißt es bei Barth nun: „Wir finden

[79] *Barth*, Evangelium, 13. Die Formel vom Gesetz als der notwendigen Form des Evangeliums leistet freilich dem Mißverständnis Vorschub, als werde der Zuspruch des Evangeliums erst in der Form des Gesetzes wirksam oder „als habe das Evangelium keine andere Form außerhalb des Gesetzes" (*W. Huber*, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 123).

[80] Ebd.

[81] Vgl. *Barth*, Evangelium, 15; und KD II/2, 755–756.

[82] Mt 5,48.

in der Schrift das Gesetz nicht neben dem Evangelium, sondern im Evangelium und darum die Heiligkeit Gottes nicht neben, sondern in seiner Gnade, seinen Zorn nicht neben, sondern in seiner Liebe."[83]

Barth ist sich sehr wohl bewußt, daß er mit seiner Umkehr des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz, von Indikativ der Gnade und Imperativ des Gebots innerhalb der Tradition reformatorischer Ethik einen Neuanfang setzt, der – so sieht er selbst es jedenfalls – gleichwohl auf der Linie ihrer ursprünglichen Intentionen liegt und diese konsequent zu Ende führt. Wo er über Luther hinausgeht oder Schleiermacher entgegentritt, da tut er dies in dem Selbstbewußtsein, eben darin das unvollendete Erbe der Reformation anzutreten.[84] Dieser Anspruch zeigt sich innerhalb der Ethik neben den Analogiebildungen zwischen Rechtfertigung und Recht vor allem in der Art und Weise, wie Barth das Indikativ-Imperativ-Verhältnis bestimmt. Während für Schleiermacher die indikativische Form zum bevorzugten Darstellungsmittel der christlichen Sittenlehre wird, um das urbildliche Handeln Christi zu beschreiben,[85] liegt für Barth das charakteristische Stilmittel einer christlichen Ethik gerade in dem unauflösbaren Ineinander beider Sprachformen: „Indem der evangelische Indikativ gilt, wird der Punkt, mit dem er schließt, ein Ausrufezeichen, wird er selbst zum Imperativ."[86] Die Einbeziehung der Ethik in die Lehre von Gott folgt für Barth unmittelbar aus dem Gedanken des Bundes, der ohne die geschöpfliche Entsprechung des Menschen und seine durch Gottes Gnade und Gebot erfolgende Aufrichtung zum Partner des erwählenden Gottes ein Torso bliebe.[87] Die Ethik geht dabei insofern aus der Lehre von Gottes Gnadenwahl hervor, als „die Gnadenwahl selbst und als solche danach verlangt, als Gottes an den Menschen gerichtetes Gebot verstanden zu werden"[88]. Die Entscheidung zur Ausbildung einer eigenen christlichen Ethik erfolgt also nicht an nachgeordneter Stelle, sondern vom höchsten Punkt und ersten Anfang allen theologischen Redens von Gott und seinem Handeln aus. Daher lautet Barths Postulat, das er der liberalen Theologie und deren Lutherverständnis entgegenstellt: „Es muß die Gotteslehre als das, was sie auf der ganzen Linie auch ist, nämlich als Ethik ausdrücklich bezeichnet, entfaltet und erklärt werden."[89] Das Wort Gottes ist für Barth immer – in dieser unumkehrbaren

[83] KD II/1, 407. Vgl. *G. Ebeling*, Karl Barths Ringen mit Luther, in: *Ders.*, Lutherstudien; Bd. III, Tübingen 1985, 428–573, bes. 476.

[84] Vgl. *Ebeling*, Karl Barths Ringen mit Luther, 471.

[85] Vgl. *F. Schleiermacher*, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (hg. von *L. Jonas*), Berlin ²1884, § 38 (Beilage A); vgl. 317–318.

[86] KD II/2, 567.

[87] Zur Bedeutung der Analogie als Darstellungsmittel protestantischer Ethik vgl. *E. Jüngel*, Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik, in: *Ders.*, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 234–245, bes. 241: „Evangelische Ethik ist in materialer Hinsicht grundgelegt als Ethik der (in Jesus Christus sprechenden) Entsprechung zwischen Gott und Mensch (vgl. Mt 5,48)."

[88] KD II/2, 567.

[89] KD II/2, 568.

Reihenfolge – Zuspruch und Anspruch der rechtfertigenden Gnade in einem; aus der unauflösbaren Zusammengehörigkeit beider Aspekte ergibt sich die Möglichkeit und zugleich die Notwendigkeit einer in die Glaubenslehre integrierten theologischen Ethik.

3.4 Erwählung und Gebot in Barths christologischem Bundesethos

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, im einzelnen zu verfolgen, wie Barth diese Aufgabe in der KD und den späteren Ethikvorlesungen erfüllt. Aus Platzgründen kann seine Ethik nicht in allen Verästelungen dargestellt werden, wie sie sich ausgehend von der Erwählungslehre über die Schöpfungslehre bis hin zu der Versöhnungslehre und Tauftheologie des Spätwerkes entfaltet.[90] Entsprechend dem Axiom *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* kann das Gebot, das Gott als Schöpfer, Versöhnung und Erlöser an den Menschen richtet, von dem in seinem Erwählungshandeln liegenden Gebot nicht verschieden sein.[91] Alles, was deshalb zur Unterbelichtung des Schöpfungsgedankens in Barths theologischem Denken, zur Abwehr eines Christomonismus und der Gefahr einer göttlichen Alleinwirksamkeit bis hin zum Neueinsatz seiner Versöhnungslehre im einzelnen gesagt werden kann,[92] rückt nur Akzentverschiebungen ins rechte Licht, die sich innerhalb der Gesamtarchitektur von Barths theologisch-ethischem Denken zeigen, wenn man ihre Ausführung aus der Nähe betrachtet.

Nachdem er die ethische Grundfrage „Was sollen wir tun?" zunächst abgewiesen hatte, greift er sie aus der Perspektive seiner Erwählungstheologie erneut auf. Er buchstabiert sie jetzt unter der Voraussetzung, daß Gott und Mensch Bundespartner sind und fragt dabei Zug um Zug nach dem bestimmenden Was des menschlichen Handelns, nach dem Woher des Sollens, nach dem gemeinschaftlichen Wir und schließlich nach dem praktischen Vollzug des menschlichen Tuns. Dabei zeigt sich schon im ersten Teil der Frage eine Besonderheit der göttlichen Gebote, die sie von allen anderen Gesetzen, Vorschriften oder Konventionen radikal unterscheidet: Diesen gegenüber können wir, auch wenn wir grundsätzlich bereit sind, sie anzunehmen, immer noch einen Schritt zurücktreten, auf Distanz gehen, ihren Anspruch von Fall zu Fall überprüfen, um unseren Gehorsam vom Ausgang dieser hypothetischen Infragestellung abhängig zu machen. Eine derartige Inschutznahme seiner selbst ist dem Menschen gegenüber Gottes Gebot von vornherein unmöglich. Denn Gottes Gebot ist zuallererst Erlaubnis und die Gewährung einer der Bestimmung des Menschen zum bundesgemäßen Verhalten entsprechenden Freiheit; darin unterscheidet es sich von vornherein und bis zuletzt von allen anderen Geboten: „Das Gebot Gottes erlaubt. So und nicht anders gebietet es. Es erlaubt, obwohl und indem es *in*

[90] Vgl. dazu *J. Webster*, Barth's Ethics of Reconciliation, Cambridge 1995.
[91] Vgl. KD III/4, 35–36.
[92] Vgl. *Webster*, Barth's Moral Theology, 176–177.

concreto immer die Gestalt eines jener anderen Gebote hat, obwohl und indem also auch es sagt: ‚Du sollst' und ‚Du sollst nicht', obwohl und indem auch es dem Menschen warnend, störend, zurückhaltend, bindend und verpflichtend in den Weg tritt."[93]

Gegenüber Gottes Gebot wird deshalb jeder Vorbehalt, wie er um der Freiheit des Menschen willen allen anderen Geboten gegenüber ausgesprochen werden muß, von vornherein unmöglich. Angesichts der radikalen Parteinahme Gottes für den Menschen kann dieser nicht nochmals gegenüber Gott für sich selbst Partei ergreifen wollen. Angesichts der ihm geschenkten und sein ganzes Leben umfassenden Erlaubnis kann er sich gegenüber seinem göttlichen Gebieter nicht etwas erlauben wollen, wie es in zwischenmenschlichen Herrschaftsverhältnissen immer möglich bleibt. Wie sollte er hier „nach einer Freiheit und Freude begehren", wo ihm doch „gerade echte Freiheit und Freude zugesprochen ist"[94]? Nein: „Vor dem Gebot Gottes kann man darum nicht fliehen, weil es, indem es uns entgegentritt, sich sofort und zugleich hinter uns stellt. Indem es Gottes Sache führt, nimmt es sich sofort und zugleich auch unserer eigensten Sache an."[95] Man kann in dem Umstand, daß Gottes Gebot in der Form der Erlaubnis an den Menschen herantritt, während es als Gebot selbst die Form bezeichnet, in der ihm das Evangelium als Anspruch begegnet, eine nicht zur Auflösung gebrachte Unausgeglichenheit in Barths Terminologie vermuten. Doch drückt sich in dieser Spannung nur die sachliche Doppelbewandtnis des Gebots aus, das als Rückseite des göttlichen Zuspruchs an den Menschen zugleich Anspruch und Erlaubnis ist. Mit anderen Worten: Durch das Gesetz nimmt das Evangelium die Form eines an den Menschen gerichteten Anspruchs an, der ihm seinerseits in der Form der Erlaubnis, also als Hilfe, Einladung und Ermöglichung entgegentritt.[96]

3.5 Der Ereignischarakter und die Bestimmtheit der göttlichen Gebote

Anders als in seinen frühen Schriften, in denen er das Verhältnis zwischen Erwählung und Gebot anhand der paulinischen Theologie des Gesetzes reflektiert, greift Barth in der KD zur Illustration dieser Beziehung einerseits auf den Dekalog und die Bergpredigt und andererseits auf die zahlreichen Anweisungen zurück, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte einzelnen Personen oder dem Volk als ganzem gegenüber ausgesprochen hat.[97] Die Verwendung des Begriffs „Gebot" ist dabei nicht sehr präzise; sie umfaßt einmalige Befehle und Anordnungen Gottes ebenso wie die grundlegenden Weisungen der Zehn Gebote und der Bergpredigt; schließlich können auch soziale Einrichtungen und Institutionen auf Gottes Gebot

[93] KD II/2, 650–651.
[94] KD II/2, 663.
[95] Ebd.
[96] Vgl. *Huber*, 123.
[97] Vgl. die detaillierte Liste in KD II/2, 751–752.

zurückgeführt werden, insofern auch das Leben in Ehe und Familie den Gehorsam gegenüber diesem erfordert. Immer aber geht es darum, daß dem Menschen mit Bestimmtheit gesagt wird, was ihm guttut (vgl. Dtn 10,12–13) und worin sich Gottes Nähe zu ihm erfüllt.

Die Antwort auf die Frage „Was sollen wir tun?" wird ihm gegeben, indem er sein eigenes Urteil über Gut und Böse einklammert und sich an Gottes Gebot hält. Dieses gebietende Wort Gottes wird ihm ein für alle Mal und stets aufs Neue gesagt ebenso wie auch Gottes Gnade unwiderruflich ist und ihm im Gericht doch Tag für Tag neu zugesprochen wird.[98] Barths Ablehnung der Kasuistik, die ihm von katholischer Seite den Vorwurf der „Situationsethik"[99] eintrug, führt also keineswegs dazu, daß der Mensch durch Gottes Gebot nur eine allgemeine Orientierung über Gut und Böse erhält, deren Konkretisierung er von Fall zu Fall selbst zu leisten hätte. Das Passivum von Mi 6,8, wonach dem Menschen gesagt worden ist, was gut (für ihn) ist, gilt vielmehr für jede denkbare Situation, vor die dieser gestellt sein kann. Der von Barth so stark betonte Ereignischarakter des göttlichen Gebots steht seiner inhaltlichen Bestimmtheit daher nicht entgegen; was dem Menschen je und je geboten wird, erfordert je und je den konkreten Gehorsam dieses Menschen, an den das Gebot Gottes ergeht. „Es wird und ist dem Menschen tatsächlich gesagt, was gut ist und was der Herr von ihm fordert: In voller Bestimmtheit, so daß ihm nur der Gehorsam oder der Ungehorsam übrig bleibt und keinerlei Spiel seines freien Ermessens und Wollens hinsichtlich der Gestaltung seines Gehorsams."[100]

Dem Gebot Gottes gegenüber kann der Mensch sich auch nicht dadurch einen Vorsprung sichern, daß er es nur als allgemeines Prinzip gelten läßt, dessen Anwendung er sich jedoch selbst vorbehält. Die hermeneutischen Interpretationsregeln, die zur Auslegung menschlicher Gesetzestexte unverzichtbar sind, versagen dem Gebot Gottes gegenüber, weil dieses in jedem einzelnen Fall immer „zugleich Gesetz und anwendender Richter"[101] ist. Von Gottes Gebot gilt daher: „Es bedarf keiner Interpretation: darum nicht, weil es durch sich selbst bis aufs Kleinste und Letzte interpretiert ist."[102] Hier werden das reformatorische Schriftprinzip und die hermeneutische Regel *sacra scriptura sui ipsius interpres* mit aller Konsequenz auch über den unmittelbaren Schriftbezug hinaus auf dem gesamten Feld der Ethik zur Geltung gebracht. Weit davon entfernt, das Gottesverhältnis und das Weltverhalten der Christen zu trennen, bindet Barth beides in einer theologischen Klammer zusammen, indem er den Grundsatz der Selbstbe-

[98] Vgl. dazu KD II/2, 832.

[99] Vgl. das Urteil von *H. U. von Balthasar*: „Barths Ethik war immer und wird bis zum Ende eine ausgesprochene ‚Situationsethik' bleiben" (*ders.*, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln ⁴1976, 112).

[100] KD II/2, 786, vgl. 635; 638.

[101] KD II/2, 739.

[102] KD II/2, 741.

zeugungskraft des Wortes Gottes von der Heilzusage des Evangeliums auf die in ihr eingeschlossene Gestalt des göttlichen Gebots überträgt. Zugleich führen die Kategorie des Ereignishaften, die auch Barths Gotteslehre beherrscht, und der Aktualismus in der Anthropologie, der jede Art „naturrechtlicher" Konstanten atomisiert, dazu, daß die Bestimmtheit der sittlichen Forderung allein von Gott her gewährleistet ist. Der Mensch kann Gottes konkretes Gebot immer nur im Gehorsam entgegennehmen, ohne daß die geschöpfliche Wirklichkeit seines Daseins oder die individuellen Umstände seines Lebens auf die Determination dieses Gebots irgendeinen durch den Menschen kontrollierbaren Einfluß hätten.

Ein nur formales Gebot oder eine allgemeine Idee des Guten, wie sie einer natürlichen Ethik voranstehen, sind für Barth im Grunde überhaupt keine Gebote, da sie die Art und Weise ihrer Ausführung stets dem menschlichen Urteil überlassen. Solange der Mensch *in concreto*, was die Ausfüllung und Näherbestimmung der Gebote anbelangt, sein eigener Herr und Gebieter bleibt, enthalten solche ethischen Grundformeln für Barth stets die Versuchung zum Ungehorsam gegenüber Gottes Gebot. Auch der kategorische Imperativ spricht in diesem Sinn nur den formalen Begriff eines Imperativs, aber kein wirkliches Gebot aus. Dieses trägt nämlich nicht die Form „handle so …", nach der die eigene Handlungsmaxime erst geprüft werden soll, sondern die konkrete Anweisung: „Tu du jetzt dieses und laß jenes!" [103] Selbst das Gewissen, in dem die ethische Tradition eine praktische Urteilsinstanz erkannte, die eine gegebene Situation im Licht ethischer Prinzipien beurteilt, hat Barth zufolge Gottes Gebot nicht auszulegen oder anzuwenden, sondern immer nur entgegenzunehmen: „Nicht *durch* das Gewissen, sondern *dem* Gewissen wird Gottes Gebot offenbart und gegeben und so kann dieses nicht auch erst durch das Gewissen die Bestimmtheit bekommen, in der es allein wirkliches Gebot sein kann." [104]

Immer geht es darum, Gottes *voluntas specialis*, ja *specialissima* zu hören und sein *mandatum concretum*, ja *concretissimum* anzunehmen. [105] Auch nach dem Wechsel von der Dialektik zur Analogie bleibt Barths Ethik aufgrund ihres Aktualismus eine Ethik der höchsten Konkretion, die ihre inhaltliche Bestimmtheit allerdings nicht (wie im „katholischen" Naturrechtsdenken) der Unbeliebigkeit geschöpflicher Seinsstrukturen, sondern allein der jeweiligen göttlichen Willensdetermination verdankt. Durch Gottes verläßliche Güte wird diese niemals ausbleiben, aber sie ergeht je neu, ohne daß sie eine bleibende Spur im Leben des durch Gottes Wort angesprochenen Menschen hinterläßt.

[103] KD II/2, 743.
[104] KD II/2, 744.
[105] Vgl. KD II/2, 738.

3.6 Die Rolle der normativen Ethik

Das sind steile Worte, für die Barth in der gegenwärtigen protestantischen Ethik nur Kopfschütteln ernten wird. Der Grundfehler seiner imposanten Konstruktion besteht darin, daß er das, was gerade den Ernstfall jeder Ethik ausmacht, nämlich die konkrete Näherbestimmung des sittlich Richtigen, einfach überspringt und in die reine Alternative von Gehorsam und Ungehorsam hinein auflöst. Barth kann die Kardinalfrage einer ins Konkrete gehenden Ethik, wie „ein Mensch nun eigentlich im Gehorsam gegen Gottes Berufung an den Ort seines Gehorsams und Gott wohlgefälligen Wirkens kommt", haarscharf formulieren – und dann doch unbeantwortet lassen, da der zirkuläre Hinweis auf den geforderten Gehorsam auf dieses Kernproblem gerade keine ausreichende Antwort darstellt.[106] In theologischer Hinsicht weist die strikte Trennung, die alle Konkretheit allein dem Gebot Gottes zuschlägt, während sie durch die geschichtliche Bedingtheit des Menschen in keiner Weise mitbestimmt wird, letztlich auf „den Mangel einer christologischen Begründung der Ethik hin, in der die beiden Naturen Christi auch in dieser Hinsicht ernstgenommen sind"[107]. Wie immer man jedoch Barths Optimismus, von der Erkenntnis Christi je neu zu der Einsicht in Gottes konkretes Gebot zu gelangen, auch beurteilen mag: Als Vertreter der Ansicht, der Protestantismus habe nur selten und in wenigen Essentials Eindeutigkeit des Handelns verlangt, wird man ihn kaum verbuchen können.

Bei aller Skepsis, die gegenüber seinem grenzenlosen Vertrauen in die ereignishafte Selbstevidenz angebracht ist, mit der Gottes Gebot sich je und je zur Geltung bringt, darf zudem nicht übersehen werden, daß Barth im Rahmen seiner Schöpfungslehre normative Ethik auch auf andere Weise betreibt. Wo er sich selbst der Konkretisierungsaufgabe in der Ethik stellt und die eigenen normativen Aussagen – etwa zu Ehebruch und Ehescheidung oder zu Familienplanung und Geburtenkontrolle – begründen will, da kommt er ohne Anleihen bei den Argumentationsweisen der zuvor geschmähten philosophischen Ethik und ohne die entsprechenden Auskünfte von Medizin, Biologie und Psychologie nicht aus. So ist auch Barths berühmter Einwand gegen die Sühnetheorie in der Strafzwecklehre – daß von Menschen keine Übertretung mehr gesühnt werden muß, weil der Sohn Gottes ein für alle Mal Sühne geleistet hat – eingebettet in eine umfassende Erörterung des moralischen Problems der Todesstrafe, die alle wesentlichen sozialethischen, rechtswissenschaftlichen und kriminalstatistischen Aspekte berücksichtigt.[108] Ähnliches gilt für seine Ausführungen zum Schwangerschaftsabbruch, zur Euthanasie und zum Suizid, deren prinzipielle Ablehnung Barth nicht allein durch christologische Analogiebildungen und den

[106] Vgl. KD III/4, 741–742.
[107] *von Balthasar*, 112.
[108] Vgl. KD III/4, 499–512.

Rekurs auf Gottes Gebot begründet, sondern auch auf der Ebene konkreter Güterabwägungen (z.B. bei der medizinischen Indikation zum Schwangerschaftsabbruch) plausibel zu machen versucht.[109] Das Festhalten Barths am normativen Anspruch einer inhaltlich bestimmten Ethik kann deshalb nicht allein mit dem Weiterwirken einer dialektischen Denkform und der Verwendung ereignishafter Kategorien erklärt werden.

3.7 Der Gemeinschaftsbezug des ethischen Handelns der Christen

Der zweite in unserem Zusammenhang erwähnenswerte Sachverhalt betrifft die Art und Weise, wie Barth den kirchlichen Gemeinschaftscharakter des ethischen Handelns der Christen versteht. Die Frage: „Was sollen wir tun?" fällt für ihn keinesfalls mit der individuellen Perspektive: „Was soll ich tun?" zusammen. Zwar betont Barth im Gegensatz zu Schleiermacher, für den der einzelne immer nur „Durchgangspunkt" des gemeinschaftlichen Handelns der Kirche ist, ausdrücklich das selbständige Recht der zweiten Frage neben der ersten.[110] Daher ist R. Hütter zuzustimmen, wenn er im Blick auf Barths Ekklesiologie zu dem Urteil gelangt, daß in ihr von einem „Handeln der Kirche" oder gar von der „Kirche als Handlungssubjekt" allenfalls auf metaphorische Art gesprochen werden kann.[111] Dennoch versteht Barth das ethische Handeln des einzelnen als Moment am „kirchlichen Handeln" und insofern als unverzichtbaren Beitrag zum gemeinsamen Zeugnis der Kirche.[112] Subjekt ethischer Verantwortung ist der einzelne nicht anders, als indem er in das Wir des Glaubens eingeschlossen ist. Denn der Gott, dem ich gehorsam bin, ist ja nicht „mein Gott", sondern „unser Gott"; der Gott, der sich ein Bundesvolk erwählt, in dem auch ich als Bundesgenosse zu seinem Dienst berufen bin – „aber nie ich allein, sondern immer in der Mitte von Vielen"[113].

Das ethische Handeln der Christen läßt sich demnach zwar nicht der Kirche als ursprünglichem Handlungssubjekt zuschreiben, wohl aber muß sich alles individuell verantwortete Handeln als ein kommunikativ verfaßtes Handeln verstehen, das auf die Gemeinschaft der Kirche ausgerichtet ist. Denn Gottes Gebot will nicht das Gegeneinander oder die chaotische Vielheit unter denen, die ihm gehorchen; es schafft und begründet vielmehr inneren Zusammenhang und Gemeinschaft unter ihnen.[114] „Das Gebot Got-

[109] Vgl. KD II/2, 480–481.

[110] Vgl. KD II/2, 729. Vgl. *Schleiermacher*, § 217 (Beilage A); vgl. 322.

[111] Vgl. *R. Hütter*, Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1993, 73.

[112] Vgl. ebd.

[113] KD II/2, 729.

[114] Vgl. KD II/2, 794; IV/2.2, 1018. An dieser Stelle, an der Barth von der Rolle persönlicher Vorbilder für eine protestantische Ethik spricht, unterstreicht er, daß „in ihrer Person die Gültigkeit des den Christen Gemeinsamen", also „die gemeinsame Erkenntnis, das gemeinsame Sprechen und Handeln der Gemeinde, das ihr anvertraute Wort und die ihr befohlene Tat" in exemplarischer, kanonisch gültiger Weise hervortritt. Es ist *Hütter*, 85–86, zuzustimmen, der (in ähnlicher Weise wie *R. E. Willis* und *S. Hauerwas*) darauf hinweist, daß diese vorsichtigen Andeu-

tes hören und ihm gehorchen heißt auf alle Fälle: Auf dem Weg zur Gemeinschaft sein. Sind wir das nicht, sondern so oder so auf dem entgegengesetzten Wege, dann befinden wir uns sicher – unter welchem ehrenvollen Titel dies immer geschehe – mit dem Gebot Gottes selbst im Widerspruch und Streit."[115] Von Barths Konzeption der Ethik als kirchlichem Zeugnis aus gesehen sind dem Versuch, den faktischen Pluralismus als ekklesiologische Auszeichnung des Protestantismus zu interpretieren, von daher enge Grenzen gesetzt.[116] Viel wahrscheinlicher erscheint es dagegen, daß Barth selbst die heute gängigen Legitimationsworte „Autonomie", „Dissenskultur", „Pluralismus" oder „Modernitätsfähigkeit" zu den „Ehrentiteln" zählen würde, die dem vergeblichen Unterfangen voranstehen, die mangelnde Eindeutigkeit des kirchlichen Zeugnisses zu rechtfertigen.

IV. Fazit: Der gegenwärtige Protestantismus und das Erbe der reformatorischen Ethik

Die Rückfrage bei Luther, die sich vor allem auf seine Hochschätzung des mit dem christlichen Liebesgebot identischen „natürlichen Rechts" und auf die Dekalogauslegung seiner Katechismen stützt, weckt erhebliche Zweifel, ob die Indifferenz-These für die Anfangszeit der reformatorischen Ethik in dieser Form zutrifft. Bis hinauf zu Schleiermacher war das protestantische Glaubensverständnis durch den Besitz einer an Luther, Calvin und Melanchthon orientierten materialen Ethik geprägt, die sich wohl in ihrer grundsätzlichen theologischen Qualifikation und auch in manchen Einzelaussagen (vorwiegend zu den Komplexen der Ehemoral, des Berufsethos und der monastischen Lebensformen), nicht aber hinsichtlich der inhaltlichen

---

tungen Barths eigentlich auf die Ausbildung einer evangelischen Haltungs- und Tugendethik hinauslaufen, der jedoch der auch im Spätwerk nicht überwundene Aktualismus von Barths Anthropologie entgegensteht. Strenggenommen existiert auch der einzelne Christ als Handlungssubjekt nur in den einzelnen Akten seines konkreten Gehorsams, ohne daß es zu einer dauerhaften Tendenz der Lebensführung, der Ausbildung von Charakterzügen oder gar der ontologischen Ausprägung von Tugenden käme. Allerdings scheint Barth selbst das Ungenügen einer derart atomisierten Konzeption des menschlichen Personseins zu spüren, denn das Gemeinschaft stiftende Wirken des göttlichen Gebotes bezieht sich nicht nur auf den gemeinsamen Handlungszusammenhang all derer, die sein Wort hören, sondern auch auf die „Gemeinschaft als inneren Zusammenhang der Existenz jedes Menschen für sich" (ebd.).

[115] KD II/2, 801.

[116] *H.-R. Reuter*, „Fiat iustitia!" Zur Gerechtigkeitslehre in der Versöhnungsethik Karl Barths, in: *Ders.*, Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion, Gütersloh 1996, 44–70, interpretiert Barths späte Ethik aus dem Nachlaßwerk im Sinn eines „Abschieds vom Prinzipiellen" (*Reuter*, 69), demzufolge Christen zu sozialethischen Gestaltungsprinzipien immer „nur relativ ja oder nein sagen" (KD IV/4, 465) können. Absoluten Gehorsam nach Art der Glaubenszustimmung können sozialethische Prinzipien in der Tat nicht beanspruchen. Doch ist damit keineswegs ein grundsätzlicher kirchlicher Binnenpluralismus anerkannt, der die Suche nach Einheit aufgibt. Barths Bemerkung über die „zentrifugale Wirkung" und unterschiedliche Deutung moralischer Prinzipien (KD II/2, 800), auf die Reuter in diesem Zusammenhang verweist, steht seinen Ausführungen über die einheitsstiftende Funktion von Gottes Gebot gegenüber und muß auf dem Hintergrund seiner Ablehnung einer natürlichen Ethik und seines Vertrauens in die ereignishafte Bestimmtheit von Gottes Gebot verstanden werden.

Bestimmtheit ihrer Forderungen von den Moralauffassungen der katholischen Kirche unterschied. Der Verlust an Konkretheit, Eindeutigkeit und inhaltlicher Bestimmtheit, der sich nach Schleiermacher in der protestantischen Ethik des 19. Jahrhunderts anbahnt, wird im 20. Jahrhundert von Troeltsch als ein durchaus ambivalentes Phänomen gedeutet. In Bonhoeffers Theologie stehen Aussagen, welche die Weltlichkeit einer „mündig" gewordenen Welt emphatisch begrüßen neben anderen, die den Verlust einer konkreten Ethik als Schwäche des modernen Protestantismus beklagen und der Hoffnung auf eine Wiedergewinnung der inhaltlichen Bestimmtheit Ausdruck verleihen, welche die reformatorische Ethik in ihrer Anfangszeit besaß. Bei Barth schließlich findet sich spätestens seit der KD eine in die Lehre vom Erwählungshandeln Gottes integrierte Ethik, die zwar an der Überanstrengung ihrer aktualistischen Denkform und der Überakzentuierung des Ereignischarakters von Gottes Gebot krankt und insofern in normativer Hinsicht unterbestimmt bleibt, deren Intention jedoch eindeutig auf höchstmögliche Bestimmtheit und inhaltliche Konkretion gerichtet ist.

Die Zentralstellung der Ethik in seiner Deutung des Christentums hat Barth innerprotestantisch scharfe Kritik eingetragen. Am weitesten ging dabei G. Ebeling, der seinem Offenbarungsverständnis und seiner Lehre vom Gesetz als der in der Welt wirksamen Gestalt der Gnade eine „Transformation des Evangeliums in das Ethische" vorwarf und dem ehrgeizigen Programm der Hineinnahme der Ethik in die Dogmatik attestierte, es drohe im Ergebnis „auf die Überführung der Dogmatik in die Ethik hinauszulaufen"[117]. Dies bedeutet in seinen Augen nicht weniger als einen Rückfall in jene Moralisierung des Christlichen, in deren Überwindung er das theologische Vermächtnis des jungen Luthers sieht. Selbst Ebeling, dessen Deutung der Zwei-Reiche-Lehre noch am ehesten zur theologischen Absicherung einer tendenziellen Trennung von Ekklesiologie und Ethik herangezogen werden könnte, widersteht jedoch der Versuchung, die „geistige Orientierungsschwäche der Neuzeit" als positive Ausgangslage protestantischer Ethik zu verbuchen, die den Verzicht auf inhaltliche Bestimmtheit ratsam erscheinen lasse.[118] Er nimmt den jungen Luther gegen den Vorwurf in Schutz, eine derartige Entwicklung verschuldet zu haben, und setzt sich gegen Barths einseitige Hochschätzung des älteren Luther zur Wehr,[119] aber er sieht in mangelnder Eindeutigkeit und inhaltlicher Unbestimmtheit keinen Vorzug der protestantischen Ethik, der ihre gesamte Tradition geprägt hätte und deshalb auch heute eine ethische Grunddifferenz zur katholischen Kirche benennen könnte.

[117] *Ebeling*, Karl Barths Ringen mit Luther, 551; 557.
[118] Ebd. 515.
[119] Vgl. ebd. 523.

Für die Bewertung der Indifferenz-These bedeutet ein derartiges Ergebnis, daß sie in der pauschalen Form, in der sie in der eingangs erwähnten Stellungnahme „Pluralismus als Markenzeichen" enthalten ist, für die ersten vier Jahrhunderte protestantischer Ethik und für ihre wichtigsten Vertreter im 20. Jahrhundert kaum zutreffen kann. Wenn die Ansicht, daß unter protestantischen Bedingungen Eindeutigkeit im Handeln und Bestimmtheit der Lebensführung für das Zeugnis der Kirche nicht erforderlich sind, nicht nur die faktische Lage des gegenwärtigen Protestantismus widerspiegelt, sondern (worüber freilich der katholischen Theologie kein Urteil zusteht) auch seinem normativen Selbstverständnis entspricht, so erweist sich zumindest die damit verbundene Kontinuitätsbehauptung als historisch falsch, die den Bruch zur Tradition protestantischer Ethik überdecken soll.

In der Sache tragen historische Überlegungen, wie sie in diesem Beitrag angestellt wurden, zur Beantwortung der gegenwärtigen Streitfragen im Bereich der angewandten Ethik allerdings nur wenig bei. Sie zu diskutieren und die kontroversen Argumente *pro* und *contra* zu prüfen, war nicht Aufgabe dieses Beitrags. Er beschränkte sich vielmehr darauf, den möglichen Einfluß konfessionstypischer Denkmuster auf die bioethische Debatte innerhalb der christlichen Kirchen zu untersuchen. Der historische Nachweis, daß sich der Tradition des Protestantismus keine zwingenden Hinweise für das Bestehen einer (material)ethischen Grunddifferenz zur katholischen Kirche entnehmen lassen, ist allerdings zumindest indirekt auch von sachlichem Interesse, insofern er nämlich den theologischen Legitimationswert derartiger Behauptungen in Zweifel zieht. Angesichts der konfessionellen Divergenzen, die sich in der Bewertung alternativer Lebensformen, in der Einstellung zur Homosexualität und nicht zuletzt im sensiblen Bereich der Lebensethik immer deutlicher zeigen, kann man als katholischer Theologe daher nur die Hoffnung äußern, daß die protestantische Ethik in unserer Zeit (wieder) zu Antworten findet, die dem Erbe der Reformation gerecht werden. Selbstimmunisierung gegenüber den Ansprüchen der eigenen Tradition ist dabei allemal ein schlechter Ratgeber – auch und gerade dann, wenn es um die Schärfung des protestantischen Profils und die Abgrenzung von der katholischen Kirche geht.

ThPh 78 (2003) 266–273

Leib-Seele-Problem, „Neurophilosophie" und christliche Anthropologie

Von Matthias J. Fritsch

Das Leib-Seele-Problem ist eines der Hauptthemen der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. In seiner neuzeitlichen Fassung zunächst ein Folgeproblem der dualistischen Philosophie Descartes', bleibt es jedoch seit dieser Zeit virulent und widersteht bislang allen Lösungsbemühungen. Die in jüngster Zeit erzielten Fortschritte in den empirischen Wissenschaften (wie etwa Biologie, [Neuro-]Physiologie, Psychologie, Kognitionswissenschaften usw.) und die damit verbundene Euphorie[1] haben zu einer neuen Aktualität des Leib-Seele-Problems oder genauer des *body-mind-problem* geführt. Mit diesen Fortschritten im empirischen Bereich verbunden ist die Hoffnung, durch die Entwicklung von Neurobiologie und Hirnforschung die „Mechanismen des Geistes"[2] aufdecken und damit auch die philosophische Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist beantworten zu können.

Einer der profiliertesten Vertreter einer derartigen „Neurophilosophie" ist im deutschen Sprachraum Gerhard Roth, Direktor des Zentrums für Hirnforschung der Universität Bremen und Rektor des Hanse-Wissenschaftskollegs.[3] Seine Thesen zum Leib-Seele-Problem werden nicht nur von Philosophen diskutiert[4], sondern mittlerweile auch in der Theologie wohlwollend rezipiert, etwa von Caspar Söling[5] oder Alexander Lohner[6], so daß auch unter dieser Perspektive Anlaß besteht, sich mit Roths Theorie näher auseinanderzusetzen. Dabei soll sie nach der Darstellung zunächst aus genuin philosophischer Perspektive kritisiert werden, bevor auch ihre theologische Relevanz thematisiert wird.

1. Roths Lösung des Leib-Seele-Problems

Ziel der Theorie Roths ist es, ausgehend von neurobiologischen Erkenntnissen eine „empirisch und logisch befriedigende"[7] Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Gehirn und Geist zu geben. Dabei wird Geist zunächst definiert als ein „individuell erlebbarer Zustand"[8]; alle überindividuellen und religiösen Formen von „Geist" sollen keine Berücksichtigung finden. Zu diesen Zuständen zählen etwa Wahrnehmung, Den-

---

[1] So hat der amerikanische Kongreß etwas vollmundig das „Jahrzehnt des Gehirns" ausgerufen. Vgl. *H. Lenk*, Kleine Philosophie des Gehirns, Darmstadt 2001, 129.

[2] Vgl. *G. Roth*, Gehirn und Seele – Einheit oder Gegensatz? Eine Einführung, in: *C. Söling*, Das Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologische und theologische Anthropologie, Paderborn [u.a.] 1995, XII.

[3] Vgl. *G. Roth*, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt am Main 1997; *ders.*, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt am Main 2001; *ders./H. Schwegler*, Das Geist-Gehirn-Problem aus der Sicht der Hirnforschung und eines nicht-reduktionistischen Physikalismus, in: Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur (=EuS) 6 (1995) 69–77; *dies.*, Replik, in: ebd. 149–156.

[4] Stellvertretend für viele seien hier nur zwei eher willkürlich gewählte Publikationen genannt: Im großen und ganzen zustimmend *H. Lenk* [s. Anmerkung 1], eindeutig ablehnend *G. Fröhlich*, Ein neuer Psychologismus? Edmund Husserls Kritik am Relativismus und die Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus von Humberto R. Maturana und Gerhard Roth, Würzburg 2000.

[5] Vgl. Anm. 2.

[6] *A. Lohner*, Personalität und Menschenwürde. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen der „neuen Bioethiker" (SGKMT 37), Regensburg 2000, 265–289.

[7] *Roth/Schwegler*, Geist-Gehirn-Problem, 69.

[8] *Roth*, Gehirn, 272. Vgl. *ders./Schwegler*, Geist-Gehirn-Problem, 69.

ken, Vorstellung, Bewußtsein, Willensakte oder Ich-Empfindung, so daß nach Roth nicht von *dem* Geist gesprochen werden kann, sondern einzig von einer Vielzahl höchst unterschiedlicher mentaler und psychischer Zustände.[9] Die moderne Hirnforschung und der Einsatz bildgebender Verfahren[10] sowie die Introspektionsberichte der Experimentalpsychologie[11] erlauben es nach Roth, diese Zustände und damit bestimmte geistige Aktivitäten mit neuronalen Prozessen zu korrelieren. Dabei weisen alle vorliegenden Daten auf eine ein-eindeutige Zuordnung hin: Einem bestimmten mentalen Vorgang ist immer derselbe hirnphysiologische Prozeß zugeordnet.[12]

Dieser Aufweis strikter Parallelität zwischen mentalen und neurophysiologischen Prozessen berechtigt, wie Roth selbst zugesteht, freilich noch zu keinen weiteren Schlußfolgerungen: „Es ist klar, daß wir hiermit im strengen Sinne weder den Dualismus widerlegt noch den Identismus/Materialismus bewiesen haben."[13] Dennoch setzt sich Roth auf der Grundlage dieser Ergebnisse mit etablierten alternierenden Theorien zum Leib-Seele-Problem auseinander.

Im Hinblick auf einen interaktionistischen Dualismus, wie er etwa von K. Popper und J. Eccles vertreten wird[14], hält Roth pauschal fest, daß „ein Dualismus, sofern er von einer wesensmäßigen Verschiedenheit von Gehirn und Geist ausgeht ..., nicht mit dem modernen naturwissenschaftlichen Denken vereinbar ist"[15]. Roth stört sich dabei zum einen am Begriff der *wesensmäßigen* Verschiedenheit von Gehirn und Geist, da der dieser Auffassung zugrunde liegende Substantialismus den modernen Naturwissenschaften fremd sei. Zum anderen spreche gegen die Annahme der Autonomie des Geistes die geschilderte Korrelation mentaler und neurophysiologischer Prozesse.[16]

Den „reduktionistischen Identismus", wie Roth die traditionelle Identitätstheorie nennt, die mentale mit neurologischen Vorgängen identifiziert, hält er ebenso wie den Dualismus von einem veraltetem Substantialismus geprägt. Des weiteren wendet er gegen diese Theorie ein, daß sie nicht berücksichtige, daß mentale Prozesse globale Aktivitätszustände des Gehirns seien, Geist also nicht auf die Tätigkeit einzelner Neuronen reduzierbar sei. Schließlich werde bei einem derartigen Erklärungsversuch übersehen, daß Geist nur entstehe, wenn das Gehirn mit seiner Umwelt interagiere und diese Interaktion bewerte.[17]

Auch gegen den Epiphänomenalismus, also der Annahme der kausalen Bedeutungslosigkeit mentaler Phänomene[18], erhebt Roth Einwände, wenn er ihn auch als „ernst zu nehmende[n] Ansatz"[19] bezeichnet. Er weist darauf hin, daß sprachliche und kognitive Leistungen immer mit Bewußtsein verknüpft sind und somit auch eine Rückkoppelung

---

[9] Vgl. *Roth*, Gehirn, 273.

[10] Roth erwähnt hierbei vor allem die Positronen-Emissions-Tomographie (PET) sowie die Kernspin-Tomographie (NMR). Die damit gelieferten Bilder können mit Hilfe der sog. „Subtraktionsmethode" aufbereitet und von unspezifischen Hirnaktivitäten „gereinigt" werden, so daß sich eine Darstellung der neuronalen Prozesse ergibt, die einer bestimmten Hirnaktivität zugrunde liegt. Vgl. *Roth*, Gehirn, 222–228; *ders.*, Fühlen, 123–125.

[11] Vgl. *Roth*, Gehirn, 274f.; *ders./ Schwegler*, Geist-Gehirn-Problem, 70f.

[12] Vgl. ebd. 71; *Roth*, Gehirn, 277. – Dabei bestätigen, wie Roth betont, alle Steigerungen der technischen Fähigkeiten der Registrierung, also der genannten bildgebenden Verfahren in der Medizin, diesen Eindruck. Allerdings besteht aus methodischen Gründen eine nicht übersteigbare Grenze der Berechenbarkeit und Voraussagbarkeit, wie dies überall in den Naturwissenschaften bei der Behandlung hochkomplexer Systeme der Fall ist.

[13] *Ders./Schwegler*, Geist-Gehirn-Problem, 72.

[14] *K. R. Popper/J. C. Eccles*, Das Ich und sein Gehirn, München 1982.

[15] *Roth*, Gehirn, 281.

[16] Vgl. ebd. 278–281; *ders./Schwegler*, Geist-Gehirn-Problem, 72f.

[17] Vgl. *Roth*, Gehirn, 288f.

[18] So verglich der englische Biologe und Philosoph Thomas Huxley das Bewußtsein mit dem Pfeifen einer Dampflokomotive: Zwar wird der Ton durch die Maschine hervorgebracht, wirkt aber nicht auf diese zurück. Ebenso wird Bewußtsein zwar vom Gehirn hervorgebracht, ist aber irrelevant für das Ablaufen kognitiver Prozesse. Vgl. *Roth*, Gehirn, 294.

[19] Ebd. 293.

des Bewußtseins auf diese Leistungen stattfindet. Bewußtsein kann also kein reines Epiphänomen sein.[20]

Auch emergenztheoretische Überlegungen, die Mentales als Systemeigenschaft neuronaler Prozesse erklären, das sich jedoch nicht auf die chemischen, physikalischen und physiologischen Eigenschaften der Neuronen reduzieren läßt, können Roth nicht überzeugen, da sie das Auftreten neuartiger Systemeigenschaften – in diesem Falle mentaler Eigenschaften – zu etwas „Mystischem"[21] machen. Dabei ist nach Roth das Phänomen der Emergenz alltäglich, denn alle nicht rein quantitativen Eigenschaften sind seiner Ansicht nach emergent:

> Der emergenztheoretische Materialismus ist ... entweder eine Trivialität, weil im Grunde alle Eigenschaften emergent sind, oder ein Mystizismus, der das Entstehen des Geistes zu etwas rätselhaft Nichtphysikalischem macht. Wir können davon ausgehen, daß bestimmte neuronale Prozesse notwendig und hinreichend sind für das Auftreten geistiger Zustände. In dem Maße, wie wir diese erfassen können, können wir auch das Auftreten bestimmter mentaler Aktivitäten zumindest in groben Zügen voraussagen. Daß dies *praktisch* sehr schwer oder gar unmöglich ist, macht Geist nicht zu einem rätselhaft-emergenten Phänomen.[22]

Da also die bekannten Theorien nicht in der Lage sind, das Verhältnis von Mentalem und Physischem befriedigend zu erklären, entwickelt Roth unter Rekurs auf die Systemtheorie des Biophysikers Helmut Schwegler[23] seine eigene Theorie eines „nicht-reduktionistischen Physikalismus". „Physikalismus" soll hierbei allerdings nur methodologisch verstanden werden und nicht wie im ersten Drittel des letzten Jahrhunderts (etwa im Umfeld des Wiener Kreises) die Forderung beinhalten, alle Phänomene und damit auch mentale Entitäten auf Gesetze der Physik zu reduzieren.[24] Vielmehr ist nach Roth das Theoriegebäude der heutigen Physik selbst nicht-reduktionistisch, da innerhalb der Physik verschiedene Bereichstheorien existieren, die nicht auf eine einzige fundamentale Theorie reduzierbar sind.

Der von Roth vertretene nicht-reduktive Physikalismus geht von einem einheitlichen Wirkungszusammenhang der verschiedenen und verschieden erlebten Bereiche der Natur aus, so eigengesetzlich diese auch erscheinen mögen. Die Natur des Geistes ist daher nicht prinzipiell anders als die physikalische Natur[25], „Geist" ist in diesem Ansatz ein physikalischer Zustand:[26]

> Im Rahmen einer solchen nicht-reduktionistischen physikalischen Methodologie ist es möglich, Geist auf der einen Seite als einen mit physikalischen Methoden faßbaren Zustand anzusehen, der in sehr großen interagierenden Neuronenverbänden auftritt, und auf der anderen Seite zu akzeptieren, daß dieser Zustand ‚Geist' von uns als *völlig anders* erlebt wird. Dies unterscheidet ‚Geist' aber nicht vom Erleben des Lichtes, der Härte von Gegenständen und der Musik.[27]

„Geist" ist demzufolge nicht reduzierbar auf die Systemkomponenten des Gehirns, die Neuronen. Diese Nichtreduzierbarkeit teilt „Geist" nach Roth mit vielen anderen physikalischen Zuständen. Geist als physikalischer Zustand kann durchaus eigene Gesetze haben, also „autonom" sein, solange diese nicht der bekannten Physik widerspre-

---

[20] Vgl. auch *Fröhlich*, 190f.
[21] *Roth*, Gehirn, 292.
[22] Ebd. 292f.
[23] Vgl. dazu etwa *Söling*, 239–246.
[24] Vgl. *Roth/Schwegler*, Geist-Gehirn-Problem, 75.
[25] Roth spricht immer von physikalischen Prozessen und Systemen. Genauer besehen müßte man freilich von physischen Prozessen sprechen, die dann erst in einem weiten Sinn physikalisch, d.h. unter Einbeziehung der physiologischen, chemischen oder biologischen Prozesse, erfaßt werden.
[26] Vgl. *Roth*, Gehirn, 300f.
[27] Ebd. 302.

chen.[28] Damit wird Geist auch physikalisch erklärbar: Die Wissenschaft kann erklären, wo, wann und wie dieser Zustand auftritt, d.h. welche Teile des Gehirns in welcher Weise aktiv sein müssen, damit ein Mensch bestimmte mentale Zustände hat. „*Mehr kann eine wissenschaftliche Erklärung prinzipiell nicht leisten.*"[29]

Auf der Grundlage dieser Theorie wagt sich Roth im weiteren auf zwei Problemfelder der gegenwärtigen Geist-Gehirn-Debatte. So setzt er sich zum einen mit der Frage der Willensfreiheit und der mentalen Verursachung auseinander, zum anderen mit dem Problem des Bewußtseins und des phänomenalen Erlebens.

Hinsichtlich der Willensfreiheit macht Roth zunächst darauf aufmerksam, daß das Gefühl, einen Willen zu besitzen bzw. einen Willensakt auszuüben, noch nicht bedeutet, daß dieser Willensakt auch wirklich frei ist. Darüber hinaus tritt ein expliziter Willensakt nur bei tatsächlichen oder erwarteten Handlungsalternativen auf. Was hingegen ohne Anstrengung in die Tat umgesetzt werden kann – etwa zu trinken, wenn man sich durstig fühlt –, benötigt keinen expliziten Willensakt.[30] Daher will sich Roth in der Frage der Willensfreiheit nicht auf phänomenologische Eindrücke verlassen, sondern bemüht sich um eine empirische Überprüfung.

Roth verweist dazu auf die Experimente des amerikanischen Neurobiologen Benjamin Libet und ihre Weiterführung durch die Psychologen Haggard und Eimer. Nach diesen Versuchen entsteht im Gehirn schon ca. 550–350 Millisekunden *vor* einem „Willensakt" ein sog. Bereitschaftspotential.[31] Aus diesem Befund schließt Roth, daß der Willensentschluß nicht Ursache, sondern letztlich nur eine „Begleitempfindung"[32] der Handlung ist. „Die Autonomie menschlichen Handelns ist nicht im subjektiv empfundenen Willensakt begründet, sondern in der Fähigkeit des Gehirns, *aus innerem Antrieb* Handlungen durchzuführen."[33] Das Problem der Willensfreiheit findet in der Theorie Roths also eine negative Lösung, denn die von Roth genannte Autonomie besteht darin, daß das limbische System des Gehirns bei Entscheidungen auf Erfahrungen zurückgreift, die dann als Wünsche, Absichten, Handlungsanweisungen oder Wissensstücke in unserem Bewußtsein auftreten. „[W]ir führen sie als bewußtes Ich aus, so als ob wir damit unseren eigenen Vorstellungen folgten."[34] Wirkliche Willensfreiheit hingegen, die außerhalb dieses Bewertungssystems steht und sich gegen die Erfahrung stellen kann, wäre mit dieser Autonomie unverträglich.[35]

Welchen Sinn hat dann aber das Gefühl der Selbstveranlassung von Bewegungen im Willensakt? Roth antwortet darauf: „Dieses Gefühl ist für das Gehirn ein Zeichen, daß vor dem Starten der Bewegung ... die exekutiven Zentren der Großhirnrinde zusammen mit dem limbischen System sich damit ‚ausreichend befasst' haben."[36] Der Willensakt ist letztlich nur die bewußte Meldung eines neurophysiologischen Vorgangs.

Das zweite Problem, auf das Roth mit seiner Theorie eine Antwort geben will, ist das Problem des Bewußtseins und des phänomenalen Erlebens, das sog. Qualia-Problem.[37] Nach Roth benützt das Gehirn den Zustand subjektiven Erlebens nur als eine Kennzeichnung von Gehirnprozessen, in denen neue Nervennetze angelegt werden: Erleben ist eine besondere Form der Kennzeichnung bestimmter kortikaler, d.h. in der Großhirnrinde stattfindender Prozesse. „Geistzustände als subjektiv erlebte Zustände sind

---

[28] Vgl. ebd. 302.

[29] Ebd. 303.

[30] Vgl. *Roth*, Fühlen, 433f.

[31] Ein Bereitschaftspotential ist ein langsames negatives elektrisches Potential im Cortex (der Großhirnrinde des Säugergehirns), das vor dem Starten einer Willkürhandlung beginnt. Nach allgemeiner Auffassung der Neurologie bedeutet dies eine Aktivierung. Vgl. ebd. 419–421. Zum genauen Versuchsaufbau von Libet bzw. Haggard und Eimer vgl. ebd. 437–442.

[32] *Roth*, Gehirn, 309.

[33] Ebd. 310.

[34] *Roth*, Fühlen, 448.

[35] Vgl. ebd. 449.

[36] Ebd. 446.

[37] Qualia sind die qualitativen Eindrücke, die mit Empfindungen verbunden sind; die Art und Weise, wie es ist, bestimmte Empfindungen zu haben.

also Kennzeichnungen spezifischer Gehirnprozesse, die das Gehirn sich selber gibt, um sich in seiner ungeheuren Komplexität zurechtzufinden."[38]

Mit dieser Charakterisierung glaubt Roth, auch ein zwingendes Argument gegen den Epiphänomenalismus zu besitzen, denn wenn es ein notwendiges Merkmal bewußter Gehirnzustände ist, subjektiv empfunden zu werden, dann ist an jeder Wirkung dieser Zustände auch dieses Merkmal beteiligt. Dann aber macht es keinen Sinn zu fragen, ob ohne dieses Merkmal bewußte Zustände genauso wirken würden, denn ohne dieses Merkmal wären es schließlich nicht mehr dieselben Gehirnprozesse.[39]

2. Zur philosophischen Kritik an den Thesen Roths

Die Theorie Roths ist nicht nur gestützt auf neurophysiologische Erkenntnisse, weshalb sie auch aus dieser Perspektive der Kritik unterworfen ist[40], sondern erhebt auch explizit einen philosophischen Anspruch. Daher hat sie sich gleichermaßen einer philosophischen Kritik zu stellen. Dabei sollen allerdings Einseitigkeiten bei Roths Auswahl und Darstellung bekannter Theorien zum Leib-Seele-Problem[41] oder die offenkundigen ethischen Konsequenzen dieses Ansatzes keine Berücksichtigung finden.[42]

Vielmehr ist zunächst Roths unklare und verworrene, z.T. auch widersprüchliche Terminologie zu bemängeln sowie – wenn etwa traditionellen Ausdrücken neue Bedeutung beigelegt wird – eine „gewisse Großzügigkeit im Umgang mit Begriffen"[43]. Ist dies zunächst nur lästig und ärgerlich, so führt es in Verbindung mit Roths Konstruktivismus[44] zu „Kategorienfehlern"[45]. So wird etwa, um nur das oben angeführte Zitat Roths, Bewußtsein sei Kennzeichnung des Gehirns zur Orientierung in der eigenen Komplexität, als Beispiel zu nehmen, „Gehirn" hypostasiert und ihm Erkenntnis- und Differenzierungsfähigkeit, Handlungskompetenz usw. zugeschrieben. Hubert Schleicher kommentiert dies so:

> Man wird unwillkürlich an folgendes Bild erinnert: Das Gehirn betrachtet sich selbst in einem Spiegel und sagt zu sich: ‚Mein Gott, wie komplex bin ich doch! Ich kenne mich gar nicht mehr in mir aus! Da hilft nur Eines, ich muß mir in mir selbst gewisse Kennzeichnungen setzen, mit deren Hilfe ich mich in mir selbst zurechtfinden kann!'[46]

Selbst wenn zugestanden wird, daß die Ausdrucksweise Roths eine metaphorische Umschreibung sein soll, bleibt doch die Frage, wofür solche Hypostasierungen Metaphern sein sollen oder können.[47]

Ein zweiter Kritikpunkt betrifft Roths Interpretation der Ergebnisse der neurobiologischen Forschung als Indizien einer strikten Parallelität von Neuronalem und Mentalem. Diese Interpretation ist aber gerade vor dem Hintergrund des empirischen Ansatzes Roths fraglich, wie Martin Carrier betont.[48] Carrier weist in seiner Replik auf Roth

---

[38] *Roth/Schwegler*, Geist-Gehirn-Problem, 76.

[39] Vgl. ebd. 76.

[40] Diese Perspektive soll hier freilich nicht näher ausgeführt werden. Vgl. dazu die Kritik von *L.-M. Alisch*, *N. Birbaumer*, *R. Hudson/H. Distel*, *A. Lohner*, *H. Pape* und *F. Seitelberger* im Anschluß an den Hauptartikel von Roth und Schwegler in: EuS 6 (1995).

[41] Vgl. dazu etwa *V. Mayer* und *M. Willaschek* in: EuS 6 (1995).

[42] Roth merkt dazu nur an, daß er bewußt darauf verzichtet habe, die möglichen Konsequenzen zu erörtern, die sich aus seiner Theorie für Sozialverhalten und Erziehung, Gesellschaft und Recht ergeben, da dies einem interdisziplinären Diskurs vorgreifen würde, den er eröffnen wolle. Vgl. *Roth*, Fühlen, 457.

[43] *K. Trettin*, in: EuS 6 (1995) 136.

[44] Vgl. dazu *Lenk*, 117–121.

[45] *A. Beckermann*, in: EuS 6 (1995) 81.

[46] *H. Schleicher*, in: EuS 6 (1995) 119.

[47] Vgl. dazu auch *M. Willaschek*, in: EuS 6 (1995) 145.

[48] Vgl. *M. Carrier*, in: EuS 6 (1995) 85.

auf die Bedeutung intentionaler Zustände hin, die durch bestimmte Inhalte charakterisiert sind, also durch Vorstellungen von Sachverhalten, die etwa anzustreben oder zu vermeiden, zu erhoffen oder zu befürchten sind. In der Psychologie, und zwar sowohl in der Alltagspsychologie[49] wie auch in der wissenschaftlichen Psychologie, wird zur Erklärung des menschlichen Verhaltens auf intentionale Zustände zurückgegriffen. Nimmt man beim Verlassen des Hauses, um ein Beispiel zu geben, den Regenschirm mit, so erklärt die Psychologie diese Handlung durch die Zuschreibung der Überzeugung, daß es regnen wird. Dabei ist der *Inhalt* dieser Überzeugung von maßgeblicher Bedeutung.[50]

Betrachtet man hingegen die neuronalen Gegenstücke dieser psychologischen Zustandstypen, dann legt sich eine andere Klassifikation nahe: Man kann zu einer gegebenen Überzeugung auf neuronal unterschiedliche Weisen gelangen: Man kann vom Wetter im Radio *hören*, man kann aus dem Fenster *sehen*, man kann mit anderen darüber *sprechen* u. a. Damit sind auch die neurophysiologischen Prozesse, die an der Überzeugungsbildung beteiligt sind, verschieden, da verschiedene Reizverarbeitungszentren im Gehirn (etwa für akustische oder visuelle Eindrücke) stimuliert werden. Dies bedeutet aber, daß einem mental einheitlichem Zustand, nämlich der Überzeugung, daß es regnen wird, heterogene neuronale Zustände entsprechen, was wiederum im Gegensatz steht zu der von Roth postulierten strengen Parallelität mentaler und neuronaler Zustände.[51]

Doch selbst wenn eine strikte Parallelität neurophysiologischer und mentaler Zustände hypothetisch zugestanden wird, ergeben sich daraus nicht zwangsläufig die von Roth gezogenen Schlußfolgerungen. Schon Gottfried Wilhelm Leibniz geht von der Prämisse strikter Parallelität neurophysiologischer und mentaler Zustände aus, kommt aber zu einer ganz anderen Konklusion als Roth: Leibniz vertritt einen Parallelismus von Körper und Geist. Roths Ablehnung des Dualismus, des Emergentismus und anderer gängiger Positionen in der gegenwärtigen Leib-Seele-Debatte ergibt sich also nicht aus neurophysiologischen Fakten, sondern aus einer apriorischen Entscheidung.[52] Dies ist jedoch ein besonders für Erfahrungswissenschaften ungewöhnliches Vorgehen.

Schließlich, als letzter Punkt einer philosophischen Kritik, der hier Beachtung finden soll, ist noch Roths Charakterisierung seiner Position als „nicht-reduktionistischer Physikalismus" zu hinterfragen. Roth behauptet, sein Physikalismus sei rein „methodologisch", d. h. an der Methode der Naturwissenschaften orientiert, und nicht ontologisch aufzufassen.[53] Mit der von Roth vertretenen Annahme einer strikten Parallelität neuronaler und mentaler Zustände einerseits sowie der Behauptung der Identität der Gesetzmäßigkeiten des Geistes mit den Gesetzmäßigkeiten entsprechender Gehirnprozesse[54] andererseits sind allerdings die vom Standardmodell der Theoriereduktion geforderten Momente der Begriffsverknüpfung und der Gesetzeserhaltung[55] erfüllt. Es liegt also ein Reduktionismus vor, unabhängig davon, ob Roth diese Konsequenz *expressis verbis* zieht oder nicht. Roths Einschätzung seiner Theorie als *nicht-reduktiver* Physikalismus beruht letztlich nur auf einem besonderen, nicht allgemein üblichen Verständnis von Theorienreduktion. Tatsächlich aber zeigt seine Position alle Merkmale eines traditionellen starken psychophysischen Reduktionismus: „Roth/Schwegler stimmen dem Reduktionismus in der Sache zu und vermeiden allein die Bezeichnung. Es handelt sich entsprechend um nicht-reduktionistische Lippenbekenntnisse."[56] Die Position Roths

---

[49] Unter „Alltagspsychologie" versteht man die bei jedem Menschen vorhandene, alltägliche, unwissenschaftliche und unreflektierte Fähigkeit, mentale Zustände zuschreiben und Verhalten erklären zu können.

[50] Ähnliche Kritik findet sich auch bei *Mayer*, 105; und *Willaschek*, 144, in: EuS 6 (1995).

[51] Vgl. *Carrier*, in: EuS 6 (1995) 85 f.

[52] Vgl. dazu auch die Kritik von *L.-M. Alisch*, *H. Sallinger*, *H. Schleichert* und M. *Schneider* in: EuS 6 (1995).

[53] Vgl. *Roth*, Gehirn, 300; 75.

[54] Vgl. ebd. 76.

[55] Vgl. etwa *M. Carrier*, Art. Reduktion, in: EPhW III, 517.

[56] *Roth/Schwegler*, Geist-Gehirn-Problem, 86.

oszilliert letztlich – benützt man die in der gegenwärtigen Leib-Seele-Debatte eingeführten Begriffe – zwischen dem Emergentismus, dem Reduktionismus und dem Epiphänomenalismus.[57]

3. Die theologische Relevanz der Theorie Gerhard Roths

Hinsichtlich der theologischen Relevanz von Roths Theorie gilt es zunächst festzuhalten: Die theologischen Diskussionen um den Begriff der Seele sind meist auf anderer Ebene als die gegenwärtige philosophische Leib-Seele-Debatte. Diese Diskussionen etwa in der Eschatologie setzen immer schon voraus, daß der Mensch mentale Fähigkeiten hat, thematisieren aber nicht aus sich heraus, wie der Mensch zu diesen Fähigkeiten kommt. Fragen hingegen, die in der Eschatologie angeschnitten werden, wie etwa Fortbestand der Person über den Tod hinaus, spielen im gegenwärtigen philosophischen Diskurs um das *body-mind-problem* keine Rolle. Im Rahmen binnentheologischer Diskussionen[58] ist also die Frage nach Entstehung und Erklärung des Mentalen, nach Dualismus und Monismus in der geschilderten philosophischen Perspektive und damit auch Theorie Roths nicht von entscheidender Bedeutung.[59]

Hingegen sind diese Themen im Dialog und in der Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften, etwa auf dem Gebiet der Anthropologie, von großer Bedeutung. Will die Theologie in diesem Dialog gehört werden, müssen die von ihr vertretenen Positionen natürlich auch aus naturwissenschaftlicher Perspektive vertretbar sowie mit Ergebnissen der Naturwissenschaften vereinbar sein. Unter diesem Aspekt ist die Beschäftigung mit den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung und ihrer philosophischen Deutung, wie sie etwa in den Theorien Roths vorliegt, zu begrüßen.

Bei einer theologischen Rezeption sind aber nicht nur die Aktualität und naturwissenschaftliche Bedeutung solcher Theorien zu würdigen, sondern es ist auch ihre Vereinbarkeit mit der Theologie zu prüfen. Dies jedoch unterläßt etwa Alexander Lohner, der sich in seiner Bewertung von Roths Theorie vor allem darüber freut, daß die Einheit von Leib und Seele so ernst genommen werde, den problematischen Zügen dieser Theorie hingegen ausreichend Aufmerksamkeit zu widmen scheint.[60] Dabei ist aus systematisch-theologischer Perspektive weniger der von Roth vertretene Monismus oder die behauptete strikte Parallelität von mentalen und neuronalen Zuständen problematisch, sondern der vorherrschende Reduktionismus: Zwar soll der von Roth vertretene Physikalismus nur methodologisch sein, doch unter der Hand wird aus dem methodologischen ein ontologischer Physikalismus, der *a priori* dualistische Deutungen als unwissenschaftlich ausschließt und damit *de facto* Mentales auf Physisches reduziert.[61] Konsequent weitergeführt und ausgeweitet, stellt er einen Immanentismus dar, der für die Wirklichkeit und das Wirken Gottes in dieser Welt keinen Raum mehr läßt.

---

[57] Vgl. auch die Kritik von *A. Beckermann*, *D. Birnbacher*, *M. Carrier*, *V. Gadenne*, *V. Mayer* und *G. Vollmer*, in: EuS 6 (1995).

[58] Dabei werden, dies soll nochmals unterstrichen werden, hier in Übereinstimmung mit Roths Vorgehen ethische Fragestellungen ausgeklammert.

[59] So werden in der Theologie auch verschiedene Positionen in der Leib-Seele-Debatte vertreten: Josef Ratzinger etwa, um nur einige willkürlich ausgewählte Beispiele zu nennen, ist Anhänger eines Dualismus, während Karl Rahner und Pierre Teilhard de Chardin monistische Positionen vertreten. Vgl. etwa *Söling*, 153–237; *R. Schwager*, Zur Problematik der Seele in einer evolutionären Welt, in: *J. Quitterer/E. Runggaldier* (Hg.), Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, Stuttgart [u.a.] 1999.

[60] Vgl. *Lohner*, 287f.

[61] Derartige naturalistische Deutungen des Menschen befinden sich z.Zt. im Aufwind, so daß Quitterer und Runggaldier schon von einem „neuen Naturalismus" sprechen. Vgl. dazu etwa *J. Quitterer*, Einleitung: Die Herausforderung des Naturalismus, in: *Ders./Runggaldier* (Hg.), Der neue Naturalismus, 9–14; *E. Runggaldier*, Aktuelle naturalistische Tendenzen in der Deutung des Menschen, in: Ebd. 15–29.

Zu kritisieren ist auch der Epiphänomenalismus, der in der Theorie Roths durchscheint. Mögen es weitergehende naturwissenschaftliche Erkenntnisse vielleicht einmal nahelegen, bisherige Vorstellungen und Konzepte der Willensfreiheit zu modifizieren, so sollte doch gegenwärtig eine solch weitreichende Schlußfolgerung nicht vorschnell und geradezu leichtfertig akzeptiert werden. Vor allem aber sollten dafür nicht nur beweiskräftigere Argumente vorliegen als die von Roth angeführten, sondern auch die damit verbundenen ethischen und sozialethischen Konsequenzen bedacht werden. Aus theologischer Perspektive schließlich bleibt inakzeptabel, daß mit dieser Theorie die Freiheit des Glaubens und die Verantwortlichkeit des Menschen aufgehoben werden.

Als Resümee ist festzuhalten, daß der Versuch Roths, durch einen erfahrungswissenschaftlichen Zugang philosophische Fragen zu erhellen, nicht nur legitim ist, sondern auch in begrüßenswerter Weise den Mangel der traditionellen Philosophie bei der Rezeption naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu überwinden sucht. In seiner konkreten Durchführung jedoch stellt er sich aus philosophischer Perspektive in mancher Hinsicht unausgereift und ungenügend dar. Für eine theologische Rezeption schließlich erweist er sich problematisch vor allem wegen der damit verbundenen Hintergrundannahmen, die mit zentralen theologischen Aussagen nur schwer vereinbar sind.

Buchbesprechungen

1. Historische Theologie

Stockhausen, Annette von, *Athanasius von Alexandrien*, Epistula ad Afros. Einleitung, Kommentar und Übersetzung von *Annette von Stockhausen* (Patristische Texte und Studien; Band 56). Berlin/New York: Walter de Gruyter 2002. X/366. S., ISBN 3-11-017159-7.

„Daß inmitten des verhängnisvollen größten Umschwungs, den die Kirche erlebt hat, der Glaube kraftvoll bekannt worden ist, den Athanasius vertrat, hat die christliche Kirche gerettet." Selbst wenn Harnack mit diesem apodiktischen Urteil übertreibt, so bleibt es dennoch bedauerlich, daß bis dato nur ein Teil des umfangreichen Werkes dieses wichtigen Kirchenvaters in kritischer Edition vorliegt. Mit der Herausgabe seines Werkes war bekanntlich zunächst Hans-Georg Opitz betraut worden, dann, nach dessen Kriegstod, Martin Tetz. 1999 hat Hanns Christof Brennecke von der Theologische Fakultät der Universität Erlangen die genannte Aufgabe übernommen. Die Erlanger Arbeitsstelle für die Edition der Athanasius-Werke setzt jedoch nicht nur die von Opitz begonnene kritische Edition fort, sie bringt im Rahmen der ‚Patristischen Texte und Studien' auch die Edition begleitende Schriften heraus. So legte Uta Heil 1999 einen Kommentar zu *De sententia Dionysii* vor, jetzt, drei Jahre später, Annette von Stockhausen (= v.St.) einen ebensolchen zur *Epistula ad Afros* (= Ep.Af.), einem für die Einschätzung des Konzils von Nizäa durch Athanasius äußerst wichtigen und aufschlußreichen Text. Vergleicht man die beiden Publikationen, so sind neben Gemeinsamkeiten (gleicher Aufbau, in etwa gleiche Zielsetzung) doch auch Unterschiede auszumachen. Während Heil dem Kommentar der Textlemmata jeweils nur die deutsche Übersetzung vorausschickt, bietet der vorliegende Bd. außerdem in Parallele zur deutschen Version auch den griechischen Originaltext. Ein Unterschied besteht auch darin, daß v. St. die griechischen Passagen in den Haupttext setzt und die Übersetzung in die Anmerkung, Heil dagegen umgekehrt vorgeht, offensichtlich, weil sie die sprachlichen Voraussetzungen der Leserschaft realistischer einschätzte als die Autorin dieses Bds. – Das vorliegende Werk besteht aus zwei Hauptteilen, erstens der Einleitung (7–67), zweitens dem eigentlichen Kommentar (71–305). Die Einleitung behandelt die üblichen Einleitungsfragen, als da sind: erstens die Adressaten des Briefes, zweitens die Abfassungszeit („im Laufe des Jahres 367"), drittens die Echtheit, viertens die Form und Gattung („am ehesten vergleichbar mit dem von Stirewalt näher bestimmten ‚letter-essay'"), fünftens das Verhältnis zu anderen Schriften des Athanasius, sechstens die Sprache, der Stil und die Formen der Argumentation, siebtens der Aufbau. Von besonderem Interesse ist hier natürlich der dritte Punkt. Ch. Kannengiesser hatte vor einigen Jahren ja nicht nur die Echtheit der dritten Rede gegen die Arianer, sondern auch die der *Ep.Af.* in Frage gestellt. Die Autorin widerlegt, wie uns scheint, gründlich die von dem französischen Patrologen vorgetragenen Argumente gegen die Echtheit mit dem Ergebnis: „Die *Epistula ad Afros* ist daher weiterhin als echte Schrift des Athanasius anzusehen" (32). Einen Echtheitsbeweis führt sie selbst nicht, und zwar mit der zutreffenden Begründung, „daß die Beweislast nicht bei den Verteidigern der Echtheit liegt, sondern bei dem Bestreiter". – Der Kommentar ist in die im Aufbau aufgezeigten Abschnitte gegliedert. Inhaltlich enthält er nicht nur sehr ausführliche, im Wortlaut zitierte und übersetzte Parallelen aus dem übrigen Werk des Bischofs von Alexandrien, sondern zahlreiche weiterführende Hinweise praktisch *de omni re scibili*, also je nach Anlaß Lexikographisches, Syntaktisches, Stilistisches und natürlich Historisches. Das von v. St. im Kommentar unter präziser Zitation Zusammengetragene belegt eindrücklich ihre umfassende Kenntnis nicht nur des übrigen Werkes des Kirchenvaters, sondern der gesamten einschlägigen Sekundärliteratur. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der *Ep.Af.* wird in Zukunft jedenfalls von der hier vorliegenden Kommentierung auszugehen haben. – Ein paar auf dem Rand notierte Frage-

und Ausrufungszeichen seien indes mitgeteilt. Erstens: Auf S. 84 heißt es zunächst zutreffend, daß das Nizänum „für die gegenwärtige Lage" „als aktueller Ausdruck des in der Heiligen Schrift bezeugten Glaubens absolute Geltung" habe, dann aber wird ergänzt, daß die „Beschlüsse der Synode von Nizäa auf längere Perspektive hin durchaus einmal aufgehoben werden könnten". Die beigefügte Fußnote spricht im gleichen Sinn von der Möglichkeit einer grundsätzlichen Infragestellung des Nizänums. In der vorausgehenden Fußnote heißt es vorsichtiger und vielleicht richtiger, daß die Beschlüsse der Synode „nicht grundsätzlich unabänderbar sind". Eine neue Glaubensformel nicht grundsätzlich auszuschließen, impliziert u.E. nicht die Aufhebung oder Infragestellung des Nizänums. Tatsächlich geht die Entwicklung ja auch dahin, daß das Nizänum in Geltung bleibt und neue, zusätzliche Formeln aufgestellt werden. Kurz, man sähe hier gerne einen Beleg dafür, daß Athanasius tatsächlich mit der Möglichkeit rechnet, daß das Konzil von Nizäa „aufgehoben" oder „in Frage gestellt werden" könnte. Zweitens: Auf den S. 101 und 123 gibt die Übersetzung „Teilsynoden" zu denken. Es handelt sich hier ohne Zweifel um Stellen, die bei der Frage, ab wann in der Alten Kirche zwischen Ökumenischen Konzilien und Partikularkonzilien klar unterschieden wird, mitberücksichtigt werden müssen. Meine anderswo aufgestellte Behauptung, daß dies erst im 6. Jhdt. im Anschluß an die volle Ausbildung des Begriffs eines ökumenischen Konzils der Fall ist, ist vielleicht doch aufgrund von Stellen wie der vorliegenden zu relativieren. Andererseits müßte man beachten, daß an den beiden Stellen in Ep.Af. eben nun doch noch nicht das später gebräuchliche Adjektiv μερικός bzw. τοπικός verwendet wird, also die unkommentierte Übersetzung „Teilsynoden" wohl doch der Entwicklung allzu sehr vorauseilt. Drittens: Bei den Ausführungen zu αἰτία auf S. 126f. wäre ein Hinweis auf die weitere Geschichte dieses wichtigen Kriteriums zur Unterscheidung von ‚guten' und ‚schlechten' Synoden von Interesse gewesen. Viertens: Auf S. 137 erscheint mir die verschiedene Übersetzung von ἀποδέχομαι im Abstand weniger Zeilen doch etwas problematisch. Angesichts der außerordentlichen Bedeutung, die das zweite, treffend übersetzte ἀποδέχομαι in der Zukunft haben wird („Rezeption"!), hätte man sich hier einen etwas längeren Kommentar gewünscht. Fünftens: Auf S. 216f. vermißt man nun doch eine im Zusammenhang durchaus interessante Literaturangabe, und zwar W. Bienert, Das vornizänische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, in: ZKG 90 (1979) 151–175. Zum Schluß sei noch auf eine im zweiten Exkurs gewissermaßen versteckte ‚Perle' des vorliegenden Kommentars hingewiesen, nämlich auf den u.E. gelungenen Nachweis, daß es sich bei λευκότερον εἰπεῖν bzw. γράφειν und bei ἐπήγαγον εὐθύς um *termini technici* der heidnischen bzw. frühchristlichen Exegese handelt, durch die „zwei Texte so in Beziehung gesetzt und miteinander verbunden (werden), daß der eine Text durch den anderen ausgelegt werden kann, genauer: der als zweites zitierte Text so verstanden wird, daß er den Sinn des ersten exakter wiedergibt!" (228). Athanasius verwendet die genannten Termini, um die nicht in der Hl. Schrift vorkommenden Termini des Nizänums ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός und ὁμοούσιος mit biblischen Bezeichnungen im strikten Sinn zu identifizieren und als sinngleich darzutun. – Überblickt man die Athanasius-Forschung des letzten halben Jhdts., so ist, angefangen mit dem bahnbrechenden Artikel von Wilhelm Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker (ZNW 43,1950/1, 242–256) festzustellen, daß die wirklich weiterführenden Arbeiten von protestantischen Patrologen und Theologen vorgelegt wurden. Der genannte Kirchenvater ist, wie auch die vorliegende Untersuchung beweist, bei ihnen in sehr guten Händen. H.-J. Sieben S. J.

Geerlings, Wilhelm, *Augustinus – Leben und Werk*. Eine bibliographische Einführung. Paderborn: Schöningh 2002, 212 S., ISBN 3-506-71020-6.

Augustinus ist bis heute für viele der bedeutendste Theologe der abendländischen Kirche, ob man nun seine Ideen teilt oder als Last empfindet. Trotzdem ist sein Werk nur zum Teil ins Deutsche übersetzt, und, wenn wir recht sehen, gibt es immer noch keine Gesamtübersetzung seiner Schriften in einer modernen Sprache. Der Verlag Ferdinand Schöningh kündigt nun eine zweisprachige Gesamtausgabe der Werke des Bischofs von Hippo an. Herausgeber ist in Verbindung mit Siegmar Döpp (Göttingen),

Therese Fuhrer (Zürich), Andreas Hoffmann (Bochum) und Bernhard Neuschäfer (Göttingen) Wilhelm Geerlings, der nicht nur das sehr erfolgreiche Projekt der Fontes Christiani leitet, sondern sich auch besondere Verdienste durch die Herausgabe des „Lexikons der antiken christlichen Literatur" erworben hat. Der vorliegende Bd. stellt den Vorausbd. dieses auf insgesamt um 130 Bde. projektierten Werkes dar. Das Vorwort kündigt eine Ausgabe an, „die nicht nur den Anforderungen des Hochschulunterrichts entspricht, sondern darüber hinaus auch dem interessierten Laien willkommenen Einblick gewährt". Alle Werke sollen von einer Einleitung und einem Kommentar begleitet sein, die den gegenwärtigen Forschungsstand wiedergeben. Die Unterzeichner des Vorwortes versprechen das Erscheinen von drei Bdn. pro Jahr. Der Vorausbd. besteht aus einer „Werkbibliographie", d.h., die erfaßte Literatur ist nicht wie in den bekannten Bibliographien von C. Andresen oder T. van Bavel systematisch nach Themen angeordnet, sondern nach den Werken des Kirchenvaters. Sie soll „einen gebündelten Zugriff auf ein bestimmtes augustinisches Werk" ermöglichen. Die zugrunde gelegte Einteilung der Werke ist dabei weitestgehend die des Artikels „Augustinus" von W. Geerlings im LACL, also: A. Autobiographische Literatur, B. Philosophische und antipagane Schriften, C. Antimanichäische Schriften, D. Antidonatistische Literatur, E. Antipelagianische Schriften, F. Antiarianische Schriften, G. Hermeneutik und Exegese, H. Religionsphilosophische und dogmatische Literatur, I. Pastorale Schriften, K. Predigten, L. Briefe, M. Dubia, N. Verlorene Schriften. Auch die Untergliederung dieser Haupteinteilung in einzelne Werkgruppen und Werke ist weitestgehend aus dem genannten LACL-Artikel übernommen. Das gleiche gilt für die Mehrzahl der knappen Inhaltsangaben der einzelnen *opera*. Neu im Vergleich zum Lexikonartikel – und darin besteht der eigentliche Wert des vorliegenden Bds. – ist der Umfang der zum einzelnen Werk zusammengetragenen Literatur. Sie umfaßt für ein Werk wie doctr.chr. sechs volle Seiten, für en.Ps drei, für Io.ev.tr. acht, für trin. fünf! Vergleichsweise überraschend wenig Literatur, nämlich nur eine knappe Seite, wird hingegen zu civ. angemerkt. Die Bibliographie ist sehr übersichtlich angelegt. Auf den Titel des jeweiligen Werkes folgen erstens die Leitzeile mit Abkürzung, Datierung und, falls vorhanden, Hinweis auf Augustins eigenen Kommentar in retr., zweitens eine knappe Inhaltsangabe (weitestgehend aus dem LACL übernommen), drittens die Editiones und viertens die Literatur. Die Bibliographie ist benutzerfreundlich dadurch, daß für jeden Werktitel eine neue Seite vorgesehen ist. Zu bedauern ist freilich, daß für den weniger kundigen Benutzer kein alphabetisches Werkeverzeichnis mit Seitenangabe beigegeben ist. – Man kann nur wünschen, daß es dem bewährten Herausgeber und seinen Mitarbeitern gelingt, den angekündigten Rhythmus von drei Bdn. im Jahr ein- und durchzuhalten, damit Augustinus endlich den verdienten Platz in den Bibliotheken aller Interessierten findet. H.-J. Sieben S. J.

Mratschek, Sigrid, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola.* Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben; 134). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. X/732 S. Mit 16 Abbildungen und 2 Karten, ISBN 3-525-25232-3.

1992 legte Robert Pouchet eine 802seitige Studie zum Briefwechsel des Basilius von Cäsarea vor (Basile le grand et son univers d'amis d'après sa correspondance; vgl. unsere Rez. in dieser Zeitschrift, 67 [1992] 586–588). Die hier anzuzeigende Arbeit stellt in gewisser Weise ein westliches Gegenstück zur monumentalen Untersuchung des Franzosen dar. Neben nicht wenigen Gemeinsamkeiten zwischen beiden Studien, so z.B. einem Briefwechsel als Grundlage für die Herausarbeitung eines ganzen sozialen Netzes, dessen Mittelpunkt der betreffende Briefschreiber ist, der Anwendung der prosopographischen Methode, um dieses soziale Netz näher zu bestimmen usw., wird doch sehr schnell auch der fundamentale Unterschied in der Zielsetzung deutlich. Geht es dem Franzosen letztlich, wie der Untertitel seines Werkes („une stratégie de communion") andeutet, um einen Beitrag zur Theologie und Politik des genannten Kappadokiers, so der Verfn. der vorliegenden Arbeit dagegen um Sozialgeschichte, näherhin um Sozialgeschichte in der Periode des Römischen Reiches, die durch den Sieg des Christentums über das Heidentum gekennzeichnet ist. Althistoriker deuten diese Phase der europäischen Geschichte

meist als eine Zeit der Dekadenz, weil sie sie vorwiegend oder ausschließlich unter macht- bzw. militärpolitischer Rücksicht in den Blick nehmen. Nach Auffassung der Autorin ergibt sich ein anderes Bild der sog. Spätantike, wenn in die Sozialgeschichte auch das „Koordinatensystem der Ideengeschichte" (599) einbezogen wird. An einer Gestalt wie der des Mönchs, Schriftstellers und Bischofs, Paulinus von Nola, läßt sich dann exemplarisch zeigen: „Die spätantike Kultur trug bereits die Fermente ihrer eigenen Umgestaltung in sich" (598). Mit anderen Worten: „Ungeachtet seines Vermögensverzichtes und seiner ‚zurückgezogenen' Lebensweise im Monasterium von Nola blieb Paulinus auch nach seiner Konversion unverändert einflußreich – eine frühe Präfiguration des mittelalterlichen ‚Adelsheiligen' in den Klöstern Galliens und des Schweizer Jura" (598). Oder nochmals anders gesagt: „Die Statuen spätantiker (heidnischer) Senatoren mit den himmelwärts gewandten Augen und den unbewegten Zügen ließen statt des früheren Realismus schon den romanischen Heiligen erahnen ..." (599). – In acht Schritten bzw. Kap. führt die Althistorikerin, die durch ihre 1993 vorgelegte Studie „Divites et praepotentes. Reichtum und soziale Stellung in der Literatur der Prinzipatszeit (Stuttgart 1993)" für eine Untersuchung wie die vorliegende bestens vorbereitet und ausgerüstet ist, ihre Leser zu der angedeuteten neuen Sicht der Spätantike als einer Zeit nicht einfach und bloß des Verfalls, sondern des „Aufbruchs in ein neues Zeitalter". Ausgangspunkt ist ein „Portrait des aquitanischen Grandseigneurs" (Kap. 2) samt „kulturellem und politischem Hintergrund" (Kap. 1), der „auf der Suche nach der eigenen Identität" ist, mit welcher Formulierung auf das innere Itinerarium des Helden angespielt wird, d. h. seinen Vermögensverzicht, seine spezifische Theorie des Reichtums, die nähere Konzeption seiner Askese usw. (Kap. 3). Auf das innere folgt im vierten Kap. sozusagen das äußere Itinerarium. Es ist überschrieben mit die „geographische Ausdehnung" und faßt die jeweiligen Orte des Briefschreibers näher ins Auge, nämlich Aquitanien allgemein, das Lieblingslandgut Ebromagus speziell, die Orte der Wanderjahre in Spanien, den endgültigen Wohnsitz, d. h. das Wallfahrtsheiligtum des hl. Felix in Nola, das zum Zentrum des Briefverkehrs wird, und schließlich den westlichen Mittelmeerraum, in dem die insgesamt 43 Briefpartner (vier zweifelhafte Fälle und 13 indirekt erschlossene zum „inneren Kreis" der 26 Personen hinzugezählt) des vormaligen aquitanischen Grandseigneurs und jetzigen ‚aus der Welt zurückgezogenen Mönchs' ansässig sind. Das mit „die soziale Struktur" überschriebene fünfte Kap. bringt alle nur denkbaren Informationen nicht nur über das damalige Postwesen allgemein und das kirchliche im besonderen, sondern stellt auch die Briefpartner des Paulinus hinsichtlich ihrer sozialen Stellung, ihrer Herkunft und kulturellen Atmosphäre, ihrer auf Bildung beruhenden sozialen Mobilität näher vor. Das genannte Kap. schließt mit Ausführungen über eine Hauptkategorie von Briefen, nämlich Empfehlungsschreiben und Petitionen, und über das Selbstverständnis des Briefschreibers: „Den Traditionen einer aristokratischen Elite entsprechend ... war Briefschreiben für Paulinus eine ‚Pflicht' mit all ihren sozialen Spielregeln ... Darüber hinaus ... wurde der Briefwechsel von Paulinus zugleich auch als eine Pflicht verstanden, die den christlichen Auftrag mit einschloß und über die Exklusivität einer hochgestellten Minderheit hinaus auf größere Wirksamkeit in der Öffentlichkeit bedacht war" (394). Das sechste Kap. ist mit „öffentliche Wirkung" überschrieben und geht auf die verschiedenen Strategien der Meinungsbildung, die Publikation des Briefwechsels und die in den Briefen zutage tretende Selbstdarstellung des Briefschreibers ein. Das siebte Kap. befaßt sich mit dem die Briefsendung oft begleitenden Austausch von heiligen Geschenken und Büchern und nimmt diesen Austausch von Büchern zum Anlaß für ausführliche Darlegungen über das damalige Buchwesen („erfolgreiche Publizisten und Verleger"). Das achte und letzte Kap. bringt unter der Überschrift „Kontaktpflege" die von den Briefen ausgehende Wirkung zur Sprache: Paulinus als Freund der ‚High Society', sein Verhältnis zu den Bischöfen, seine illustren Gäste in Nola. Die genannten acht Kap. sind auf vier „Teile" verteilt, und zwar gehören die ersten drei dem Teil A an, der mit „Rhetorik und Askese" überschrieben ist, die folgenden Kap. 4 und 5 dem Teil B, der den Titel „Der Zirkel" hat, die sich anschließenden Kap. 6 und 7 dem Teil C, der mit „Briefwechsel" betitelt ist, und das abschließende Kap. 8 dem Teil D, der die Überschrift trägt „Der Mönch und die Gesellschaft". Ich muß gestehen, daß mir der nähere Sinn dieser zusätzlichen Einteilung des Stoffes nicht ganz

klar geworden ist. – Der Anhang enthält u.a. eine Zusammenstellung von Zeugnissen über das Leitbild der Askese, sehr detaillierte Angaben über die verschiedenen von Paulinus benutzen Briefboten (*comites peregrinationis*, *pueri*, *liberti*, *famuli/homines/ministri*, *clientes*, *amici*, *filii sancti/monachi*, *filii sancti/clerici*, Subalternbeamte, eine Liste seiner Briefpartner, jeweils mit genauen Angaben, einen Überblick über die Ereignisse anläßlich seiner jährlichen Romreisen („Paulinus und seine Freunde in Rom"), einen ebensolchen über seine Besucher und Gäste in Nola. – Die Studie ist eine außerordentlich reiche Fundgrube nicht nur für Informationen über Paulinus von Nola, sondern auch die verschiedensten Aspekte z.B. des spätantiken Brief- und Postwesens, darüber hinaus natürlich überhaupt über zahllose Gegebenheiten, die die Autorin in ihrer Untersuchung mit berücksichtigt und die bei diesem kurzen Überblick über die Arbeit nicht erwähnt werden konnten. Deswegen ist der ausführliche „Index nominum et rerum" sehr zu begrüßen. Sehr hilfreich sind auch die beiden dem Bd. beigegebenen Karten: „Reisewege der Boten" und „Nola, Zentrum der Kommunikation". Zu den zahlreichen positiven Seiten der Untersuchung gehört die erfrischend freie, aber doch treffende Übersetzung der Zitate aus den Paulinus-Briefen. – Fragt man zum Schluß nach der spezifischen Wirkung, die die Briefe des Paulinus auf seine Zeit ausgeübt haben, so antwortet die Verfn.: „Mit Hilfe des darin entwickelten Konzeptes vom richtigen Umgang mit Reichtum gelang es, auch die Mitglieder der besitzenden und gesellschaftlich führenden Schichten für die neue Lebensform der Askese zu gewinnen, weil ihnen durch die maßvolle Haltung und die pragmatischen, auf den einzelnen abgestimmten Vorschlägen ein finanzielles und inneres Engagement erst möglich gemacht wurde ... Daß ausgerechnet das ausgehende 4. und das frühe 5. Jhdt. zur ‚grande époque de l'évergétisme chrétien' wurde, war also paradoxerweise asketischen Führern wie Paulinus und ihrer ‚Selbstbeschränkung' hinsichtlich des Vermögensverzichtes zu verdanken" (182).

H.-J. Sieben S. J.

Louth, Andrew, *St. John Damascene*. Tradition and Originality in Byzantine Theology (Oxford Early Christian Studies). Oxford: Oxford University Press 2002. XVII/327 S., ISBN 0-19-925238-6.

Der Autor, derzeit Professor für Patristik und Byzantinistik an der Universität von Durham, legt mit der hier anzuzeigenden Monographie eine weitere Studie zu großen Theologen aus der Spätzeit der Patristik vor. In gewisser Weise können die 1989 und 1996 erschienenen Arbeiten über Dionysius den Areopagiten und Maximus Confessor (vgl. unsere Rez. in dieser Zeitschrift 72 [1997] 583f.) sogar als Vorstudien zu der hier präsentierten Monographie über Johannes von Damaskus (= J.v.D.) angesehen werden, sind die beiden genannten Theologen doch wichtige Vorbilder und Quellen für den Damaszener. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es offensichtlich, nachdem der größere Teil der Werke des Johannes von Damaskus, vor allem dank der Lebensarbeit von Bonifatius Kotter OSB, in moderner Edition vorliegt, einen ersten, aber doch schon umfassenden Durch- und Überblick über Leben und Werk dieses letzten gemeinsamen Lehrers der Ost- und Westkirche zu bieten. – Der Autor hat seinen Stoff in drei Teile und neun Kap. eingeteilt. Der erste, kürzere Teil (3–28) trägt unter der Überschrift „Faith and Life" das wenige zusammen, was sich über das Leben des Johannes ausmachen läßt, der zweite erheblich längere Teil (31–189) ist unter dem Titel „Faith and Logic" dem im strengeren Sinn theologischen Werk gewidmet, der dritte Teil, „Faith and Images" überschrieben, verknüpft nicht ungeschickt Ausführungen über die Bilderlehre des Damaszeners mit dem Porträt des Predigers und des Dichters. – J.v.D. ist mitten in der Periode des Ikonoklasmus nicht nur ein eifriger Verteidiger der Bilder, sondern auch ein entschiedener Anhänger des Konzils von Chalcedon, beides in einer Zeit, in der das offizielle Byzanz mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln die Gegenposition zu beidem vertrat. Der Autor zeigt in seinem ersten Teil, daß der Damaszener hier nicht als Einzelkämpfer gegen den offiziellen Trend der byzantinischen Kirche zu sehen ist, sondern vielmehr als Sprecher und Vertreter des palästinensischen Mönchtums, das unter der Herrschaft des Kalifen stehend in Religionsfragen vom Kaiser keine Weisungen annimmt und schon vor dem Auftreten des Johannes die von diesem dann propagierte Theologie vertrat. Es

ist die Theologie von Mönchen, die im Schatten von Moscheen leben und, in Konkurrenz zu anderen christlichen Richtungen, sich in ausdrücklicher Weise auf die Theologie der großen Konzilien berufen. Was da durch eine lateinische Übersetzung von Robert Grosseteste schließlich auch im Westen rezipiert wurde – im übrigen gibt es auch sehr verbreitete arabische und slavische Übersetzungen – ist die Theologie einer christlichen Minderheit in einem vom Islam beherrschten Land. Indes, nicht nur inhaltlich handelt es sich um Mönchstheologie im angedeuteten Sinn, sondern auch formal: Johannes' Hauptwerk, die „Quelle der Erkenntnis" besteht aus Zenturien, d.h. aus je hundert Kap. umfassenden literarischen Einheiten, einem im Mönchsmilieu sehr beliebten *genus literarium*. Damit sind wir schon beim zweiten Teil der Studie. Er bietet entlang der drei *partes* des Hauptwerkes, nämlich *dialectica*, *de haeresibus* und *de fide orthodoxa*, einen Gesamtüberblick über die Theologie des Johannes im strengen und engen Sinn des Wortes, und zwar in der Form, daß an den entsprechenden Stellen des Hauptwerkes auch andere Schriften des Autors zum selben Thema vorgestellt und besprochen werden, also z.B. innerhalb der *pars* II seine verschiedenen Traktate gegen bestimmte Irrlehren. Das in diesem zweiten Teil gebotene Referat über die Theologie des J.v.D. weist nicht nur immer wieder auf die jeweils von J.v.D. benutzten Quellen hin, sondern blendet auch mehrmals dogmengeschichtliche Exkurse ein, z.B. über die Entfaltung der Trinitätslehre von den Anfängen bis zur Zeit des Damaszeners. Sekundärliteratur, auch allerneueste, zeigt dem Leser den Weg zu weiterer Vertiefung; bisweilen kommen auch abweichende Meinungen zur Sprache. L. behandelt seinen Autor, wie es englischer Tradition entspricht, im allgemeinen mit großer Sympathie, was gelegentliche kritische Bemerkungen jedoch nicht unbedingt ausschließt. So moniert L. z.B. das Fehlen einer kenotischen Christologie, wie sie z.B. bei Maximos Confessor durchaus anzutreffen ist (175). – Von den insgesamt 100 Häresien von *de haeresibus* werden drei von J.v.D. ausführlicher behandelt, der Manichäismus, der Messalianismus und der Islam, der hier übrigens zum ersten Mal von christlicher Seite ausdrücklich vorgestellt und kritisiert wird. Während man bei den beiden ersten Häresien rätseln kann, warum J.v.D. so ausführlich auf sie eingeht, liegt der Grund beim Islam auf der Hand. – Der dritte Teil setzt ein mit einem Kap. über Johannes' berühmte Reden zur Verteidigung der Bilderverehrung, über die dazu gehörigen Florilegien, über seine in den Reden dargebotene Lehre über die Bilder und über Johannes' Stellung im Rahmen der ikonophilen Theologie. Daran schließt sich passend ein Kap. an über J.v.D. als Prediger und ein weiteres über J.v.D. als Dichter. Das dem Prediger gewidmete Kap. enthält ausführliche Analysen seiner Homilien über die Verklärung Christi und über die *dormitio* Mariens, das der Dichtung gewidmete geht näher ein auf drei Kanones, d.h. spezielle Hymnen der byzantinischen Liturgie, bei deren Entwicklung J.v.D. eine wichtige Rolle gespielt hat und durch die er beim gläubigen Volk hohes Ansehen genießt und viel bekannter ist als durch seine theologischen Werke im engeren Sinn des Wortes. Näher analysiert werden der von Johannes geschaffene Osterkanon, sein Kanon zum Fest der Verklärung Christi und zu dem der *dormitio* Mariens. – Treffend lautet der Schlußsatz dieses dritten Teils: „... by drawing on Scripture and the Fathers ... John has turned doctrine into images and images into poetry, teaching into doxology, and confession into praise" (282). Mit der ausführlichen Vorstellung der liturgischen Dichtung des J.v.D. ist es dem Autor gelungen, seine Ankündigung wahr zu machen, er wolle mit seiner Veröffentlichung das theologische Werk des Damaszeners, genauerhin „das Erzeugnis seines Intellekts und seines Herzens" (14) behandeln. Eine sehr schöne Zugabe in diesem Sinn, nämlich dem Leser einen Blick in das Herz dieses großen Theologen zu gewähren, bietet auch der kurze Exkurs „John the Monk at prayer" (250f.) mit dem Hinweis auf drei J.v.D. zugeschriebene und sehr verbreitete Kommuniongebete (PG 96,816f.). Alles in allem ein sehr schönes Buch, jedem zu empfehlen, der eine gediegene Einführung in die Theologie und Spiritualität dieses Ost und West gemeinsamen Kirchenvaters sucht. Daß es L. mit seinem Buch nicht nur um Geschichte um der Geschichte willen, sondern auch um Anregung für die aktuelle Theologie geht, dürfte das den Untertitel näher bestimmende, dem Werk vorausgesetzte Motto von Zissimos Lorenzatos anzeigen: „Originality means to remain faithful to the originals."

H.-J. Sieben S. J.

Dictionary of Early Christian Literature. Edited by *Siegmar Döpp* and *Wilhelm Geerlings*. Translated from the German by *Matthew O'Connell* (A Herder and Herder book). New York: The Crossroad Publishing Company 2000. XVI/621 S., ISBN 0-8245-1805-5.

Nur zwei Jahre nach Erscheinen der 1. Auflage des deutschen Originals, des „Lexikons der antiken christlichen Literatur", steht mit vorliegendem Bd. eine englische Übersetzung zur Verfügung. Das ist natürlich nicht nur ein Beweis für die Effizienz des amerikanischen Verlagswesens und des für Übertragung hochkarätiger theologischer Literatur (Kasper, Pannenberg usw.) bekannten Übersetzers Matthew J. O'Connell, sondern vor allem dafür, wie schnell sich die Qualität des genannten deutschen Lexikons in der Fachwelt herumgesprochen hat! Daß es dem „LACL" inzwischen gelungen ist, den guten alten „Altaner" abzulösen und sich als *das* patrologische Handbuch zu etablieren, zeigt auch der Umstand, daß innerhalb von nur drei Jahren nun schon die 3. Auflage des Werkes vorliegt. – Nutzen wir die Gelegenheit des Hinweises auf die englische Übersetzung, der die 1. und kaum veränderte 2. Auflage zugrunde liegt, um auf die „3., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage" des Lexikons aufmerksam zu machen. Nach Auskunft des Vorwortes ist die 3. Auflage im Vergleich zu den beiden vorausgehenden „wesentlich erweitert", und in der Tat ist der Umfang von 652 auf 763 Seiten gestiegen. Mehr Platz war nötig, nicht nur, weil die zeitliche Obergrenze im Westen von Isidor von Sevilla († 636) auf Beda Venerabilis († 735) verschoben wurde und damit zusätzliche Autoren aus dieser Zeitspanne zu behandeln waren, auch für die Zeit bis Isidor wurde die Zahl der behandelten Autoren nicht unerheblich erweitert. Eine Stichprobe für den Buchstaben „A" ergab 31, eine solche für den Buchstaben „S" 16, zugegebenermaßen meist kleinere zusätzliche Lemmata. Vermehrt wurde auch die Anzahl der von den Herausgebern „Realia" genannten Artikel, deren Präsenz wesentlich schon zur Qualität der beiden ersten Auflagen beigetragen hatte. An „Realia" sind hinzugekommen die Artikel „Agrapha" (K. Wachtel), „Archiv/Bibliothek, christlich" (E. Plassmann), „Artes liberales" (C. Schulze), „Buchwesen" (E. Plassmann), „Christliche ‚tis'-Reden" (H. Schneider), „Commonitorium" (A. Hoffmann), „Hagiographie" (T. Baumeister), „Monogramm" (S. Döpp), „Nag Hammadi" (G. Wurst), „Septuaginta" (F. Austermann) und „Suda" (M. Meier). Der relativ kurze Artikel „Prolog (zu biblischen Schriften"), von A. Sand wurde durch einen erheblich längeren Artikel „Prolog zu biblischen Schriften" aus der Feder von M. Skeb ersetzt. Stichproben für den Buchstaben „A" ergaben, daß einige Autoren (z. B. Anonymus Sicilianus, Anonymus Valesianus, Apollinaris Sidonius) gestrichen bzw. alphabetisch anders eingeordnet wurden. Bei einer der neuen Realia, nämlich den „christlichen ‚tis'-Reden", stellte die alphabetische Einordnung für die Herausgeber sicher ein Problem dar; daß eine befriedigende Lösung gefunden wurde, darf bezweifelt werden! Hinzu gekommen ist auch ein Verzeichnis der Handbücher und Hilfsmittel (XVIII). Unter den den großen Kirchenvätern gewidmeten Artikeln schließlich wurde der aus der Feder von K. Metzler stammende über Athanasius von Alexandrien durch einen solchen von U. Heil ersetzt. – Im Klappentext der englischen Übersetzung heißt es: Siegmar Döpp und Wilhelm Geerlings „offer an interdisciplinary reference work that is absolutly necessary for all scholars and students who deal with ancient Christian literature". Diesem Werbetext ist vorbehaltlos zuzustimmen: das „LACL" ist innerhalb weniger Jahre zum unersetzlichen Arbeitsinstrument des Patrologen geworden. Den Herausgebern ist großer Dank geschuldet. H.-J. Sieben S. J.

Stella, Francesco, *Poesia e teologia*. Volume 1: L'Occidente latino tra IV e VIII secolo (Eredità medievale). Milano: Jaca Book 2001. 190 S., ISBN 88-16-43318-3.

Die vorliegende patristische Publikation ist Teil eines Großprojekts, das die Theologie des Mittelalters von Augustinus bis Erasmus von Rotterdam im Rahmen der Gesamtkultur dieser Periode darstellt. Die unter dem Titel ‚Eredità medievale' erscheinende, auf circa 50 Monographien geplante, von Inos Biffi und Costante Marabelli geleitete, vom Institut für die Geschichte der Theologie des Mittelalters in Mailand herausgegebene und von international bekannten Mediävisten verfaßte Reihe startete 1996 mit den ersten fünf

Bdn. und ist inzwischen schon auf 20 angewachsen. Während die bisher erschienenen Bde. eher einzelne mittelalterliche Theologen oder theologische Schulen bzw. Strömungen zum Gegenstand hatten (Ockham, Duns Scotus, Eckehart, Raimundus Lullus, Abaëlard, Hugo von St. Viktor usw.), beginnt mit diesem Bd. eine Art zweite Reihe, in der nicht die professionelle Theologie, sondern andere Kulturäußerungen auf die von ihnen transportierte Theologie befragt werden. Zu solchen Kulturäußerungen gehört natürlich an prominenter Stelle die Dichtung, die Poesie. Geplant sind insgesamt drei Bde. über Poesie und Theologie im Mittelalter. Der hier vorliegende erste Bd. hat die patristische Epoche von Ambrosius bis Beda (4. bis 7. Jhdt.) zum Gegenstand. Autor ist der durch verschiedene Arbeiten über mittelalterliche Poesie ausgewiesene Spezialist Francesco Stella. Von der Anlage des Bds. her haben wir es nicht mit einem Handbuch über die Geschichte der altkirchlichen Poesie zu tun, sondern mit einer Abfolge von zwölf weitgehend chronologisch angeordneten Essais, die durch geschickt ausgewählte Beispiele einen informativen Durch- oder Überblick über die verschiedenen dichterischen Formen und theologischen Themen dieser Epoche christlicher Dichtung geben. Die Überschriften zu diesen Essays lauten: Die Ursprünge der christlichen Poesie und die Hymnodik des Ambrosius; die Entwicklung der christlichen Ästhetik: die ‚konstantinische' Öffnung des Laktanz; Zentone und erste biblische Epik (Juvencus); der Grad Null der theologischen Reflexion: der *Heptateuchos* des (gallischen?) Cyprian; die Hinwendung des Sedulius zur Exegese; die metamorphische Tiersymbolik (Ez 1) im *De evangelio* des Pseudo-Hilarius; Prudentius: die Poesie des Unsichtbaren und die theologische Erneuerung der poetischen Sprache; Paulinus von Nola und die Mystik der Gemeinschaft; Theologie der Schöpfung (Claudius Victor, Dracontius, Agrestius); die pelagianische Problematik (Prosper von Aquitanien, Orientius, Avitus); eine posthume Kontroverse: das *Carmen adversus Marcionitas*; Arator: sakramentaler Archetyp und Vielheit der Formen. Die Einleitung hat die Überschrift: „Die Theologie als Erzeugerin ästhetischen Werts" und informiert über die in den letzten Jahrzehnten in Gang gekommene Wiederentdeckung der biblischen Poesie („Die Bibel wird heute als Literaturwerk geschätzt, die sich an ihr inspirierende Dichtung noch nicht", 15) und über die Wiedergewinnung der theologischen Ästhetik. Das Schlußkap. „Auf dem Weg zur karolingischen Renaissance: von Severus (von Cartagena?) zu Beda" stellt außer den Genannten solche Autoren wie Eugenius von Toledo, Venantius Fortunatus, Kolumban, Aldelmus von Malmesbury vor. Angesichts der Tatsache, daß das LThK in seiner zweiten Auflage nur einen sehr kurzen, in seiner dritten Auflage überhaupt keinen Artikel mehr über die altkirchliche Dichtung bringt und auch das ‚Lexikon der antiken christlichen Literatur' zwar die einzelnen Dichter behandelt, aber keinen Gesamtartikel über altkirchliche Poesie enthält, ist das vorliegende Bändchen sehr zu begrüßen, zumal es auch ein brauchbares Verzeichnis der einschlägigen Literatur bietet (172–185). H.-J. Sieben S. J.

Sieben, Hermann-Josef, *„Manna in deserto"*. Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter (Edition Cardo; Band 92). Köln: Koinonia Oriens e.V. 2002. 321 S., ISBN 3-9333001-89-3.

Der Sammelbd. enthält neun Aufsätze, die der Verf. von 1973 bis 2002 in Zeitschriften, Kongreßakten und Festschriften publiziert hat. Den inhaltlichen Mittelpunkt, der in allen Beiträgen gegenwärtig ist, bildet der Schriftgebrauch der Kirchenväter. Origenes, die Kappadokier, Hieronymus und Augustin werden in besonderer Weise berücksichtigt. Das Themenspektrum umfaßt die Psalmenspiritualität und die antiarianische, dogmatische Exegese des Athanasius, die Vita Moysis des Gregor von Nyssa, die Rezeption der Epinoai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter und ihre weitere Wirkungsgeschichte bis zum 16. Jhdt., die allegorische Interpretation der Wüstenwanderung Israels (Num 33) bei Origenes und Hieronymus, die psychagogische Wirkung des Psalters in der Bekehrung Augustins sowie dessen Zielbestimmung der Schriftauslegung in *De doctrina christiana*. Eine Untersuchung über die Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament, bevorzugte Bücher bzw. Perikopen sowie die Beziehung der Predigten zur Liturgie bildet den Abschluß des Bds. Gerade in dieser Zusammenstellung lassen die Aufsätze erkennen, wie vielfältig die Kontexte und Intentionen des frühchristlichen

Schriftgebrauchs waren, wie sehr theologisches Denken und Spiritualität der Kirchenväter von der Bibel inspiriert waren, wie frühzeitig aber schon neben Schriftgebrauch und exegetisch-homiletische Praxis hermeneutische Reflexionen grundlegender Art traten. Mit seinen punktuellen Sondierungen auf dem weitflächigen Terrain der frühchristlichen Bibelverwendung zeigt H.-J. Sieben exemplarisch, wie die Beschäftigung mit dem Schriftgebrauch eines patristischen Autors vielfach zur Mitte seiner Theologie führen kann und unverwechselbare Leitideen seines Denkens, aber auch spirituelle Akzentuierungen sichtbar werden läßt. M. Fiedrowicz

Bayer, Axel, *Spaltung der Christenheit.* Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 53). Köln [u.a.]: Böhlau 2002. 274 S., ISBN 3-412-03202-6.

1054 als eigentliches Stichdatum der Kirchenspaltung ist bereits 1924 von Anton Michel in Frage gestellt worden. Er plädierte für die Frühdatierung unter Papst Sergius IV. (1009–12), zusammenfallend mit der Streichung des Papstnamens aus den Diptychen. Andere setzten sich aus überzeugenderen Gründen für die Spätdatierung im Gefolge des 1. Kreuzzuges ein.

Im großen und ganzen schließt sich der Autor den letzteren an. Wohl hält er, hier späteren byzantinischen Quellen folgend, gegen den Widerspruch einer Reihe von Autoren ein Schisma auch schon unter Sergius IV., also um 1010 für gesichert (40f.), welches dadurch entstanden sei, daß Sergius IV. in seinem (frei formulierten – denn in das Credo kam es in Rom erst 1014 hinein!) Glaubensbekenntnis das „Filioque" einfügte, welches aber auch in die kirchenpolitischen Konflikte um die Zugehörigkeit von Bistümern in Süditalien hineinpasse. Jedoch sei um 1025 „höchstwahrscheinlich" die Communio wiederaufgenommen worden (50f. 52). Dabei stützt er sich auf eine Notiz von Rudolf Glaber (die jedoch als ganze nicht glaubwürdig ist, weil sie auch von einem Scheitern der Einigung spricht) sowie auf zwei Ereignisse, die nach ihm die geschehene Wiederaufnahme der Communio voraussetzen: jurisdiktionelle Maßnahmen Papst Johannes XIX. 1030/31 im byzantinischen Hoheitsgebiet in Süditalien und den ehrenvollen Empfang Richards von St-Vanne 1027 in Konstantinopel (49f.). Freilich konnte diese Aussöhnung in Byzanz „nicht nachhaltig das Bewußtsein verändern", zumal auch weder der Austausch von Inthronistika noch die Erwähnung des Papstes in den Diptychen wiederaufgenommen wurden (62).

Was das „Schisma" von 1054 betrifft, so folgt der Autor hier dem mittlerweile in der Forschung (freilich nicht im normalen kirchlichen Bewußtsein) akzeptierten Konsens, daß die Trennung nicht punktuell auf dieses Ereignis fixiert werden kann. Ein wesentlicher Hintergrund ist dabei auch die griechische Unifizierungspolitik, auch gegenüber dem 969 wiedereroberten Antiochien (68–70). Auf römischer Seite läßt sich nicht alles auf Humbert von Silva Candida personalisieren; Leo IX. war für die Grundlinien der Byzanzpolitik selbst verantwortlich (86). Letzterer war freilich aus politischen Gründen – um des Zustandekommens der anti-normannischen Allianz willen – kompromißbereit und stellte vor allem die Wiederherstellung der römischen Jurisdiktion in Unteritalien zurück (105). Bei den Bannsprüchen waren indirekt auch die jeweiligen Kirchen betroffen, da beide Seiten ihre Disziplin verabsolutierten und auch die römischen Legaten, während sie sich in der Azymenfrage defensiv verhielten, bei der Priesterehe und der Taufe erst am achten Tag griechische Bräuche als häretisch angriffen (98).

Zu einer weiteren Verhärtung kam es 1059 durch die Wende der päpstlichen Normannenpolitik unter Nikolaus II., die auch um der Wiederherstellung der päpstlichen Jurisdiktion in Süditalien willen geschah (122f.). Die folgenden Jahrzehnte sind dann durch ein Hin und Her der Beziehungen charakterisiert. Die entscheidende Phase der Spaltung ist die Zeit nach dem 1. Kreuzzug, und zwar konträr zur Intention des Kreuzzugsaufrufs Urbans II., dem es dabei um Unterstützung von Byzanz ging und der dabei von der Vorstellung einer ungeteilten Christenheit ausging. Fatal war jedoch die Verdrängung des griechischen Patriarchen von Antiochien durch die Kreuzfahrer, wobei die Vertiefung der Spaltung vor allem auf das Konto des Normannen und ältesten Guiscard-Sohnes Boemund von Tarent geht, der im Gegensatz zur auf Verständigung abzielenden Po-

litik Urbans II. die Griechen der Häresie bezichtigte (170); Paschalis II. machte sich 1102 bereits den Standpunkt der „perfidia Graecorum" zu eigen (179f.) und betrachtete bereits 1112 das Schisma als vollzogen (198).

Im Schlußkap. (203–13) stellt der Autor fest, daß sich das „Schisma" nicht punktuell festmachen läßt; es ist vielmehr ein Prozeß, der sich durch das ganze 11. und den Beginn des 12. Jhdts. hindurchzieht, wobei die entscheidende Schlußphase nach dem 1. Kreuzzug liegt. Wohl hebt er mit Kempf hervor, daß dem Schlagabtausch zwischen Michael Kerullarios und den römischen Legaten die Bedeutung einer Zäsur in ekklesiologischer Hinsicht zukommt (206), vor allem insofern den jeweiligen Bräuchen dogmatischer Rang zugemessen wird und insofern auch indirekt die Primatsfrage ins Spiel kommt. Im Bewußtsein der Völker freilich wird die Kluft erst unüberbrückbar durch den Lateinischen Kreuzzug von 1204 (210). – Es folgt dann noch ein Anhang über die Azymenkontroverse (214–21).

Die Grundthese, sowohl hinsichtlich des langsamen Prozeßcharakters wie hinsichtlich der akuten Phase nach dem 1. Kreuzzug scheint überzeugend und quellenmäßig gesichert. Weniger scheint dies jedoch für die These eines Schismas speziell unter Sergius IV., und seiner Behebung um 1025 der Fall. Zumindest sind die Konjekturen, die der Autor hier durch Kombination aus verschiedenen Quellen zieht, die alle nicht aus erster Hand berichten und deren Gesamtaussage er doch nicht übernimmt, so hypothetisch, daß das „höchstwahrscheinlich" zu gewagt erscheint. Kl. Schatz S. J.

Jorissen, Hans, *Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre* (Lectio Albertina; 5). Münster: Aschendorff 2002. 18 S., ISBN 3-402-04894-9.

Die Lehre von der Transsubstantiation (= T.) ist erst durch das Konzil von Trient (im eigentlichen und strengen Sinn) dogmatisiert worden, wenn dieses bestimmt (DH 1652): „Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: anathema sit." Das Dogma will (im Verständnis des Konzils) eine logische Explikation der wörtlich verstandenen Herrenworte sein. Das unter der Erscheinungsweise *(species)* des Brotes und Weines Dargereichte ist in Wahrheit Jesu Leib und Jesu Blut. Diese Wahrheit impliziert die Verwandlung *(conversio)* der ganzen Substanz von Brot und Wein in die ganze Substanz des Leibes und Blutes Christi, so daß von den Konsekrationselementen außer ihrer sinnlichen Erfahrungswirklichkeit nichts zurückbleibt.

Die Lehre von der T. hat natürlich ihre Geschichte. Der Terminus T. soll von Robertus Pullus um 1140 geprägt worden sein; erstmals literarisch belegt ist er bei Magister Rolandus um 1155/56. Er fand rasche und allgemeine Verbreitung. Auf dem 4. Konzil im Lateran (1215) wird der Begriff T. sanktioniert, wenn auch noch nicht im technischen Sinn definiert (vgl. DH 802). Wie läßt sich die T. ontologisch deuten? Das Problem sind vor allem die subjektlosen Akzidenzien. Albert findet (im Sentenzenkommentar) folgende Lösung: Durch eine „virtus divina" werden die Akzidenzien im Sakrament der Eucharistie „sine subiecto" gehalten. Sie behalten deshalb ihre natürliche Wirk- und Leidensfähigkeit bei. „Albert steht hier in einer peripatetischen, neuplatonisch geprägten Traditionslinie, hier insbesondere durch Avicenna vermittelt. Insofern handelt es sich um einen Beitrag zur Rezeption aristotelischer, wenngleich neuplatonisch eingefärbter Philosophie, die er für die Klärung theologischer Sachverhalte fruchtbar macht" (12). Albert hat übrigens in seinem Spätwerk („De corpore Domini") noch eine andere Lösung für das Problem der T. Wiederum geht es um die subjektlosen Akzidenzien, also um das, was als Brot und Wein *erscheint*. Albert stellt sich hier folgende Frage: Zu welchem Zweck verbleiben die Akzidenzien? Antwort: ad usum significandi. Die Akzidenzien (von Brot und Wein) sollen Christus bezeichnen, der unsere geistliche Nahrung ist. Auch für diese Lösung beruft sich Albert auf Aristoteles, näherhin auf „De anima". Dort wird ausgeführt, daß die sinnlichen Gegenstände nicht durch ihre Materialität auf

die Sinnesorgane einwirken (sonst würde beispielsweise das Wahrnehmungsbild des Feuers das Auge verbrennen), sondern „per solam formae intentionem", so wie z. B. das Siegel im Wachs einen Abdruck hinterläßt, ohne daß etwas vom Metall des Siegels im Wachs verbleibt. – Die vorstehenden (sehr verdienstvollen) Ausführungen von Jorissen machen deutlich, daß Albert in einer philosophisch-theologischen Tradition steht, welche die Anstrengung des Begriffs nicht scheut und die sich bemüht, dem denkerischen Anspruch der Zeit gerecht zu werden. „Albert, das haben die neueren Albert-Forschungen ... gezeigt, war kein bloßer Kompilator, sondern ein eigenständiger Denker, der sich von den großen Vordenkern in Philosophie und Theologie inspirieren ließ, nicht um bei ihnen stehen zu bleiben, sondern um sie weiterzudenken im Blick auf die geistigen Herausforderungen seiner Zeit" (18). R. Sebott S. J.

Schönfeld, Andreas, *Meister Eckhart*. Geistliche Übungen. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2002. 252 S., ISBN 3-7867-2365-6.

Dieses Buch ist ein „Versuch, den Praxisbezug der geistlichen Weisungen des ... Meister Eckhart am Leitfaden seiner Reden der Unterweisung darzustellen" (9). Dabei wählt sein Verfasser, Andreas Schönfeld (= S.), „den Mittelweg zwischen einer Darstellung des Lehrgehalts seiner Weisung *(Theorie)* und Rückschlüssen auf eine Übung der Sammlung, Kontemplation und des unablässigen Gebets im Geiste Eckharts *(Praxis)*" (16). S. ist also bemüht, das praktische Potential der Weisungen Eckharts für das eigene Beten fruchtbar zu machen. Obwohl er auf hohem wissenschaftlichem Niveau schreibt, strebt er erfolgreich nach Allgemeinverständlichkeit. Nach einem Kap., welches den Kontext, in dem Eckhart die geistlichen Weisungen gibt, darstellt (17–40), behandelt S. die Sammlung (41–59), die Betrachtung (60–85), deren Vertiefung in der Kontemplation (86–136), das Beten ohne Unterlaß (137–166), die ständige Gegenwart Gottes (167–185) und die Gebetshaltungen, welche auch das Beten mit dem Leib einschließen (186–210). In dem abschließenden Kap. (211–228), welches sich von der Interpretation eckhartscher Texte löst, werden praktische Konsequenzen für eine heutige Spiritualität und Gebetspraxis gezogen.

Bei all dem ist S. bestrebt, aufzuzeigen, wo Eckhart, auch wenn dieser es nicht eigens schreibt, der Tradition mittelalterlicher Gebetstheorie und Praxis treu bleibt, und wo er über sie hinausgeht. Dazu dienten S. vor allem die Darstellungen geistlicher Übungen aus den um die Mitte des 14. Jhdts. verfaßten Schwesternbüchern.

Immer wieder werden Seelsorger nach einem einführenden Buch über Meister Eckhart von Menschen gefragt, die nicht die wissenschaftliche Theorien über die Mystik, sondern die Spiritualität dieses Mystikers für ihre eigene Praxis kennenlernen wollen. Nun gibt es eine Reihe Veröffentlichungen, die diesem Anliegen dienen wollen. Bei einigen von ihnen merkt man aber, daß ihre Verf. sich nicht in den Grundzügen der heutigen Forschungslage über Meister Eckhart auskennen. Andere Autoren versuchen, ihre eigenen Probleme, meist antikirchlicher, wenn nicht antichristlicher Art, in die Texte Meister Eckharts hineinzulesen. Hier liegt dagegen ein einführendes Buch vor, das sich in der wissenschaftlichen Diskussion um Meister Eckhart sehr gut auskennt. Man spürt, daß S. an einer Promotion über diesen Mystiker arbeitet. Darüber hinaus versucht S. den oft für eine kirchenfeindliche Kritik mißbrauchten Meister sozusagen in die im Mittelalter vorherrschende katholische Spiritualität heimzuholen, ohne seine Originalität zu leugnen. Auch ein Kenner des Mystikers wird immer wieder in diesem Buch auf Stellen Meister Eckharts stoßen, die Hinweise auf konkrete geistliche Übungen enthalten, die er bis jetzt überlesen hat.

Diese Anerkennung soll durch die folgende Kritik nicht geschmälert werden. So sehr man dem Grundanliegen des Buches zustimmen wird, scheint es mir an einigen Stellen etwas zu sehr zwischen traditioneller Gebetspraxis und der Spiritualität Eckharts harmonisieren zu wollen. Zielt Meister Eckhart in seiner Kritik wirklich nur auf den Abusus solcher Praxis? Er lehnt in seiner Mystik die Hinwendung zum Konkreten ab. Kann man diese Haltung mit der Suche nach dem Willen Gottes im konkreten persönlichen Leben, wie sie Ignatius von Loyola lehrt, einfach verbinden (218–220)? Viele Ausdrücke zur Gebetspraxis werden von S. unhinterfragt im wörtlichen Sinn verstanden.

Dies scheint mir nicht immer möglich. „Sedere", „sitzen" dient z.B. in der Mönchstheologie schon lange vor Meister Eckhart als Metapher für die geistliche Ruhe und das kontemplative Leben und bedeutet nicht immer eine Körperhaltung beim Beten. S. schließt sich weitgehend an den methodischen Ansatz von Otto Langer („Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie", Zürich 1987) an. Wie dieser glaubt er, bei Eckhart eine Kritik der Frömmigkeit, die sich in den sogenannten Schwesternbücher niederschlägt, feststellen zu können. Diese Bücher sind aber ca. 40–50 Jahre nach den Reden der Unterweisung, mit welchen sich S. hauptsächlich beschäftigt, verfaßt. Spiegeln diese Schwesternbücher wirklich die Frömmigkeit in Frauenklöstern zur Zeit Eckharts wider, so daß dieser sie kritisieren konnte? Die Reden der Unterweisung sind lange vor der offiziellen Beauftragung Meister Eckharts zur Schwesternseelsorge geschrieben. Wieviel Kontakt besaß Eckhart in der Abfassungszeit zu der Frauenspiritualität? Interessanter wäre ein Vergleich mit den frühen deutschen Mystikerinnen, besonders mit Mechthild von Magdeburg, deren Werk im Kloster zu Erfurt vorhanden war. – Dietrich von Apolda verfaßt zur gleichen Zeit, in der Eckhart die Reden im gleichen Erfurter Kloster schreibt, seine Vita des hl. Dominikus, in der er Mechthild, wenn auch ohne den Namen zu nennen, zitiert. – Was übernimmt Eckhart, und wo setzt er sich von dieser Frauenspiritualität ab? Diese Anfragen an das Buchen wollen keineswegs seinen Wert herabsetzen. Wer sich mit Meister Eckhart nicht nur theoretisch beschäftigen, sondern dessen Spiritualität ins eigene Leben und Beten übernehmen will, dem kann dieses Buch nur empfohlen werden. B. Weiss

Higashibaba, Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan.* Kirishitan Belief and Practice (Brill's Japanese Studies Library; 16). Leiden [u.a.]: Brill 2001. 201 S., ISBN 90-04-12290-7.

Das frühneuzeitliche Christentum in Japan („Kirishitan") von 1549 (Kommen von Franz Xaver) bis 1638 (Niederwerfung des Shimabara-Aufstandes, von da an rigorose Abschließung) ist bis jetzt vor allem unter dem Blickwinkel der Missionare erforscht und beschrieben worden. Der Autor unternimmt es in dieser von ihm in Berkeley vorgelegten Dissertation, wesentliche Aspekte der „Volksreligiosität" der japanischen Christen zu untersuchen. Die Schwierigkeit besteht natürlich in der Kärglichkeit direkter Quellen. Immerhin gelingt dem Verf. eine „Relecture" der Quellen auf dem Hintergrund japanischer Volksreligiosität, bzw. jenes Amalgams von Buddhismus und Shintoismus, der besonders seit der Heian-Periode (794–1192) japanische Religiosität prägt. Dieses bildete die Folie, auf der auch manche spezifisch japanische Rezeptionsformen des Christentums verständlicher werden.

Im ersten Kap. („The Jesuit Mission to Japan: The Origin and Growth of the Kirishitan Tradition", 1–28) beschreibt der Autor den Rahmen der Missionsentwicklung von Franz Xaver an. – Das eigentlich Neue erscheint dann vom zweiten Kap. an („Understanding New Symbols", 29–49). Zumal die erste Zeit (bis in die 80er Jahre des 16. Jhdts.) ist durch weitgehenden Ausfall intensiver Katechese infolge von Sprachschwierigkeiten und kärglicher Zahl der Missionare gekennzeichnet. In dieser Anfangszeit geschah der Zugang zum Christentum vor allem durch Symbole und Riten. Die jedoch wurden analog zu den Riten und Symbolen der japanischen Volksreligion interpretiert: als heilende und das Böse bannende Kraft. Von da aus auch der Synkretismus bzw. die zwischen Shintoismus und Buddhismus immer schon übliche wahlweise Benutzung der Riten verschiedener religiöser Traditionen, wie sie noch von dem ersten christlichen Daimyo, Omura Sumitada, noch 1576, 13 Jahre nach seiner Taufe, berichtet wird (39f.). – Eine stärkere lehrmäßige Prägung erfolgt dann durch den japanischen Katechismus von 1591, die „Dochiriina Kirishitan", eine Übersetzung, z. T. jedoch eigenständige Übertragung und Erweiterung des portugiesischen Katechismus des Jesuiten Marcos Jorge. Das dritte Kap. (50–75) befaßt sich mit diesem Katechismus. Im Verhältnis zu seiner Vorlage erklärt der Katechismus näher solche Glaubensinhalte, die für japanisches Denken neu und schwer verständlich waren, so die Schöpfung aus dem Nichts, die Erlösung durch das Kreuz, jedoch nur ansatzweise und kurz die Trinität (61f.). Neu und spezifisch japanisch ist, daß im Katechismus der Schüler (und nicht nur der abfragende Lehrer) Fragen stellt (63f.). – Aber wie wurde

diese Lehre rezipiert? Direkte Quellen darüber sind sehr spärlich (73–75). In dem einschlägigen Kap. 4 („The Kirishitan Teachings in Japanese Context", 76–101) vergleicht der Autor diese Lehre mit dem damals in Japan sehr populären Honganji-Zweig des Buddhismus des „reinen Landes", speziell bei Kennyo (1415–99). Durch diesen Vergleich ergibt sich vor allem, daß nicht eigentlich der christliche Monotheismus spezifisch neu war, wohl jedoch der Exklusivismus, nicht Jenseitsglaube und Sündigkeit des Menschen, wohl jedoch (im Unterschied zum „Sola gratia" des Glaubens an Amida-Buddha) das Insistieren auf Beobachtung der Gebote. – „Ritual Practice of the Kirishitan" (102–25) untersucht die sakramentale Praxis und ihr Verständnis. Schon P. Organtino erkannte 1577, daß die christliche Religion in Japan vor allem durch das Ritual erfolgreich war (Zitat 102). Bei der Taufe und Buße geschah dabei weithin eine Anpassung an die japanische Vorstellung von „Befleckung" und Reinigung (113f.). Am schwersten verständlich blieb die Eucharistie, die keine Parallele in vorchristlichen Ritualen hatte (116f., 168–70). Der Glaube an die Kraft lateinischer Gebete entsprach dabei dem an die Sutra-Rezitation buddhistischer Mönche (120); ähnliches gilt von aszetischen Praktiken wie der weit verbreiteten Selbstgeißelung, die ihre buddhistischen Parallelen hatten (122f.).

Das letzte Kap. („Apostasy, Underground Practice, or Martyrdom", 126–60) stellt die christlichen Reaktionen gegenüber der sich seit 1614 steigernden Christenverfolgung des Tokugawa-Regimes dar. Es waren im Grunde drei Alternativen: (vollständige) Apostasie, Martyrium oder (so dann bei den in der Gegend von Nagasaki fortlebenden „Geheimchristen") Bewahrung des Christentums im Untergrund. Letzteres war freilich durch äußere Apostasie erkauft (etwa in der Form des *E-fu-mi*), die jedoch auf diese Weise Möglichkeitsbedingung für die Fortdauer des Christentums war (155). In einer paradoxen Umkehr des Axioms von Tertullians „Sanguis martyrum semen Christianorum" war hier nicht das Martyrium, sondern die (äußere) Glaubensverleugnung Voraussetzung für das geschichtliche Fortleben des Christentums in einem Lande! Entscheidender Hintergrund für die Möglichkeit des Überwinterns der „Geheimchristen" ist dabei, wie der Autor herausstellt, der Zusammenhalt der Dorfgemeinschaften (159f.).

„Die europäischen Missionare wären nicht immer sehr glücklich gewesen über die Umwandlung des Christentums in ein religiöses System, welches gemeinsame Züge mit japanischen volksreligiösen Vorstellungsmustern aufweist. Aber diese religiöse Flexibilität wirkte sich vorteilhaft für die christliche Mission in Japan aus und ermöglichte die schnelle Ausbreitung des Christentums. Das Christentum wurde in einer Weise akzeptiert, wie es den Bedürfnissen des Volkes entsprach, und wurde eine mächtige Hilfe zur Lebensbewältigung in der frühen Neuzeit" (163). Die Dissertation, die zugegebenermaßen in der Quellenbenutzung noch unvollständig und ergänzungsfähig ist, vermittelt immerhin, vor allem durch die Hineinstellung der „Kirishitan"-Geschichte in den japanischen volksreligiösen Kontext, eine Reihe von Perspektiven, die religionsgeschichtlich und speziell für das Thema der „Inkulturation" des Christentums interessant sind.

Kl. Schatz S. J.

Kreis, Karl Markus, *Rothäute, Schwarzröcke und heilige Frauen.* Deutsche Berichte aus den Indianer-Missionen in South Dakota, 1886–1900. Bochum: projekt verlag 2000. 272 S., ISBN 3-89733-055-5.

Unter den Jesuitenmissionaren, die in der neuen Gesellschaft Jesu unter den nordamerikanischen Indianern wirkten, ist der bekannteste Name der des Belgiers Pierre de Smet, der „große Schwarzrock". Aber auch die deutsche Jesuitenprovinz hatte ab 1886 ihre Indianermission, und zwar im Rahmen der (primär der deutschen Einwandererseelsorge dienenden) „Buffalo-Mission". Es waren zwei Missionsstationen unter den Lakota (die zu den Sioux-Indianern gehörten) von South Dakota: St. Francis in der Rosebud Reservation und Holy Rosary in der Pine Ridge Reservation. Den Anfang machte 1886 P. Johann Jutz mit Br. Ursus Nunlist. In den folgenden Jahren waren dort immer zwei bis drei Patres und eine größere Zahl (sechs bis zehn) von Brüdern tätig, dazu Schwestern aus der Gemeinschaft der „Franziskanerinnen von der Buße und der Christlichen Liebe". Die Bedeutung der großen Zahl von Brüdern und Schwestern erhellt dar-

aus, daß die wichtigsten Mittel der Mission einmal die Schule, dann die Erziehung zu Ackerbau, Hausarbeiten und Handwerken waren.

Der Autor hat eine Reihe von Dokumenten der ersten anderthalb Jahrzehnte dieser Mission zugänglich gemacht und ihren Ertrag in einer ansprechenden Einführung (11–51) erschlossen. Endpunkt ist das Jahr 1900, weil danach der „Indian Sentinel" vom Katholischen Indianermissionsbüro in Washington die wichtigste Quelle bildet. Den ersten Teil der Dokumentation bilden zehn Texte aus den Missionschroniken und Jahresberichten der Franziskanerinnen (52–102). Beim zweiten größeren Teil handelt es sich um an sich schon gedruckte Texte: Es sind 24 Berichte über diese Missionen aus der jesuitschen Zeitschrift „Die katholischen Missionen" (103–257). Dennoch ist man dankbar, daß man diese in sich sehr instruktiven und interessanten Berichte hier zusammengefaßt nachlesen kann.

„Es ist gerade der Reiz der hier veröffentlichten Berichte, daß sie die unmittelbaren Eindrücke der Zeitzeugen meist naiv und unreflektiert wiedergeben: den Missionseifer der relativ jungen Schwestern und rastlosen Jesuiten, die Gefühle von Fremdheit und Unverständnis und gleichzeitig den Drang, diesen „armen Wilden" die „Segnungen" des Christentums und der Zivilisation zu bringen. Diese Äußerungen lassen auch die menschliche und religiöse Motivation erkennen, die mit einer historisch-ideologiekritischen Analyse nicht restlos erfaßt wird" (18f.). Einen dramatischen Höhepunkt bildet hier die Konfrontation zwischen Weißen und Indianern, die im berüchtigten Massaker am Wounded Knee vom 29.12.1890 gipfelte und speziell die Holy Rosary Mission „zwischen den Fronten" sah (30–39). Aus den Quellen geht dabei deutlich hervor, daß in diesem Konflikt die Sioux die Missionen keineswegs mit der Sache ihrer Feinde identifizierten (36f., 123–153). Andere Konflikte („Ein Kulturkampf in der Prärie": 40f.) spielten sich zwischen den Missionen und dem staatlichen Office of Indian Affairs ab und betrafen die staatliche Finanzierung der kirchlichen Indianerschulen. – Das Gesamturteil des Verf. (48–51) ist differenziert: Den pauschalen Vorwurf des „kulturellen Genozids" weist er zurück. Natürlich wollten die Missionare die indianische Religion völlig durch das Christentum ersetzen, und irgendwelche ausdrücklichen Programme von „Akkommodation" sucht man bei ihnen vergeblich. Aber sie setzten sich nicht nur paternalistisch für ihre Schützlinge ein, sondern vollbrachten auch mehr pragmatisch als grundsätzlich allerhand an „Inkulturation", zumal speziell in den Sodalitäten der Indianer eine erfolgreiche Anknüpfung an einheimische Sozialformen gelang (42f.) und in ihnen sowie in den „Kongressen der katholischen Sioux" (44–47) ein neues katholisch-indianisches Selbstbewußtsein geweckt wurde, dazu in einzelnen Gestalten wie Nicholas Black Elk (43, 50) auch eine fruchtbare Synthese zwischen Katholizismus und Elementen traditioneller Lakota-Religiosität geschah.

Die Publikation stellt eine Bereicherung der Missionsgeschichte des 19. Jhdts. dar. Eine willkommene Ergänzung könnte freilich noch ein weiterer, hier nicht benutzter Quellenbestand liefern: die Briefe der Missionsleiter an die römische Ordensleitung im Generalatsarchiv in Rom. Kl. Schatz S. J.

Gould, Warwick/Reeves, Majorie, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the nineteenth and twentieth Centuries.* Revised and enlarged Edition. Oxford: Clarendon Press 2001. X/435 S./Ill., ISBN 0-19-924230-5.

Dieses Buch ist eine neue und ergänzte Auflage einer von zwei in verschiedenen Fachbereichen arbeitenden Spezialisten verfaßten Monographie. Majorie Reeves (= R.) ist eine im angloamerikanischen Raum sehr bekannte Forscherin auf dem Gebiet der mittelalterlichen apokalyptischen Bewegungen, Warwick Gould (= G.) ist ein ausgezeichneter Kenner der englischen Dichter William Blake und William Butler Yeats. Gegenstand ihrer Zusammenarbeit ist die Nachwirkung Joachim von Fiores im Denken der Schriftsteller und Schriftstellerinnen im 19. und 20. Jhdt. Hauptthese der beiden Verf. ist, daß Joachims Schlagwort vom „Ewigen Evangelium" bei den modernen Schriftstellern zwar progressive und radikale Gedanken erweckte, diese aber die Quellen des Schlagwortes nicht kannten. Die Untersuchung verdankt zwar viel Henri de Lubacs zweibändiger Monographie „La postérité spirituelle de Joachim de Fiore", hat aber

doch einen von der französischen Arbeit verschiedenen Gegenstand. Während es dem französischen Jesuiten um die Nachwirkung Joachims von Fiore bei modernen Philosophen und Denkern von Schelling über Schleiermacher bis zu Heidegger geht, zielt die vorliegende Untersuchung mehr auf die Rezeption des mittelalterlichen Apokalyptikers bei modernen Dichtern und Romanciers ab.

Die Untersuchung beginnt mit einer Darstellung der Trinitätslehre des Joachim von Fiore, es folgt ein Überblick über die von Joachim inspirierten mittelalterlichen und neuzeitlichen Persönlichkeiten und Zirkel, und es zeigt sich dabei, daß der Genannte den Erneuerungsgedanken immer stark inspiriert und „Neuewelterwartungen" erweckt hat. Anschließend befassen sich G. und R. mit der Religion des frühen 19. Jhdts., deuten sie als „Religion of Humanity" und bringen diese geistige Atmosphäre mit der Entdekkung des Joachimischen „Ewigen Evangeliums" und der begeisterten Aufnahme durch Lessing, Schiller, Schelling in Deutschland, Michelet und Quinet in Frankreich, in Verbindung. Seine eigentliche Verbreitung findet der Gedanke vom „Ewigen Evangelium" erst in der folgenden Generation von Dichtern und Schriftstellern. In Frankreich ist es George Sand, die in ihren Romanen den Joachimischen Gedanken verbreitete. Unter den englischen Autoren sind die Schriftstellerin George Eliot und der Kulturkritiker Matthew Arnold zu nennen. Beide waren nämlich mit den geistigen Strömungen in Frankreich wohlvertraut. Der Joachimismus erweckte auch eine neue positive Beurteilung der Renaissance und unter Victorianischen Schriftstellern, wie z. B. Walter Pater, William Morris, überhaupt Interesse am Mittelalter. Bedeutende englischsprachige Dichter und Schriftsteller des 19. und 20. Jhdts. – zu nennen sind hier Yeats, Lawrence und Joyce – adaptierten Joachimische Gedanken in ihren Werken. Besonders stark war Joachims Wirkung gegen Ende des 19. Jhdts. Vor allem Yeats bekam den starken Einfluß der okkultistischen Rezeption des Joachimismus unter Huysmans und dessen Anhängern des „fin-de-siècle" zu spüren. Die Autoren der vorliegenden Studie nennen sogar C. G. Jung in diesem Zusammenhang.

Relativ kurz gehen G. und R. dann auf die Nachwirkungen Joachims in Osteuropa ein, interessant vor allem hinsichtlich der nationalistischen Bewegungen im Polen des 19. Jhdts. Sogar in der katholischen Kirche wollen die beiden Verf. eine gewisse Wiederbelebung Joachimitischer Gedanken ausmachen – trotz des Dementis von seiten Kardinal Ratzingers. Kritisch ist anzumerken, daß in der vorliegenden Untersuchung im Vergleich zu den französischen Quellen die deutschen nicht genügend berücksichtigt wurden. So hätte z. B. unter den modernen Theologen Moltmann behandelt werden müssen und wohl auch von Balthasar, der sich in seinem dreibändigen Werk „Apokalypse der deutschen Seele" nicht nur mit Hölderlin, Wagner, Nietzsche und Novalis, sondern auch mit Kierkegaard und Dostojewski befaßt hat. H. S. Takayanagi S. J.

Heschel, Susannah, *Der jüdische Jesus und das Christentum.* Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie (Sifria. Wissenschaftliche Bibliothek; Band 2). Berlin: Jüdische Verlagsanstalt 2001. 406 S., ISBN: 3-934658-04-0.

Susannah Heschel (= H.), Tochter des jüdischen Religionsphilosophen, rekonstruiert mit Abraham Geigers jüdischem Jesus-Bild nicht nur einen forschungsgeschichtlichen zentralen Beitrag jüdischer Wissenschaft, sondern auch eine kritische Seite protestantisch-liberaler Bibel- und Jesusforschung samt ihrer Gegengeschichte (mit einem Geleitwort Michael A. Meyers und einem Vorwort des Übersetzers und Erfurter Judaisten Christian Wiese). Ihr Einleitungskapitel markiert *Die Umkehrung des Blicks* (27–54): Die Wissenschaft des Judentums zeigt sich nicht länger als apologetisches Assimilationsprogramm, sondern führt im Werk Geigers einen „postkolonialen" Gegendiskurs (29), indem sie den jüdischen Schauplatz der Entstehung des Christentums zurückerobert. Das Dilemma des „kolonialen Diskurses" sieht H. in einem christlichen Antijudaismus, der zwar das Neue Testament historisiere, Jesus jedoch unhistorisch vom Judentum abzulösen suche (37, 42; zum Umschlagen des Antijudaismus in Antisemitismus vgl. die Konstruktion des „arischen Jesus" von Fichte über de la Lagarde, Delitzsch und Renan hin zu H. S. Chamberlain). Zugleich will sie zeigen, daß Geiger im Frühjudentum apologetisch den „Präzedenzfall für seine eigenen zeitgenössischen liberalen Reformen" su-

che (46). Sein polemischer Angriff auf die Gegenidentität der christlichen Theologie bedrohe allerdings die Konstruktion der jüdischen Identität und mache sie vom Angegriffenen abhängig (47); darin liegen Geigers Größe und Grenze. Kap. 2 (*Der Werdegang eines historischen Theologen*: 55–96) rekonstruiert Geigers Entwicklung zum umstrittenen Reformrabbiner (zum Streit mit Tiktin in Breslau 75–78), der mit den historisch-kritischen Waffen des Gegners die Autorität von Talmud und Bibel aufheben bzw. einschränken möchte. Sein 1857 erschienenes Hauptwerk *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* mache die Parallele zwischen Reformjudentum und Protestantismus augenfällig (78 bzw. 87), aber auch die Konkurrenz beider. Daher werde Geiger erst sechzigjährig, vier Jahre vor seinem Tod, Professor an der neuen Berliner „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums". Kap. 3 (*Judentum, Christentum und Islam: Vorspiel revisionistischer Konfigurationen*: 97–136) gilt Geigers Korankritik, die als Gegendiskurs zum hegemonialen protestantischen Diskurs die jüdischen Ursprünge koranischer Texte beanspruche und analog auch die Originalität des Neuen Testaments anfrage. Kap. 4 bietet *Das neue Bild des Frühjudentums* (137–180), wie es Geiger am paradigmatischen Konflikt von Pharisäern und Sadduzäern im Strom jüdischen Denkens entwickele. Besonderes philologisches Verdienst habe dabei seine Einführung neuer Textgruppen in die Diskussion (neben Josephus, Evangelien und Kirchenvätern die ersten beiden Makkabäerbriefe, Mischna, Midrasch und Targumim: 154). Die übliche Antithetik von Pharisäern und Sadduzäern komme ins Fließen und biete keinen Anhalt mehr zu („metonymischen") Feindbildern in der christlichen Theologie; außerdem seien jüdische Quellen auch für christliche Texte heranzuziehen (170). Pharisäische Prinzipien reklamiere er als Modell für das Reformjudentum (178). *David Friedrich Strauß, die Tübinger Schule und Albrecht Ritschl* (Kap. 5: 181–210) sind die Köpfe des Gegendiskurses, was die Frage nach dem jüdischen Einfluß auf das Urchristentum angeht. „Von Strauß und Baur lernte Geiger eine Historiographie des Verdachts" (203), so daß er seinerseits die halachische Exegese vom Literalsinn der Bibel her auflöse und die Bibel selbst als den fortschreitenden Prozeß ihrer Exegese bestimme (204). Ritschl jedoch werde nach dem Ende der Tübinger Schule zum eigentlichen Gegner Geigers, wenn er dogmatisch das frühe Judentum als irrelevant für die Geschichte des Christentums erkläre (209). Kap. 6 entfaltet theologiegeschichtlich detailliert die eigentliche Aporie von Diskurs und Gegendiskurs (*Der jüdische Jesus und die protestantische Flucht vor dem historischen Jesus*: 211–264), aber auch die implizite polemische Herausforderung Geigers („Hatte das zeitgenössische Reformjudentum die liberalisierenden Tendenzen des Pharisäismus aufgegriffen, so müßten jene, die nach dem Glauben Jesu suchten, am besten Reformjuden werden": 216). Vor ihr flüchte sich die historische Theologie in die romantische Christologie aus der Tradition Schleiermachers (240), um Jesu Originalität und Einzigartigkeit zu wahren (zu Renan 253–259). So geht der Streit zuletzt um das jeweils größere religiöse Genie: Israels oder Jesu (261). Kap. 7 behandelt den Schwachpunkt im Denken Geigers (*Von Jesus zum Christentum: Geiger über das nachapostolische Zeitalter*: 265–300): Wenn sich das religiöse Genie Jesu mit demjenigen Israels völlig deckte, bliebe das Christentum in seiner Kontinuität zum Judentum und zugleich seinem Erfolg unverständlich (woher das Neue, wenn es doch das Alte ist?) oder verdanke sich der den übrigen Völkern vermittelten jüdischen Gottesidee, wie Geiger erklärt (268; christlicherseits werde dagegen die Apokalyptik als vermittelnde Kategorie zwischen Jesus und dem Judentum herangezogen: 273). Auch die „Essener" würden als *missing link* beansprucht, das die Pharisäer und überhaupt die rabbinischen Quellen nicht sein dürften (280; zu Geigers Argumentation hinsichtlich der unterschiedlichen Bewertungen der Leviratsehe bei Pharisäern und Sadduzäern vgl. 286). Dabei begrenze Geiger die jüdischen Spuren im Frühchristentum auf die christlich-theologischen Aspekte, denen er zustimmte, während er Abgelehntes aus Heidnischem herleite (295; auch der umgekehrte Einfluß unterliege dieser Bewertungsstrategie, wie Geigers Deutung der Akeda im Talmud Yerushalmi zeige: 296–300). Einen „inneren Verdienst des Christentums" habe er nicht sehen können (298). Kap. 8 überblickt *Die Rezeption des Geiger'schen Werks* (301–368); sie erfolge christlicherseits nach dem Muster, einerseits seine Thesen über Sadduzäer, Karäer und Samaritaner zu begrüßen, andererseits seine Deutung des Pharisäismus und die historische Relevanz der rabbinischen

Texte abzuweisen. Die These, Jesus sei Pharisäer gewesen, treffe auf Feindschaft und werde als „Form jüdischer Verachtung gegenüber dem Christentum" gewertet (304). Geigers ersehntes Bündnis mit dem intellektuellen Protestantismus kam nicht zustande (363; zur Kritik Wellhausens 336–342), weil die antijudaistische Rhetorik „die wichtige Funktion einer Brücke zwischen der begrenzten Anwendung der historischen Methode und der Bewahrung der theologischen Kategorie der Einzigartigkeit Jesu" erfüllte (365). Kap. 9 als *Epilog* (369–391) widmet sich der verschärften Nachgeschichte des Identitätskonflikts, den Geiger mit der christlichen *master narration* ausgetragen hatte (Chamberlain, das 1939 gegründete „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" unter Leitung des Jenaer Neutestamentlers Grundmann, außerdem die Strack/Billerbeck-Kompilation rabbinischer Quellen zum NT und Kittels *Theologisches Wörterbuch des NT* „als wichtige antijüdische Schriften": 373). Auch die Versuche von Kähler über Barth und Bultmann bis hin zu Käsemann, Bornkamm und Jeremias, zwischen einem Jesus des Glaubens und der Geschichte dogmatisch zu unterscheiden, bemühen sich, Jesus von seinem Judentum abzukoppeln, um ihn exklusiv zu beanspruchen (374–377). In der amerikanischen christlichen Theologie sieht H. das Problem teilweise sublim verschoben, als seien „die Juden [...] von ihrer eigenen Religion unterdrückt" und insofern im Gegensatz zu Jesus zu sehen (376–379, hier 377). In der jüdischen Tradition habe Geiger prägen können, besonders bei Baeck (381/382; zu Klausner, Dubnow, Kaufmann und Falk 382–385). Die poststrukturalistische kritische Theorie deute Jesus analog zu einem „Zeichen, das die Vieldeutigkeit des Bezeichneten hervorhebt, insofern er auf sich selbst, zugleich aber auch auf den Ort verweist, wo er nicht ist" und so die exklusiven Selbstdefinitionen von Judentum und Christentum untergrabe (386). H. zieht erläuternd die Kategorie der „Travestie" heran („Jesus als eine Art literarisch-theologischer Transvestit, in den jede Religion die jeweils andere hineinprojiziert, indem sie versucht, ihre Beziehung zu ihm zu definieren": 387), außerdem die filmtheoretische Kategorie des Horrorfilms, in dem der Betrachter das Objekt sadistisch auffasse (388–390), sowie die „metaphorische Architektur des weiblichen Körpers", der beide Geschlechter definiere, so daß das Weibliche wie das Jüdische „zum Ort für die Erzeugung des Unheimlichen" würden (390; 393–406: Abkürzungsverzeichnis und Personenregister).

H. leistet mit ihrer detaillierten Studie ein Doppeltes, indem sie Geigers Anliegen und Methode rekonstruiert und als Lernfall für das jüdisch-christliche Gespräch über seine gemeinsame Aporie erklärt. (Errata: 27 Mitte [Tizian], 141 oben [grammatische Konstruktion mit als im Akkusativ!], 154–157 [„Makkabäerbrief" für Makkabäerbuch], 289 oben [Gen. Apollos' statt Apollos], 293 Mitte [Auferstehung statt irrtüml. Aufklärung], 351 Mitte [politische], 354 13. Z. v. u. [„nicht" ist zu streichen]. P. Hofmann

Chapman, Mark D., *Ernst Troeltsch And Liberal Theology.* Religion And Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany (Christian Theology In Context). Oxford: Oxford University Press 2001. XI/218 S., ISBN 0-19-924642-4.

In this book, Mark Chapman (= Ch.) surveys the work of Ernst Troeltsch (= T.) in the context of the debates occurring in German liberal theology at the start of the twentieth century. Ch. is particularly interested to outline the public implications of theology during this period and so presents Troeltsch's ideas as seeking to influence the social and political agenda of Wilhelmine and Weimar Germany during the early twentieth century.

The book opens by surveying German Protestant theology in the years leading up to the outbreak of the First World War in 1914. In this survey, Ch. includes two chapters on the influential ‚History of Religion School' (religionsgeschichtliche Schule), to which T. belonged, and shows how in the school's rejection of Albrecht Ritschl's theology they opened the way for a biblically based theology which was more sensitive to questions of historical method. T. criticised Ritschl's theology for failing to come to terms with the new conditions of modernity in which modern theology had to operate if it was to have any influence in the modern world. Thus rather than dogmatically stating the fixed truths of Christianity, T. argued that the very concept of Christianity had to be based on historical research and argued out in the context of a growing materialism and natural-

ism which defined the modern world. Debates within the ‚History of Religion School', and with the Ritschlians about the nature of Christianity in the modern world, led theological discourse to revisit epistemological questions which had been earlier raised by German Idealism. Kant was the point of reference for these debates and Ch. devotes three chapters of his book to analysing the use of Kantian ideas in the Protestant theological debates of the early decades of the twentieth century. The key issue for this period was how theology could counter the widespread materialism and naturalism which placed both the survival of the human spirit and the domain of freedom under an increasing threat of elimination through encouraging a growing belief in determinism. Kant's ideas were seen as a way in which a role for the human spirit and the domain of freedom could be preserved in the face of such intellectual onslaughts. Critical of some attempts to use Kant's ideas, such as those of the Marburg Professor of Systematic Theology Wilhelm Herrmann, T. is presented as a theologian for whom the notion of the religious *a priori* rescues religion from the critique of being an unscientific discipline and secures a basis for meaningful action grounded in the Kantian hope of the realisation of human life as the goal of history. This analysis of the Kantian influence on Protestant theology neatly leads into a consideration of T.'s own ethical theology as a theological response to the challenge of modernity. T.'s constructive theological ethics is suggested to contrast with Max Weber's pessimistic account of an ethics of responsibility and as presenting a positive pragmatic proposal of a theological basis for the reconstruction of German culture during the Weimar Republic.

In providing the first compact synthesis of the ethical implications of the early twentieth century Protestant theology in English, Ch.'s book will make accessible to an English reading audience the significance of these early debates to the development of Protestant theology at the beginning of the twentieth century. In so doing, Ch. has made an important contribution to the growing interest in the work of T., a theologian whose ideas have still much to contribute to contemporary debates in social and political theology.

A. Carroll S.J.

Storia del Concilio Vaticano II. Vol. V: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965). Herausgegeben von *Giuseppe Alberigo*. Bologna: Il Mulino 2001. 791 S., ISBN 88-15-08368-5.

Obwohl der nun vorliegende letzte Bd. dieses Gesamtwerkes über die vierte und letzte Konzilsperiode nicht mehr, wie die vorherigen, die jeweils folgende Intersession behandelt, ist er im Umfang keineswegs geringer geraten. Dazu trägt außer den Ausblikken und Gesamtwürdigungen am Schluß auch die Eigenart dieser noch fieberhaften Schlußphase bei. Nur vier Dokumente (über Liturgie, Kirche, Ökumenismus, Kommunikationsmittel) sind bis dahin verabschiedet; zwölf der 16 Konzilsdokumente erhalten jetzt erst ihre definitive Fassung. Dies bedeutet, daß das Ringen um sie in seine dramatische Schlußphase tritt, und dies unter erheblichem Zeitdruck: es heißt Mammutsitzungen der Kommissionen, meist vormittags und nachmittags, im Plenum eine Abstimmung nach der andern (insgesamt 256), gleichzeitig steigender Druck auf den Papst und vermehrte päpstliche Eingriffe, zumal in neuralgischen und konfliktgeladenen Themen wie Geburtenkontrolle und Zölibat, schließlich erhöhter Streß und Ermüdung für die meisten Konzilsväter. In allen Beiträgen dieses Bds. klingt dieser speziell „hektische" Charakter der letzten Session an. Von besonderem Wert sind auch hier wiederum wie in den vergangenen Bdn. die Konzilstagebücher und sonstigen unveröffentlichten Quellen. Sie enthalten nicht nur unverzichtbare Tatsacheninformationen über die Vorgänge in den Kommissionen, deren Protokolle ja noch nicht in den Konzilsakten veröfffentlicht sind, sondern vor allem immer wieder Zeugnisse über das „Atmosphärische": über Stimmungen, Befürchtungen, Erwartungen, die Resonanz von Entscheidungen und Vorgängen in bestimmten Kreisen.

Giovanni Turbanti („Verso il quarto periodo", 23–71) bietet zunächst, noch vor dem Beginn der vierten Session, einen Überblick über die erste Phase der Aktualisierung des Konzils und auch über den Beginn der innerkirchlichen Zerreißprobe, besonders in Frankreich und Holland. Die beginnende Krise findet auch ihre Resonanz in den An-

sprachen Pauls VI., die im Vergleich zu früher viel mehr vor Mißverständnis des Geistes des Konzils und Anpassung an die Welt warnen (46), nicht zuletzt in päpstlichen Dokumenten wie der Enzyklika „Mysterium fidei". Auch die Kommissionsarbeiten der letzten Wochen vor Sessionbeginn, in denen sich insgesamt ein Erstarken der konservativen Richtung zeigt, finden in diesem Kap. ihre Behandlung.

Die engagiertesten Debatten im Plenum fanden in der vierten Konzilssession über die Religionsfreiheit und „Gaudium et Spes" statt. Sie behandelt *Giles Routhier* („Portare a termine l'opera iniziata: la faticosa esperienza del quarto periodo", 73–195). Wenngleich sein Beitrag kaum wesentlich neue Hintergründe liefert, bietet er einen guten Überblick über die Debatten. In der Diskussion um die Religionsfreiheit (87–142) standen sich nach wie vor die Fronten unversöhnlich gegenüber, zumal sich hier der Bruch mit der bisherigen Lehrtradition schwer leugnen ließ (93–97), abgesehen von dem Unterschied der Situationen (97–101). Entscheidend war hier schließlich, daß Paul VI. in dieser Frage allen Demarchen der Minorität und vor allem des „Coetus internationalis" widerstand und schließlich durchsetzte, daß im Plenum ein vorläufiges Votum über die Religionsfreiheit stattfand (121), welches dann eine Mehrheit von 90% erbrachte. Ein nicht unwesentlicher Hintergrund war dabei seine Reise zur UNO am 4./5.10., für die er unbedingt ein Bekenntnis des Konzils zur Religionsfreiheit mitbringen wollte. Die generelle Rolle des Papstes gegenüber den Bedenken von konservativer Seite wird dabei auf S. 193f. thematisiert. Sein entschiedener Wille, durch Unanimität die Autorität der Konzilsdekrete zu erhöhen, verband sich bei ihm mit seinem Temperament, seiner anspruchsvollen Amtsauffassung und seiner intellektuellen Gewissenhaftigkeit. Dies alles vermehrte wieder, zumal durch den Zeitdruck der letzten Session, die Häufigkeit der Appelle an ihn. Das machte ihn zugänglich für Demarchen seitens der Minderheit, denen gegenüber er nur in der Sache der Religionsfreiheit fest blieb. – Was das „Schema 13" betraf, so war vor allem seine grundlegende Konzeption ungewiß. Angesichts seines noch unfertigen Zustandes war die Frage, ob man es nicht bei einem allgemeinen Vorentwurf lassen solle, der bestimmte allgemeine Prinzipien enthielt, die dann etwa von einer päpstlichen Enzyklika weiterzuentwickeln wären (41f., 74, 157, 162). Auf ein inhaltliches Problem, das bei den Debatten zutage trat, weist der Verf. hin: Wenn man schon von einem statisch-zeitlosen Maßstab wegging, bestand dann nicht anderseits die Gefahr der Absolutsetzung spezifisch westlicher Entwicklungen und Werte, z.B. bei Ehe und Familie (176) sowie Kultur (178)?

Der folgende Beitrag von *Mauro Velati* („Il completamento dell'agenda conciliare", 197–284) behandelt die Endphase und Verabschiedung von sechs Konzilsdokumenten, von denen vier nur noch abgestimmt wurden (Erneuerung des Ordenslebens, Priesterausbildung, nicht-christliche Religionen, Laienapostolat), zwei jedoch noch in der Aula diskutiert. Am problematischsten und umstrittensten erwies sich in der Diskussion der Konzilsväter das Dekret über die christliche Erziehung (210–223). Noch am unfertigsten war das Priesterdekret. Der heißeste Kontroverspunkt, der Zölibat, durfte freilich aufgrund der Intervention Pauls VI. vom 11.10. nicht öffentlich, d.h. in der Konzilsaula, diskutiert werden. Die bisherige Unzugänglichkeit des persönlichen Archivs Pauls VI. läßt eine Klärung der genauen Hintergründe dieser Intervention noch nicht zu (244f.). Mit der Intervention als solcher, d.h. der Nicht-Diskussion im Konzil, waren freilich die meisten Konzilsväter einverstanden, auch weil sonst eine Verlängerung des Konzils unumgänglich gewesen wäre (245f.); kritische Stimmen zum Zölibat als solchem (die zwar nicht in der Konzilsaula, jedoch schriftlich an den Papst eingereicht werden konnten) gab es freilich durchaus (Überblick 246–249). In der Diskussion des Dekrets zeigte sich eine gewisse Diskrepanz zwischen solchen, die den Akzent auf Kult und Liturgie legten, und anderen, die ein mehr missionarisches Priesterbild vertraten (252f.).

Nicht mehr im Plenum diskutiert, wohl jedoch in der Theologischen Kommission noch heiß umkämpft wurde die Dogmatische Konzilskonstitution „Dei Verbum" über die Offenbarung. Am umstrittensten waren, wie schon vorher, die Fragen des Verhältnisses von Schrift und Tradition sowie der Irrtumslosigkeit des Wortes Gottes. *Christoph Theobald* bietet hier eine sowohl historisch wie theologisch kompetente Analyse („La Chiesa sotto la parola di Dio", 285–370). Im ersten Kontroverspunkt stellt er bei den Hauptprotagonisten „Mangel an Klarheit" fest; so lasse insbesondere die auf Betrei-

ben des Papstes vollzogene Einfügung, daß die Kirche nicht alle Wahrheiten „direkt" aus der Heiligen Schrift schöpfe, zwei Interpretationen zu: entweder habe die Tradition einen interpretativen oder einen konstitutiv-ergänzenden Charakter, und im letzteren Falle sei, wie bei Carli und Siri, das Lehramt „padrone della totalità della dottrina cattolica" (303 f.). – In der Frage der Irrtumslosigkeit wandte sich Paul VI. bekanntlich gegen die Einschränkung auf „veritas salutaris", freilich, wie Theobald aufweist, nur deshalb, weil sie noch nicht genügend ausgereift und gegen Mißverständnisse abgesichert sei (342). Wie kam es dann zur Ersetzung durch die (praktisch gleichbedeutende) Formel von der Wahrheit, die Gott „um unseres Heiles willen" *(nostrae salutis causa)* offenbart? Interessantes aus verschiedenen unveröffentlichten Quellen erfährt man über die entscheidende Kommissionssitzung vom 19.10. (342–347). In ihr stellte sich ein unerwarteter Widerstand ein. Von den 28 Kommissionsmitgliedern stimmten nur 17 im Sinne des Papstes für Streichung, sieben bis acht für den Status quo, während sich drei bis vier enthielten. Aus diesem Patt führte Philips heraus, der die besagte Formel vorschlug, welche dann mit Unterstützung des ausnahmsweise anwesenden Kardinals Bea mit 19 Stimmen die erforderliche Zweidrittelmehrheit der Kommission erhielt.

Das Kap. von *Peter Hünermann* „Le ultime settimane del concilio" (371–491) ist dann wieder relativ heterogenen Themen gewidmet. Dazu gehören die Chronologie der öffentlichen Ereignisse, ein Überblick über Methode und persönliche Einflüsse in den Kommissionsarbeiten der letzten Wochen (377–386), die Stellungnahmen der Bischofskonferenzen zu einem römischen Ablaßentwurf, schließlich die Schlußarbeiten zu „Gaudium et Spes", die neue Diskussion des Missionsschemas sowie die Würdigung der Erklärung über die Religionsfreiheit und des Priesterdekrets. Für die Kommissionsarbeiten zu „Gaudium et Spes" erweist sich u. a. das Tagebuch von P. Tromp als höchst aufschlußreiche Quelle. Die Diskussion um die Geburtenkontrolle und der einschlägige Eingriff Pauls VI. erscheinen bereits als Vorwegnahme der Kontroversen um „Humanae vitae" (416–427). Der Verf., durchaus nicht blind für die Grenzen und Mängel der Pastoralkonstitution, bietet am Schluß eine ausführliche Würdigung als grundlegend neues Sprechen der Kirche zur Welt (431–436). – Zu „Dignitatis Humanae", dessen Ereignisgeschichte bereits im Kap. von Routhier behandelt ist, bringt Hünermann keine neuen Geschehnisse, wohl jedoch eine Gesamtwürdigung seiner epochalen Bedeutung, vor allem als „schöpferische Lösung" jenseits von „liberalistischer" Privatisierung des Religiösen und kirchlichem Machtanspruch, und dies durch die Gründung in der „Personwürde", deren Zentrum vor allem der Gottbezug ist. Die von ihm angedeuteteen Konsequenzen des Dekrets auch für den innerkirchlichen Bereich (459, 465) wären freilich zumindest differenzierungsbedürftig. – Eher als unausgewogen und ambivalent wertet er dagegen das Priesterdekret, in welchem er vor allem die Gefahr eines vom sozialen Kontext zu sehr losgelösten und letzlich überfordernden „Christomonismus" sieht (472).

Lukas Vischer („Il Concilio come evento del movimento ecumenico", 493–546) zeigt dann auf, wie das Konzil in reformatorischen und orthodoxen Kreisen zu einer Neubestimmung des Ökumenismus und zu neuen Horizonten der ökumenischen Fragestellung führt. – Es folgen die beiden Schlußkap. von *Alberigo*. Das relativ kurze Kap. „Conclusione e prime esperienze di recezione" (547–575) enthält, nicht ohne Überschneidungen mit Hünermann, ein Gesamtfazit der letzten Session,und dann einen kurzen Ausblick über die Rezeption bzw. über das Scheitern der päpstlichen Rezeptionsvorstellung Pauls VI. – Sehr unterschiedliche Themen kommen schließlich unter der Gesamtüberschrift „Transizione epocale?" (577–646) zur Sprache. Es handelt sich um locker aneinandergefügte Kap., deren Grundaussagen sich oft wiederholen. Ihr Hauptenor ist die Unterstreichung des grundlegend Neuen des 2. Vatikanums, vor allem in seinem Verhältnis zur Geschichte (614: „una macroscopica inversione di tendenza rispetto all'orientamento prevalente nel cattolicesimo da almeno quattro secoli"), wobei wiederum Johannes XXIII. als Schlüsselfigur eine nicht selten isolierte und die allmähliche Entwicklung seiner Konzeption m. E. nicht immer berücksichtigende Funktion erhält. Das „Aggiornamento" und die „pastorale" Dimension des Konzils bedeuten vor allem Überwindung des bisherigen mittelalterlich-neuzeitlichen „Dekadenz-Reform"-Paradigmas (586 f., 636). Freilich würdigt er auch die neuen Akzente, die der Montini-Papst der Linie des Konzils mitgibt, vor allem die zentrale Stellung der Ekklesiologie

und des Selbstverständnisses der Kirche einerseits, den Dialog mit der Welt anderseits (592–596). Die Frage wird auch gestellt: Ist das Konzil nicht auf weite Strecken überholt durch die rapide gesellschaftliche Entwicklung seit den 60er Jahren? War es nicht eher Aufarbeitung des längst Fälligen als Wegweiser in die Zukunft? (631). Die Antwort des Autors lautet: Dies betreffe mehr einzelne Aussagen des Konzils, vorzüglich solche, die Frucht eines Kompromisses sind – sie müssen aber im Lichte des Gesamtereignisses Konzil gelesen werden (631 f.). Bzw.: Es ist der „Iter", das Werden der Dokumente, das diese interpretiert (646). Dem kann man sicher als Historiker zustimmen, nicht nur für das 2. Vatikanum; und dieser „Iter" ist sicher etwas anderes als ein vager „Geist des Konzils", der irgendwie darüber schwebt! Aber gehört zu diesem „Iter" nicht gerade auch der Kompromiß, der ja auch bei manchen früheren Konzilien sich auf die Dauer als fruchtbarer erwiesen hat als die in sich konsequentere und überzeugendere klare Durchsetzung einer Position? – Freilich umschreibt Alberigo dann die nach ihm zentralen theologischen Grundaussagen des Konzils: 1. Souveränität und Zentralstellung des Wortes Gottes und Christi selbst, und damit – gegen einen scholastischen Begriffskosmos einzelner „Wahrheiten" – die primär personale Dimension der Wahrheit; 2. Bezug zum Mysterium der Trinität und zum Heiligen Geist; 3. ein mehr pneumatologischer Kirchenbegriff (Kirche als wanderndes Volk Gottes, von Christus durch den Geist geführt; 4. Teilnahme am Weg der Menschheit (632–641). Dennoch scheint es, daß damit die am Anfang gestellte Frage noch nicht beantwortet ist. Und was man bei diesen sicher theologisch durchdachten und gehaltvollen Darlegungen der zentralen Intuitionen des 2. Vatikanums vermißt, ist ein Blick auf die geschichtlich sehr wirksame „Vulgärrezeption", die oft den hehren Prinzipien Hohn spricht und auf die sich meist gerade die antikonziliaren Bewegungen berufen.

Es kann sicher nicht historisch redlich sein, in eine ungebrochene „Kontinuitätsthese" zurückzufallen, die das Neue des 2. Vatikanums und auch seine Traditionsbrüche negiert. Aber um einer differenzierteren Sicht willen müssen auch Bedenken angemeldet werden gegen eine oft allzu dichotomische Darstellung bei Alberigo, die der Vielschichtigkeit und inneren Entwicklung der vor-konziliaren Kirche nicht gerecht wird, so, wenn das Verhältnis von Katholizismus und profaner Gesellschaft vor dem Konzil nur unter dem Schema der Selbstbehauptung inmitten einer feindlichen Gesellschaft, und seine Geschichte von der Französischen Revolution bis zum 2. Vatikanum ausschließlich unter der Signatur der „Anti-Moderne" gesehen bzw. der Eindruck erweckt wird, als sei „Mirari vos" das letzte Wort bis auf Pius XII. (639, vgl. 644 f.). Hier wird die Eigenart des „modernen" ultramontanen Katholizismus, der eine neue Schöpfung des 19. Jhdts. ist (und keineswegs eine Fortsetzung des Modells der „Christenheit") ebensowenig gesehen, wie seine inneren Differenzen und Wandlungen, ohne die wiederum das 2. Vatikanum nicht verständlich ist. Hinzu kommt eine manchmal sehr einlinige Darstellung der gesellschaftlichen Entwicklung nach dem Konzil, die ihre Brüche und Richtungsänderungen nicht zur Kenntnis nimmt, etwa wenn man liest: „Il disgelo del cattolicesimo nei confronti del mondo comunista ha indicato una prospettiva, che ha consentito l'elezione al papato nel 1978 di un prelato slavo e, poi, la caduta del „muro" di Berlino" (627; vgl. auch 641 f. über die vatikanische Ostpolitik als Konsequenz der Linie des Konzils). Vatikanische Ostpolitik und „Entspannung" – Wahl Wojtylas zum Papst – Ende des Kommunismus: Auch wenn das Verhältnis sehr „dialektisch" ist und durch ein einfaches Gegensatzdenken wohl auch nicht historisch zutreffend zu fassen; zumindest handelt es sich doch hier um ganz unterschiedliche, gewissermaßen konträre Vorgänge, die nicht in einer Reihe gesehen werden können! Und wie soll man als Deutscher einen Satz verstehen wie den, daß „im Schoße des Konzils die Trennung" zwischen den Bischöfen der BRD und der DDR überwunden („è stata trascesa") worden ist (625)? Diese Richtungsumkehrungen der Geschichte ebenso wie die gesellschaftlichen und geistigen Tendenzwenden müssen in den Blick genommen werden, wenn speziell nach der Fruchtbarkeit eines Dokumentes wie „Gaudium et Spes", aber auch mancher sonstiger Paradigmen des 2. Vatikanums gefragt wird. War dann der Verzicht auf eine Verurteilung des Kommunismus wirklich so „prophetisch"?

Es folgt ein Epilog Alberigos über die Quellensituation zum 2. Vatikanum (647–654), schließlich Personen- und Sachregister nicht nur für diesen Bd. (657–679), sondern auch

noch einmal für das ganze Werk (691–762) sowie noch ein Gesamt-Inhaltsverzeichnis für alle Bde. zusammen (763–791).

Jedenfalls handelt es sich um ein Gesamtwerk, das in Zukunft unverzichtbar für alle historische wie auch theologische Arbeit zum 2. Vatikanum sein wird, vor allem durch die Erforschung von Hintergründen aus bisher nicht veröffentlichten Quellen. Auf lange Sicht dürfte es das historische Standardwerk über das Konzil bleiben.

Kl. Schatz S.J.

Riccardi, Andrea, *Salz der Erde, Licht der Welt.* Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert. Freiburg i. Br.: Herder 2002. 495 S., ISBN 3-451.27421-3.

Andrea Riccardi, der Verf. dieses umfangreichen und engagierten Buches, lehrt an der Universität Rom III Geschichte. Ansonsten ist er bekannt als Gründer der Gemeinschaft St. Egidio, die seit gut 30 Jahren in Rom und andernorts neue Zellen lebendigen christlichen Lebens bildet. Er hat dieses Buch im Jahre 2000 in Italien veröffentlicht – unter dem Titel „Il secolo del martirio. I cristiani nel novecento". Jetzt wurde es von *Ingrid Stampa* ins Deutsche übersetzt und geringfügig bearbeitet, d.h. vor allem um deutsche Literaturhinweise ergänzt. Manfred Scheuer hat ein Vorwort zu der deutschen Ausgabe beigesteuert.

Denkt man an die Kirchengeschichte des hinter uns liegenden Jhdts. zurück, so nimmt man die Geschichte der Personen und Institutionen, die Geschichte der Theologie, die Geschichte des sozialen Einsatzes, die Geschichte der Ökumene, die Geschichte der Mission, die Geschichte der Kirche im Kontext der beiden Weltkriege, die Vor- und Nachgeschichte des II. Vatikanums, die Geschichte der Orden und manches andere mehr in den Blick. Daß das 20. Jhdt. auch durch die breiten und starken Spuren des Martyriums zahlloser Christen gekennzeichnet ist, wird gewöhnlich zu wenig beachtet. Und doch hat dieses Phänomen, wie schon die Zahlen der christlichen Blutzeugen belegen, gewaltige Dimensionen. Läßt man diese Realität auf sich wirken, so fühlt man sich bedrückt über das Ausmaß von Leid und Schmerz, das unschuldigen Menschen um ihres Glaubens willen zugefügt wurde, bedrückt auch über die oft aus blinder Wut oder aus kalter politischer Berechnung stammende Gewaltbereitschaft einzelner Menschen und ganzer Gesellschaften und Systeme. Der gläubige Christ wird aber auch eine andere Empfindung in sich entdecken: die Dankbarkeit für die Tapferkeit und Entschlossenheit, mit denen so viele seiner Brüder und Schwestern ihr Glaubenzeugnis gewagt haben, und auch die Hoffnung, daß aus dem Samen des Martyriums neues Leben des Glaubens und der Kirche entstehen könnte.

Im Zuge der Vorbereitung der Feiern zur Jahrtausendwende hat Papst Johannes Paul II. entschieden, daß die Erinnerung an die christlichen Märtyrer des 20. Jhdts. nicht vergessen werden und verloren gehen dürfe. Er richtete eine „Kommission neue Märtyrer" ein, die die Aufgabe hatte, die entsprechenden Informationen weltweit zu sammeln. Tausende von Berichten, erstellt in der Regel im Auftrag der örtlichen Bischofskonferenzen, gingen aus allen Teilen der Welt ein. Schwerpunktartig wurden Informationen über Märtyrer der katholischen Kirche zusammengetragen, aber Märtyrer anderer christlicher Kirchen wurden ebenfalls berücksichtigt. Es zeigte sich, daß Hunderttausende von Menschen christlichen Glaubens in der Nachfolge ihres Herrn im 20. Jhdt. ihr Leben lassen mußten. Andrea Riccardi hat die Akten der genannten Kommission gesichtet und ausgewertet. Was er gefunden hat, hat er im vorliegenden Buch dargelegt. Es ist sachgerecht, daß er dabei die verschiedenen Räume der Welt nacheinander ableuchtet – die Sowjetunion (Kap. I), das Europa in den Jahren der Unterdrückung durch das Hitlerregime (Kap. II), die osteuropäischen Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg (Kap. III), die Gebiete der christlichen Mission in Asien und in Afrika (Kap. IV), die kommunistischen Staaten Asiens, also China und Korea (Kap. V), die arabischen Länder (Kap. VI), die spanisch sprechenden Länder Mexiko und Spanien (Kap. VII), schließlich die neueren afrikanischen Staaten (Kap. VIII). Die Darlegungen werden durch ein IX. Kap. abgerundet, in dem an immer wieder auftretende Situationen erinnert wird, in denen Christen zu Märtyrern wurden (Märtyrer der Nächstenliebe, der Gerechtigkeit, durch Mafia

und Terror). Zwei Gruppen von Märtyrern werden eigens und zu Recht erwähnt: Bischöfe in Lateinamerika und Frauen als Opfer sexueller Gewalt.

Der Verf. hat seine Berichte über die Märtyrer stets vor dem Hintergrund der entsprechenden historischen Situationen – politisch und kirchlich – entfaltet. So werden sie, soweit das überhaupt möglich ist, plausibel. Die Berichte haben nicht selten zusammenfassenden Charakter, weil es gar nicht möglich ist, alle einzelnen „Fälle" genau darzustellen. Aber das andere gibt es ebenfalls und ausgiebig, daß einzelne Märtyrer mit Namen genannt werden und ihr individuelles Schicksal skizziert wird. Es wird auch der Märtyrer gedacht, die ihr Zeugnis als Laien abgelegt haben. Aber schwerpunktmäßig kommen die Martyrien von katholischen Bischöfen, Priestern, Ordensmännern und Ordensfrauen zur Sprache. Dies ist vermutlich dadurch zu erklären, daß der „Kommission neue Märtyrer" über diese Personengruppen die meisten Informationen zugegangen sind.

Wer das Buch kursorisch liest, wird sich durch die Fülle der Informationen, Berichte, Namen und Zahlen bisweilen ermüdet erleben. Doch bleibt ihm ein Eindruck, der ganz wichtig ist und der in das Bild des 20. Jhdts., gesamtgeschichtlich und kirchlich, unbedingt hineingehört: daß die christliche Kirche, zumal die katholische, in gewaltigem Ausmaß Kirche von Märtyrern gewesen ist. Im übrigen könnte und sollte man das Buch als eine Art „Nachschlagewerk" betrachten, in dem die Mengen an Informationen, die der römischen „Kommission neue Märtyrer" zugegangen sind, aufbereitet sind. Die Berichte im einzelnen zu interpretieren und zu kommentieren, ist hier nicht der Platz; es überstiege auch die Kompetenz des Rez. W. Löser S. J.

Schulz, Michael, *Hans Urs von Balthasar begegnen* (Zeugen des Glaubens). Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2002. 174 S., ISBN 3-929246-82-1.

Der Augsburger Sankt Ulrich Verlag unterhält eine Reihe „Zeugen des Glaubens". Bedeutende christliche Gestalten, vorwiegend aus dem Raum der Theologie, werden in ihren Biographien und in ihren Theologien vorgestellt – z. B. Thomas von Aquin, Bonaventura, John Henry Newman, Romano Guardini, Karl Rahner und nun auch Hans Urs von Balthasar (= v.B.). Der Verf., Michael Schulz, ist schon als vorzüglicher Kenner des Denkens von Balthasars durch die entsprechenden Kap. in seiner magistralen Münchener Dissertation ausgewiesen (Sein und Trinität, 1997). Wie es dem Ansatz der Reihe entspricht, bietet der Verf. eine ausführliche Grundinformation, die sich zweifellos an einen größeren Kreis von theologisch und kirchlich aufgeschlossenen Lesern richtet. Die Sprache ist wohltuend gefällig und in gutem Sinn einfach. Allfällige Erklärungen zu Fachbegriffen und Hinweise auf einschlägige weiterführende Literatur finden sich auf den Seitenrändern, dort, wo der Bezugspunkt im Haupttext es nahelegt. Überhaupt fällt die aufgelokkerte Textgestaltung bei den Büchern der ganzen Reihe und also auch hier wohltuend auf.

Der Verf. legt seine Ausführungen in zwei umfangreichen Kap. vor. Das erste Kap. bietet die wichtigsten Informationen zur Biographie v.B.s. Die meisten, nicht alle Einzelheiten konnte man schon aus anderen Veröffentlichungen kennen. Nichtsdestotrotz erweist es sich als sinnvoll, noch einmal alle wichtigen Daten beieinander zu haben. Immer, wenn es um das Leben v.B.s geht, achtet man insbesondere auf die Darstellung einerseits der Beziehungen zu Adrienne von Speyr und andererseits der Umstände des Austritts v.B.s aus der Gesellschaft Jesu. Der Verf. hat es in sehr treffender Weise verstanden, die wichtigsten Informationen deutlich zu entfalten, aber doch auch Zurückhaltung zu wahren, wo es um Bewertungen dieser ja eher außergewöhnlichen Vorgänge geht.

Im zweiten Kap. zeichnet der Verf. die Grundlinien des theologischen Denkens v.B.s nach. Dabei legt er den Schwerpunkt auf die Darstellung der ontotheologischen Grundlinien seiner trinitarischen Gotteslehre. Dies in bemerkenswert klarer Weise zu vermögen, ist ihm sicherlich auch durch die früheren Arbeiten an seiner großen Dissertation möglich geworden. Wie es schon dort der Fall war, so fällt auch jetzt wieder auf, daß ihm daran liegt, die sachliche Nähe der Positionen v.B.s zu der Karl Rahners herauszustellen. So möchte er die landläufigen Auffassungen, die die Fronten zwischen diesen beiden Zentralgestalten der neueren katholischen Theologie gewöhnlich scharf betonen, korrigieren. Ein großer Themenbereich, der v.B.s Theologie konstitutiv mitausmacht, ist die

Ekklesiologie in ihren vielen Ausfächerungen. Diesen Bereich hat der Verf. insgesamt wohl zu kurz beleuchtet – auf den letzten fünf Textseiten.

Insgesamt kann das vorliegende Buch als Einführung in das Leben und das Werk des großen Basler Theologen nur empfohlen werden. W. Löser S.J.

2. Systematische Theologie

Kearny, Richard, *The God Who May Be.* A Hermeneutics of Religion (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2001. 172 S., ISBN 0-253-21489-0.

Titel und Untertitel zeigen die beiden Pole an, zwischen denen die Ausführungen dieses Buches sich bewegen. Kearny (= K.), Schüler von Paul Ricoeur und Professor für Philosophie am Boston College und am University College Dublin, vertritt eine ontologische These: "Weder ist Gott, noch ist er nicht, aber er kann sein." Gott, den die Tradition als Akt oder Aktualität denke, solle neu gedacht werden als Möglichkeit. Zu diesem Zweck schlägt K. eine "neue Hermeneutik der Religion" vor, die zwei rivalisierende Wege, das Göttliche zu interpretieren, untersuche: „den *eschatologischen* und den *onto-theologischen*". Der eschatologische Weg, den K. vertritt, favorisiere einen Gott, der unsere Welt „von der Zukunft aus ermögliche [possibilize]" (1). Bereits diese programmatischen Sätze fordern zu grundlegenden kritischenFragen heraus: Ist nicht auch die These, daß Gott nicht wirklich, sondern möglich ist, eine onto-theologische These? Auch der Begriff der Möglichkeit ist ein ontologischer Begriff, und der Unterschied gegenüber der Tradition besteht lediglich darin, daß der ontologische Begriff des Aktes durch den der Möglichkeit ersetzt wird. Daß diese ontologische Interpretation des Gottesbegriffs Schwierigkeiten mit sich bringt, wird bereits aus K.s Wendung deutlich, daß dieser mögliche Gott unsere Welt „von der Zukunft aus ermögliche". Unsere Welt wird nicht erst von der Zukunft her ermöglicht, sondern unsere Welt ist wirklich. Das führt zu der Frage, welche Religion hier interpretiert werden soll. K.s Programm reduziert die Religion auf die Eschatologie. Aber die jüdisch-christliche Religion hat außer der Eschatologie eine Schöpfungslehre und eine vielfältige Praxis und Theorie des Gebets. Ist es eine konsistente Vorstellung, daß der mögliche Gott die wirkliche Welt von einem möglichen Eschaton her ermöglicht und daß wir uns im Gebet nicht an einen Gott wenden, der die Zukunft ermöglicht, sondern der selbst nur eine Möglichkeit der Zukunft ist?

Im Zentrum des Buches stehen drei biblische Interpretationen; sie sind eingerahmt von drei mehr systematisch ausgerichteten Kap. K. beginnt mit einer Phänomenologie der Person. Der Person als dem in Daten erfaßbaren und mit anderen vergleichbaren Individuum wird die trotz ihrer Verleiblichung unfaßbare, einzigartige *persona* gegenübergestellt. Als eschatologischer Begriff bezeichne *persona* die Unverfügbarkeit des oder der anderen; der Terminus mache uns deutlich, daß wir über sie oder ihn keine Macht (*power*) haben. Das erste der drei biblischen Kap. stellt der ontologischen die eschatologische Lesart von Ex 3, 14 gegenüber. „His [Jahwes] *esse* reveals itself, surprisingly and dramatically, as *posse* [...] The God who reveals Himself on Mount Horeb is and is not, neither is nor is not" (37f.). Gegenstand des folgenden Kap. sind die Taborszene und die Ostererscheinungen. Die Zusammenfassung stellt dem Streit der Religionen und Konfessionen an und um die heiligen Stätten in Palästina die Botschaft dieser biblischen Szenen entgegen: Gott spreche nicht durch die Monumente der Macht und des Pomps, sondern in Geschichten und Handlungen der Liebe und Gerechtigkeit. Im Kap. über das Hohelied folgen der Kritik der onto-theologischen Lesart phänomenologische Interpretationen von Hegel bis Levinas und dekonstruktive Lesarten von Derrida bis Caputo. Weil die, welche Gott lieben, so das Fazit, niemals aufhören werden, den zu suchen und zu begehren, den ihre Seele liebt, sind sie immer schon gefunden worden, denn sie werden schon gesucht und begehrt von dem, den ihre Seele liebt. Das erste der beiden abschließenden Kap. trägt die Überschrift „Possibilizing God". K. geht zunächst kurz auf die traditionelle Sicht ein, nach der die Wirklichkeit ontologisch früher ist als die Möglichkeit; genannt werden der *actus purus* des Thomas von Aquin, die logische Möglichkeit des Rationalismus und

Bergsons evolutionistischer Möglichkeitsbegriff. Dem werden post-metaphyische Lesarten des Möglichen entgegengestellt: Husserls teleologische Idee der Möglichkeit, welche die Entwicklung der Vernunft auf ein universales Ziel ausrichtet, der Möglichkeitsbegriff in Blochs *Prinzip Hoffnung*, Heideggers Rede vom mögenden Vermögen oder vermögenden Mögen und Derridas Dekonstruktion des Möglichen zum "Vielleicht". Jede dieser post-metaphyischen Lesarten habe ihre Grenzen, aber dennoch sei jede ein entscheidender kritischer Wegweiser für ein neues eschatologisches Verständnis Gottes, des Gottes, der sein kann. Im letzten Kap. will K. zentrale, aber vernachlässigte Konzeptionen der Möglichkeit in der abendländischen Tradition wieder zur Geltung bringen und im Licht des Paradigmas des Gottes-Spiels (God-play) neu interpretieren: den *nous poietikos* des Aristoteles, den *Possest* des Nikolaus von Kues und Schellings Erläuterungen zu Ex 3,15 in dessen *Philosophie der Mythologie*. Den Gedanken, daß Gott mit der Schöpfung spielt, übernimmt K. von Heidegger und Derrida, und er wendet ihn auf die Eschatologie des Möglichen an. Der eschatologische *Possest* verspreche etwas radikal Neues und Abenteuerliches, er sei eher als *eschaton* denn als *principium* zu sehen.

Der formale und inhaltliche Bogen dieses Buches ist außerordentlich weit gespannt, und der Leser fragt sich, wie alles das, was hier angesprochen, angedeutet und referiert wird, miteinander vereinbar ist; er fragt nicht nur nach der materialen, sondern auch nach der methodischen Einheit. Der anspruchsvolle Untertitel „Eine Hermeneutik der Religion" weckt hohe Erwartungen; sie werden allenfalls annähernd erfüllt durch die interessanten, materialreichen Kap. über Ex 3,15 und das Hohelied. Wer aber, wie der Untertitel zu verheißen scheint, eine philosophisch-methodologische Reflexion über die Hermeneutik von Religion erwartet, greife besser nicht zu diesem Buch, dessen Lektüre eher den Eindruck eines anregenden bunten Flickenteppichs hinterläßt.

F. Ricken S.J.

McKim, Robert, *Religious Ambiguity and Religious Diversity.* Oxford: University Press 2001. XV/280 S., ISBN 0-19-512835-4.

Anhänger verschiedener Weltreligionen, die früher geographisch voneinander getrennt waren, leben heute als Nachbarn nebeneinander. Diese Tatsache stelle für die Gläubigen gleich welcher Tradition eine Herausforderung dar, die von den Religionen bisher noch nicht hinreichend reflektiert werde. Die Einstellung zur eigenen Religion und die zu anderen Religionen seien nicht voneinander zu trennen; wer eine andere Tradition so ernst nehme, wie sie es verdiene, könne dadurch in seiner eigenen Religion verunsichert werden; eine mögliche Reaktion sei, die Zugehörigkeit zur eigenen Religion als eine Sache der Willkür zu betrachten. McKim (= MK.) geht davon aus, daß es keine Gründe für die eine oder andere religiöse Position (im weiten Sinn) gibt: Theismus, Atheismus, Agnostizismus oder die verschiedenen großen nichttheistischen Religionen könnten sämtlich von intelligenten, intellektuell redlichen, verantwortungsbewußten und integeren Menschen vertreten werden. Den Gründen für eine Position könnten Gründe von gleichem Gewicht für eine andere Position entgegengestellt werden. MK. macht sich die bekannte These von John Hick zu eigen, daß die Welt religiös vieldeutig ist; sie kann unter religiöser Rücksicht unterschiedlich gesehen und interpretiert werden. Diese Situation bedeutet für ihn jedoch nicht, daß die Sache der Religion damit erledigt und der religiöse Indifferentismus das letzte Wort ist. Eine religiöse Position ist unausweichlich, und auch der Indifferentismus ist in einem weiten Sinn eine religiöse Sicht der Welt. Es bedeutet vielmehr, daß die einzelne Person sich für eine religiöse Position entscheiden kann und daß diese Position vernünftig ist; in diesem Sinn sei Religionsphilosophie individualistisch. MK. selbst geht aus von einer hypothetischen realistischen theistischen Position: Wenn Gott existiert, dann gleicht er unter wesentlichen Rücksichten einer Person, die allmächtig, allwissend und wohlwollend ist, die handelt, denkt und will. Vom Standpunkt dieses hypothetischen Theismus aus reflektiert er die Tatsache, daß die Welt religiös vieldeutig ist. Die beiden leitenden Fragen der Untersuchung lauten: (a) Warum sind die Tatsachen auf dem Gebiet der Religion nicht deutlicher? Warum ist es, wenn Gott existiert, nicht eindeutiger, daß er existiert? Warum ist es, wenn er existiert, nicht irrational, etwa ein nichttheistischer Hindu oder ein Atheist oder ein Polytheist zu sein? Ist die Verborgenheit Gottes ein Einwand ge-

gen die Kohärenz des Theismus? (b) Jede Religion erhebt einen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Heben diese Ansprüche sich gegenseitig auf? – Entsprechend ist das Buch in zwei Teile gegliedert: I. The Hiddeness of God; II. Religious Diversity.

Hinsichtlich der Verborgenheit Gottes unterscheidet MK. in der gegenwärtigen Diskussion unter theistischen Religionsphilosophen zwei Richtungen. Für die erste steht Alvin Plantingas Reformed Epistemology. Sie behauptet, Gott sei nicht verborgen; so könne etwa die Tatsache, daß Gott mir vergibt, mit derselben Deutlichkeit erkannt werden wie die Tatsache, daß vor meinem Fenster ein Baum steht. Wenn Gott nicht erkannt werde, so liege das an der Disposition des Subjekts, etwa daran, daß der Mensch durch die Sünde blind geworden sei. Nach der zweiten Position ist Gott tatsächlich jedem Menschen verborgen; als Vertreter nennt MK. Pascal und John Hick, und er verweist auf 1 Tim 6,16 und Ex 33,20; sie werde von den meisten Theisten vertreten, und MK. schließt sich ihr an. Teil I bringt aus der Sicht des Theismus verschiedene Argumente für die Verborgenheit Gottes. Gibt es Güter, so die übergreifende Frage, die uns nur durch die Verborgenheit Gottes gegeben werden können und die das Gut der klaren Erkenntnis Gottes aufwiegen? Nur durch die Verborgenheit Gottes, so behaupten Kant und Swinburne, kann die sittliche Autonomie des Menschen gewahrt werden. MK. geht ausführlich auf die angelsächsische Diskussion über Swinburnes Argument ein. Wenn wir Gottes Existenz klar erkennen könnten, wäre der Glaube an Gott kein freier Akt mehr; hier beruft MK. sich wiederum auf John Hick und auf Alasdair MacIntyre; gegen die These argumentiert Terence Penelhum. Mit Pascal und William P. Alston wird zwischen Haltungen unterschieden, welche den Glauben verhindern, und solchen, die ihn erleichtern. Gott verlangt von uns, daß wir ihm aus ganzem Herzen vertrauen; es ist aber logisch unmöglich, jemanden zu vertrauen, wenn man im voraus alle seine Entscheidungen kennt. MK. fragt in diesem Zusammenhang nach anderen Gütern, welche die Verborgenheit Gottes mit sich bringt, und er nennt das Diversity-Argument, nach dem das Gut der religiösen Vielfalt erheblich reduziert würde, wenn das Wesen Gottes uns bekannt wäre. Gesprächspartner sind hier Marilyn McCord Adams, R. M. Adams und J. L. Schellenberg. Die Ausführungen über theistische Erklärungen der Verborgenheit Gottes schließen mit theistischen Argumenten, welche genau diese Erklärungen in Frage stellen. Die Verborgenheit Gottes könne uns Güter sichern, die wir in unserer gegenwärtigen Situation nicht kennen. Aber wenn wir diese Güter, welche die Verborgenheit Gottes erklären sollen, nicht kennen, dann können wir auch die Verborgenheit Gottes nicht erklären. Und wenn es gute Gründe dafür gibt, daß wir Gottes Existenz und sein Wesen nicht klar erkennen, dann gibt es wahrscheinlich auch gute Gründe dafür, weshalb wir die zuerst genannten Gründe nicht klar erkennen. Bisher wurden theistische Erklärungen für die Verborgenheite Gottes gegeben. Aber ist die Verborgenheit Gottes nicht ein Argument für den Atheismus? In der Auseinandersetzung mit Thomas V. Morris und J. L. Schellenberg wendet MK. sich gegen diese These. Teil I schließt mit der Frage, ob es aus theistischer Sicht wichtig sei, einen theistischen Glauben zu haben. Drei Argumente führen zu der Antwort: "It seems not to be part of the purpose of human life that we here and now hold theistic beliefs" (123). Wenn man dennoch einen theistischen Glauben hat, dann sollten (nach 1 Kor 13,12) Hoffnung und Suchen und nicht Gewißheit Eigenschaften des Glaubens sein; der Verborgenheit Gottes entspreche ein eher vorsichtiger, vorläufiger, zögernder, bescheidener und agnostischer Glaube.

Teil II führt den Begriff eines solchen "tentativen" *(tentative)* Glaubens genauer aus. Die religiöse Vieldeutigkeit bietet eine Erklärung für das Phänomen der Vielfalt der Religionen. MK. geht davon aus, daß die Religionen in wichtigen Fragen einander widersprechen. Er fragt nach den epistemisch-ethischen Forderungen, die sich aus dieser Situation ergeben, und formuliert sie in zwei Prinzipien. E [examination]-principle: Jede Seite hat die Pflicht, ihren Glauben *(beliefs)* zu überprüfen. T [tentative]-principle: Der Glaube in dem betreffenden Bereich sollte tentativ sein. Beide Prinzipien zusammen fordern, was MK. die "Kritische Einstellung" (*Critical Stance*) nennt. Damit wendet MK. sich gegen fundamentalistische religiöse Gruppierungen, aber auch gegen die religionsphilosophische Richtung der *Reformed Epistemology*. Aber widerspricht eine solche kritische Einstellung nicht dem Wesen des religiösen Glaubens? "Ein Gott", so MacIntyre, "der auf diese Weise geglaubt werden könnte, wäre nicht der Gott des christlichen Theis-

mus" (159). Der Einwand wird in der Auseinandersetzung auch mit Garry Gatting, Terence Penelhum, Gilbert Harman, Robert Audi u. a. diskutiert. MK. kommt zu dem Ergebnis, daß es mehrere Rücksichten gibt, unter denen der tentative Glaube mit der Bindung an eine Religion vereinbar ist, aber er gibt zu, daß je tentativer der Glaube umso schwächer die Bindung ist. "Eine Implikation meiner Position ist, daß die meisten Märtyrer, die für ihren Glauben gestorben sind, sich im Irrtum befanden" (204). Abschließend fragt MK. nach dem Verhältnis des religiösen Pluralismus zur religiösen Erfahrung. Wird durch die Tatsache des religiösen Pluralismus bereits die Möglichkeit ausgeschlossen, daß religiöse Überzeugungen durch religiöse Erfahrung epistemisch gestützt werden? Wie ist es zu beurteilen, daß Menschen Erfahrungen berichten, die ihnen mit einer Vielfalt von religiösen Positionen übereinzustimmen und diese zu unterstützen scheinen? Kann die Berufung auf religiöse Erfahrung das E-Prinzip und das T-Prinzip schwächen? MK. unterscheidet zwei Möglichkeiten, wie ein religiöser Glaube sich auf religiöse Erfahrung berufen kann. (a) Die Erfahrung dient als Beweismittel (*evidence*) für einen religiösen Glauben. Hier setzt MK. sich mit Kelly James Clark und mit Richard Swinburnes *Principle of Credulity* auseinandern. (b) In der Erfahrung wird ein Handeln Gottes unmittelbar wahrgenommen, etwa daß Gott mich führt oder daß Gott mir vergibt. Diese Position wird vor allem anhand von Alston, „Perceiving God" (1991), diskutiert. MK. hält es nicht für möglich, daß das gesamte System eines religiösen Glaubens durch Erfahrung gestützt werden kann. Er unterscheidet bei der religiösen Erfahrung eine externe und eine interne Komponente: was die Person erfährt und was sie selbst zu dieser Erfahrung beiträgt. Das Problem, wie beide Faktoren sich zueinander verhalten, sei ungelöst; deshalb sei die Berufung auf die religiöse Erfahrung kein Argument gegen die kritische Einstellung. Alstons Position sei schwächer als Alston selbst annehme; MK. versucht, sie durch Modifikationen seiner eigenen anzunähern.

Das Buch befaßt sich mit wichtigen, aus der Geschichte der christlichen Theologie bekannten Problemen. MK.s Gesprächspartner sind aber, wenn man von einigen Pascal-Zitaten absieht, nicht die großen Theologen der Tradition, sondern die gegenwärtige angloamerikanische Religionsphilosophie. Dadurch wird der Gegenwartsbezug der Probleme deutlich, und der Leser wird über den neuesten Stand der Diskussion informiert. Das sind schwer zu überschätzende Vorzüge. Das Buch argumentiert auf hohem analytischem Niveau, mit einer Fülle von Unterscheidungen. Die Gefahr, welche der geschlossene Diskussionszusammenhang und der Ausschluß historischer Texte und Positionen mit sich bringt, ist die einer analytischen Scholastik; Kennzeichen einer jeden Scholastik ist, daß sie den Kontakt mit den Phänomenen verliert. Aber diese Warnung will die Leistung des Buches nicht verkleinern. Wer sich mit der *Analysis fidei*, einer Ethik der Zustimmung beschäftigt, dem sei vor allem der zweite Teil empfohlen. Er wird auch dann daraus lernen, wenn er gegenüber MK.s Thesen kritische Vorbehalte hat.

F. Ricken S. J.

Metzler-Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien. Band 4: Text- und Bildquellen; Filmographie, Zeittafeln, Gesamtregister. Herausgegeben von *Christoph Auffarth* und *Hubert Mohr* unter Mitarbeit von *Benita v. Behr, Jutta Bernhard* und *Kirsten Holzapfel*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2002. X/438 S., ISBN 3-476-01554-8.

Der Abschlußband des Werks gliedert sich – vor dem Gesamtregister – in drei Teile. – Teil A vermittelt Hinweise zur religionswissenschaftlichen Forschung. Er bietet zunächst einen wissenschaftsgeschichtlichen Überblick über die Strömungen der Kultur- und Religionswissenschaft im 20. Jhdt., seit der Krise des Historismus über Ästhetik und Psychologie bis zu neuen Methodologien: im *linguistic turn* zur kulturalistischen Wende. Mit ihr könnte man die nötigen „grundlegenden Unterscheidungslinien zwischen Beobachter und Gegenstand ziehen …, um sich vielleicht jenem Ideal engagierter ‚Wertfreiheit' ein wenig zu nähern, das schon Altmeister Max Weber vorgedacht und praktiziert hat" (34). Oder man entwickelt neue Disziplinen wie Religionsökonomie, Religionspolitologie, um nicht sein Leben von dem „zu fristen, was die Theologien übriglassen" (35). – Sodann wird der Benutzer über Institutionen und Hilfsmittel informiert: Institute, Archive, Sammlungen, Handbücher, Einführungen, Bibliographien,

Zeitschriften, Mediendienste, Internet-Ressourcen... Den Abschluß bildet ein kommentiertes Siglenverzeichnis der Lexika und Standardwerke.

Im eigentlichen Hauptteil B (49–355) gibt es Quellen, Medien und Materialien zu drei Bereichen: 1. Religionen, religiösen Bewegungen und Traditionen. Sie werden – von verschiedenen Autoren – in alphabetischer Reihenfolge behandelt: Afro-amerikanische Religionen, Ägypten/Alter Orient, Alternativ- und Reformbewegungen, Antike, Buddhismus, Christentum, Esoterik, Islam, Judentum, Neue Religionen, Pagane Religionen und Paganismus, Schamanismus; z.T. untergegliedert (Christentum als Weltreligion / Katholizismus / Protestantismus, oder die neuen: Baha'i / Hare Krishna / Mormonen / Osho / Scientology ...), und innerhalb dessen zumeist nach demselben Schema: Chronologie, Kalender/Festkreis, Quellen/Lexika, Leseempfehlungen. (Zum Katholizismus fallen die beiden letzten Punkte zusammen: „Lexikon für Theologie und Kirche, 12. Bd., Freiburg 1990ff. [stets brauchbare zweite Aufl.]"; zu ihm „als Weltanschauung und Mentalität" nennt der Verf. O. Blaschke [137] drei Titel: Blaschke/Mattioli [Hg.], Katholischer Antisemitismus im 19. Jhdt.; Blaschke/Kuhlemann [Hg], Religion im Kaiserreich; B. Stambolis, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: „Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus" [ein Aufsatz].). Dafür begegnet unter den „Neopaganen Bewegungen seit 1945" (G. Hehn) der überzeugte Katholik J. R. R. Tolkien (219). – II. Kulturgeographische Regionen. Die Reihung erfolgt wiederum alphabetisch und jeweils innerhalb gleich strukturiert – wobei, dem Gesamtkonzept entsprechend, zu den Literaturangaben Filmo- und Diskographien sowie Internet-Hinweise treten, obwohl gerade deren Kurzlebigkeit den Herausgebern bewußt ist: Afrika, China/Japan/Korea, Europäische Religionsgeschichte, Indien ... Südsee/Australien, Vorderer Orient/Östliches Mittelmeer. Europa behandelt der Herausgeber Auffarth. Er empfiehlt abschließend vier Titel (269–271): A. Borst, Die Katharer, J. Cornwell, Pius XII („der Gefangene [s]einer Mentalität gerade als Agent des Machtwillens der vatikanischen Zentralbürokratie"), U. Raulff über Marc Bloch, R. Thalmann über Jochen Klepper. – III. Systematische Themen: Bioethik, Biographie, Caritative Dienste, Kultbau, Musik, Neue Mythen, Phantastik, Religionsunterricht.

Den dritten Teil C bilden ergänzende Hinweise zu den Bdn. 1–3: Abbildungsverzeichnis, ein knapp vorstellendes Verzeichnis der Autorinnen und Autoren, Berichtigungen und Nachträge. – Eigens als D steht zum Schluß das schon genannte Register der in allen vier Bdn. behandelten Namen, Begriffe und Sachen (385–438, dreispaltig).

Wie bei den früheren Bdn. trägt der Schutzumschlag auf der Rückseite folgenden Text: „Lessings Ringparabel von der Koexistenz der drei Religionen ist heute angesichts der Tatsachen, die unsere moderne religiöse Welt bietet, entschieden zu ergänzen und zu erweitern. Noch mehr Toleranz und Verstehen scheint angebracht. Dazu will das Metzler Lexikon Religion sachlich, einläßlich, souverän seinen kritischen Beitrag leisten. „Ergänzung/Erweiterung" meint zunächst wohl die Zunahme an einzubeziehenden Religionen, seien sie neu oder nur neu bekannt geworden. Wichtiger ist die inhaltlich-qualitative Zunahme von zwischenmenschlichem Verständnis; dessen bedarf es angesichts unserer (Un-)Menschlichkeit immer. – Ob allerdings die Ringparabel als deren Muster propagiert werden sollte, wäre zu diskutieren. Entpuppt sich hier doch als der eigentliche Betrüger, obzwar nicht aus Bosheit, sondern aus Schwäche, der Vater: Gott. So komme alles darauf an, daß die von ihm Betrogenen nicht obendrein noch zu betrogenen Betrügern würden. – Zu was aber wird, für ein so sachliches wie einläßliches Überlegen, unter dieser Voraussetzung Religion? Wie sieht die Achtung aus, die solch souveräne Kritik gegenüber – nicht bloß irgendwie religiösen, sondern – gläubigen Menschen aufbringen kann? J. Splett

Dickmann, Ulrich: *Subjektivität als Verantwortung.* Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Lévinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Band 16). Tübingen/Basel: Francke 1999. 502 S., ISBN 3-7720-2584-6.

Die umfangreiche Tübinger Dissertation gliedert sich in sechs Teile (A–F). Den Anfang (A) macht eine kritische „Skizze" zu Grundlinien und Grenzen heutiger theologi-

scher Anthropologie. Die Hauptnamen sind W. Pannenberg und O. H. Pesch, mit komplementären Defiziten in der Vermittlung von Empirie und Theologie (wie – 36 – bereits bei *Gaudium et spes* festzustellen); E. Biser, der statt von Schuld von Angst und evolutionären Hoffnungen spricht; schließlich K. Rahner und sein „enges Verhältnis zur Ontologie in der Folge Heideggers und Joseph Maréchals" (43). Der Rez. schiebt gleich Rückfragen ein (sieht er doch eine Rezension als erste Antwort auf den Brief, den jedes Buch bedeutet): Man müsse, um einen wirklichen Dialog mit den Humanwissenschaften zu führen, erst eine radikal atheistische Standortbestimmung des Menschen vornehmen (31)? Mit wem sind diese dann im Gespräch? Und wäre nur Rahners Rede vom personalen Gott „transzendentalphilosophisch alles andere als zwingend" (44)? Was vielmehr nicht bei ernsthaft philosophischen Fragen – im Unterschied zur Science? Schließlich begegnet auch hier die Denkfigur (48), daß seit Auschwitz der Mensch seine Unschuld verloren habe, als gölte dies nicht nur für neuzeitliche Humanisten, während Bibel-Leser stets schon wissen konnten, „was im Menschen ist". (In zweiter Generation sollte die theologische Reaktion auf frühere „Auschwitzblindheit" ihrer eigenen Gefährdungen bewußt werden.)

Sodann stellt Dickmann (= D.) Person und Denken des eindrucksvollen litauischen Denkers und seine Intention vor: die „Rettung" menschlichen Personseins. Schön in diesem Kontext, daß bei aller Metaphysik-Distanz aus Freiburger Erbe sie doch nicht einfach abgetan wird. Und was zum Verhältnis von Judentum und Philosophie bei L. gesagt wird [99f.], würde der Rez. gern auch für ein christliches Philosophieren zugestanden sehen (hinaus über das Minimum, daß D. es nicht auf den Atheismus verpflichtet). Wieso hat (119) Auschwitz das ζῶον λόγον ἔχον *ad absurdum* geführt? Ist doch kein Tier ein Unmensch, sondern nur ein Mensch (siehe schon *Faust,* 285f.).

Schließlich werden im Vorgriff als „Momente eines jüdisch philosophischen Subjektsbegriffs" Gottebenbildlichkeit und Sündhaftigkeit eingeführt. Auch dazu gleich eine Doppel-Anmerkung: Warum eigentlich reden Theologen üblicherweise von *Eben*bildlichkeit – nicht selten obendrein in einem Atemzug mit der Betonung von Gottes Unsichtbarkeit, Bilderverbot u.s.w.? Die εἰκών kann Abbild sein, doch oft genug und eigentlich ist sie (in Differenz zur Etymologie) Bild = Versichtbarung von Unsichtbarem. Hätte sodann christliche Theologie die hiermit gegebene Ambivalenz nicht deutlich von der Distinktion ‚natürlich/übernatürlich' zu unterscheiden? Denn diese bezieht sich auf die Trinität und deren Einwohnung im Menschen (hier schon, vollends in der *visio* – wo dann eher er in ihr wohnt. Ähnlich waren mit der „transzendentalen Möglichkeit zur Sünde" [147] bereits die Ureltern im Paradies „versehen".

Der eigentliche Hauptteil (B-E) bringt nun eine aus so umfassender wie differenzierter Kenntnis gespeiste überzeugende Darstellung von Levinas' (= L.) Philosophie in vier Etappen, deren systematischer Aufbau der „spiralförmigen Entwicklung" ihres Autors folgt. Dem Kenner sagen die Überschriften, worum es geht; ein Referat für den Nicht-Kenner überschreitet den Rahmen dieser Besprechung (er sei auf Einführungen verwiesen – und dem zuvor auf die Interviewfolge *Ethik und Unendliches*). – B. Die Konstitution des subjektiven Seienden im Sein (Sein als anonyme Faktizität, wie in Sand ertränkendes *il y a* – gegen das sich das Subjekt als Hypostase erhebt und behauptet. – C. Das einsam herrschende Ich (Genuß, Wohnung, Arbeit, Bewußtsein als totalisierende Welteroberung). – D. Das Begegnen des Anderen (im Ausgang von der tragischen Endlichkeit in Trennung vom Absoluten kommt es zur rettenden Störung des Selbst/Selben durch den Anderen. Dessen Gesicht schafft durch seinen wortlosen Anruf eine Situation strikter Asymmetrie). – E. Die Einsetzung des verantwortlichen Subjekts (Heteronomie der Verantwortung, Unterworfen-Sein des Subjekts – und darin Zeugenschaft für die Herrlichkeit des Unendlichen).

Was der Rez. hier vermißt, ist das 42 in Aussicht gestellte Sich-Auseinandersetzen. So eindrucksvoll in souveräner Breite und gedanklicher Eindringlichkeit das Referat sich darstellt, Kritik sucht man vergebens (außer Anklängen zur Buber-Debatte gibt es – äußerst zurückhaltende – Fragen 389, 418, 420, 423f. [hier wäre von der Trinität zu reden]). Ruft z.B. die Sicht eines ersticken lassenden *il y a* – zumal im Horizont des Schöpfungsglaubens – nicht nach Rückfragen? Muß man derart beflissen alles Reden von „Sein" und „ist" mit Ausrufezeichen in Klammern „klarstellen", indem man sich

vorbehaltlos auf den Boden Spinozas und der neuzeitlichen Inversion von Sein und Sinn stellt? (Hätten Christen von Jesus zu sagen, er sei nicht der Herr, sondern bedeute diesen?) Unstreitig hat christliches und (erst recht?) theologisches Denken von L. zu lernen: vor allem bzgl. seiner entschiedenen Forderung, sich in Dienst nehmen zu lassen, und seiner Theozentrik – gegenüber der bei uns herrschenden pastoral-therapeutischen Anthropozentrik. Doch lernen wir nicht gerade von ihm, daß Angeredet-Sein bedeutet: antworten sollen? (Z. B. auch bzgl. Mt 25 [421]: 1. werden vom Richter die *ethne/gojim* angesprochen, die den Namen des Heiligen nicht kennen; 2. richtet sich das Jesus-Wort an Menschen, die täglich das *Sch'ma Israel* sprechen, die er also nicht an ihre Gottespflichten, sondern an das zweite Hauptgebot erinnern muß, anders als heute; 3. macht er nicht die praktische Humanität als solche zum Urteils-Grund, sondern – ein Ärgernis für Ethiker – das *Ihm*-getan-Sein.)

Und konkret auf L. hin: Haben wir sein Denken und dessen Entwicklung als von einer tiefen Verwundung gezeichnet zu wissen, dann fordert das erstlich unseren tiefen Respekt (um nicht mehr zu sagen); sodann aber auch Rücksichtnahme derart, daß wir den Preis nicht vergessen, den jemand für eine solche Verwundetheit zahlt, auch und gerade in seinem Denken. (Geriete angesichts dessen eine Antwort, die sich im Echo erschöpfte, nicht sogar in den Verdacht ahnungsloser Verhöhnung? – Gänzlich unakzeptabel aber das Entgegenkommen 389[110] zur Un- oder Kaum-Denkbarkeit von Reue und Vergebungsbitte der Täter. Als was, unter Christen in aller Schärfe gefragt, sieht sich denn hier [im Licht nicht bloß von 1 Joh 3, 15] der Verfasser?)

F. Abschließende Reflexion zur Ambivalenz des Menschseins im Rahmen von Sündhaftigkeit und Gottebenbildlichkeit. Ärgerlich forsch, um das sofort zu sagen, situiert sie sich abseits der „ausgetretenen Wege des abendländischen Humanismus'" [441]. Geht man so mit dem Erbe Jerusalems, Athens und Roms um, dem wir immerhin (und nicht nur sie) die Erklärung der Menschenrechte verdanken? (Eines sind faktische Unmenschlichkeiten, ein anderes deren Wurzeln, ein drittes sind die Prinzipien ihrer Kritik.) Obendrein steht mehr an als „individuelles Menschsein" und „Fundierung menschlicher Subjektivität". Und welche „philosophischen Begriffssysteme" wären denn in der Lage, Substanz- und Subjekt-, vollends *Person*-Sein gegen deren – denkerische wie vor allem tätige – „Infragestellung" zu schützen?

Zum Thema Sünde versucht D., das *il y a* mit dem Chaos im Anfang der Schöpfung zu verbinden; aber (exegetische Probleme [schon aus Mangel an Kompetenz] beiseitegelassen) wir stehen nicht mehr vor dem ersten Tag – und auch der Fall ist unvermögend, das „Sehr-gut" des Schöpfers zu widerrufen (geht er ihm nicht sogar – nach rabbinischer Lehre – voraus?). Und wie auf solchem Boden Sein als „Abwesenheit des Guten" (446) verstehen? In meinen Augen würde damit das Trennungs-Nein – anstatt ermöglicht – unmöglich (weil schon bestehend). Macht solch ein Konzept den Fall nicht doch zum Schicksal (indem es ihn durch rationale Erklärung entschärft)? (Wie, wenn hier doch erst die Erlösung durch Jesus Christus einen unverkürzten Blick erlaubte? Man denke auch an Selbst- und Gottes[!]erlösung bei F. Rosenzweig.) Tatsächlich spricht D. schließlich von einer anfänglichen Verweigerung, freilich mit größter Diskretion bzgl. seines Autors (457, vgl. 410).

Ähnlich zur „Gottebenbildlichkeit". Daß sich eine „jede Ambivalenz und mögliche Negierung ausschließende Bestimmung des Menschseins im Sinne eindeutig feststellbarer Abkünftigkeit von Gott" verbietet (464), muß man nicht von L. lernen – oder welcher Theologe hätte aus dem Gott-Geschaffensein des Menschen seine Unsündlichkeit gefolgert? (Zu klären wäre höchstens, was mit „eindeutig feststellbar" gemeint ist; wissenschaftlich-empirisch? Dann wäre es vollends selbstverständlich.) 469 kommt gar die Nicht-Abbildbarkeit Gottes zur Sprache. Verstünde christliche Theologie Bild nicht als Abbild, müßte sie L. nicht bis zu dem Vorbei bloßer Spur folgen, sondern könnte ihm gegenüber (ihrer Sendung gemäß!) das Zeugnis inkarnatorischer Gegenwart geben – und zwar nicht erst im Handeln, sondern sehr wohl schon im „*esse*", dem das „*agere* folgt". Damit erscheint auch der Mensch in anderem Licht: Mit welchem Recht erklärt man, seine „Natur" „wurzele" im „selbstzufriedenen Genießen" (472), statt ihn durch sein *Bewußtsein* als *Gewissen* (französisch wie auch deutsch dasselbe Wort!) zu definieren? (Und eben dies ist dann auch [vgl. Schelling, Newman] der „Punkt für den Himmel" in ihm.)

Daß der Mensch nicht „aufgrund der bloßen Zugehörigkeit zur biologischen Gattung Mensch" unantastbar sei (479), muß wohl niemand mehr lernen. Steht heute nicht im Gegenteil entschiedener Widerstand gegen Konzepte der Unmenschlichkeit an, die den Rassismus für ihren „Speziesismus"-Vorwurf benutzen, um Mensch- und Person-Sein trennen zu können? In diesem Widerstand aber sind wir uns wieder – über allen Differenzen – einig. J. Splett

Typisch katholisch – Typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag. Herausgegeben von *Michael Meyer-Blanc* und *Walter Fürst*. Freiburg i. Br.: Herder; Rheinbach: CMZ-Verlag 2003. 376 S., ISBN: Herder: 3-451-28084-1; CMZ: 3-87062-059-5.

Zu den auffallendsten und bedrückendsten Zügen der ökumenischen Szene gehört die Kluft, die sich zwischen den Auffassungen und Erwartungen der Christen „an der Basis" und den Überzeugungen und Entscheidungen der Christen in kirchenleitenden Ämtern und der Fachtheologen aufgetan hat. Das wechselseitige Nicht-mehr-Verstehen führt zu allseitiger Enttäuschung und Entfremdung. Jeder Beitrag zur Überwindung dieser Kluft ist aller Anstrengung auf der einen Seite und aller Anerkennung auf der anderen Seite wert. Offenbar ist Bonner Theologen dieser Sachverhalt besonders bewußt. Vor wenigen Jahren haben der evangelische Theologe Martin Honecker und der katholische Theologe Hans Waldenfels ein Buch herausgebracht, das der Vermittlung ökumenischen Basiswissens dienen sollte und mehrere Auflagen erlebt hat: „Zu Gast beim anderen: evangelisch-katholischer Fremdenführer" (Neuauflage: Paderborn: Bonifatius 1997). Und nun haben wieder zwei Bonner Theologen ein derartiges Unternehmen gewagt. Michael Meyer-Blanck ist Professor für Praktische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät in Bonn, Walter Fürst Professor für Pastoraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät in Bonn. Es ist ihnen in bemerkenswerter Weise gelungen, das breite Spektrum der ökumenisch relevanten Themen so abzuleuchten, daß die Kontinuitäten und die Diskontinuitäten zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche und ihren Lehren und Wegen deutlich hervortreten. Die zahlreichen Autoren, die die verschiedenen Beiträge verfaßt haben, haben es im Bewußtsein ihrer kirchlichen und ökumenischen Verantwortung getan, wobei mal eher konsensökumenische (dies ist vorwiegend, freilich nicht ausschließlich, bei den katholischen Autoren der Fall) und mal eher profilökumenische Hintergrundeinstellungen zum Zuge kommen (letzteres ist wiederum vorwiegend, wenngleich nicht ausschließlich, bei den evangelischen Verfasser gegeben). Es gehörte zum Programm, das die Herausgeber verwirklichen wollten, daß in verständlicher Sprache theologische Information auf dem Niveau der Verläßlichlichkeit und Genauigkeit vermittelt werden soll. Von daher ist das vorliegende Buch, auch wenn es sich an die Menschen „im Alltag" und also nicht im Hörsaal oder am Studiertisch wendet, doch recht anspruchsvoll geraten.

Nach ihrem Vorwort lassen die Herausgeber zwei prominente Vertreter der evangelischen und der katholischen Kirche – beide „Laien" – mit Skizzen zu der Frage, was für sie das „typisch Katholische" und das „typisch Evangelische" ist, zu Wort kommen. Der eine ist *Hans Joachim Meyer*, der Vorsitzende des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, der andere ist *Jürgen Schmude*, der Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Sie haben aus eigener und gründlich reflektierter Erfahrung Kabinettstücke der Vergegenwärtigung der beiden kirchlichen Lebenswelten, für die sie stehen, zustandegebracht. Auf diese Texte folgt ein vergleichsweise langer Abschnitt, der von den beiden Herausgebern des Buches gemeinsam verfaßt und verantwortet wird. Er ist überschrieben „‚Typisch christlich' – was uns verbindet". Dieser Text ist von der Überzeugung getragen, daß die evangelisch-katholischen Differenzen nicht bis an die Wurzeln der Kirchen reichen, sondern auf einer breiten gemeinsamen Grundlage aufruhen und von einer wesentlichen Gemeinsamkeit umgriffen werden. Daran und den größten Teil des Buches ausmachend, schließen sich insgesamt 34 von verschiedenen Verf. geschriebene Artikel zu ökumenisch wichtigen Sachverhalten an. Sie beziehen sich paarweise, d. h. nacheinander von einem katholischen und einem evangelischen Verf. geschrieben, auf 17 Themen, die zu drei Gruppen zusammengefaßt sind: Gruppe „A: Pra-

xis des Glaubens" mit sechs Themen (Bibel; Gesangbuch, Haus- und Stundenbücher; Gebet; Lebensbegleitende Rituale; Erstkommunion/Firmung; Konfirmation; Gottesdienstbesuch und Sonntag); Gruppe „B: Gemeinde und Kirche" mit sechs Themen (Gemeinde; Frauen in der Gemeinde; Kirchenraum; Eucharistie/Abendmahl; Predigt und Liturgie; Katholikentag und Kirchentag); Gruppe „C: Lehre" mit fünf Themen (Kirche und Amt; Wort und Sakrament; Glaube und Liebe; Gebot und Gewissen; Himmel, Hölle, Fegefeuer). Die Verf. der Artikel sind durchgehend Fachtheologen/Theologinnen, die aber an den kirchlichen „Realitäten" interessiert sind und über die entsprechenden Informationen verfügen. Einige der thematischen Artikel sind mir durch ihre sprachliche und inhaltliche Qualität besonders aufgefallen, z. B. der Artikel „Frauen in der Gemeinde" von *Martina Blasberg-Kuhnke* oder der Artikel „Wort und Sakrament" von *Michael Moxter* oder die beiden Artikel über „Kirche und Amt" von *Hans Jorissen* und *Jörg Haustein*. Der Bd. hat noch eine vierte Gruppe von Texten: „D: Kleines Lexikon des konfessionellen Alltags". In den lexikalischen Texten werden Informationen über „typisch evangelische" und „typisch katholische" Sachverhalte geboten (z. B. Ablaß, Angelusläuten, Losungen, Reformationstag, Zölibat, etc.).

Das Buch ist wegen seiner Nüchternheit und Verläßlichkeit wertvoll und hilfreich. Das schließt nicht aus, daß zu vielen der Einzeltexte neben zustimmenden auch anfragende Anmerkungen möglich wären. Zu einem konkreten Punkt sei eine Anfrage entfaltet: In dem von den Herausgebern gemeinsam geschriebenen Text „‚Typisch christlich': Was uns verbindet" (29–54) findet sich unter 4.1 ein Text über „Kirche" (42–48). Dort wird bezüglich des katholischen Kirchenverständnisses unter anderem an die konziliare Kirchenkonstitution „Lumen gentium" erinnert. Dabei wird ein Gedanke aufgegriffen, der bisweilen und nicht zu Unrecht vorgetragen wird: es gäbe in der Kirchentheologie des Vatikanum II. eine Spannung zwischen zwei konkurrierenden Kirchenverständnissen. Das eine wird als „hierarchologisch" bezeichnet, das andere als „communional". Das zweite Kirchenmodell komme im Kap. II, das andere in Kap. III der Konstitution zum Zuge. Und dann wird mit Bedauern festgestellt, daß sich in der Konzilsrezeption das „hierarchologische" Konzept durchgesetzt habe, – was sich erschwerend auf die Beziehungen zu den evangelischen Kirchen auswirke. Es sei nur angedeutet, daß die angezielte Problematik richtiger anders beschrieben wird: als Spannung zwischen zwei Formen die innere Kirchenstruktur zu benennen und zu gestalten. Die eine kreist um die beiden Pole Gesamtkirche – Teilkirche, die andere um die Pole Weltkirche – Ortskirche. Die Darlegung dieser zueinander in Spannung stehenden Konzepte läßt sich weder den Kap. II und III von „Lumen gentium" zuordnen noch einfachhin mit den Begriffen „communional" und „hierarchologisch" in Verbindung bringen. Es hängt für die Interpretation der Kirchentexte des letzten Konzils wie für die praktische und auch ökumenisch sensible Gestaltung der Kirchenwirklichkeit sehr viel davon ab, daß man hier genau spricht. W. Löser S. J.

Zitnik, Maksimilijan, *Sacramenta*. Bibliographia internationalis (continuatio). Vol. V: A-K, vol. VI: L-Z, vol. VII: Indices. Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2002. 1796 u. 350 S., ISBN 88-7652-914-4 (922-5/936-5).

Exakt zehn Jahre nach Erscheinen der ersten vier Bde. legt der Autor weitere drei Bde. seiner ausgezeichneten, von uns ausführlich in dieser Zeitschrift (vgl. 68, 1993, 628–629) besprochenen Bibliographie vor. Bezogen sich die ersten Bde. auf den Zeitraum von 1900–1990, so erfassen die vorliegenden Bde. die Jahre 1990 bis 1999, mit eingeschlossen die eine oder andere Veröffentlichung aus früheren Jahren. Die Continuatio ist auf die gleiche, sehr benutzerfreundliche Weise angelegt, wie wir sie schon in unserer früheren Rez. beschrieben haben. Angesichts der Tatsache, daß in den letzten Jahren mehrere Bibliographien eingestellt wurden, die entweder ausschließlich oder z. T. Neuerscheinungen aus dem Bereich der Patristik anzeigten, ist die vorliegende Bibliographia mit ihren Sparten „Geschichte/Altertum" wenigstens zum Thema ‚Sakramente' für den Patristiker eine sehr willkommene Hilfe. H.-J. Sieben S. J.

3. Praktische Theologie

Codice di diritto canonico commentato. A cura della Redazione di *Quaderni di diritto ecclesiale*. Milano: Ancora 2001. 1536 S., ISBN 88-7610-943-9.

Auf die Anregung ihres früheren Lehrers Prof. Jean Beyer SJ (1914–2002) hin faßte eine Gruppe ehemaliger Studierender der kanonistischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana im Jahre 1988 den Beschluß, eine neue kanonistische Zeitschrift zu gründen, die *Quaderni di diritto ecclesiale*. Im Redaktionsgremium dieser Zeitschrift entstand im Laufe der Zeit die Idee, auch einen Kommentar zum Codex Iuris Canonici vorzulegen. Die 17 Autorinnen und Autoren des nun vorgelegten Kommentars, die alle diesem Redaktionsgremium entstammen, sind überwiegend an theologischen Fakultäten und Priesterseminaren in Italien tätig.

Der Kommentar ist ganz auf die Kirche in Italien ausgerichtet und wendet sich in erster Linie an Leser, die im Studium oder in der praktischen Arbeit mit dem kanonischen Recht zu tun haben. Man rechnet offenbar damit, daß diese Leser in erster Linie auf die italienische Übersetzung des CIC zurückgreifen; jedenfalls sie ist in einer deutlich größeren Schriftart abgedruckt als der lateinische Originaltext. Unter dem lateinischen und italienischen Text sind zunächst die Quellen der einzelnen Canones aufgeführt; die Angaben dazu wurden aus der vom Päpstlichen Rat für die authentische Auslegung des Codex Iuris Canonici veröffentlichten Ausgabe übernommen. Des weiteren sind alle authentischen Interpretationen zum CIC/1983 im Originaltext und in italienischer Übersetzung abgedruckt und außerdem eine Reihe von einschlägigen Entscheidungen der italienischen Bischofskonferenz. In den eigentlichen Kommentar sind an einigen Stellen längere Überblicksartikel oder Tabellen eingefügt. Am Ende des Bds. ist, ebenfalls zweisprachig, die Apostolische Konstitution *Pastor Bonus* über die römische Kurie abgedruckt; außerdem vier längere rechtliche Dokumente der italienischen Bischofskonferenz (über das kanonische Eherecht, die Aufnahme früherer Seminaristen oder Ordensleute in ein Priesterseminar, den Schutz des guten Rufs und der Privatsphäre sowie das kirchliche Gerichtswesen in Italien).

Die Kommentierung der einzelnen Canones zeugt durchgehend von großer Sachkenntnis. Sie verzichtet auf eine in anderen Kommentaren des CIC des öfteren anzutreffende, aber häufig überflüssige Paraphrasierung des Norminhaltes und konzentriert sich statt dessen darauf, dem Leser zusätzliche Informationen bereitzustellen, etwa Begriffserläuterungen, Erläuterungen zur Absicht des Gesetzgebers beim Erlassen der jeweiligen Norm, sonstige Hintergrundinformationen sowie Hinweise auf weitere einschlägige kirchliche Dokumente. Dabei ist der Kommentar vornehmlich auf die Umsetzung der Normen in der kirchlichen Praxis ausgerichtet, nicht auf ihre wissenschaftliche Diskussion oder Weiterentwicklung. Der Umfang, in dem die einzelnen Canones kommentiert werden, ist sehr unterschiedlich und will sich offenbar an ihrer Wichtigkeit orientieren; so werden weniger bedeutsame Canones des öfteren zusammenfassend in einem einzigen Abschnitt dargestellt, und manche Canones bleiben überhaupt unberücksichtigt. Wo im CIC ein neuer Abschnitt beginnt, liefert der Kommentar zunächst einen einführenden Überblick. Die gegebenen Informationen zeichnen sich durch hohe Zuverlässigkeit aus. Ein kleiner Fehler, der mir aufgefallen ist: Was den Wortlaut des Treueids angeht, den die Bischöfe gemäß c. 380 abzulegen haben, wird auf die Formel hingewiesen (365), die die Glaubenskongregation im Jahre 1989 für die in c. 833 nn. 5–8 genannten Personen vorgeschrieben hatte; dabei wird übersehen, daß für Bischöfe eine besondere Formel vorgesehen ist (Abdruck des lateinischen Texts in: AKathKR 157 [1988] 378f., Anm. 93). Während sich in einem Teil der deutschsprachigen kanonistischen Literatur eingebürgert hat, die Abkürzungen „c." und „cc." für das geltende Recht, die Abkürzungen „can." und „cann." hingegen für früheres Recht zu verwenden, verwendet der vorliegende Kommentar diese Abkürzungen gerade umgekehrt; für manchen Leser ist das zunächst wohl verwirrend.

Alles in allem ist das Buch hervorragend gelungen. Es liegt in seiner Zielsetzung begründet, daß sich seine Verwendung weitgehend auf Italien beschränken wird. Für die

Abfassung von ähnlichen Kommentaren, die sich auf die Situation in anderen Ländern konzentrieren wollen, kann es aber in jeder Hinsicht als Vorbild dienen.

U. Rhode S.J.

Güttler, Markus, *Die Ehe ist unauflöslich!* Eine Untersuchung zur Konsistenz der kirchlichen Eherechtsordnung (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici; Beiheft 34). Essen: Ludgerus Verlag 2002. X/246 S., ISBN 3-87497-241-0.

Heute wird in den USA etwa die Hälfte aller Ehen geschieden; in der Bundesrepublik Deutschland ist es ein Drittel (123). Wegen der Unauflöslichkeit der Ehe leben zumindest nach dem offiziellen Verständnis der katholischen Kirche wiederverheiratete Geschiedene in fortgesetztem Ehebruch. Im Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* sagt Papst Johannes Paul II. zwar: „Es ist ein Unterschied, ob jemand trotz aufrichtigen Bemühens, die frühere Ehe zu retten, völlig zu Unrecht verlassen wurde oder ob jemand eine kirchlich gültige Ehe durch eigene schwere Schuld zerstört hat. Wieder andere sind eine neue Verbindung eingegangen im Hinblick auf die Erziehung der Kinder und haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, daß die frühere unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war" (n. 84,2). Dazu stellt der Autor fest: „Worin die Konsequenz aus dieser Unterscheidung für das pastorale Handeln der Kirche liegen könnte, erwähnt der Papst aber nicht" (5). Vielmehr schreibt Johannes Paul II. weiter: „Die Kirche bekräftigt jedoch ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen" (n. 84,4).

Der Umgang der Kirche mit wiederverheirateten Geschiedenen dürfte auch in unserem Land eines der heute am schwersten wiegenden pastoralen Probleme sein. Kinder, die in einer zweiten und offenbar gelingenden Ehe aufwachsen und von ihren Eltern alle Geborgenheit erfahren, werden nicht selten durch die Weise, wie ihre Eltern von der Eucharistie zurückgewiesen werden, völlig befremdet und wollen ihrerseits von einer solchen Kirche nichts mehr wissen. Manchmal sind die Wiederverheirateten mit ihren ursprünglichen Ehepartnern menschlich versöhnt und sagen: Wir achten einander von Herzen, aber es hat sich herausgestellt, daß wir nicht hätten heiraten dürfen.

Im katholischen Eherecht gibt es die Möglichkeit einer Wiederverheiratung dann, wenn der erste Ehepartner gestorben ist oder wenn ein kirchliches Ehegericht feststellt, daß die ursprüngliche Ehe von vornherein ungültig war. Allerdings beansprucht die katholische Kirche darüber hinaus, Ehen lösen zu können, die noch nicht durch den einverständlichen Geschlechtsakt vollzogen worden sind. Ebenfalls löst sie auf Antrag aufgrund des sogenannten *privilegium paulinum* Ehen zwischen einem Getauften und einem Ungetauften, wenn letzterer nicht zum friedlichen Zusammenleben mit dem getauften Ehepartner bereit ist. *In favorem fidei* (das sogenannte *privilegium petrinum*) werden erst nach dem CIC von 1917 sogar Ehen zwischen zwei ungetauften Partnern gelöst, wenn einer der beiden Partner eine neue Ehe mit einem Getauften eingehen will (30).

Es ist selten, daß Buchtitel ein Ausrufezeichen tragen. Die vorliegende Dissertation vertritt die These, daß diese Praxis der katholischen Kirche, nicht vollzogene Ehen oder andere Ehen aufgrund der beiden genannten *privilegia* „aufzulösen", mit der grundlegenden Lehre derselben Kirche, wonach die unauflösliche Ehe durch den Konsens der Partner zustande kommt, unvereinbar ist. Solange man die Ehe nur als die gegenseitige Übertragung eines *„ius in corpus"* verstand, wie noch im CIC von 1917, konnte man mit einiger Plausibilität sagen, daß der Vertrag vor seiner Erfüllung eventuell rückgängig gemacht werden kann. Aber spätestens seit dem II. Vatikanum versteht die Kirche die Ehe als einen „Bund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, die wegen ihrer Natur auf das Wohl der Gatten und die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist" (can. 1055 CIC/1983 aufgrund von *Gaudium et Spes* 48,1); nach der Lehre der Kirche kommt diese Ehe zustande durch den „zwischen rechtlich fähigen Personen rechtmäßig kundgetanen Willen der Partner". Die Unauflöslichkeit der so verstandenen Ehe wird von der Kirche selbst als Wesensmerkmal der Ehe angesehen. Ein Wesensmerkmal einer Sache ist das, ohne was es diese Sache nicht gibt. Dann stellt es einen logischen Widerspruch dar, eine Ehe, die aus ihrem Wesen unauflöslich ist, auch nur in Einzelfällen besonderer Art auflösen zu wollen. Die

Unauflöslichkeit kommt der Ehe auch keineswegs erst dadurch zu, dass sie für die katholische Kirche unter Getauften ein Sakrament ist. Vielmehr eignet sich die Ehe gerade erst aufgrund ihrer von vornherein bestehenden Unauflöslichkeit und Unbedingtheit der gegenseitigen Bejahung der Partner, für Getaufte zum Sakrament und damit zum Abbild der Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche zu werden. Die Sakramentalität steigert also nicht die Unauflöslichkeit, sondern ist als Stärkung der Ehepartner für ihre gegenseitige Liebe zu verstehen (115; vgl. can. 1134). Im übrigen gilt das Wort Jesu, „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" (Mt 19,6), auf das man sich für die Unauflöslichkeit besonders gerne beruft, in seinem Kontext bereits von der natürlichen und nicht nur der sakramentalen Ehe. Der geschlechtliche Vollzug der Ehe fügt dem Konsens der Partner zu gegenseitiger Annahme für immer, der die Unauflöslichkeit begründet, keine rechtlich relevanten neuen Qualitäten hinzu (111). Die Unauflöslichkeit der Ehe ist die zeitliche Dimension der Unbedingtheit der personalen gegenseitigen Annahme der Partner (109). Dies wurde gerade durch das II. Vatikanum „in ein neues und wohl auch das richtige Licht gerückt" (113).

Eine „Auflösung" auch nur nicht vollzogener Ehen ist in diesem Licht nicht länger zu legitimieren (116). Die bisherige Verfahrensweise der Lösung von Ehen bei Nichtvollzug wird des Langen und Breiten auf den SS. 56–94 beschrieben. Sie geht bis hin zu einer eventuellen körperlichen Untersuchung der Frau (81). Solche Dinge sind m.E. unzumutbar; es ist beschämend, dass sie in einer kirchlichen Rechtsordnung vorgesehen werden.

Gewiß bietet angesichts des Scheiterns vieler Ehen wenigstens die Einrichtung des Ehenichtigkeitsverfahrens in der gegenwärtigen Situation eine begrenzte Möglichkeit, den von Scheidung Betroffenen, die den Wunsch nach Wiederheirat haben, zu helfen. „Gleichwohl sind nach der Erfahrung von Seelsorgern nur vergleichsweise wenige Menschen überhaupt bereit, ‚einen Eheprozeß zu führen, selbst wenn sie subjektiv von der Nichtigkeit ihrer ersten Ehe überzeugt sind. Das erneute Aufrollen der Vergangenheit wird als so schmerzhaft empfunden, daß man davor zurückschreckt'." (127, Zitat Athanasius Polag). „Nicht selten wird eine Annullierung – angesichts der Systematik des kirchlichen Eherechts ist das verständlich – als unwahrhaftig erfahren, und wünscht man sich statt dessen das Scheitern der Ehe ernst genommen. Von grundlegenderem Charakter ist das Unbehagen, das aus der Tatsache erwächst, daß die Kirche den Menschen als eine gänzlich juridische Institution erscheint. Besonders problematisch wird dies, wenn evangelische Christen an Ehenichtigkeitsverfahren beteiligt werden." (127) Wird nicht auch oft der Ehenichtigkeitsgrund einer psychischen Eheunfähigkeit überstrapaziert? (Ebd.)

Der Autor zitiert Elisabeth Bleske (Conc 26 [1990] 423–430): „Die Treuezusage erfüllt sich [...] im aktiven Bemühen um die Liebesbeziehung der Partner. Wenn diese nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, kann sie ihre Erfüllung auch darin finden, sich in besonderer Verantwortung um eine Trennung zu bemühen, die die gegenwärtigen und zukünftigen Möglichkeiten beider Partner und ihrer Kinder liebevoll offenhält." (125)

Die Konsequenz der in der heutigen Zeit so sehr „veränderten Anforderungen an die Persönlichkeitsentwicklung der Partner muß sein, daß die Kirche zu einer anderen Form des Umgangs mit der Tatsache des Zerbrechens von Ehen findet; sie kann nicht länger davon ausgehen, daß die Schuld für das Zerbrechen einer Ehe in jedem Falle den Partnern selbst zuzuschreiben ist [...]." (128) Kirchliches Recht darf auch nicht zu einem Instrument der Durchsetzung des Evangeliums auf dem Gesetzeswege werden (154). Und wenn eine Ehe tatsächlich unwiederbringlich gescheitert ist, muss auch eine Schuld daran vergeben werden können und kann nicht als fortgesetzte Sünde verstanden werden.

Von seiten der Westkirche – auch in den Unionskonzilien von Lyon und Florenz – unbeanstandet gibt es in den Ostkirchen seit über 1500 Jahren die Praxis, bei schuldhaft (etwa aufgrund von Ehebruch) oder schuldlos (etwa durch Verschollensein eines Partners oder seine Ordensprofess in gegenseitigem Einverständnis) beendeter ehelicher Gemeinschaft eine Wiederheirat zu gestatten. Streng genommen handelt es sich aber dann nicht um eine Auflösung oder Nichtigerklärung der vorangehenden Ehe, sondern um eine Dispens von ihren Rechtsfolgen. Auch das Konzil von Trient hat zwar die westkirchliche Praxis verteidigt, aber ohne die ostkirchliche zu verwerfen (162).

Bereits die Canones 1697 f und 1706 des neuen CIC sprechen bei der Erlaubnis zu einer Wiederverheiratung nach einer noch nicht vollzogenen Ehe von einer „Dispens" (58). Handelt es sich dann wirklich um eine Aufhebung der Ehe selbst oder nicht vielmehr um die Nichtanwendung einer Gesetzesverpflichtung im Sinn der Definition einer „Dispens" in can. 85? Geht es nicht um etwas ähnliches wie dass die Kirche von Gelübden dispensieren kann, was ja nicht heißt, dass sie ungeschehen gemacht werden, sondern dass ihre Rechtsfolgen beendet werden (208)? Niemals kann die Kirche jemandem ein Recht auf Ehebruch einräumen. Ebenso wenig kann es eine Dispens geben, die ein bestehendes Eheband gleichsam durchschneidet.

Es ist aber etwas anderes, festzustellen, dass eine Ehe unwiederbringlich gescheitert ist. Wenn dies der Fall ist, wirkt sich die absolute Aufrechterhaltung des Verbots einer Wiederverheiratung nach dem Bekunden vieler Betroffener „statt schützend zerstörerisch aus" (123, Zitat der Moralkritik von Erich Neumann). Dann von einer Wiederverheiratung im Ernst zu meinen, es handele sich um Ehebruch, dürfte der Wirklichkeit des Lebens und auch dem Glaubenssinn des Volkes Gottes widersprechen. Man möchte fragen, ob nicht auch hier das Schriftwort anzuwenden ist: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer." (Mt 9,13; vgl. Hos 6,6)

Die weiteren Überlegungen des Verf.s bauen darauf auf, dass die Kirche sich eine sehr weitgehende Rechtsvollmacht über die Ehe zuschreibt, indem sie selber bestimmte Bedingungen für die Gültigkeit einer Ehe aufstellt (177). Er fragt, ob diese Entscheidungsgewalt nicht auch nutzbar gemacht werden kann, um festzustellen, dass eine Ehe unwiederbringlich zerstört ist und in diesem Sinn zu existieren aufgehört hat. Das ist etwas völlig anderes, als sie aufzulösen. „Wenn die Kirche eine ungültige Ehe sanieren kann, was – anders ausgedrückt – bedeutet, daß sie ihr Rechtswirkungen ‚verleiht' (sogar rückwirkend!), die sie eigentlich gar nicht hat, dann muß sie auch das Umgekehrte können, nämlich die Rechtswirkungen einer bestimmten Ehe wieder ‚wegnehmen', also aufheben." (219)

Ergebnis ist ein Vorschlag für eine Anpassung des CIC:

„§ 1 – Die in natürlicher Weise ausreichende Einwilligung zur Gemeinschaft des ganzen Lebens kann durch keine menschliche Macht widerrufen werden und macht eine andere Ehe ungültig, unbeschadet der Vorschriften der §§ 2–3.

§ 2 – Von diesem Hindernis können die Gatten aus gerechtem Grund befreit werden, wenn ihre Lebensgemeinschaft (ihr eheliches Leben) gescheitert ist, was vermutet wird, wenn das Zusammenleben der Gatten endgültig aufgehoben ist und die Umstände eine Wiederaufnahme ausschließen.

§ 3 – Nach Erteilung der Dispens kann jeder Gatte zur Ehe mit einer anderen Person zugelassen werden."

Der Rez. hält diese Überlegungen für höchst bedenkenswert. Die Kirche darf keinesfalls die Unauflöslichkeit des Eheversprechens in irgendeiner Weise antasten; aber dieses Prinzip darf sie nicht – wie es so oft in der Kirchengeschichte auch mit anderen Prinzipien geschehen ist – gegen seinen Sinn so interpretieren, dass es dem Menschen aus seinen Beschädigungen nicht heraushilft, sondern ihn noch mehr beschädigt.

P. Knauer S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Band 36: Kirche und Kunst. Herausgeber: *Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder* und *Burkhard Kämper*. Münster: Aschendorff 2002. 211 S., ISBN 3-402-04367-X.

Das 36. Essener Gespräch am 12. und 13. März 2001 widmete sich dem Thema „Kirche und Kunst". Es wurden drei Referate gehalten. Wenn man das Verhältnis von Kirche und Kunst unter dem rechtlichen Aspekt betrachtet (ein Aspekt, der bei den Essener Gesprächen immer im Vordergrund zu stehen pflegt), dann waren die beiden schönen Referate von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* („Geschmückt wie eine Braut" – Überlegungen zu einer Ästhetik des Christentums, 7–33) und *Eberhard Schockenhoff* (Wahrheit und Freiheit der Kunst aus der Sicht der theologischen Ethik, 111–160) in gewisser Weise vorbereitende Beiträge. Das Zentrum der Überlegungen lag bei dem Referat von *Christian Hillgruber* (Die Religion und die Grenzen der Kunst, 53–89). Diesen Aufsatz

möchte ich jetzt etwas ausführlicher darstellen. Das Verhältnis der Religion zur Kunst ist ambivalent. Auf der einen Seite soll Kunst der religiösen Erfahrung einen adäquaten Ausdruck verleihen. Auf der andern Seite muß Religion die Versuchung abwehren, als könne man sich Gott durch Vergegenständlichung gleichsam verfügbar machen. In den Kulturen der Völker bilden Religion und Kunst ursprünglich eine Einheit. Die Kunst ist entweder selbst Kulthandlung (also Liturgie) oder jedenfalls für den Kult bestimmt. Beim Judentum freilich ist dies anders. So heißt es in Ex 20,4 (bei der Verkündigung der 10 Gebote): „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde." Das auserwählte Volk Israel soll einzig auf seinen Gott Jahwe verpflichtet sein, und dieser Gott gibt sich nicht einmal mit einem konkreten Namen zu erkennen. Das Christentum erbt mit den Heiligen Schriften des Alten Testaments auch das jüdische Bilderverbot. Erst als das Christentum 380 unter Theodosius römische Staatsreligion wird, entwickelt sich allmählich eine christliche Kunst des Bildes. Papst Gregor I. (590–604) formuliert die (neue) Lehre des Christentums so (vgl. 56): „Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus" (ep. 11, 13). Ein Höhepunkt im Verhältnis von Religion und Kunst wird in der Renaissance erreicht. Eine von Adel, Bürgertum und Klerus getragene (religiöse und weltliche) Kultur entsteht. Die Reformation wirft noch einmal grundsätzlich die Frage nach der Zulässigkeit christlicher Bildkunst auf. Im Gegensatz zu Calvin und Zwingli nimmt Luther eine positive Haltung zur kirchlichen Kunst ein. Das 19. und 20. Jhdt. erlebt eine Entfremdung von Kunst und christlicher Religion. Erst jetzt treten all die Probleme auf, die Gegenstand der Tagung waren, über die hier berichtet wird. Es kommt also zu einem Konflikt zwischen Kunstfreiheit und Religion, der in Deutschland durch das Grundgesetz eine Begrenzung erfährt. Die Kunstfreiheit kann sich auf Art. 5 Abs. 3 S. 1 GG berufen, wo es heißt: „Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei." Die Religion und ihre Anhänger hingegen können sich auf Art. 4 Abs. 1 und 2 GG berufen, der folgendermaßen lautet: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet." Was wird in dem eben zitierten Artikel des GG geschützt? Nicht eigentlich die Wahrheit der (verletzten) Religion, sondern der *öffentliche Friede*. „Geschütztes Rechtsgut des konkreten Gefährdungsdelikts der Beschimpfung von Bekenntnissen und Religionsgesellschaften (§ 166 StGB) ist der öffentliche Friede in seiner religiösen Ausprägung. Der öffentliche Friede als der Zustand allgemeiner Rechtssicherheit liegt im überragenden Interesse des gemeinen Wohls. Es handelt sich um ein Allgemeininteresse von Verfassungsrang" (88 f.). Ob nun eine konkrete Gefahr für die öffentliche Sicherheit unter dem Aspekt des religiösen Friedens besteht, hängt auch von den Gläubigen und den Kirchen ab. Diese müssen aktiv werden und Protest einlegen. Unsere Verfassung lädt also die Kirchen dazu ein, ihren *Öffentlichkeitsauftrag* ernst zu nehmen, gegen blasphemische Kunst entschiedenen Widerspruch anzumelden und die Öffentlichkeit (zum Protest) zu mobilisieren. Wie könnte und sollte der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen *(in concreto)* aussehen? Darauf gibt Schockenhoff in seinem Beitrag die folgende Auskunft: „Eine angemessene Antwort setzt in jedem Fall die Kunst der Unterscheidung voraus. Gepaart mit Selbstbewußtsein und Gelassenheit wird eine solche Unterscheidungsgabe auch bei überzogenen Provokationen in aller Regel von voreiligen, unbedachten und im Ergebnis kontraproduktiven Reaktionen abraten. Zu Recht hat das Landeskomitee der bayerischen Katholiken kürzlich empfohlen, nicht auf ‚jede böswillige Glosse einer Boulevard-Zeitung oder die Blödelei eines Fernsehmoderators' einzugehen. Das schlichte ‚Totschweigen' oder eine die Tragweite des ganzen Vorgangs humorvoll relativierende Äußerung sei in aller Regel die beste Antwort, um sich für die ‚wirklich gravierenden Fälle bösartiger Religionsbeschimpfungen' unverbrauchte Reaktionsmöglichkeiten offen zu halten" (158). – Ich habe den vorliegenden Bd. der Essener Gespräche mit viel Gewinn gelesen. Wie immer gelingt es diesen Gesprächen, auf hohem Niveau aktuelle Fragen zu behandeln. Ein persönlicher Wunsch zum Schluß: Die Essener Gespräche, die 1966 von Franz Kardinal Hengsbach, Joseph Krautscheidt, Hans Maier und Heiner Marré gegründet wurden, erleben im Augenblick einen Wechsel bei der Führung und bei den Teilnehmern. Hoffentlich kann auch die nachfolgende Generation diesen euro-

paweit anerkannten, überkonfessionellen und interdisziplinären Fachkongreß auf jenem Niveau halten, auf dem er sich seit 1966 bewegt. R. Sebott S. J.

Das Verhältnis von Staat und Kirche. Rupert Mayer Lectures 2001 mit einer Dokumentation des Festaktes „75 Jahre Sankt Georgen" in der Paulskirche Frankfurt am Main (Sankt Georgener Hochschulschriften; 4). Herausgegeben von *Johannes Beckermann* und *Helmut Engel SJ*. Frankfurt am Main: Knecht 2002. 180 S., ISBN 3-7820-0867-7.

Das deutsche Staatskirchenrecht wird in den kommenden Jahrzehnten eine tiefgreifende Änderung erfahren; und dies aus zwei Gründen: Zum einen muß sich das deutsche Recht (trotz aller Sonderbestimmungen) in das Europarecht einfügen, zum andern wird die Zahl der Christen stark abnehmen (bei gleichzeitiger Zunahme der Muslime); was alles eine Veränderung (für die christlichen Kirchen: eine Verschlechterung?) des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland bringen wird. Auf diese Veränderungen müssen sich die Kirchen einstellen. Es war deshalb eine glückliche Idee, die Rupert Mayer Lectures 2001 den Problemen im deutschen Staatskirchenrecht zu widmen. Ich möchte nun die sieben Hauptvorträge hier kurz vorstellen. *P. Kirchhof* (Der Auftrag von Religion und Kirche in einer freiheitlichen Demokratie, 36–52), der ein anerkannter und hochgeschätzter Spezialist für Steuerrecht ist, betont in seinem Vortrag die Notwendigkeit einer inneren und sittlichen Bindung des Menschen. Hier liegt eine Aufgabe für Religion und Kirche. Im Augenblick freilich ist es in Europa (nur da?) um die sittlichen Werte schlecht bestellt. „Während die europäische Kulturtradition stets die Kunst des Maßes, der Selbstbeschränkung, auch der Enthaltsamkeit lehrt und die bewusste Auseinandersetzung mit den eigenen Emotionen fordert, scheint gegenwärtig der bewusste Schritt in das Übermaß, in die Enthemmung und den Rausch immer mehr Befürworter zu finden" (52). *J. Dulige* (Betrachtungen am Buß- und Bettag, 57–72) zeichnet noch einmal nach, wie es zur Abschaffung des Buß- und Bettages kam. Dieser Tag ist seit 1995 in allen Bundesländern (Ausnahme: Sachsen) kein gesetzlicher Feiertag mehr. Mit der Streichung eines gesetzlichen Feiertages wurde der Arbeitgeberanteil der Pflegeversicherung kompensiert. Ohne die Streichung eines Feiertages hätten die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer den Beitrag zur Pflegeversicherung allein aufbringen müssen. Dulige zeigt an diesem Beispiel auf, wie *fragil* Regelungen in unserem Staatskirchenrecht sind. Wenn diese Regelungen nicht getragen werden von einer Mehrheit des Volkes, dann könnten sie zusammenstürzen wie ein Kartenhaus. Für *H. J. Meyer* (Das Verhältnis von Staat und Kirche aus politischer Perspektive, 75–94) rückt das öffentliche Wertebewußtsein immer mehr in den Mittelpunkt unseres Staatskirchenrechts. „Wie breit und wie stabil jedoch ein solches Wertefundament in den gemeinsamen Überzeugungen ist, die von einer maßgeblichen Mehrheit der Bürgerschaft geteilt und notfalls auch nachdrücklich vertreten wird, das hängt ganz wesentlich ab von deren religiösen und weltanschaulichen Einstellungen" (90). Ähnliche Gedanken wie Meyer vertritt *R. Marx* (früher Weihbischof in Paderborn, jetzt Bischof von Trier) in seinem Beitrag „Braucht der moderne Staat Religion? Die religiösen und wertmäßigen Grundlagen des Verfassungsrechts" (140–158). Marx dehnt seine Überlegungen auf ganz Europa aus und erinnert an das auf Jacques Delors zurückgehende Projekt „Eine Seele für Europa". „Ein gemeinsames Europa lebt genauso wie der deutsche Nationalstaat von Voraussetzungen, die es selbst nicht garantieren kann" (153). Mit besonderer Aufmerksamkeit habe ich den Beitrag von *Th. Ruster* (Der Staat an der Spitze der dämonischen Mächte? 96–113) gelesen, denn der Autor geht völlig ungewohnte Wege. Es geht ihm nicht um das klassische Staatskirchenrecht, sondern um die gesamtgesellschaftliche Steuerungsfähigkeit der einzelnen Subsysteme in der Welt. „Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Liebe und auch Religion differenzieren sich gegeneinander aus und werden voneinander unabhängig" (102). Eine verbindliche Ordnung der einzelnen Subsysteme zueinander besteht nicht mehr. Sollte diese These des Autors stimmen, dann wäre unsere Welt unregierbar geworden. Aber damit nicht genug! Ruster belastet seine soziologischen (weithin Niklas Luhmann folgenden) Analysen noch mit einer zusätzlichen Hypothese. Er bringt die Autonomie der einzelnen Subsysteme mit der Theologie der „Mächte und Gewalten"

(H. Schlier) in Verbindung. Es ist nicht auszuschließen, daß mancher Leser den abenteuerlichen Denkweg des Autors hier nicht mehr mitgehen wird. – Das Verständnis für die arabische Welt hat im Westen in den vergangenen Jahrzehnten sicher nicht zugenommen. Es umfaßt heute die (zweifelsohne zutreffenden) Stichworte „religiöser Fanatismus", „Terrorismus" und „Frauenunterdrückung". Doch eine muslimische Kultur, die sich darin erschöpfte, hätte niemals jene Weltkultur werden können, die sie doch wohl ist. Aber es gilt auch umgekehrt: Wäre der Westen nur eine Welt der „aggressiven Selbstverwirklichung", der „Erdölgefräßigkeit" und des „Sittenverfalls", so wäre er niemals jene Hochkultur geworden, die er doch nun ist. Diese schrecklichen Mißverständnisse, die im schlimmsten Fall in einen Krieg zwischen den beiden Kulturen und Religionen ausarten können, versucht *N. Elyas*, der Vorsitzende des „Zentralrats der Muslime in Deutschland" (der ZMD ist der zweitgrößte islamische Dachverband) in seinem Beitrag (Muslime ohne islamischen Staat? 117–138) wenigstens anfanghaft abzubauen. Insbesondere behandelt der Autor die Frage, wie sich der Islam einen Staat vorstellt. Die hier interessierende Frage lautet: Gibt es (im System des Islam) überhaupt eine Trennung von Staat und Religion? Und weiter: Gibt es im islamischen Staat eine Religionsfreiheit (nicht nur: Duldung bzw. Toleranz) für andere Religionen? Der Autor wehrt diese Fragen ab mit der Bemerkung: „Der Versuch, das andere System gänzlich abzulehnen, oder es gar ideologisch oder existentiell zu vernichten, ist müßig. Der Islam lässt sich als Religion und Lebensweise weder gänzlich verdrängen, noch mit fremden Ersatzteilen bestücken" (136). So weit, so gut. Aber bei den Christen (und nicht nur bei ihnen) besteht die berechtigte Furcht, daß der Islam die Religionsfreiheit, die ihm hierzulande gewährt wird, dankbar genießt, daß er aber, einmal in der Mehrheit, diese Religionsfreiheit anderen Religionen verweigert. Der letzte Beitrag des vorliegenden Buches stammt von *U. Rhode* (Auswirkungen der religiösen Pluralisierung auf das deutsche Staatskirchenrecht, 159–180). Der Autor geht den Auswirkungen der religiösen Pluralisierung auf den Gebieten von Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung nach. Das Fazit seiner Überlegungen kann zugleich als Schlußwort für das vorliegende (sehr nützliche) Buch dienen. „Im bestehenden deutschen Staatskirchenrecht hat sich eine reiche historische Erfahrung niedergeschlagen. Nach den Schrecken der Religionskriege früherer Jahrhunderte entwickelte sich das Staatskirchenrecht in einem langwierigen Prozess in Richtung auf Parität, Religionsfreiheit und religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates bei gleichzeitiger staatlicher Bereitschaft zu wohlwollender Kooperation mit den Religionsgemeinschaften. Diese Entwicklung hat sich in der Vergangenheit als friedenstiftend bewährt. Der deutsche Staat tut gut daran, sich den Erfahrungsschatz, der in seinem Staatskirchenrecht verborgen ist, auch im Umgang mit den neuen Herausforderungen der Gegenwart zunutze zu machen" (180). R. Sebott S. J.

Im Einsatz für die Kirche. Festschrift für Johannes Günter Gerhartz zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von *Stephan Ackermann* und *Felix Genn*. Würzburg: Echter 2001. 238 S., ISBN 3-429-02422-6.

Pater Johannes Günter Gerhartz S. J., dem diese Festschrift gewidmet ist, hat im Laufe seines Lebens wichtige Funktionen innegehabt, die aufzuzählen für das Verständnis des vorliegenden Buches sinnvoll sein mag. Von 1964–1972 war P. Gerhartz Dozent bzw. Professor für Kirchenrecht an der Hochschule St. Georgen (Frankfurt am Main), von 1972–1981 Provinzial der Niederdeutschen und dann der Norddeutschen Provinz S. J., von 1983–1992 Generalsekretär der Gesellschaft Jesu, von 1992–1998 Rektor des Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom; seit 1998 ist P. Gerhartz Spiritual im „Studienhaus St. Lambert" in Burg Lantershofen. – Die Festschrift hat 15 Beiträge. Einige von ihnen möchte ich ganz kurz vorstellen. *B. Andreae* (Neue Studien zu Santo Stefano Rotondo, 13–23) berichtet über neue Grabungen in S. Stefano Rotondo. Der Rundbau ist seit 1580 in der Obhut des Collegium Germanicum. „Diese Kirche zählt zu den interessantesten und originellsten Leistungen der Architektur des ganzen fünften Jahrhunderts n. Chr., das die Umformung der Hauptstadt des heidnischen römischen Reiches in die Hauptstadt der Christenheit und in das moralische Zentrum der ganzen Welt gebracht hat" (18). Auf dem Gebiet, auf dem die Kirche er-

richtet wurde, stand vorher eine Kaserne der sog. *peregrini*, einer Spezialeinheit des römischen Heeres, die die Aufgabe hatte, die Zugangsstraßen zum Palatin, wo der Kaiser residierte, zu kontrollieren. Frühere Hypothesen, wonach das Gebäude der jetzigen Kirche zunächst ein heidnischer Tempel oder ein *macellum* (ein Marktbau) oder die Aula eines Kaiserpalastes gewesen sei, sind nach den letzten Forschungen endgültig verworfen. „Das Bauwerk ist von Anfang an als Memoria des Protomartyr Stephanus errichtet worden" (20). *K. Schatz* (Päpstliche Unfehlbarkeit als Signal für die Welt. Die Kirche in der Welt von 1870 bei Anhängern und Gegnern der Definition auf dem 1. Vatikanum, 36–60) stellt das Ringen um die Unfehlbarkeit auf dem 1. Vatikanischen Konzil (1869–1870) in den *größeren Horizont* des Verhältnisses von Kirche und profaner Gesellschaft. Sowohl die Majorität als auch die Minorität der Bischöfe sahen die päpstliche Unfehlbarkeit (und ihre Definition) nicht nur als rein innerkirchliche Größe, sondern als eine Art und Weise, wie die Kirche ihr Verhältnis zur (profanen) Gesellschaft bestimmen soll und muß. Für die Majorität ist die Kirche vor allem ein Hort der Sicherheit, der Eindeutigkeit und der Festigkeit in einer Welt, in der sonst alles ins Wanken geraten ist. Für die Minorität der Bischöfe dagegen ist die Welt nicht einfachhin schlecht; es gibt in ihr auch positive Elemente, die zu entdecken freilich viel Geduld und den Geist der Unterscheidung erfordert. „Beide Seiten verstehen ihre Option als Reaktion und Antwort auf die Herausforderungen der Moderne. Auch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ist grundlegend ein ‚Modernisierungsphänomen' und nur von da aus ganz zu verstehen" (56). Daß bei einem solchen Unterschied der „Mentalitäten" ein ruhiges und sachliches Gespräch zwischen der Mehrheit und der Minderheit auf dem 1. Vatikanum praktisch unmöglich war, versteht sich von selbst. *A. J. Buch* (Christsein in dieser Zeit und für diese Zeit. Zum Verhältnis von Spiritualität und Moral, 111–135) geht in seinem Beitrag aus von der Erfahrung der radikalen *Bedrohung* des Menschen. Der Mensch hat den Sinn des Lebens verloren und ist sich selbst fragwürdig geworden. Nun kann man aber aus der Erfahrung des Negativen und Bedrohenden nicht sinnvoll leben, schon gar nicht Gegenwart und Zukunft gestalten. Der christliche Glaube sucht deshalb das Positive, das er letztlich in Jesus Christus findet. Buch kann sich (für diesen Zusammenhang zwischen Ethik und Spiritualität) auf den Katholischen Erwachsenen-Katechismus berufen (vgl. 116), wo es heißt: „So stellt sich die ethische Grundfrage für den Glaubenden letztlich als Frage nach dem rechten Mitgehen des Menschen mit Gott, als Frage nach dem Leben aus dem Glauben, in welchem wir zur Freiheit der Kinder Gottes befreit sind." Daß die Frömmigkeit (der Gottesdienst) Vollzug des Glaubens ist, wird auch in Röm 12,1 von Paulus folgendermaßen beschrieben: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst." Frömmigkeit ist also eine Grundhaltung des Christen. Die Tugend (also die Kraft und Fertigkeit, das sittlich Gute zu verwirklichen) ist eine Explikation des christlichen Ethos. So kann der Autor seinen Artikel folgendermaßen beschließen: „Auch angesichts der als Bedrohung des Menschseins selbst wahrgenommenen komplexen Grenzerfahrungen in heutiger Lebenswelt kann die in lebendigem Glauben gründende und zugleich sachgerecht begründete christliche Moral, ebenso wie die demgemäße theologische Reflexion nicht zuletzt eine unverzichtbare kritische Funktion gewinnen gegenüber jeder vordergründigen Banalisierung des Ethos – und eben darin des Menschseins selbst" (125f.). *M. Kehl* (Die Kirchlichkeit der Jesuiten nach Aussagen der letzten drei Generalkongregationen [1974/75, 1983, 1995], 158–168) hebt die folgenden vier Gesichtspunkte heraus, die das Thema zur Sprache bringen sollen: 1. Es gibt einen wesentlichen Zusammenhang zwischen der ordensinternen Einheit und der inneren Verbundenheit mit der Kirche. 2. Das ignatianische „Sentire cum Ecclesia" muß das Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils rezipieren. 3. Der Theologe in der Gesellschaft Jesu ist in seiner Kirchlichkeit immer wieder eingebunden in die Spannung zwischen dem Freimut einerseits und der Treue zur realen, sichtbaren und hierarchischen Kirche andererseits. 4. Die Einheit mit dem Papst ist für den Dienst der Gesellschaft Jesu auch heute ein unverzichtbares Kriterium. „Allerdings kann diese Option heute, nach dem 2. Vatikanischen Konzil, nur dann theologisch glaubwürdig durchgehalten werden, wenn sie die Universalkirche nicht als eine eigene Hypostase

vor oder oberhalb der Ortskirche versteht, sondern mit dem Konzil als ‚Gemeinschaft von Ortskirchen' (vgl. LG 23 und 26). Insofern zielt die universalkirchliche Ausrichtung der Gesellschaft Jesu heute auf ein einigermaßen gleichgewichtiges Verhältnis zwischen der Vielfalt der Ortskirchen und ihrer je spezifischen Inkulturationsbemühungen einerseits und der universalkirchlichen Einheit mit ihrem Eintreten für die synchrone und diachrone Identität der Catholica anderseits hin" (167). *G. Holkenbrink* (Vorbilder, die der Herr in unserer Mitte erweckt hat. Ein Plädoyer für die Verlegung der Beatifikationen in die Ortskirchen, 199–214) stellt die Beatifikationen (Seligsprechungen) und Kanonisationen (Heiligsprechungen) in den größeren Kontext der Pastoral und der Pädagogik. „Wenn die Heiligkeit die Blickrichtung der Pastoral sein soll, dann ist es Aufgabe allen pastoralen Bemühens, eine Pädagogik zu entwickeln und zu verfolgen, die zur Heiligkeit hinführt, die dem Menschen hilft, das ihm von Gott Geschenkte zu leben. Dies kann aber nicht nur in einem allgemeinen Sinne geschehen, das muss auch immer wieder konkret werden auf den einzelnen Menschen hin" (199). Aus diesem Grund plädiert Holkenbrink dafür, daß die Seligsprechungen jeweils in der entsprechenden Ortskirche erfolgen. Die Heiligsprechungen dagegen sollten in Rom stattfinden, um den Bezug auf die Universalkirche deutlich zu machen. – Diese ganz 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.

Mosebach, Martin, *Häresie der Formlosigkeit.* Die römische Liturgie und ihr Feind. Wien: Karolinger 2002. 157 S., ISBN 3-85418-102-7.

Was man aus den Romanen, die Martin Mosebach veröffentlicht hat (Das Bett; Westend; Die Türkin; Der Nebelfürst; Eine lange Nacht; u. a.), nicht (leicht) erkennen kann, ist doch zutreffend: Ihr Verfasser ist Katholik und gehört zu der Frankfurter Gruppe, die sich regelmäßig zur Feier der „missa tridentina" in der Sankt Leonhardtskirche trifft. In dieser Gruppe und verbunden mit den entsprechenden Gruppen in anderen Orten ist er führend tätig. Seine breite Bildung und seine sprachliche Kompetenz machten es ihm möglich, den Sinn eines solchen Einsatzes für die „alte Liturgie" in Rede und Schrift zu erörtern. So hat er bei größeren Zusammenkünften Vorträge zu Fragen der Liturgie gehalten, so hat er in Zeitschriften Beiträge zum selben Themenkreis veröffentlicht. Für den vorliegenden Bd. hat er eine Reihe solcher Texte zusammengestellt und so einem größeren Leserpublikum vorgelegt.

Verschiedene Linien kreuzen sich in den insgesamt neun Texten. Eine erste Linie: Der Mensch und Christ und Schriftsteller Martin Mosebach erläutert und rechtfertigt seine Sicht der Dinge – des Glaubens, der Kirche, der Liturgie. Hier kommt viel Persönliches zur Sprache, Erfahrungen in Familie und Kindheit, gute und schlechte Erfahrungen in und mit der Kirche. Besonders der erste Text „Ewige Steinzeit" (7–18), gleichzeitig in Enzensbergers „Kursbuch" sowie in der Wochenendausgabe der „Frankfurter Rundschau" (14. September 2002) veröffentlicht, trägt diese biographischen und konfessorischen Züge. Dabei fällt auf, daß die von dem Verf. angeführten Gründe für die Hinwendung zur alten römischen Liturgie und die Maßstäbe für die Beurteilung der nachkonziliaren Liturgiereformen damit zu tun haben, daß er in dem einen das kräftige Hervortreten urwüchsiger Religion und Religiösität wahrnimmt und in dem anderen gerade dies vermißt. Eine zweite Linie: Durch alle Texte zieht sich eine harsche Kritik an der durch das II. Vatikanum veranlaßten und durch Papst Paul VI. verfügten Liturgiereform. Eine Reform oder auch „Revolution" im Bereich der religiösen Praxis könne nicht „gemacht" werden, hier könne etwas nur langsam, unmerklich wachsen, wenn es denn gelingen solle. Das Ergebnis der nachkonziliaren Reformen sei leider durch Oberflächlichkeit und Gedankenlosigkeit gekennzeichnet. Ein neuer Bildersturm habe stattgefunden – was durch die Schilderung der kirchenbaulichen Renovationen in der St. Raphaelskirche in Neuenheim bei Heidelberg illustriert wird – „‚Die Bilder aus dem Herzen reißen' – Bildersturm und Liturgie" (69–87). Klage und Anklage bestimmen viele Urteile über die gegenwärtige katholische Kirche, insbesondere über diejenigen, die in ihr besondere Verantwortung tragen – Päpste, Bischöfe, Priester,

Theologen. Leider hat der Verf. sich dabei nicht gescheut, immer wieder liturgische Aktivitäten von Christen, die sich auf ihre Weise um ein rechtes Feiern ihres Glaubens bemühen, lieblos und verletzend zu karikieren. Durch mißgünstige Deutungen und gelegentliche Unterstellungen entstehen so Grenzen und Hürden zwischen denen, die doch beieinander sein und bleiben müßten und nur so ihren Streit um den rechten Weg austragen sollten. Eine dritte Linie: Der Verf. erschließt an ungezählten Beispielen aus der alten Meßliturgie den tieferen Sinn von Gesten, von Symbolen, von Bildern. Bisweilen läßt er sich dabei durch Entsprechungen in der Liturgie der orthodoxen Kirchen anregen. Besonders auffallend ist, daß es ihm sehr überzeugend gelingt, das Leben Jesu Christi als eine große Liturgie verständlich zu machen, und gerade sie kann und soll in der kirchlichen Liturgie fortdauern und fortleben. Besonders eindrucksvoll hat der Verf. die Verbindung zwischen dem Abendmahl Jesu mit den Jüngern und der Liturgie des Gründonnerstag hergestellt. Konnte man in dem Text „Ewige Steinzeit" bisweilen den Eindruck gewinnen, der Verf. empfinde und spreche vorwiegend aus der Perspektive des „homo religiosus", wie es ihn immer gab und gibt, so zeigt sich in den anderen Texten, daß dies nicht die ganze Wahrheit ist, also nur zum Teil zutrifft. Der Verf. weiß wohl um die Herkunft alles Christlichen und darin alles Liturgischen aus dem Leben Jesu. Bis in Details der „missa tridentina" hinein werden die Verbindungslinien beleuchtet. Eine vierte Linie: In durchaus eindrucksvoller Weise kann der Verf. zeigen, daß der christliche Glaube und dann auch jedwede christliche Praxis – gottesdienstlich, lebensmäßig – in leiblichen Vollzügen angesiedelt ist. Von daher erschließt sich organisch der Sinn alles Rituellen, alles Sakramentalen, so vor allem in dem Text „Knien, Stehen und Gehen – Vom richtigen Verständnis der ‚Tätigen Teilnahme'" (118–133). In dem Text „Liturgie ist Kunst" (99–117) entfaltet der Verf. solche Einsichten, wobei er manche kritische Anmerkung zu den Entwicklungen des Kunstverständnisses im 20. Jhdt. einflicht. Eine Betrachtung über den im ersten Kap. des Matthäusevangeliums dargebotenen Stammbaum Jesu, der an manchen Portalen mittelalterlicher Kathedralen dargestellt ist, wirft ein Licht auf die Möglichkeiten künstlerischer Deutung zentraler Glaubensgeheimnisse – „Statio – Vor dem Betreten der Kathedrale" (134–143). Daß der Glaube eine leibliche, eine liturgische Dimension auch über den gottesdienstlichen Bereich im engeren Sinn hinaus aufweist, legt der Verf. in der Weise einer Schilderung des kommunitären Lebens der Benediktiner in der französischen Abtei von Fontgombault dar (88–98). Der Verf. rundet den Reigen seiner Betrachtungen und Erwägungen durch den Abdruck eines Teils der Schlußpassage aus seinem Roman „Eine lange Nacht" ab (144–156). Dort hatte er die Teilnahme von Hermann und Ludwig Drais an einer Totenmesse für ihren verstorbenen Vater geschildert. Diese hatte im Frankfurter Kolpinghaus mit der Gruppe der Christen, die sich zur Feier der „missa tridentina" versammeln, stattgefunden.

Dieses Buch eines engagierten katholischen Laien, dem gleichzeitig die spezifische Aufmerksamkeit und Feinsinnigkeit eines Künstlers eigen ist, bietet viel Stoff zum Nachdenken. Oft tut, was der Verf. sagt, weh, weil wunde Punkte in der Realität der Kirche berührt werden. Über das Unerbittliche und bisweilen als definitiv Erscheinende der Urteile, die der Verf. nicht selten fällt, wird man als Leser freilich bedrückt und betroffen sein. Doch wird man sich auch nicht alles persönlich zu Herzen nehmen brauchen: Viele Urteile sind einfach übertrieben und entsprechen nicht den Realitäten. Wichtig ist bei all dem, was sich bei genauerem Hinsehen zeigt: daß doch nicht alle Türen zugeschlagen sind. Oft enden die Erörterungen mit Äußerungen der Hoffnung, z.B., wenn daran erinnert wird, daß der derzeitige Papst ein Bild von Pawel Florensky in seiner Privatkapelle hängen hat (86). Eine Erwiderung auf dieses wichtige Buch wird herausarbeiten, daß die Sensibilisierung, die es für Fragen der kirchlichen Liturgie hervorruft, ohne jeden Zweifel überaus wichtig ist. Was über den Sinn von Gebet und Kunst, Gestus und Ritus, Tradition und Innovation gesagt wird, ist weitgehend ernster Beachtung wert. Die Erwiderung wird aber auch die Frage stellen, ob die Verdikte über die gegenwärtige kirchliche und zumal liturgische Praxis in der katholischen Kirche unserer Tage und unserer Breiten nicht doch nur die (zweifellos immer wieder vorhandenen) Mißbräuche treffen, nicht aber die Praxis, die sich sorgfältig an die Weisungen des Ordo missae Papst Pauls VI. hält. W. Löser S.J.

Kurzke, Hermann/Ühlein, Hermann (Hg.), *Kirchenlied interdisziplinär.* Hymnologische Beiträge aus Germanistik, Theologie und Musikwissenschaft. 2., überarbeitete Auflage. Frankfurt am Main: Peter Lang 2002. 256 S., ISBN 3-631-38738-5.

Angesichts der sich andeutenden Hoffnung auf eine Überarbeitung des „Gotteslobs" empfiehlt es sich, sich mit einer Kriteriologie für die Auswahl von Kirchenliedern zu befassen. Das vorliegende Werk geht auf die Initiative des „Interdiziplinären Arbeitskreises für Gesangbuchforschung" an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz zurück. Es vereinigt Überlegungen zu Grundfragen der Hymnologie: Bedeutungswandel und Liedbearbeitung aus literaturwissenschaftlicher, sprachwissenschaftlicher und poetisch-theologischer sowie aus musikalisch-theologischer und musik-praktischer Sicht (Teil A) und hymnologische Detailarbeit in einzelnen Liedstudien (Teil B).

Hermann Kurzke (Poetik und Metaphorik in der Geschichte des Kirchenliedes, 11–28) weist darauf hin, daß Texte durch Singen oft in dem Sinn fragmentarisiert werden, daß nur Bruchstücke des Textes ausdrücklich bewußt werden; durch Singen verlasse man die Tagesrationalität und nähere sich dem Glauben: „Das Herz glaubt, nicht der Verstand" (12), wobei allerdings große Dichtung nur zustande kommt, wenn sie wahrhaftig ist (13). Ein Glaube, der keine Bilder mehr erzeugt, gebe sich einem Vertrocknungsprozeß anheim. Der Autor diagnostiziert insbesondere eine „poetische Unfruchtbarkeit der Lehramtstheologie" (27). „Die Kirchenliedproduktion wird [...] durch Zensurprozesse (von innen und von außen) stark behindert. Die Politbüromentalität derer, die sich zutrauen zu wissen, was Glaube sei und was nicht, wie Glaube auszudrükken sei und wie nicht, ist ein starkes Hindernis für die Lebendigkeit der Tradition" (27f.). Im Verweis auf die „Verheerungen", die so beim Umgang mit alten Liedern im Gotteslob angerichtet worden seien, plädiert er für die Bewahrung einer Irrationalität mit dem Argument: „Ist nicht, was verstanden ist, auch erledigt, damit unproduktiv, tot?" (28) Aber vielleicht gibt es auch ein Verstehen, das durchaus zugleich Sache des Herzens ist und keineswegs an ein Ende kommt. Mir hat einmal jemand die Distanz der Jugend von kirchlichen Vollzügen mit den Worten erklärt: „Was man nicht versteht, ist langweilig."

Alex Stock stellt „Umgangsweisen mit der Liedtradition bei der Entstehung des Einheitsgesangbuchs" dar (29–45) dar. Man habe oft vermeintliche Anstößigkeiten beseitigt und sich dafür „gereimte Belanglosigkeit" eingehandelt (31). Am Beispiel des Liedes „Morgenglanz der Ewigkeit" und einer Reihe anderer Lieder zeigt sich rasch der Unterschied zwischen „bildgenauer Inspiration" des alten Textes und „seelenloser Reimerei" in der Neufassung (41). „Wer allzu bereit große Dichtung verbessern zu können meint, verschätzt sich leicht in seinen dichterischen Möglichkeiten" (ebd.). Wenn alte Lieder heute für uns schwer zu verstehen sind, würde sich nach Auffassung des Autors eher empfehlen, sie in der Predigt zu erläutern, als die Schwierigkeiten einfach auszumerzen (45). – Es schließen sich zwei Aufsätze von *Albrecht Greule* über den „Beitrag der Sprachwissenschaft zur Kirchenliedforschung" (47–64) und die „Sprache im neuen geistlichen Lied" (83–89) an, die sich zum Teil (58–64 / 84–89) überschneiden. In dem Lied „Wie schön leuchtet der Morgenstern" meint er, in dem „doch" der Formulierung „Er wird mich doch zu seinem Preis aufnehmen in das Paradeis" eine Distanzierung (61) oder Unsicherheit (86) zu erkennen, vermutlich vom Kontext her zu Unrecht. Die von ihm vorgelegten Analysekategorien (97f.) scheinen mir nur wenig geeignet, um Qualitätsurteile vorzubereiten, weil sie das Ganze aus dem Blick verlieren. – *Hermann Ühlein* bietet den Versuch einer Bestandsaufnahme und Aspekte einer Kriteriologie zum Thema „Das neue geistliche Lied" (65–81): „Auch wenn nach meiner Einschätzung die negative Kritik bezüglich der textlichen und musikalischen Qualität der Neuen Geistlichen Lieder auf bestimmt 80 % von ihnen zutrifft, bezeichne ich sie doch als *‚zeit-geistes-gegenwärtig'*. Viele zeugen von einer großen Aufmerksamkeit für die gegenwärtigen Menschheitsfragen und globalen Probleme, aber auch für die Glaubensfragen moderner, nicht nur junger Menschen" (78).

Christa Reich behandelt in zwei musik-theologischen Aufsätzen die „Gestimmtheit und Stimmigkeit" von Kirchenliedern (99–112) und das Verhältnis von „Musik und Evangelium" (113–129). Es geht darum, die Gestimmtheit eines Liedes zu erfassen und

ihr mit der eigenen Stimme Ausdruck zu verleihen. Die Autorin bietet eine sehr schöne Tonanalyse zu dem Lied „Wer leben will wie Gott auf dieser Erde" (105–111). Sie weist darauf hin, daß Theologie in ihrer Beschäftigung mit Texten nicht von der Gebrauchsweise dieser Texte – ob sie nämlich als geschriebene, gesprochene oder gesungene begegnen – absehen sollte (124). Die gesungene christliche Botschaft wirkt in einer einzigartigen Weise auf ihren Verkünder zurück. Es könnte jedoch manchmal scheinen, als hätte die heutige Kirchenmusik zwar viele Lampen, aber wenig Öl (127). Das Problem der Kirche und der Kirchenmusik ist nach Auffassung der Autorin weniger die allgemeine Säkularisierung, sondern daß beiden das „Sagen" beim Singen weitgehend abhanden gekommen ist (128).

Abschließend werden interessante Einzelanalysen geboten zur Überlieferung der Lieder „O Heiland, reiß die Himmel auf" (Joachim Pritzkat), „Ihr Christen hoch erfreuet euch" (Hermann Ühlein), „Nun bitten wir den heiligen Geist" bei Zinzendorf und den Herrenhutern (Jürgen Henkys) und „Dem Herzen Jesu singe" sowie überhaupt der Geschichte des Herz-Jesu-Liedes (Martina Haag) (131–252). P. Knauer S. J.

Kirchenlied im Kirchenjahr. Fünfzig neue und alte Lieder zu den christlichen Festen. Mit Audio-CD. Herausgegeben von *Ansgar Franz* in Zusammenarbeit mit *Dominik Fugger* und *Martina Haag* (Mainzer Hymnologische Studien; Band 8). Tübingen, Basel: Francke 2002. XIV/682 S., ISBN 3-7720-2918-3.

Die Arbeit des Interdisziplinären Arbeitskreises Gesangbuchforschung an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz bringt große Frucht. Das vorliegende Werk versteht sich komplementär zu dem hier (vgl. ThPh 77 [2002] 301–303) bereits besprochenen Buch „Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder". Es präsentiert erneut 50 Kirchenlieder aus 16 Jhdtn. in kritisch geprüfter Text- und Melodiefassung und jeweils mit einem Kommentar, der auch die theologischen Aspekte umfaßt. Das Hauptauswahlprinzip war die Qualität der Lieder. Mehr als 20 von ihnen stammen aus dem 20. Jhdt.; es sollten damit auch „Sprache und Musik unserer Tage angemessen vertreten sein" (XII). Während das „Geistliche Wunderhorn" seine Lieder in historischer Reihenfolge als Stationen der Frömmigkeits- und Kulturgeschichte präsentierte, entspricht diesmal die Darstellung weiterer Lieder der Abfolge von Festen und Zeiten des Kirchenjahrs. Die Einführung ist überschrieben „Vom lateinischen Hymnus zum deutschen Kirchenlied", ausgeführt am Beispiel des Hymnus *Intende qui regis Israel* (Ambrosius). „Wenn es gelingt, dem Hymnus mit den heutigen Ausdrucksmitteln eine sprachlich und musikalisch ansprechende Form und einen ihm zukommenden liturgischen Ort zu geben, wird er nicht zu einem religiösen oder literarischen Museumsstück werden, sondern könnte in der von veräußerlichter Sentimentalität und Verkitschung bedrohten weihnachtlichen Feier einen Akzent im Sinne eines bewußten (vielleicht sogar provozierenden) Glaubensbekenntnisses setzen" (21). Danach folgen als Überschriften: Advent, Weihnachten, Epiphanie, Bußzeit, Passion, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Heilige, Vollendung. Das Verzeichnis der Autoren umfaßt 53 Namen; dennoch erscheint der Bd. wie aus einem Guß. Unter den vorgestellten Liedern sind mehrere, die in Übersetzung etwa aus dem Niederländischen, dem Schwedischen oder Norwegischen Eingang in unser großes Liedgut gefunden haben. Noch ein interessantes Detail: In vielen heutigen Gesangbüchern der verschiedenen Konfessionen werden manche Lieder mit einem „ö" versehen. „Viele vermuten, daß damit Lieder bezeichnet sind, die in allen Konfessionen bekannt sind. Die Wirklichkeit ist – leider – komplizierter": Das „ö" bezeichnet nur, daß das betreffende Lied dem Vorschlag der interkonfessionellen „Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut" für eine gemeinsame Fassung entspricht. „Über die tatsächliche überkonfessionelle Verbreitung ist damit keine Aussage getroffen" (209f.). – Die im Einband mitgelieferte CD bietet eine Auswahl von 25 Liedern in einer möglichst großen Vielfalt der Stile vom Sologesang bis zum fünfstimmigen Chorgesang, von Orgelbegleitung bis Blechbläserquartett. Am Schluß des Bds. finden sich ein 25seitiges Verzeichnis der konsultierten Gesangbücher seit dem 16. Jhdt. sowie ein Verzeichnis der in den Kommentaren zum Vergleich oder zur Erläuterung herangezogenen weiteren Lieder,

das um 300 Texte umfassen dürfte. Es sei die schöne Ausstattung des sorgfältig gestalteten Bds. erwähnt: alle Lieder auch mit Noten und immer wieder Faksimilewiedergaben aus alten Editionen. Ich gewinne oft den Eindruck, daß unsere bedeutenden Kirchenlieder der Darstellung des christlichen Glaubens mit einer bewundernswerten Treffsicherheit dienen; man kann auch theologisch viel aus ihnen lernen. P. Knauer S. J.

Fussball als Kulturphänomen. Kunst – Kult – Kommerz (Irseer Dialoge; 7). Herausgegeben von *Markwart Herzog*. Stuttgart: Kohlhammer 2002. 320 S., ISBN 3-17-017372-3.

Daß die modernen (1896 gegründeten) Olympischen Spiele eine religiöse „Liturgie" haben, die ihnen von Pierre Baron de Coubertin (in Zusammenarbeit mit einigen Mönchen von Solesmes) eingestiftet wurde, dürfte wohl bekannt sein. Daß auch der Fußball religiöse Wurzeln haben soll, war mir bisher weniger präsent. Ich will versuchen, jene Beiträge des vorliegenden Buches kurz darzustellen, die auf Ritual und Religion im Fußball eingehen. *M. Herzog* (Von der „Fußlümmelei" zur „Kunst am Ball". Über die kulturgeschichtliche Karriere des Fußballsports, 11–43) gibt einen Abriß der Geschichte des Fußballspiels in den letzten 100 Jahren. Im Jahr 1898 hat der Verlag W. Kohlhammer eine Kampfschrift gegen den Fußballsport herausgegeben mit dem Titel „Fusslümmelei. Über Stauchballspiel und englische Krankheit". Wenn nun derselbe Verlag 100 Jahre später einen Band über „Fußball als Kulturphänomen" herausbringt, dann muß diese Sportart eine bemerkenswerte Karriere durchlaufen haben. Fußball hat sich zu einem das Leben prägenden Phänomen entwickelt, das die verschiedensten Kultur- und Kunstsektoren bereichert. Aber warum soll man den Fußball gleich als „Ersatzreligion" bzw. als „Religionsersatz" hochstilisieren? Das kann man wohl nur, wenn man sich den (hier zu beschreibenden) Phänomenen sehr von außen nähert. Wie in der Religion, so sucht der Besucher eines Fußballspiels Augenblicke der Seligkeit und Momente der Verzückung. Er genießt den Rausch des Erfolgs und den Taumel des Gemeinschaftserlebens. Man muß sich dann auch – in der Nachfolge von Émile Durkheim (1858–1917) – für einen *funktionalen* Religionsbegriff entscheiden, der die Religion „auf die Konstruktion idealer Bilder der Gesellschaft bezieht, die diese von sich selbst produziert, weil sie ihrer zur Legitimation und Integration der sozialen Ordnung bedarf" (27). Tut man dies nicht, so wird man das vorliegende Buch in seiner Intention kaum verstehen können. *Th. Bliesener/F. Lösel* (Identitätsbildung, Gruppenstruktur und Gruppenerleben bei Hooligans, 253–268) gehen dem Gruppenphänomen des Hooliganismus nach. Hooligans (hooligan heißt wörtlich: Rowdy) zeigen in der Gemeinschaft ihr gewalttätiges Verhalten gegenüber Gruppen anderer junger Männer. Hooligans sind in der weit überwiegenden Mehrheit Fußballfans; was nicht sein müßte. Hooligans agieren in Gruppen; dennoch scheinen die Gruppengrenzen kaum definiert. Erkennungszeichen, Aufnahmerituale oder andere (die Gruppenmitgliedschaft bekundende) Merkmale finden sich nicht. Auf der andern Seite haben die entsprechenden Jugendlichen in ihrer frühen Kindheit meist schwere Verlustereignisse erlebt, die z. B. durch den Tod eines Elternteils oder die Scheidung der Eltern ausgelöst wurden. „Durch die Entwicklung einer kollektiven Identität in der Gruppe scheinen die psychosozialen Problemlagen auf der individuellen Ebene zeitweise subjektiv kompensiert zu werden. Gleichzeitig bekräftigen sich die Gruppenmitglieder durch ihre Aktionen gegenseitig in ihrem problematischen Verhalten" (268). *M. Prosser* („Fußballverzückung" beim Stadionbesuch. Zum rituell-festiven Charakter von Fußballveranstaltungen in Deutschland, 269–292) berichtet von der affektiven Wucht und Intensität des Publikums bei Fußballspielen. „Fußballspiele und deren Besuch gelten als besondere und wiederkehrende Gelegenheiten zur vorbehaltlosen, entgrenzten Identifikationsäußerung sowie zur Verausgabung von Affekten überhaupt, befreit von den Zumutungen gesellschaftlicher Höflichkeitszwänge und Rücksichtnahmen" (269). Man redet in diesem Zusammenhang auch von einer Art „Verzückung", die den Zuschauer im Stadion ergreift. Seit der Einführung der Bundesliga (1963) und der Fußballweltmeisterschaft in Deutschland (1974) haben sich immer mehr aktive Publikumsgruppen (innerhalb eines Vereins) zu Fan-Clubs zusammengetan und eigenständige gedruckte Zeitungen herausgebracht. Um die Gruppenbildung zu er-

höhen, wurden zahlreiche Accessoires eingeführt. Die Sprechchöre und Gesänge, das Anlegen besonderer Kleidungsstücke, das Herbeitragen von Fahnen sind Elemente, die das Spiel ausstatten. Insgesamt läßt sich folgendes Fazit ziehen: „Die Fußballveranstaltung ... ist eine Versammlung mit rituellen Elementen außerhalb der Zweckbestimmung einer religiösen oder politischen Überlieferung" (292). *R. Kopiez* (Alles nur Gegröle? Kultische Elemente in Fußball-Fangesängen, 293–303) geht dem Phänomen der Fußball-Fangesänge nach. Er möchte die These untersuchen, wonach „dieses scheinbar oberflächliche Geschehen einen ernsten und vermutlich religiösen Kern hat" (293). Kopiez beginnt mit einem Gedankenexperiment. Nehmen wir an, eine UFO-Mannschaft fliegt aus dem All in Richtung Erde und nimmt plötzlich einen im Dunkeln hell erleuchteten Punkt (= ein Fußballstadion) wahr. Es ist das Endspiel um die Weltmeisterschaft. Die UFO-Leute hören einen enormen Lärm und sehen wild gestikulierende Menschen in Ekstase. „Welchen anderen Schluß läßt eine solche Beobachtung für Außerirdische zu, als daß man hier Zeuge einer einzigartigen Kulthandlung geworden ist?" (294). Untersucht man die Merkmale des Kultischen im einzelnen, so fällt schon das Stadion als „locus theologicus" auf, worauf schon Johan Huizinga (Homo ludens) hingewiesen hat. Bei den Fangesängen gibt es religiöse Melodien; es gibt den sogenannten Hall, der an die Atmosphäre eines sakralen Raums erinnert; es gibt die Songs, die einen responsorialen Charakter haben. Bei den Fangesängen gibt es auch textlose Gesänge, die an den „Jubilus" (vgl. dazu das „Halleluja") erinnern. Vergessen werden soll auch nicht, daß das Singen im Stadion vor dem Hintergrund eines religiösen Weltbildes geschieht. Die Fußballgötter werden mit Hilfe von Narkotika, Tanz und Maske angerufen. Man fühlt sich hier an 1 Kön 18,25–29 (Tanz der Baalspriester) erinnert. Der Autor des Artikels zieht am Ende folgendes Fazit: „So wage ich abschließend die Behauptung, daß das Fußballstadion zumindest quantitativ eine bedeutende – wenn nicht gar die bedeutendste – Kultstätte unserer Zeit ist. Es ist tatsächlich ein ‚locus theologicus'. An diesem Ort zeigt sich – auch in Form der Gesänge der Fans – das Bedürfnis der Menschen nach religiösen Erfahrungen in einer säkularisierten Gesellschaft" (302f.). In dem Beitrag von *G. Gebauer* (Fernseh- und Stadionfußball als religiöses Phänomen. Idole, Heilige und Ikonen am „Himmel" von Fangemeinden, 305–314) hat mich vor allem die Initiation in hierarchisch gestufte Fangemeinden interessiert. Diese Initiation arbeitet durchweg mit Begriffen aus dem Ordensleben. Zunächst wird geprüft, ob derjenige, der um Aufnahme in die Fangemeinde bittet, eine entsprechende „Vokation" hat. Besitzt er diese, so wird er zum „Novizen" ernannt. Dieser „stellt sich mit den anderen auf die Sitzbänke, schmäht die gegnerische Mannschaft, beteiligt sich an den Anfeuerungen der eigenen, stimmt in die Gesänge ein, wenn das Zeichen dafür gegeben wird, zeigt Aggressionssymbole gegenüber feindlichen und Sympathiegesten zugunsten der befreundeten Fans; er hat seine Lieder gelernt und schwenkt seinen Schal, wenn die ranghöheren Fans damit begonnen haben" (311). Bei Bewährung wird der Novize in die Hierarchiestufe der „Kutten" (so genannt nach ihrer Kleidung) aufgenommen. An der Spitze der Hierarchie steht der „Koordinator" oder „Leader". Betrachtet man die Initiation in den Fangemeinden, dann ist es nicht verwunderlich, daß es auch Heilige im Fußball gibt. Diese sind mit Macht und Wunderkraft ausgestattet. Sie besitzen vor allem die Kraft, das Gute hervorzubringen (dieses Gute muß sich natürlich in irgendeiner Form auf den Fußball beziehen) und sind Objekt der Verehrung ihrer Gemeinde. Der Autor beendet seinen Beitrag mit dem folgenden Schlußwort, das auch für das ganze Buch gelten kann: „Gewiß ist die Fußballgemeinschaft ein Zerrspiegel einer moralisch konstituierten Gemeinschaft; aber dieser zeigt mit groben Übertreibungen die Umrisse von sozialen Gebilden, die Erfahrungen des Selbst und der Gemeinschaft möglich machen. Verstreut über das Land gibt es lokale Energiepunkte, überall dort, wo es zur Bildung von Gemeinden und Heiligen kommt und sich das Körperliche mit innerer Beteiligung paart, wo das Profane vom Heiligen überlagert wird und neue Formen der Verständigung entstehen" (314). – Was soll man nun zu diesen „religiösen Elementen" im Fußball sagen? Die Autoren des vorliegenden (reich illustrierten und sauber recherchierten) Buches, das durchaus seine wissenschaftliche Qualität hat, mögen entschuldigen, wenn der Rez. eher skeptisch bleibt. Vielleicht ist es doch sinnvoller, nicht einen funktionalen, sondern einen *substantiellen* Religionsbegriff (vgl. 27) anzulegen, der mit dem Glauben an das Geheimnis unseres Lebens, also

mit Gott zu tun hat. Ich möchte deshalb dafür plädieren, den Begriff der Religion nicht uferlos auf alles Mögliche auszudehnen. Vertritt man so einen *restriktiven* Religionsbegriff, dann hat die Welt des Fußballs mit der Religion gar nichts zu tun. Dadurch wird der Fußball nicht abgewertet. Er bleibt das, was er ist: eine erfreuliche und wichtige Nebensache in unserer Welt.

R. Sebott S. J.

* * *

Paul-Tillich-Preis

Die Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft vergibt im Frühjahr 2004 zum siebten Mal den Paul-Tillich-Preis für eine hervorragende deutschsprachige Dissertation oder Habilitationsschrift, die dem wissenschaftlichen Lebenswerk des evangelischen Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich (1886–1965) gewidmet ist. Das betreffende Promotions- oder Habilitationsverfahren muß zwischen dem 1. April 2002 und dem 30. April 2004 erfolgreich abgeschlossen sein.

Der Preis ist mit Euro 2000,– dotiert; er kann auch geteilt werden.

Arbeiten, die für die Verleihung des Preises im Mai 2004 anläßlich des X. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt/M. kandidieren, sind in zwei Exemplaren bis zum 30. April 2004 an den stellv. Vorsitzenden der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft einzusenden: Herrn Professor Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, D-54296 Trier.

ThPh 78 (2003) 321–338

Der eine Gott und die vielen Religionen

Kritische Anmerkungen zu einigen Argumenten für die pluralistische Theologie der Religionen

Von Oliver J. Wiertz

Verschiedene Faktoren haben in den letzten Jahrzehnten zu immer mehr realen oder virtuellen Begegnungen zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Religionsgemeinschaften geführt und verleihen der Suche nach einer theologisch und religionswissenschaftlich adäquaten christlichen Antwort auf die Fragen, die sich aus der Vielfalt der Religionen ergeben, eine besondere Bedeutung. Dabei steht die Theologie allerdings Fragen gegenüber, die oft über den unmittelbaren religionstheologischen Kontext hinaus auf andere theologische Gebiete verweisen. Es handelt sich vor allem um die epistemologische und soteriologische Frage, wie die Ansprüche der nichtchristlichen Religionen, heilshafte und wahre Erkenntnis Gottes zu vermitteln, theologisch zu beurteilen sind, und um die grundsätzliche Frage nach einer angemessenen theologischen Erklärung der Vielfalt der Religionen.[1]

1. Drei Grundsatzpositionen in der Theologie der Religionen

Die Antworten auf die eben genannten Fragen kann man drei Positionen zuordnen, die allgemein als Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus bezeichnet werden. Da die pluralistische Theologie der Religionen (im folgenden: PTR) den Punkt markiert, an dem die katholische Religionstheologie an einem Scheideweg angekommen ist,[2] sollen im folgenden diese Position und vor allem einige Argumente für sie genauer betrachtet werden. Um ihre Stellung in der gegenwärtigen religionstheologischen Diskussion würdigen zu können, müssen zuvor die beiden anderen religionstheologischen Modelle wenigstens kurz vorgestellt werden. Dabei ist in bezug auf alle drei Positionen folgende grundlegende Differenzierung zu beachten: die Einteilung in drei Gruppen kann sich auf die epistemische Frage nach Wahrheit bzw. Rationalität der Religionen oder auf die soteriologische Frage nach der positiven Heilsrelevanz der Religionen (oder auf beide Aspekte) beziehen. Zudem ist besonders bei Exklusivismus und Pluralismus zwischen unterschiedlich starken Varianten zu unterscheiden.

[1] Vgl. *W. C. Smith*, Religious Diversity, New York 1976, 16.
[2] So der Titel eines Aufsatzes von *P. Knitter* in: Conc(D) 22 (1986), 63–69.

1.1 Exklusivismus

Der Exklusivismus behauptet, daß das Christentum die einzig wahre Religion ist bzw. die einzige Religion, die Heil vermittelt. In bezug auf den epistemischen Exklusivismus lassen sich zwei Varianten unterscheiden: die radikale These, daß andere Religionen überhaupt keine religiös relevante Wahrheit besitzen, und die gemäßigte These, die nicht ausschließt, daß sich in anderen Religionen auch Wahrheit findet, aber davon ausgeht, daß sich in anderen Religionen mit den zentralen christlichen Glaubenslehren inkompatible Sätze finden und diese mit dem christlichen Glaubensbekenntnis unvereinbaren Sätze falsch sind. In Bezug auf den soteriologischen Exklusivismus lassen sich drei Varianten unterscheiden: Der radikale Exklusivismus lehnt jede Heilsmöglichkeit für Nichtchristen ab; der gemäßigte Exklusivismus behauptet zwar, daß auch Nichtchristen Heil erlangen können, verneint aber jeden positiven Beitrag nichtchristlicher Religionen zum Heil; und der agnostische Exklusivist hüllt sich in bezug auf das Heil der Nichtchristen in Schweigen.

1.2 Inklusivismus

Die Grundthese des Inklusivismus lautet, daß nicht nur das Christentum Heil und wahre Gotteserkenntnis vermittelt, daß es jedoch Heil und wahre Gotteserkenntnis in einem alle anderen Religionen überbietenden Höchstmaß enthält. Das in den anderen Religionen enthaltene Gute und Wahre ist Ergebnis der um Christi willen geschenkten göttlichen Gnade und drängt danach, in christlicher Form ausdrücklich zu werden. Obwohl der (relative) soteriologische und epistemische Wert anderer Religionen anerkannt wird, bleibt der Status des christlichen Glaubens als die den anderen Religionen epistemisch und soteriologisch überlegene prinzipielle Bewertungsnorm aller Religionen unangetastet.

1.3 Pluralismus

Die pluralistische Position beruht auf einer im Grunde einfachen These und wird im wesentlichen erst durch die Begründung und Verteidigung dieser These zu einer komplexen Position. Die Grundthese lautet, daß das Christentum nicht (notwendig) in einem höheren Maß Heil und Gotteserkenntnis vermittelt, als andere Weltreligionen. Die großen Weltreligionen stellen unterschiedliche, aber gleichberechtigte Wahrnehmungen und Haltungen gegenüber der einen göttlichen Wirklichkeit dar.[3] Diese pluralistische Kombination der Anerkennung der Verschiedenheit der Religionen mit der prinzipiellen Möglichkeit von epistemischer und soteriologischer

[3] Siehe z. B. *J. Hick*, The Fith Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm, Oxford, Washington 1999, 77.

Gleichwertigkeit ist das eigentlich Neue in der religionstheologischen Diskussion.[4]

2. Argumente der pluralistischen Theologie der Religionen

Die PTR hat in den letzten Jahrzenhnten nicht nur zahlreiche Anhänger gefunden, sondern steht auch im Kreuzfeuer heftiger Kritik. Bisher wurde die Auseinandersetzung mit der pluralistischen Position vor allem in der Form des *modus tollens* geführt. Man argumentierte überwiegend folgendermaßen: Wenn die PTR zu diesen und jenen Ergebnissen kommt, muß sie falsch sein bzw., da einige ihrer notwendigen Voraussetzungen falsch sind, ist auch die pluralistische These falsch. Dagegen wurden bislang kaum die Argumente für die pluralistische Position genauer untersucht. Im folgenden sollen wichtige Argumente für die pluralistische These genannt und beurteilt werden. Diese Auseinandersetzung mit den Gründen für die PTR erweitert nicht nur die kritische Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie um einen neuen Aspekt, sondern vertieft auch das Verständnis der PTR und ihrer Anliegen.[5]

Im folgenden werden sieben Argumente für die pluralistische Position genannt, die sich in Standardtexten der PTR finden.[6] Die ersten fünf Argumente werden jeweils unmittelbar nach ihrer Darstellung bewertet. Die Argumente 6 und 7 werden gemeinsam behandelt, da Argument 6 von Argument 7 vorausgesetzt wird und erst in dieser Kombination seine volle Wirkung entfaltet.[7]

2.1 Das Argument der existentiellen Begegnung mit Nichtchristen

Wir fühlen aufgrund der persönlichen Begegnung mit Nichtchristen, daß die traditionellen christlichen Überlegenheitsansprüche aufzugeben sind, da sie unsere nichtchristlichen Freunde beleidigen und herabsetzen.[8]

Da dieses Argument nicht eindeutig ist, müssen zuerst zwei verschiedene Interpretationsmöglichkeiten untersucht werden. Wird behauptet, daß Nichtchristen tatsächlich Grund haben, sich durch die christliche „Überlegenheitsthese" beleidigt zu fühlen, oder wird in dem Argument nur vorausgesetzt, daß sich Nichtchristen beleidigt fühlen, ohne die Frage zu entschei-

---

[4] Vgl. *P. Schmidt-Leukel*, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997, 243.

[5] Allerdings kann diese Form der Kritik an der PTR nicht zeigen, daß die pluralistische Theorie falsch ist, sondern nur, daß wichtige Argumente für die PTR nicht überzeugend sind und deshalb die PTR wahrscheinlich nicht hinreichend begründet ist.

[6] Nicht alle der folgenden Argumente finden sich bei jedem Vertreter einer PTR oder werden von jedem Pluralist geteilt.

[7] Die Darstellung der pluralistischen Argumente ist um der besseren Lesbarkeit willen im Indikativ abgefaßt.

[8] Vgl. *P. F. Knitter*, Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility, Maryknoll 1996, 28.

den, ob sie dazu einen Grund haben? Diese Unterscheidung ist von wesentlicher Bedeutung. Wenn sich jemand ungerechtfertigt durch meine Überzeugungen beleidigt fühlt, ist dies sicher kein ausschlaggebender Grund, diese Überzeugungen aufzugeben. Wenn Person A Rassist ist und B ihr sagt, daß sie Rassist und ihr Rassismus irrational und moralisch verwerflich ist, wird A sich wahrscheinlich beleidigt fühlen. Trotzdem sollte B deswegen nicht die Überzeugung aufgeben, daß Menschen mit bestimmten Überzeugungen Rassisten sind, A diese Überzeugungen hat und Rassismus moralisch verwerflich ist.[9]

Aber auch, wenn Anhänger nichtchristlicher Religionen sich durch christliche „Überlegenheitsansprüche" zu Recht beleidigt fühlen, spricht dies noch nicht ohne weiteres gegen die christlichen „Überlegenheitsansprüche" und für die PTR. Denn wenn C allen Grund hat, sich durch D's Überzeugungen herabgesetzt zu fühlen, muß man weiterfragen, warum er sich zu Recht beleidigt fühlt. Wenn dies an der Art und Weise liegt, wie D ihm seine an sich zutreffenden Überzeugungen mitteilt, spricht dies sicher gegen D's Umgangsformen, aber nicht gegen D's Überzeugungen. D sollte nicht seine Überzeugungen aufgeben, sondern sich um bessere Umgangsformen bemühen. Wenn allerdings der Inhalt von D's Überzeugungen dafür verantwortlich ist, daß C sich zu Recht herabgesetzt fühlt, weil D's Überzeugungen über ihn falsch sind, sollte D seine Überzeugungen ändern. D. h., wenn die grundlegenden theologischen Überzeugungen von Exklusivisten und Inklusivisten über den epistemischen und soteriologischen Status anderer Religionen falsch sind und diese herabwürdigen, müssen sie aufgegeben werden.[10]

Um gegen nichtpluralistische Positionen erfolgreich zu sein, muß das erste pluralistische Argument voraussetzen, daß diese auf falschen Überzeugungen über andere Religionen und deren soteriologischen/epistemischen Wert beruhen. Das Argument der existentiellen Begegnung ist also kein eigenständiges Argument für die PTR, sondern setzt den Nachweis voraus, daß nichtpluralistische Positionen falsch sind.

Zudem kann das Argument der existentiellen Begegnung gegen die PTR selbst gewendet werden, da auch ein Pluralist es nicht vermeiden kann, anderen zu widersprechen und sich ihnen gegenüber für epistemisch überlegen zu halten. Pluralisten behaupten z. B., daß sie die Natur der Unterschiede zwischen den Weltreligionen besser verstehen als Exklusivisten. Deswegen glauben sie zumindest implizit, daß sie in einem wichtigen Punkt gegenüber Exklusivisten epistemisch im Vorteil sind. Wenn der Pluralist kein Unterscheidungskriterium zwischen seinem Überlegenheitsanspruch

[9] Dieses Beispiel soll natürlich in keiner Weise nichtchristliche Religionen oder die PTR in Verbindung mit dem Rassismus bringen.

[10] Dies ist allerdings selbstverständlich, denn es ist der Grundsatz epistemischer Rationalität, falsche Überzeugungen aufzugeben, sobald man erkennt, daß sie falsch sind.

und dem von ihm kritisierten christlichen Überlegenheitsanspruch nennen kann, wird er gerade als Kritiker nichtpluralistischer Superioritätsansprüche Opfer seines eigenen Argumentes.[11]

Ferner beruht das pluralistische Argument der existentiellen Begegnung auf einem Kategorienfehler: Respekt und Sympathie richten sich in erster Linie auf andere Menschen und nur in einem abgeleiteten Sinn auf Überzeugungen. Es ist deswegen falsch, die Forderung nach Respekt vor anderen Personen direkt mit der Forderung zu verbinden, keine ihrer Überzeugungen als falsch abzulehnen.

2.2 Das Argument des Dialogs

Der interreligiöse Dialog ist eine moralische Verpflichtung.[12] Allerdings erschweren die traditionellen christlichen Einstellungen gegenüber den anderen Religionen den Dialog, da man nicht die mögliche Wahrheit in den Ansichten der Dialogpartner respektieren kann, wenn man den Dialog in der Überzeugung führt, Gottes exklusive Wahrheit oder ein universales Wahrheitskriterium zu besitzen.[13] Um von einer fremden Religion wirklich etwas Neues zu lernen, muß sie von der eigenen Religion verschieden sein und als gleichwertig betrachtet werden können. Doch diese für einen Dialog wichtige Kombination von Gleichwertigkeit und Verschiedenheit wird durch die inklusivistische und exklusivistische Annahme ausgeschlossen, daß die Verschiedenheit jeder nichtchristlichen Religion mit ihrer Inferiorität korreliert.[14]

An dieser Stelle kann nicht näher auf den Begriff des Dialogs eingegangen werden,[15] sondern es soll im weiteren von folgenden plausiblen Annahmen über die notwendigen und in ihrer Gesamtheit hinreichenden Bedingungen eines Dialogs ausgegangen werden. Ein Dialog setzt voraus, daß die Dialogpartner sich auf der Ebene der sprachlichen Äußerungen gegenseitig verstehen, in manchen Überzeugungen übereinstimmen (sonst wäre keine Verständigung möglich) und in manchen ihrer Überzeugungen ihrer Meinung

---

[11] Der Pluralist kann nicht darauf verweisen, daß er nur religionstheologischen Positionen, aber nicht Religionen gegenüber einen epistemischen Vorteil reklamiert, denn religionstheologische Positionen sind oft Bestandteil von Religionen.

[12] Die Pflicht zum Dialog ergibt sich nach manchen Pluralisten bereits daraus, daß unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Dialog notwendig ist, um die Menschheit vor der Selbstzerstörung zu bewahren (siehe z.B. *G. Kaufman*, Religious Diversity, Historical Consciousness and Christian Theology. In: *J. Hick*; *P. F. Knitter* (Hg.), The Myth of Christian Uniqueness, London 1988, 3–15).

[13] Vgl. *Knitter*, Jesus, 31; 33; *Kaufman*, Religious Diversity, 1988, 3f.; 15.

[14] Vgl. *Schmidt-Leukel*, Theologie, 186. Schmidt-Leukel spricht Exklusivismus und Inklusivismus nicht Dialogfähigkeit ab, glaubt jedoch, daß die PTR einen größeren Veränderungsspielraum im Dialog hat. Diese Feststellung Schmidt-Leukels trifft sicher zu. Allerdings ist damit noch nicht entschieden, ob die PTR qua PTR auch dialogfähiger ist als zumindest der Inklusivismus, oder der engere Spielraum den Inklusivismus vielleicht nicht sogar zum interessanteren, weil manchmal „hartnäckigeren" Gesprächspartner macht.

[15] Einige knappe Bemerkungen zum Begriff des Dialogs finden sich in *Knitter*, Jesus, 23–27.

nach nicht übereinstimmen oder zumindest unterschiedliche Überzeugungssysteme haben (sonst müßten sie keinen Dialog führen),[16] sich gegenseitig das Recht auf freie Meinungsäußerung zubilligen, die Pflicht zur Begründung ihrer Überzeugungen akzeptieren, einzig die „eigentümliche Zwanglosigkeit des Zwangs des besseren Argumentes" (J. Habermas) anerkennen und nicht von vornherein ausschließen, daß der Dialog zur gegenseitigen Bereicherung oder auch zu Modifikationen eigener Überzeugungen oder Praktiken führen kann. Ziel des Dialogs kann entweder sein, sich gegenseitig besser kennenzulernen, gemeinsam ein bestimmtes Ziel zu verwirklichen oder voneinander zu lernen.

Mit einem solchen Dialogbegriff läßt sich allerdings nicht im Sinn von Argument 2 die Überlegenheit der pluralistischen Position begründen. Daß die unumstößliche Überzeugung, als einziger überhaupt wahre Überzeugungen zu haben, einen wirklichen Dialog unmöglich macht, ist nur ein Argument gegen einen selbstsicheren radikalen epistemischen Exklusivismus, trifft aber nicht den gemäßigten epistemischen Exklusivismus oder Inklusivismus. Wenn Person A glaubt, daß sie in grundlegenden religiösen Fragen wahre Überzeugungen hat und daher animmt, daß alle mit diesen inkompatiblen Überzeugungen ihres Dialogpartners B (wahrscheinlich) falsch sind (was nicht ausschließt, daß B einige andere wahre Überzeugungen besitzt), A aber die prinzipielle Fallibilität ihrer Überzeugungen anerkennt, kann A durchaus einen sinnvollen Dialog mit B über dessen unterschiedliche Überzeugungen und dessen Gründe führen.[17] Die meisten nichtpluralistischen religionstheologischen Positionen dürften eher der Situation von A entsprechen als der eines sehr selbstsicheren radikalen Exklusivismus und werden deswegen nicht von Argument 2 betroffen.[18]

Wenn Dialog gerade unterschiedliche Überzeugungen voraussetzt und weiterhin gilt, daß, wer eine bestimmte Überzeugung hat, mit ihr inkompatible Überzeugungen als (wahrscheinlich) falsch ansehen muß,[19] ist es sogar

[16] Die Überzeugungssysteme der Dialogpartner müssen nicht unbedingt inkompatible Überzeugungen beinhalten, damit ein Dialog sinnvoll ist, sondern es genügt, wenn einer der Dialogpartner Überzeugungen hat, die der andere nicht besitzt.

[17] Vgl. als Beispiel z. B. *W. P. Alston*, Illocutionary Acts and Sentence Meaning, Ithaca, London 2000, XII. Nachdem Alston eine Reihe zeitgenössischer Philosophen genannt hat, von denen er viel lernen konnte, folgen zwei für unseren Zusammenhang aufschlußreiche Sätze: „The reader of this book will realize that the list contains a generous selection of those with whom I am fundamentally in sympathy and of those whom I basically oppose. In philosophy one often learns at least as much from the latter as from the former." Der Besitz von Überzeugungen mit hohem Gewißheitsgrad macht also nicht jede Art von Dialog unmöglich oder überflüssig.

[18] In bezug auf die „soteriologische Überlegenheit", die nichtpluralistische Positionen für das Christentum beanspruchen, liegt der Fall etwas schwieriger, aber es ist nicht unmöglich, daß ein soteriologische Inklusivist glaubt, auch in soteriologischer Hinsicht von anderen Religionen lernen zu können – zumindest, solange dieses neue Wissen seine zentralen soteriologischen Überzeugungen und Praktiken (bzw. deren notwendigen Bedingungen) nicht antastet, sondern sie ergänzt oder erlaubt, sie besser zu verstehen oder auszuführen.

[19] Dies ist ein Gebot epistemischer Konsistenz. Eine Überzeugung x in rationaler Weise zu haben impliziert die Metaüberzeugung x', daß die Wahrheit von x wahrscheinlicher ist als die Wahrheit aller mit x inkompatiblen Überzeugungen.

wahrscheinlich, daß Dialogpartner sich gegenseitig (zumindest partiell) epistemisch „überlegen" fühlen müssen.[20]

2.3 Das Argument der historischen Relativität

Nicht nur das Christentum, sondern jede religiöse Tradition kann sich absolut setzen, da jede Religion die anderen Religionen von ihrer Position aus betrachten und bewerten kann. Der Standpunkt, von dem aus ein einzelner Gläubiger entscheidet, welche Religion die wahre bzw. überlegene ist, hängt von seiner historisch-kulturellen Situation ab, die größtenteils durch den Zufall des Geburtsortes bestimmt wird.[21] Diese Zufälligkeit verunmöglicht aber jede rationale Begründung eines religiösen Überlegenheitsanspruches.

Neben dieses Argument der Zufälligkeit tritt ein prinzipielles Argument aus der Geschichtlichkeit aller Religionen: Alle Religionen sind qua ihrer Geschichtlichkeit begrenzt. Unter unseren menschlichen Bedingungen gibt es kein „letztes Wort"[22].

Das Argument der historischen Relativität kann radikal und weniger radikal verstanden werden. Gemäß der radikalen Version ist es reiner Zufall, welche Überzeugungen wir haben, da dies allein davon abhängt, unter welchen Umständen wir aufgewachsen sind bzw. leben und diese Umstände rein zufällig sind. Allerdings wird diese Variante vom Hauch der Inkonsistenz umweht. Sie stützt sich auf das Prinzip, daß Überzeugungen keine rationalen Gründe haben, sondern Produkt rein zufälliger biographischer Umstände sind. Nun läßt sich aber fragen, ob auch die Überzeugung von der Wahrheit dieses Prinzips Ergebnis rein zufälliger Konstellationen ist. Wenn die Überzeugung von der Wahrheit des Prinzips wirklich reines Zufallsprodukt ist, stellt sich die Frage, warum ich es ernstnehmen und nicht nur als Ausdruck bestimmter kultureller Rahmenbedingungen werten soll. Wenn diese Überzeugung dagegen kein reines Zufallsprodukt ist, sondern auf Gründen beruht, stellt sich die Frage, warum nicht auch andere Überzeugungen mehr als bloße Zufallsprodukte sein können.

Zudem begeht die radikale Version des Arguments einen genetischen Fehlschluß, da sie aus den Umständen der Entstehung einer Überzeugung

---

[20] Im übrigen setzt die Überzeugungskraft dieses pluralistischen Arguments wesentlich den Erfolg der Argumente 6 und 7 voraus, da ich in einem Dialog geradezu verpflicht bin, die anderen Dialogteilnehmer von der Wahrheit meiner religiösen Meinungen zu überzeugen, wenn ich gute Gründe für die Annahme habe, daß meine Meinungen wahr und manche der religiösen Überzeugungen meiner Dialogpartner falsch sind.

[21] Siehe z. B. *J. Hick*, God has Many Names. Britain's New Religious Pluralism, London 1980, 37; und *ders.*, Religionen. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 256.

[22] *Knitter*, Jesus, 29. Ein ähnliches Argument findet sich auch bei: *G. Kaufman*, Evidentialism: A Theologian's Response. In: FaPh 6 (1989), 35–46, 40f.

auf deren Wahrheitswert schließt. Die Wahrheit einer Überzeugung ist aber unabhängig von ihrer Entstehung.[23]

Plausibler erscheint die gemäßigte Variante des Argumentes, nach der alle Überzeugungen relativ zu ihrem geschichtlichen Kontext sind. Wenn dieser gemäßigte Relativismus daraus schließen will, daß keine Wahrheitserkenntnis möglich ist, ist allerdings einzuwenden, daß die Geschichtlichkeit einer Überzeugung noch nicht gegen ihre Wahrheit spricht. Daß ich die Wirklichkeit nur aus meiner sozio-kulturellen Perspektive wahrnehmen kann und u.a. deswegen damit rechnen muß, daß meine Überzeugungen sich als falsch herausstellen, schließt nicht aus, daß ich rational behaupten kann, daß gewisse Überzeugungen anderer Religionen falsch sind und das Christentum den anderen Religionen soteriologisch „überlegen" ist, und diese Behauptung wahr ist. Daß ich nur fallible Überzeugungen habe, bedeutet nicht, daß ich keine wahren Überzeugungen bzw. keine rationalen Gründe für sie haben kann.

Zudem ist auch die These der Geschichtlichkeit aller Überzeugungen wiederum selbst geschichtlich begrenzt (neuscholastischen Theologen z.B. war diese Überzeugung fremd). D.h., der Anspruch dieser These auf Wahrheit und Rationalität impliziert den Grundsatz, daß die Geschichtlichkeit einer Überzeugung nicht notwendig gegen ihre Wahrheit bzw. Rationalität spricht.

2.4 Das Argument der unbegrenzten Liebe Gottes

Nach christlichem Verständnis liebt Gott alle Menschen wie seine Kinder und will das Heil jedes seiner Kinder. Diese universale Liebe Gottes schließt aber aus, daß er seine (soteriologisch effektive) Offenbarung auf die Zeit nach der Geburt Christi und vor allem auf die westliche Hemisphäre der Welt beschränkt. Wenn Gott alle Menschen liebt, kann er seine erlösende Begegnung mit Menschen nicht auf einen so kurzen Zeitraum beschränken, sondern es spricht einiges dafür, daß die ganze religiöse Geschichte der Menschheit Teil der menschlichen Beziehung zu Gott ist.[24] Knapp zusammengefaßt besagt dieses Argument, daß nur die pluralistische Bewertung der nichtchristlichen Religionen Gottes moralischer Vollkommenheit und seinem allgemeinem Heilswillen gerecht wird.

Dieses Argument trifft sicher die radikale Version des soteriologischen Exklusivismus und macht auch die gemäßigte Variante des soteriologischen

[23] Außerdem läßt sich die genetische Argumentationsform auch gegen die pluralistische Position selbst wenden: Wenn pluralistische Theologen unter anderen Umständen gelebt hätten, wären sie wahrscheinlich Exklusivisten geworden. J. Hick und P. Knitter waren tatsächlich in bestimmten Lebensabschnitten, d.h. unter bestimmten Lebensumständen Exklusivisten. Spricht dies allein aber schon gegen ihre gegenwärtigen pluralistischen Theorien?

[24] Siehe z.B. *J. Hick*, The Reconstruction of Christian Belief. In: *J. Hick*, God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion, Houndmills, London 1988, 92–107, 100f.

Exklusivismus unplausibel. Allerdings trifft es nicht die inklusivistische Position, die ausdrücklich mit einer positiven soteriologischen und epistemischen Bedeutung der nichtchristlichen Religionen rechnet. Für Inklusivisten können auch nichtchristliche Religionen heilshafte Erkenntnis Gottes vermitteln. Die Möglichkeit einer erlösenden Begegnung Gottes mit Menschen wird also auch im Inklusivismus nicht auf einen knapp begrenzten Zeitraum oder eine bestimmte Religion eingeengt.[25]

Die inklusivistische These, daß das Christentum eine soteriologische und epistemische Sonderstellung gegenüber den anderen Religionen einnimmt, ist nicht mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes und seiner moralischen Vollkommenheit unvereinbar, da mögliche rationale Gründe dafür angegeben werden können, daß ein moralisch vollkommener Gott, der das Heil aller Menschen will, einer Religion eine besondere Rolle in seinem Heilsplan zuweist.[26]

---

[25] Hicks Kritik des Inklusivismus, es sei als Inklusivist willkürlich und unrealistisch, darauf zu beharren, daß Jesus Christus die grundlegende und notwendige Quelle der Erlösung ist, ist kein Einwand gegen den inklusivistischen Versuch, die zwei theologischen Prinzipien des allgemeinen Heilswillen Gottes und des „Christus allein" miteinander zu verbinden, da Hick keine Begründung für diesen Vorwurf gibt (siehe *J. Hick*, The Non-Absoluteness of Christianity. In: *J. Hick/P. F. Knitter* [Hg.], 22). Auch sein Vergleich des Inklusivismus mit der Postulierung von Epizyklen zur Rettung des ptolemäischen Weltbildes ist kein überzeugendes Argument gegen den Inklusivismus (*J. Hick*, The Copernican Revolution in Theology. In: *J. Hick*, God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion, Houndmills, London 1988, 120–132, 124–126). Ein Problem der Postulierung von Epizyklen zur Sicherung des ptolemäischen Weltbildes war, daß das ptolemäische Weltbild sich mit der Zeit auch aus anderen Gründen als falsch herausstellte. Zum anderen machte das Postulat von Epizyklen das ptolemäische Weltbild in einem Maß zu einer wenig einfachen Theorie, daß der Erklärungswert der ptolemäischen Theorie stark beeinträchtigt wurde. Beides kann aber nicht ohne weiteres von der inklusivistischen Kombination von allgemeinem Heilswillen und „Christus allein"-Prinzip behauptet werden.

[26] Zum einen kann die Vielfalt der Religion die Wahrscheinlichkeit erhöhen, daß der größtmögliche Teil der Menschheit die größtmögliche Menge an möglichst adäquaten religiösen Überzeugungen hat. Es ist nicht auszuschließen, daß manche Menschen unter ihren tatsächlichen epistemischen Bedingungen nicht fähig sind, auf eine rationale Weise den christlichen Glauben anzunehmen. Vom Christentum unterschiedene Religionen bieten ihnen dann weitere Möglichkeiten, ihre Suche nach Gotteserkenntnis (und einem Gott angemessenen Leben) auf rationale Weise in eine religiöse Tradition und Gemeinschaft einzubetten, die auf die transzendente Dimension der Wirklichkeit hinweist, Anleitung für das Nachdenken über diese Dimension bietet und Offenheit für diese Dimension fördert.
Zum anderen kann die Vielfalt der Religionen auch für Christen eine positive Rolle spielen. So bietet die Vielfalt der Religionen die Möglichkeit des gegenseitigen Austausches und der gegenseitigen Bereicherung. Andere Religionen können dem Christentum den Blick für bisher nicht oder zu wenig beachtete Aspekte Gottes öffnen und neue Wege der Gotteserkenntnis zeigen und so dabei helfen, die eigene Glaubensüberlieferung besser zu verstehen. Daß das Christentum einen epistemischen und soteriologischen „Vorteil" gegenüber anderen Religionen hat, heißt nicht, daß es nichts von anderen Religionen lernen kann.
Zudem kann die Vielfalt der Religionen einzelne, aber auch ganze Religionsgemeinschaften davor bewahren, die eigene Gotteserkenntnis mit Gott selbst zu verwechseln. Die Entdeckung von religiösen Einsichten in anderen Religionen kann zur Demut führen und die Einsicht fördern, daß man mit der Erkenntnis Gottes nie am Ende ist und auch von anderen Religionen lernen kann, wenn man ihnen offen begegnet.

2.5 Das Kriterium der Früchte

Nach der Bibel hat das Leben im Heil eine erfahrbare positive Dimension. Gemessen an den christlichen empirischen Heilskriterien läßt sich der Anspruch auf christliche (soteriologische) Superiorität religionswissenschaftlich allerdings nicht einlösen.[27] Deswegen ist der christliche Superioritätsanspruch unbegründet bzw. unbiblisch.

Besonders P. Schmidt-Leukel hat viel Mühe auf eine überzeugende Formulierung dieses wichtigen Argumentes verwendet.[28] Trotzdem kann auch dieses fünfte Argument nicht völlig überzeugen. Zum einen ist im Neuen Testament das Kriterium der Früchte nicht das einzige Kriterium für heilsrelevanten Glauben, sondern wird durch das Kriterium des richtigen „Glaubensbekenntnisses", der wahren Lehre, ergänzt (siehe z.B. Röm 10,9ff.; 1 Joh 4,2f.).[29]

Zum anderen kann man dem Argument seine Spitze nehmen, wenn man zwischen Heils- und Wahrheitsfrage unterscheidet, den christlichen Anspruch der „Überlegenheit" vor allem auf die Wahrheit der christlichen Überzeugungen bezieht und gegenüber der pluralistischen Position zugibt, daß die empirische Heilsverwirklichung nicht vollständig von den jeweiligen religiösen Überzeugungen, sondern vor allem von den durch die Gnade Gottes ermöglichten individuellen freien Entscheidungen für ein Leben nach Gottes Geboten abhängt, die durch falsche religiöse Überzeugungen nicht notwendigerweise unmöglich werden.[30] In diesem Fall ist das christliche Glaubensbekenntnis zwar den Glaubensbekenntnissen der anderen Religionen „überlegen", und Jesus Christus hat auch eine soteriologische Sonderstellung innerhalb der Welt der Religionen (dies ergibt sich aus dem traditionellen christlichen Glaubensbekenntnis), aber diese „Überlegenheit"/Sonderrolle zeigt sich nicht unmittelbar in dem Leben der christlichen Gläubigen (vor allem wohl deshalb, weil Gottes Geist auch außerhalb der christlichen Religion wirkt und Christen nur in seltenen Fällen ihren Glauben konsequent leben).

2.6 Das Argument der Unbegrenztheit und Absolutheit Gottes

Absolutheit gebührt nicht einer Religion oder Kirche, sondern allein Gott. Die göttliche Wirklichkeit ist nach dem Verständnis aller großen

---

[27] Vgl. *Schmidt-Leukel*, Theologie, 192–211.

[28] Siehe vor allem ebd., 192–211.

[29] Zu einem Versuch, die beiden Kriterien der Orthopraxie und der Orthodoxie im Sinn der PTR zusammen zu denken, siehe ebd., 197f.

[30] Schmidt-Leukel wendet gegen eine ähnliche Antwort ein, daß sie nicht plausibel durchzuführen ist und vor allem dem christlichen Wahrheitsanspruch jede praktische und existentielle Relevanz nimmt (ebd., 233f.). Ich kann an dieser Stelle auf diesen Einwand nicht eingehen, hoffe aber, in absehbarer Zeit zumindest die Skizze einer inklusivistischen Theorie vorzulegen, die Schmidt-Leukels Einwand entkräftet.

Weltreligionen unbegrenzt und übersteigt jedes menschliche Begreifen. Da keine Beschreibung Gott faßt, kann keine Beschreibung Gottes vor anderen einen Vorrang beanspruchen.

Da das Argument der Unbegrenztheit und Absolutheit Gottes Basis des nächsten Argumentes ist, wird es erst im Zusammenhang mit der kritischen Erörterung des siebten Argumentes behandelt.

2.7 Das Argument der Vielfalt religiöser Erfahrungen

Religiöse Erfahrungen spielen die entscheidende Rolle bei der Begründung der Rationalität des religiösen Glaubens. Wir sind berechtigt, religiösen Erfahrungen zu trauen, solange wir keine Gründe haben, an ihrer Zuverlässigkeit zu zweifeln.[31] Allerdings rechtfertigen verschiedene Formen religiöser Erfahrung miteinander scheinbar unverträgliche religiöse Glaubensüberzeugungen. Wenn die verschiedenen Arten religiöser Erfahrung Menschen das Recht geben, miteinander unverträgliche Überzeugungen zu vertreten, unterminiert sich diese Rechtfertigung des religiösen Glaubens selbst, denn jede religiöse Erfahrung, die für die Wahrheit der einen Religion spricht, spricht zugleich gegen die Wahrheit aller anderen Religionen, so daß dem Wahrheitsanspruch jeder Religion eine unübersehbare Menge von Erfahrungen gegenübersteht, die diesen Wahrheitsanspruch in Frage stellen. Das Faktum der religiösen Vielfalt bedroht somit die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens.

Wenn sich allerdings die verschiedenen Religionen als unterschiedliche Wege auf ein gemeinsames soteriologisches Ziel hin und als unterschiedliche, aber nicht inkompatible Beschreibungen der gleichen transzendenten Wirklichkeit interpretieren lassen, ist das Rationalitätsproblem der religiösen Vielfalt gelöst. Dementsprechend lautet auch der Kern der meisten pluralistischen Hypothesen, daß sich „... zumindest ein Teil der Vielfalt religiöser Erfahrung im Sinn unterschiedlicher, aber gleichermaßen authentischer und heilshafter Erfahrungen mit derselben göttlichen Wirklichkeit deuten läßt."[32] Im folgenden soll der pluralistische Lösungsvorschlag am Beispiel von John Hicks PTR dargestellt und anschließend beurteilt werden.

Hick beschäftigt sich mit dem Problem der divergierenden Wahrheitsansprüche der Weltreligionen vor allem aus einer religionsphilosophisch-epistemologischen Perspektive. Sein Ausgangspunkt ist die These, daß jede Erfahrung immer schon interpretierte Erfahrung ist. Religiöser Glaube ist die grundlegende, bewußte und freie Entscheidung für eine bestimmte umfassende Wirklichkeitsinterpretation. Die großen Weltreligionen und die ihnen

[31] Und wenn man das Prinzip der Glaubwürdigkeit akzeptiert, sind wir auch *prima facie* berechtigt, den religiösen Erfahrungen anderer zu trauen.

[32] *Schmidt-Leukel*, Theologie, 351.

zugrunde liegenden religiösen Erfahrungen gehen auf einen Kontakt mit der transzendenten Wirklichkeit zurück und beziehen sich tatsächlich auf eine transzendente Realität, die aufgrund ihrer Unbegrenztheit allerdings nie adäquat beschrieben werden kann, sondern strikt ineffabel ist. Wir erfahren dieses „Wirkliche an sich", wie Hick es nennt, nie unvermittelt, d.h., nie als noumenon, sondern nur als phainomenon. Die unterschiedlichen Beschreibungen der religiösen Erfahrungen in den Weltreligionen erklären sich aus dem Zusammenwirken der kulturell-bedingten Vorgegebenheiten auf seiten des menschlichen Erkentnissubjektes mit dem „Wirklichen an sich", das für uns als noumenon unerreichbar bleibt. Dies schließt allerdings nicht aus, daß die phainomenalen Manifestationen des Wirklichen in unseren Erfahrungen authentisch und unsere Beschreibungen dieser Manifestationen zumindest mythologisch wahr sind.[33] Mythologische Wahrheit besteht darin, uns eine angemessene Beziehung zum „Wirklichen an sich" zu ermöglichen, die uns erlöst.[34] In bezug auf die Erlösungskonzeption besteht eine grundlegende Übereinstimmung in allen Weltreligionen: Erlösung ist die Transformation von der Ich- zur Wirklichkeitszentrierung.[35]

Da erstens die zentralen religiöse Aussagen (d.h. alle Aussagen über Gott) nicht literale, sondern mythologische Wahrheit beanspruchen und deswegen die (Welt-)Religionen keine miteinander inkompatiblen literalen (wesentlichen) Wahrheitsansprüche erheben können und zweitens die Weltreligionen sich in bezug auf das Ziel der Erlösung und ihre soteriologische Effektivität nicht wahrnehmbar voneinander unterscheiden, besteht kein Grund, die Unterschiede zwischen den Religionen als Widersprüche auszulegen. Die PTR kann somit nachweisen, daß die religiöse Vielfalt nicht die prinzipielle Zuverlässigkeit religiöser Erfahrungen und damit die Rationalität religiösen Glaubens in Frage stellt.[36]

2.7.1 Kritische Einwände gegen die Argumente der Unbegrenztheit Gottes und der Vielfalt religiöser Erfahrungen

Dreh- und Angelpunkt von Hicks Argumentation ist die These der Ineffabilität des „Wirklichen an sich". Mit ihrer Hilfe rechtfertigt Hick sowohl seine Behauptung, daß keine Beschreibung dem „Wirklichen an sich" angemessener ist als andere, als auch die Einführung seines Begriffes der mytho-

[33] Die Beschreibungen des „Wirklichen an sich" können aufgrund seiner Ineffabilität nicht im literalen Sinn wahr sein.

[34] Mythologische Wahrheit ist also nicht theoretischer, sondern praktischer Natur.

[35] Hick behauptet nicht, daß alle Religionen gleichwertig sind. Sein Beurteilungskriterium der Religionen ist ihre soteriologische Effektivität, näherhin ihre Förderung von Mitleid und Nächstenliebe. Anhand dieses Kriteriums sei zur Zeit aber kein Unterschied in der soteriologischen Effektivität der großen Weltreligionen zu erkennen.

[36] Auf der anderen Seite leugnet Hick nicht, daß es tatsächlich Widersprüche zwischen den Weltreligionen gibt. Allerdings sind s.E. die Meinungsverschiedenheiten über diese Aussagen nicht religiös bedeutsam und sprechen deswegen nicht gegen die prinzipielle Zuverlässigkeit der religiösen Erfahrungen.

logischen Wahrheit und damit seines soteriologischen Kriteriums. Hick begründet seine Ineffabilitätsthese vor allem mit der Unbegrenztheit des „Wirklichen an sich".[37] Im folgenden soll zumindest in knapper Form gezeigt werden, daß erstens Hicks Begründung der Ineffabilitätsthese mit Rekurs auf die Unbegrenztheit des „Wirklichen an sich" ungültig ist und zweitens die Ineffabilitätsthese zu Inkonsistenzen in seiner PTR führt.[38]

Daraus, daß ein Objekt unbegrenzt ist, folgt nicht notwendig, daß keine wahren Sätze über es gebildet werden können. Hicks Schluß von der Unbegrenztheit des Transzendenten auf dessen völlige nichtmythologische Unausdrückbarkeit liegt ein Fehlschluß von „nicht erschöpfend/exakt beschreibbar" auf „überhaupt nicht beschreibbar" zugrunde. Daß Gott sich nicht vollständig beschreiben läßt oder sein Wesen nicht erkannt werden kann, heißt nicht notwendig, daß ich überhaupt nichts über ihn sagen kann oder daß alle Beschreibungen Gottes (Gott ist ein Tyrann, Gott ist wie ein liebevoller Vater und eine liebevolle Mutter) ihm gleich angemessen oder unangemessen sind. Wenn alle Beschreibungen Gott gleich unangemessen/angemessen wären, wären auch alle möglichen Reaktionsweisen auf Gott gleich angemessen, was Hick aber mit seinem soteriologischen Kriterium gerade ausschließt. Damit kommen wir zu den Inkonsistenzen in Hicks PTR aufgrund der Ineffabilitätsthese.

Hick muß an verschiedenen wichtigen Stellen in seiner PTR die literale Wahrheit bestimmter Aussagen über das „Wirkliche an sich" voraussetzen und widerspricht damit selbst der Ineffabilitätsthese. So nimmt er z.B. eine Mitwirkung des Transzendenten bei der Entstehung religiöser Erfahrungen an, um religiöse Erfahrungen von bloßen Projektionen zu unterscheiden. Das „Wirkliche an sich" muß also in einer kausalen Beziehung zu der Person stehen, die eine authentische religiöse Erfahrung macht, d.h., Hick setzt die literale Wahrheit der Aussage „Die Natur des ‚Wirklichen an sich' ist so, daß es in einer kausalen Relation zu Menschen stehen kann, und das ‚Wirkliche an sich' steht tatsächlich manchmal in einer kausalen Relation zu Menschen" voraus. Auch Hicks Soteriozentrismus impliziert literale Aussagen über das „Wirkliche an sich." Für Hick sind nur bestimmte Handlungsmuster dem „Wirklichen an sich" angemessen und deswegen Zeichen der soteriologischen Transformation. Dies setzt voraus, daß man unterscheiden kann, welche Handlungsweisen dem „Wirklichen an sich" angemessen sind und welche nicht. Diese Unterscheidung läßt sich allerdings nur dann rational rechtfertigen, wenn das „Wirkliche an sich" nicht das unbeschreibliche ganz Andere ist. Man kann nur dann in rationaler Weise die Handlung x als angemessen zu A bewerten und von den unangemessenen Handlungen y

[37] *Hick*, Religionen, 259.

[38] Für eine ausführlichere Darstellung und Auseinandersetzung siehe u.a. *O. J. Wiertz*, Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie. In: ThPh 75 (2000), 388–416, 392–402.

und z unterscheiden, wenn man bestimmte Kenntnisse über A hat. Hick kann also die soteriologisch zentrale Unterscheidung zwischen dem „Wirklichen an sich" angemessenen und unangemessenen Handlungen nur rechtfertigen, wenn nicht alle religiösen Wahrheitsansprüche mythologischer Natur sind.[39] Hicks Soteriologie ist deswegen mit seiner Ineffabilitätsthese unvereinbar.[40]

Hicks pluralistische Religionstheologie steht somit vor einem Dilemma: Ohne die Ineffabilitätsthese kann sie nicht die epistemische Gleichwertigkeit und Kompatibilität der Weltreligionen verteidigen, da sie inkompatible religiöse Wahrheitsansprüche zulassen muss. Mit der Ineffabilitätsthese wird seine Religionstheologie aber inkonsistent. In beiden Fällen bleibt das Problem der Vielfalt religiöser Erfahrungen in Hicks PTR ungelöst.

2.7.2 Knitters Metakritik

Diese Kritik an Hicks Position setzt ein realistisches propositionalistisches Wahrheitsverständnis voraus, nachdem erstens Propositionen Träger von Wahrheit sind, und zweitens die Proposition, *daß p* ist genau dann wahr, wenn p der Fall ist. Nach dem Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten gilt: entweder ist p wahr oder non-p; und aus dem Nichtwiderspruchsatz folgt, daß, wenn eine Aussage wahr ist, ihre Negation falsch sein muß. Ein solches Wahrheitsverständnis ist für Paul Knitter allerdings Relikt einer vergangenen klassizistischen Kultur[41], die Wahrheit durch Ausschließen definierte. „Wahr zu sein" hieß in dieser Kultur, die absolute, einzige Wahrheit zu sein.

Knitter möchte den klassizistischen Wahrheitsbegriff durch ein neues Wahrheitsmodell ersetzen, in dem Wahrheit nicht mehr durch die Fähigkeit definiert wird, anderes auszuschließen, sondern Wahrheit vor allem an ihrer Fähigkeit erkannt wird, sich zu anderen Ausdrücken von Wahrheit in Be-

---

[39] Wenn mythologische, d.h. praktische, religiöse Wahrheitsansprüche sich nur durch den Rekurs auf im literalen Sinn wahre Aussagen über das „Wirkliche an sich" begründen lassen, können nicht alle religiösen Wahrheitsansprüche mythologischer Natur sein, da es sonst zu einem unendlichen Regreß bei der Suche nach einer (pragmatischen) Begründung für die mythologische Wahrheit religiöser Sätze käme.

[40] P. Schmidt-Leukel hat in einem Brief an mich gegen diese Argumentation eingewendet, daß die mythologische bzw. existentielle Angemessenheit von Metaphern nicht aus der Angemessenheit wörtlicher Beschreibungen resultieren muß, sondern aus der angemessenen Beschreibung gültiger Gotteserfahrungen. Deren Angemessenheit werde aber nicht gewußt oder deduziert, sondern im Licht der Tradition sowie „allgemeiner und spezieller Kriterien" geglaubt (siehe ähnlich auch *Schmidt-Leukel*, Theologie, 453 f.).
Dieser Einwand Schmidt-Leukels löst allerdings nicht das angesprochene Problem, sondern verschiebt es nur auf eine höhere Ebene. Denn es fragt sich, wann eine religiöse Erfahrung gültig ist und wann sie angemessen beschrieben wird bzw. wie ich erkennen kann, ob eine religiöse Erfahrung gültig bzw. angemessen beschrieben ist. Schmidt-Leukel könnte hier auf die Tradition und die von ihm erwähnten Kriterien verweisen. Allerdings stellt sich die Frage, wie die Tradition sich und ihre Kriterien legitimieren kann, ohne literale Aussagen über Gott vorauszusetzen. Religiöse Erfahrungen sind in einem solchen Legitimationsprozess sicher wichtige, aber nicht die einzigen notwendigen Bestandteile.

[41] Zum Folgenden siehe *P. F. Knitter*, No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, Maryknoll [11]1999, 217–220.

ziehung zu setzen und durch diese Beziehungen zu wachsen. Keine Wahrheit steht allein, keine Wahrheit ist total unveränderlich. Ein solcher Wahrheitsbegriff würde die vorgetragene Kritik an Hicks Ineffabilitätsthese gegenstandslos machen.

2.7.3 Kritische Anmerkungen zu Knitters Metakritik

Knitters Kritik am klassizistischen Wahrheitsbegriff wirkt auf den ersten Blick durchaus attraktiv. Allerdings ist seine Charakterisierung des klassischen Wahrheitsbegriffs nicht eindeutig. Ob im klassizistischen Modell „Wahrheit" wirklich bedeutet, die absolute, einzige Wahrheit zu sein, hängt davon ab, was „absolut" und „einzig" bedeuten sollen. Wahrheit ist absolut, insofern sie zeitlos ist. Ein unter bestimmten Umständen geäußerter Satz, d.h. eine bestimmte Proposition, ist, wenn sie wahr ist, immer wahr. Dies schließt aber nicht die Wahrheit aller anderen Propositionen aus, sondern es wird nur ausgeschlossen, daß keine mit dieser wahren Proposition inkompatible Proposition wahr sein kann.

Daß die Wahrheit einer Proposition etwas mit dem Ausschluß anderer Propositionen zu tun hat, folgt aus dem Nichtwiderspruchsatz. Der ist aber kein zeitbedingtes Produkt einer bestimmten Kultur, sondern ergibt sich aus der Natur des semantisch grundlegenden Aktes der Prädikation.[42] Sinn des prädikativen Aktes ist die Klassifikation des Gegenstandes, von dem wir prädizieren. Die Verwendung eines semantischen Prädikats setzt so etwas wie das Ziehen einer Grenze voraus. Indem wir das Prädikat von einem Gegenstand prädizieren, sagen wir, daß der Gegenstand sich auf der einen Seite der Grenzlinie und nicht auf der anderen befindet. Indem wir von einem Apfel den Begriff „grün" prädizieren, sagen wir, daß der Apfel zur Klasse der grünen Gegenstände und nicht zur Klasse der nichtgrünen (roten, gelben, blauen etc.) Gegenstände gehört. Wenn der Informationswert einer Prädikation darin besteht, daß durch sie ein Gegenstand auf die eine Seite einer Grenzlinie gesetzt wird, folgt daraus unmittelbar, daß, wenn wir in einer Aussage denselben Gegenstand sowohl auf die eine als auch auf die andere Seite dieser Linie setzen, die Aussage keinerlei Informationswert hat. Der Ausschluß bestimmter Prädikate im Akt der Prädikation ist also notwendige Bedingung dafür, daß eine Aussage Informationen übermitteln kann. Wer den „exklusiven Charakter" der Wahrheit und das Nichtwiderspruchsprinzip leugnet, muß nicht nur eine neue Wahrheitstheorie, sondern eine neue Theorie der Prädikation und damit eine neue Sprachtheorie entwikkeln. Allerdings gibt Knitter keinen Hinweis, wie eine solche Theorie aussehen soll.

Knitter könnte einwenden, daß wir doch unterschiedliche Prädikate von einem Gegenstand aussagen können, was zeige, daß nicht die Exklusion, sondern die Synthese das letzte Wort hat. Allerdings beruht dieser mögliche

[42] Zum Folgenden vgl. *P. F. Strawson*, Introduction to Logical Theory, London 1966, 1–25; 145.

Einwand auf einem Mißverständnis. Die Bestimmtheit einer Prädikation liegt nicht darin, daß ein Prädikat alle anderen Prädikate ausschließt, sondern daß der Gegenstand durch das Prädikat von anderen Gegenständen unterschieden wird. Nur Prädikate, die zum gleichen Inkompatibilitätsbereich gehören, schließen sich gegenseitig aus. Zwei Prädikate F und G gehören zum gleichen Inkompatibilitätsbereich, wenn „a ist F" die Aussage „a ist nicht G" und „a ist G" die Aussage „a ist nicht F" impliziert. Wenn zwei Prädikate nicht im gleichen Inkompatibilitätsbereich liegen, können sie beide von dem gleichen Gegenstand prädiziert werden, wie z. B. in dem Satz „Der Apfel ist grün und saftig".

Knitters Ausführungen können also Hicks pluralistische Religionstheologie nicht gegen den Vorwurf der Inkonsistenz in Schutz nehmen.[43] Damit scheinen aber auch die pluralistischen Argumente 6 und 7 keine guten Argumente für die PTR zu sein, sondern weisen eher auf ein prinzipielles Problem pluralistischer Positionen hin: das Problem konfligierender Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Religionen.[44]

Schlußbemerkungen

Die Auseinandersetzung mit den pluralistischen Argumenten zeigt, daß Dialog, gegenseitige Offenheit und Lernbereitschaft sowie der Respekt vor der Transzendenz Gottes in der PTR sehr hohe Werte darstellen. Besonders die religiöse Vielfalt wird (um des prinzipiellen Wertes der Vielfalt willen) hochgeschätzt. Dagegen werden die Möglichkeit und Bedeutung literal wahrer Aussagen über Gott und eine mögliche rationalen Verteidigung der herausgehobenen epistemischen oder soteriologischen (Vorrang-)Stellung einer einzelnen Religion durchgehend negativ bzw. als weniger wichtig beurteilt. Der Wertehorizont nichtpluralistischer Theorien unterscheidet sich davon in wesentlicher Hinsicht.

---

[43] Zudem ist Knitters neues Wahrheitsmodell nicht unproblematisch. Gerade Knitters Aussage, daß Wahrheit sich durch die Fähigkeit zeigt, mit anderen Wahrheiten zu interagieren, sie zu belehren und von ihnen belehrt zu werden, ist metaphorisch. Wahrheit wird quasi personalisiert, was für die Vermutung spricht, daß Knitter den Wahrheitsbegriff und die Einstellung der Menschen, die an die Wahrheit ihrer Überzeugungen glauben, miteinander vermischt. W. C. Smith hat sich ausdrücklich zu einem solchen personalen Wahrheitsmodell bekannt; siehe z. B. *W. C. Smith*, A Human View of Truth. In: *J. Hick* (Hg.), Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions, London [2]1975, 20–44. Damit haben Knitter und Smith allerdings nur den traditionellen Wahrheitsbegriff durch einen neuen ersetzt, und es gilt weiterhin das über den semantischen Akt der Prädikation Gesagte und damit die Kritik an Knitters Metakritik, auch wenn dies dann nicht mehr unter dem Begriff der Wahrheit firmieren würde.

[44] Inklusivistische Theorien können dieses Problem lösen, wenn sie ein von dem Rekurs auf religiöse Erfahrungen (zumindest teilweise) unabhängiges Beurteilungskriterium der Rationalität religiöser Überzeugungen angeben, das eine rationale Unterscheidung zwischen gut und weniger gut gerechtfertigten religiösen Überzeugungen bzw. Überzeugungssystemen erlaubt. Ein solcher Ausweg aus dem Problem der Vielfalt der Erfahrungen steht der PTR nicht offen, da sie von der epistemischen Gleichwertigkeit der großen Religionen ausgeht.

Die vorgestellten Argumente zur Begründung der pluralistischen Werte weisen zweifellos auf wichtige Fragen nicht nur der Theologie der Religionen hin. So hat die PTR u.a. auf die Grenzen der bisher weitverbreiteten aprioristischen Entwürfe in der Religionstheologie hingewiesen und die Bedeutung der Religionswissenschaft für die Religionstheologie deutlich gemacht. Vor allem haben einzelne Vertreter der PTR, wie Hick und Schmidt-Leukel, die religionstheologische Diskussion auf ein hohes argumentatives Niveau gehoben und ihr wichtige neue Impulse gegeben. Aber die vorgestellten wesentlichen systematischen Argumente für die pluralistische Position scheinen nicht stichhaltig zu sein, und das zentrale Problem der konfligierenden religiösen Wahrheitsansprüche konnten die vorgestellten pluralistischen Autoren nicht lösen.[45]

Allerdings wurde bisher noch nicht die religionstheologische Grundfrage nach einer adäquaten theologischen Erklärung der religiösen Vielfalt erwähnt. Diese Frage weist tatsächlich auf eine Schwäche vieler exklusivistischer und inklusivistischer Theorien hin, da diese keine überzeugende Erklärung für die Existenz der anderen Religionen geben. Die Existenz anderer Religionen verlangt aber gerade in der inklusivistischen und exklusivistischen Perspektive nach einer theologischen Erklärung, denn in den traditionellen religionstheologischen Perspektiven ist die Existenz anderer Religionen in gewissem Sinn ein Übel oder Mangel, und es stellt sich die Frage nach dem Grund dieses „Übels".

Die PTR scheint auf die Frage nach der Erklärung der Vielfalt der Religionen eine gute Antwort zu haben. Zum einen verliert die Vielfalt der Religionen in der pluralistischen Perspektive den Charakter eines Übels, und zum anderen läßt sich in der PTR die Entstehung so unterschiedlicher Religionen, wie des Buddhismus und des Islam, mit den unterschiedlichen kulturellen Bedingungen erklären, unter denen es zur Erfahrung des „Wirklichen an sich" kommt und die so die Gestalt der Religionen prägen. Mit der Frage nach der Erklärung der religiösen Vielfalt scheint schließlich doch noch der Punkt gefunden zu sein, an dem sich die Überlegenheit der PTR über nichtpluralistische Positionen zeigt.

An dieser Stelle kann nicht näher auf die Frage nach einer adäquaten nichtpluralistischen Erklärung der Vielfalt der Religionen eingegangen werden, aber es soll zumindest darauf hingewiesen werden, daß das „Erklärungsproblem" in analoger Form auch für die (nichtrelativistischen Versionen der) PTR[46] wieder auftaucht, da jede nichtrelativistische PTR zwischen

[45] Daß in der Auseinandersetzung mit den einzelnen Argumenten der PTR nicht ausdrücklich auf die positiven Aspekte und Einsichten der jeweiligen Argumente hingewiesen wurde, soll der PTR nicht jeglichen theologischen Wert absprechen, sondern dient allein der Straffung des Artikels. In der vorliegenden Arbeit geht es vor allem um die logische Rekonstruktion der vorgestellten Argumente und um die Frage, ob die sieben Argumente wirklich die PTR begründen können.

[46] Unter nichtrelativstischen Versionen der PTR soll jede pluralistische Religionstheologie verstanden werden, die nicht von vornherein allen Religionen bzw. religiösen Bewegungen den gleichen Wert zubilligt, sondern an Kriterien zur Bewertung von Religionen festhält.

Formen authentischer und inauthentischer Religiosität unterscheiden muß. Nach Hicks Theorie z.B. vermitteln erst die Religionen, die während der Achsenzeit entstanden sind, eine authentische Begegnung mit Gott und die Möglichkeit einer Transformation zur Wirklichkeitszentriertheit. Daraus folgt aber, daß Menschen, die nicht in diese, sondern in andere Religionen hineingeboren werden, keine oder zumindest schlechtere Chancen für eine authentische Begegnung mit Gott und die Transformation zur Wirklichkeitszentrierung haben.

Die pluralistische Erklärung der religiösen Vielfalt durch kulturelle Faktoren reicht allein nicht aus, um dieses Problem zu lösen, denn es stellt sich die Frage, warum Gott die Vielfalt der Religionen und damit eine ungleiche religiöse Chancenverteilung zuläßt. Die einzig mögliche Antwort der PTR besteht wohl im Rekurs auf den Wert menschlicher Freiheit. Aufgrund des hohen Werts der menschlichen Freiheit lässt Gott den Menschen einen gewissen kognitiven Freiraum ihm gegenüber, und nimmt damit die Möglichkeit in Kauf, daß sich unangemessene und insgesamt eher bedauerliche religiöse Vorstellungen und Praktiken bilden. Die Existenz von insgesamt eher negativ einzuschätzender Religionen ist der Preis der Freiheit, die Gott den Menschen schenkt.

Diese Antwort auf die Frage nach der Vielfalt der Religionen steht aber auch inklusivistischen Positionen offen. Der Inklusivismus kann genauso wie die PTR die Vielfalt der Religionen mit der kognitiven Freiheit der Menschen und dem Einfluß kultureller Faktoren bei der Ausbildung von Religionen erklären, ohne den inklusivistischen Anspruch auf eine besondere epistemische und soteriologische Stellung des Christentums innerhalb der Welt der Religionen aufgeben zu müssen. Auch in bezug auf die religionstheologische Frage nach der Erklärung der Vielfalt der Religionen ist die PTR inklusivistischen Ansätzen nicht prinzipiell überlegen.

Daß die PTR einer der interessantesten Neuansätze in der Theologie der Religionen darstellt und wesentlich zur Neubelebung der religionstheologischen Diskussion beigetragen hat, bleibt trotz aller kritischen Einwände festzuhalten.[47]

[47] Der vorliegende Text ist die überarbeitete und erweiterte Fassung einer Probevorlesung vom 23.11. 2000 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt am Main.

ThPh 78 (2003) 339–367

Muß man, um einen Indeterminismus zu rechtfertigen, mit Duns Scotus eine gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil fordern?

Von Michael-Thomas Liske

I. Das Problem: Ermöglichen gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeiten einen Indeterminismus oder führen sie eher zum Determinismus?

Bei seiner Definition des Kontingenten grenzt Duns Scotus sich ausdrücklich von anderen möglichen Arten, diesen Begriff zu verstehen, ab: „Ich verstehe hier unter dem Kontingenten nicht jedwedes Nicht-Notwendige oder Nicht-Ewige, sondern dasjenige, dessen Gegenteil dann geschehen könnte, wenn jenes selbst geschieht."[1] Offensichtlich will Scotus sich mit seinem Begriff einer gleichzeitigen Möglichkeit zum Gegenteil von einer lange währenden modallogischen Tradition absetzen und eine neue Sichtweise vor allem der Willensfreiheit eröffnen. In dem Augenblick, da der Wille etwas Bestimmtes will, hätte er dieses auch nicht wollen oder hätte er etwas damit Unvereinbares wollen können. Damit scheint die vieldiskutierte These von Simo Knuuttila[2] nicht unberechtigt: Erst Scotus habe mit dem synchronen Kontingenzbegriff die statistische Deutung der Modalbegriffe überwunden, wie sie bislang unter dem beherrschenden Einfluß von Aristoteles die scholastische Modallogik bestimmt habe. Erst so seien unverwirklichte Möglichkeiten (parallel zum wirklichen Weltgeschehen) denkbar und damit echte Kontingenz und Freiheit erklärbar geworden. Das statistische Modell bezieht die Modalbegriffe primär nicht auf das Einzelereignis (zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt), sondern versteht sie zeitlich unbestimmt in bezug auf einen Ereignistyp. Ereignistypen werden nach der relativen Häufigkeit, mit der sie innerhalb der wirklichen Welt auftreten, modal differenziert: Notwendig ist, was immer der Fall ist; unmöglich, was niemals

[1] Ord. I d.2, n.86. Die Werke von Duns Scotus sind, soweit erschienen, nach der editio Vaticana zitiert: *Ioannis Duns Scoti* „Opera omnia", studio et cura commissionis scotisticae praeside C. *Balic*, Vatikanstaat 1950ff., nämlich die „Ordinatio" (Ord.) und die „Lectura" (Lect.). Die „Reportata Parisiensia" sind nach den „Opera omnia", ed. *L. Wadding*, Lyon 1639, Nachdruck: Hildesheim 1968f., zitiert, desgleichen das „Opus Oxoniense" (Ox.). Als textkritische Einzelausgabe des Metaphysikkommentars wurde benutzt: *B. Ioannis Duns Scoti* „Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis" libri VI-IX, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1997.

[2] Vgl. *S. Knuuttila*, Time and Modality in Scholasticism, in: *S. Knuuttila* (Hg.), Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories, Dordrecht [u.a.] 1981, 163–257, zu Scotus 217–234; *ders.*, Duns Scotus' Criticism of the „Statistical" Interpretation of Modality, in: *J. Beckmann* [u.a.] (Hg.), Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, MM 13.1, Berlin/New York 1981, 441–450; *ders.*, Modalities in Medieval Philosophy, London/New York 1993, 138–149, bes. 143–145; *ders.*, Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities, in: *L. Honnefelder* [u.a.] (Hg.), John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics, Leiden [u.a.] 1996, 127–143.

der Fall ist. Das Kontingente wird damit auf das faktisch Wandelbare reduziert, das nur zeitweilig vorliegt, zeitweise dagegen nicht. So kann die Kontingenz auf dem Boden eines Determinismus verstanden werden. Denn die Wandlung vom Der-Fall-Sein zum Nichtsein und umgekehrt kann durch eherne Gesetzmäßigkeiten determiniert sein. Vor allem hat das mit der statistischen Interpretation verbundene Fülleprinzip deterministische Implikationen. Nach ihm muß jede echte Möglichkeit irgendwann verwirklicht werden. Bezüglich der zweiseitigen Möglichkeit des Kontingenten, zu sein oder nicht zu sein, besagt das: Ein Kontingentes kann weder faktisch immer noch faktisch nie vorliegen, kann also nicht faktisch unwandelbar sein, sondern muß sich zwischen Sein und Nichtsein wandeln, da sowohl die Möglichkeit zum Sein wie die zum Nichtsein verwirklicht werden muß.

Erst Duns Scotus hat nach Knuuttila diese deterministische Modallogik überwunden, indem er der Sache nach bereits den Begriff möglicher Welten einführte, d.h. möglicher, aber niemals verwirklichter Ereignisabläufe als Alternativen zum tatsächlichen Geschehensverlauf. Mögliche Welten sind offenbar von der Annahme impliziert, gleichzeitig zu einem wirklichen Geschehen sei eine damit unvereinbare Alternative möglich. Z. B. sei es mir, während ich stehe, möglich, zu diesem Zeitpunkt auch zu sitzen. Innerhalb des einen wirklichen Ereignisverlaufs mag zwar – Indeterminismus vorausgesetzt – zu den Zeitpunkten vor Eintritt des Ereignisses die reale Möglichkeit bestanden haben, daß nicht dieses, sondern etwas anderes sich ereignet. Aber mit dem Vorliegen des Ereignisses ist offenbar sein Nichtgeschehen ein und für allemal faktisch unmöglich geworden. Sämtliche Alternativen können damit nur irreal oder kontrafaktisch möglich sein, sie sind etwas, was zu diesem Zeitpunkt hätte geschehen können, wäre die Welt anders verlaufen. – Außer durch den Begriff des Kontrafaktischen, den die synchrone Möglichkeit zu einander Ausschließendem impliziert, werden mögliche Welten auch durch die für Scotus recht bedeutsame Konzeption von Kompossibilität und Inkompossibilität impliziert. Wenn nicht alles in sich Mögliche auch untereinander vereinbar oder kompossibel ist, dann legt es sich nahe, die Gesamtheit des Möglichen auf verschiedene mögliche Welten zu verteilen, d.h. maximale Systeme, die jeweils alles Kompossible umfassen, das widerspruchsfrei zusammen bestehen kann oder miteinander möglich ist, die aber untereinander unvereinbar oder inkompossibel sind.

Daß man in bezug auf Duns Scotus von einer Gesamtheit alles Möglichen sprechen darf, wird dadurch legitimiert, daß er den Begriff einer logischen Möglichkeit (*possibilitas/potentia logica*) eingeführt hat, die durch das Fehlen eines begrifflichen Widerspruchs (*repugnantia terminorum*) definiert ist. Dieser Begriff eines *possibile logicum* dürfte wohl einen theologischen Ursprung haben, nämlich in dem Gegensatz von *potentia Dei absoluta* und *potentia Dei ordinata*: Auch wenn Gott in seiner unbedingten (absoluten) Macht oder seinem an sich uneingeschränkten Vermögen alles zu wirken vermag, was nicht durch einen begrifflichen Widerspruch von vornherein

ausgeschlossen ist, so ist doch sein tatsächliches Wirken von der hypothetischen oder bedingten Möglichkeit der *potentia ordinata* bestimmt, die nur das umschließt, was Gott zu wirken vermag, vorausgesetzt, er hat sich auf eine bestimmte Weltordnung festgelegt, d.h. eine, wie sie seiner unbedingten sittlichen Vollkommenheit entspricht (vgl. etwa Ord. I d.44). - Ferner nimmt Scotus auch insofern Leibniz' Metaphysik der *possibilia*, d.h. reiner, nie verwirklichter Möglicher vorweg, als er den Begriff des Seienden (*ens*) nicht mehr wie Aristoteles im Ausgang vom erfahrbaren Wirklichen gewinnt, sondern durch den modallogischen Begriff der *non-repugnantia ad esse*.[3] Noch vor jedem Bezug auf eine Verwirklichung ist etwas bereits durch seinen nicht widersprechenden begrifflichen Inhalt als Mögliches (*possibile*) und damit Seiendes (*ens*) im grundlegendsten Sinne ausgewiesen, sofern es einem in sich Widerspruchsfreien nicht widerstreitet zu sein (*non repugnans ad esse*). Das Resultat dieser Überlegungen scheint zu sein: Erst ein auf dem Boden christlicher Theologie erwachsener Begriff einer gleichzeitigen, kontrafaktischen Möglichkeit zum Gegenteil hat es erlaubt, unverwirklichte Möglichkeiten und damit einen unverkürzten Begriff von Kontingenz und Freiheit zu denken. So ist erst bei Duns Scotus der für die Antike charakteristische Determinismus überwunden worden.

Ganz zu schweigen von den zahlreichen exegetischen Bedenken, die inzwischen gegen Knuuttilas Sicht laut geworden sind, z.B., daß auch Thomas von Aquin trotz einiger Wendungen, die die statistische Lesart nahelegen, die Modalbegriffe keineswegs auf die Häufigkeit des faktischen Auftretens reduziert hat,[4] daß gleichzeitige Alternativen sich schon vor Scotus etwa bei Petrus Olivi nachweisen lassen[5] oder daß für Scotus durchaus nicht das freischwebende logisch Mögliche den Ausgangspunkt gebildet hat, daß er dieses vielmehr stets an ein reales Vermögen (zumal Gottes) zurückgebunden hat[6] – unabhängig davon scheint Knuuttilas Sicht auch systematisch fragwürdig. Einen Fingerzeig gibt bereits die Tatsache, daß die Konzeption möglicher Welten, von der sich bei Scotus gewisse Elemente abzeichnen, bei Leibniz gerade nicht wie bei ihm einen indeterministischen Freiheitsbegriff untermauern soll, sondern dazu dient, einen mit der Freiheit vereinbaren Determinismus zu begründen. Denn mögliche Welten sind, wenn man ihren Begriff zu Ende denkt, wesentlich atemporal. Der Indeterminismus dagegen, wie er sich unseren lebensweltlichen Intuitionen

[3] Zu diesem wichtigen Skotischen Begriff eines Nichwiderstreits oder Nichtwiderstrebens zum Sein vgl. *L. Honnefelder*, Scientia transcendens, Hamburg 1990, Erster Teil II.1.

[4] Vgl. *K. Jacobi*, Kontingente Naturgeschehnisse, in: Studia Mediewistyczne 18.2 (1977), 3–70, bes. 25–27; *ders.*, Statements about Events. Modal and Tense Analysis in Medieval Logic, in: Vivarium 21 (1983), 85–107, bes. 91–93.

[5] Vgl. *S. D. Dumont*, The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency, in: MSM 72 (1995), 149–167.

[6] Vgl. *A. B. Wolter*, Scotus on the Divine Origin of Possibility, in: American Catholic Philosophical Quarterly 67 (1993), 95–107. *C. G. Normore*, Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present, in: *L. Honnefelder* [u.a.] (Hg.), John Duns Scotus, 161–174.

nahelegt und wie er sich etwa bei Aristoteles und Thomas von Aquin findet, geht wesentlich von der zeitlichen Asymmetrie von irreversibel festgelegter Vergangenheit und offener Zukunft aus. Um es mit der durch McTaggart[7] klassisch auf den Begriff gebrachten Differenzierung zweier Sichtweisen von Zeit zu formulieren: Der gewöhnliche Indeterminismus begreift die Zeit nach den A-Reihen, während die konsequent weitergedachte Mögliche-Welten-Vorstellung zu B-Reihen führt. Vereinfachend auf den Punkt gebracht, liegt dieser Unterschied in folgendem: Nach der A-Theorie ist die Zeit (wie sie von uns auch alltäglich erfahren wird) unumkehrbar gerichtet. Damit sind die Zeitstufen bedeutsam unterschieden. Allein die Gegenwart ist eigentlich wirklich. Vergangenes ist in einem eingeschränkten Sinne gegeben: Es ist nunmehr ein irreversibles Faktum, daß etwas Bestimmtes geschehen ist. Bezüglich des Künftigen gibt es jetzt hingegen noch keinerlei Tatsachen, es sei denn, es ist in der gegenwärtigen Sachlage bereits unausweichlich angelegt, also notwendig determiniert. Eine B-Theorie ist hingegen in der für heutige Naturwissenschaftler geläufigen Vorstellung einer Raumzeit impliziert, wo die Zeit wie eine vierte Raumdimension behandelt wird und damit die Sonderstellung verliert, die sie nach unserer alltäglichen Zeiterfahrung hat. Wie im Raum sind alle Richtungen gleichberechtigt, so daß eine Rückwärtsverursachung prinzipiell möglich sein müßte. Vor allem ist das, was in ferner Zukunft und Vergangenheit liegt, dem räumlich Entfernten entsprechend, genauso real wie das, was hier und jetzt ist. Der Unterschied von Zeitstufen wird damit bedeutungslos. Eben diese Konsequenz hat wohl die Forderung einer gleichzeitigen unvereinbaren Alternative, die in einer nie verwirklichten parallelen Weltgeschichte angesiedelt werden muß: was zu diesem Zeitpunkt hätte geschehen können. Ein solches alternatives Weltgeschehen verläuft aber unabhängig von den Zeitstufen parallel zur wirklichen Weltgeschichte, so daß gleichermaßen zum Vergangenen, Gegenwärtigen oder Zukünftigen auch das Gegenteil möglich wäre. Leibniz hat diese Implikation des Mögliche-Welten-Ansatzes konsequent zu Ende gedacht. Die Zeitstufen werden bedeutungslos. Innerhalb der wirklichen Welt ist das Künftige ebenso unverbrüchlich determiniert, daß es eintreten werde, wie das Vergangene zu einem irreversiblen Faktum geworden ist („Theodizee" I §36). Kontingent ist beides wiederum in genau dem gleichen Sinne, sofern nicht dieses hätte zu geschehen brauchen, sondern bei einem anderen Weltverlauf etwas anderes hätte geschehen können.

II. Notwendige Vergangenheit und nicht-notwendige Gegenwart?

Wenn sich die kontrafaktische gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil derartig zwiespältig beurteilen läßt, dann stellt sich die Aufgabe zu untersuchen: Ist dieser scotistische Modalansatz erforderlich, um eine indeterminis-

[7] *J. E. McTaggart*, The Unreality of Time, in: Mind 17 (1908), 457–474.

stische Freiheit zu begründen, oder weitergehend, vermag er überhaupt irgend etwas Positives dabei zu leisten, die Freiheit indeterministisch zu erklären, oder kann man dies viel überzeugender auf der Grundlage einer Modallogik tun, wie sie etwa bei Aristoteles und Thomas angelegt ist? Unsere Untersuchung wird ergeben, daß beide Konzeptionen ihre relative Berechtigung haben, sofern sie jeweils ein ganz anderes Verständnis vom Willen zugrunde legen. Thomas sieht den Willen im Rahmen hylemorphistisch gedeuteter zeitlicher Naturprozesse, wo ein in der Materialität gründendes Vermögen, gegensätzliche Bestimmungen anzunehmen, in einer zeitlichen Sukzession zu der einen oder anderen Bestimmung verwirklicht wird. Hier legt sich nahe, offene Alternativen allein für einen künftigen Zeitpunkt anzunehmen. Scotus demgegenüber unterstreicht die Sonderstellung des Willens als eines rationalen Vermögens. Rational ist der Wille insofern, als er im Unterschied zu einem naturalen Vermögen nicht durch voraufliegende Bedingungen auf eines festgelegt ist, sondern an sich unbestimmt allererst durch seinen Akt Bestimmtheit schafft, indem er sich selbst zu diesem oder jenem Akt bestimmt. Hier ist für eine Willensfreiheit offenbar von zentraler Bedeutung, daß sich der Wille im Augenblick seines Aktes selbst für Gegenteiliges entscheiden kann.

Hiermit hängt ein weiterer zentraler Unterschied zusammen: Weil die aristotelische Tradition im engeren Sinn (Aristoteles, Araber bis hin zu Thomas) die Kontingenz vor allem als Eigenschaft natürlicher Veränderungsprozesse auffaßte, konnte sie annehmen: Gott verursacht (bewegt) notwendig stets in gleicher Weise. Kontingenz entsteht erst dadurch, daß die innerweltlichen Seienden diese Bewegung jeweils gemäß ihrer inneren Struktur und Aufnahmefähigkeit rezipieren. Nur die höherrangigen Seienden (Gestirnshimmel) vermögen sie notwendig oder in unverbrüchlicher Regelmäßigkeit aufzunehmen, die niederrangigen Seienden der sublunaren Welt hingegen bloß kontingent, indem es zu Ausfällen und Unregelmäßigkeiten kommen kann.[8] Hiergegen wendet Scotus Ord. I d.38, p.2 et d.39, n.35 ein: So würde Kontingenz zu einer bloßen Mangelerscheinung (*privatio, defectus entitatis, deformitas*). Wolle man sie zutreffend als einen der Notwendigkeit gleichberechtigten positiven Seinsmodus auffassen, dürfe man sie nicht bloß einer mangelnden Aufnahmefähigkeit der Zweitursache zuschreiben, sondern müsse sie in der Erstursache und deren kontingentem Verursachen (Ox. III d.18, n.17) begründet sehen. Will man aber Kontingenz in Gott wurzeln lassen, der Geist ist, dann muß man sie primär als Eigentümlichkeit einer mentalen Bestimmung, eben des Wollens, auffassen.[9]

[8] Zu Scotus' Kritik an Aristoteles' Auffassung, daß Kontingenz daraus resultiere, daß die untergeordneten Seienden die von Gott gleichförmig verursachte Bewegung in ihren Teilen unregelmäßig rezipieren (*difformitas*), vgl. Ord. I d.2, p.1, n.83 und 86.

[9] Wenn Scotus' Gottesbeweis zumindest in einem *ordo essentialis* von der Kontingenz der Welt ausgeht, ist es dann keine *petitio principii*, die Kontingenz ihrerseits aus Gottes Wollen heraus erklären zu wollen? *L. Honnefelder*, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Ne-

Mit seiner starken Annahme, daß es Notwendigkeit nur in den innergöttlichen Beziehungen geben kann, daß sich der göttliche Wille zu allem von ihm Verschiedenen, auf das er sich unmittelbar bezieht, hingegen kontingent verhalte,[10] behauptet Scotus, daß alles Geschaffene grundsätzlich kontingent sei. Damit braucht Scotus nicht anzunehmen, daß es in der Welt keine unveränderlich gültigen Gesetze oder ausnahmslosen Regelmäßigkeiten (Konstanz) geben kann. (Kontingenz wäre hier als Unregelmäßigkeit zu verstehen.) Vielmehr nimmt er an, daß alles Innerweltliche, Geschaffene, auch das faktisch Unveränderliche, insofern kontingent ist, als es bei einem anderen göttlichen Willensentschluß hätte anders als so sein können oder gar nicht hätte zu existieren brauchen (Kontingenz als kontrafaktische Alternativmöglichkeiten).

Ausgangspunkt und Kernpunkt für Scotus' modallogischen Ansatz ist folglich nicht das durch Widerspruchsfreiheit definierte logisch Mögliche in seiner Gesamtheit, geschweige denn sind es die möglichen Welten. Im Mittelpunkt steht für ihn vielmehr der Wille im Augenblick seiner willentlichen Entscheidung. Dies wird besonders daran greifbar, daß er die Notwendigkeit des Vergangenen mit Aristoteles anerkennt. Dies tut er etwa „Reportata Parisiensia" I d.40, q.1. Hier geht es darum, ob man aus der Notwendigkeit des Folgeverhältnisses „wenn Gott Petrus zur Rettung prädestiniert hat, dann wird er gerettet" (*necessitas consequentiae*) auf die absolute Notwendigkeit des Folgesatzes (*necessitas consequentis*) schließen kann. Dazu müßte das Antecedens notwendig sein. Dies scheint aus zwei Gründen erfüllt, weil es hier um Ewiges und zugleich eine Wahrheit über Vergangenes geht; beides aber notwendig ist (n.1). Scotus' Erwiderung (n.15f.) ist bezeichnend. Die vom statistischen Modalverständnis vollzogene Gleichsetzung von Ewigsein und Notwendigsein bestreitet er: Auch das, was ewig und unwandelbar Gegenstand des Wissens ist, hätte es kontrafaktisch nicht zu sein brauchen. Hingegen bestreitet er nicht Aristoteles' Prinzip von der Notwendigkeit des Vergangenen, daß selbst Gott das Geschehene nicht ungeschehen machen kann. Dennoch ist die Aussage nicht notwendig. Denn nur vom Standpunkt unseres Erkennens und Sprachgebrauchs stellt sich der Akt der Prädestination als Vergangenes dar, der Sache nach bleibt er zeitlos gegenwärtig und wird so nicht zu etwas sachlich Notwendigem.

---

zessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in: *J. Fried* (Hg.), Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert, Sigmaringen 1991, 249–263, verneint dies in Anm. 7. Warum? Auch hier ist mit der klassischen aristotelischen Distinktion das Faktum von seiner Erklärung zu scheiden. Für die Aussage, *daß* es Kontingenz in der Welt gibt, beansprucht Scotus einen Status, der den aus sich heraus evidenten (*per se nota*) und daher unbeweisbaren obersten Prinzipien vergleichbar ist, also unabhängig von einer Gottesannahme ist (vgl. z.B. Lect. I d.39, n.39f.). Erst wenn es diese in ihrer Tatsächlichkeit feststehende Kontingenz im Wie ihres Ursprungs zu erklären gilt, wie sie zustande kommen konnte (*qualiter potest esse*, n.41), glaubt Scotus, sie allein auf Gottes freies Wollen zurückführen zu können.

[10] „... manifestum est voluntatem divinam contingenter se habere ad quodcumque immediate se habet aliud a se." (Rep. I A d.39, 115 vb, Wolter, PhTh, 300) (Zu den Abkürzungen vgl. unten Anm. 13).

In der Sichtweise möglicher Welten ist es nicht berechtigt (wie wir gesehen haben), in dieser Weise das notwendige Vergangene vom nicht-notwendigen Gegenwärtigen zu scheiden.[11] Sehr wohl aber läßt sich eine solche Unterscheidung vom Standpunkt eines sich entscheidenden und handelnden Menschen zumindest als sinnvolles Postulat erweisen. Man kann nämlich die Gegenwart prinzipiell auf zweierlei Form verstehen. Beim einen Verständnis, wie es sich etwa in der Wortdeutung des lateinischen *praesens* – als das Vorhandene – artikuliert, begreift man das Gegenwärtige ganz entsprechend zum Vergangenen als etwas, was bereits vorliegt und daher nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann. Diese faktische Irreversibilität des bereits vorhandenen Gegenwärtigen liegt Aristoteles' Diktum aus int. 9 zugrunde, auf das die Scholastiker sich häufig berufen: *Omne quod est, quando est, necesse est esse.*[12] Und Thomas von Aquin versucht damit zu erklären, inwiefern Gott das kontingent Zukünftige unbeschadet seiner Kontingenz unfehlbar vorhersehen kann. Da es Gottes ewiger Gegenwart bereits faktisch unausweichlich vorliegt, präsent ist, hat es die für ein Wissen erforderliche notwendige Festlegung, ohne daß es selbst im zeitlichen Geschehensablauf notwendig determiniert sein müßte.

Ein anderes Verständnis ergibt sich, wenn wir mit Augustinus' subjektivem Zeitbegriff davon ausgehen, wie der handelnde Mensch selbst die verschiedenen Zeitstufen seines Lebens und Handelns erfährt: Hiernach ist die Gegenwart jener physikalisch ausdehnungslose Punkt des Umschlags, wo dasjenige, was wir bislang als das noch ausstehende und damit offene Zukünftige erwartet haben, zu dem wird, auf das wir als irreversibel geschehenes Vergangenes erinnernd zurückblicken. So gesehen muß die Gegenwart in puncto Determination nicht bloß von der noch offenen Zukunft, sondern auch von der bereits festliegenden Vergangenheit unterschieden werden: Sie ist die Zeit des Festlegens, wo teilweise durch menschliches Entscheiden und bestimmtes Handeln das bislang Offene auf eines festgelegt oder determiniert wird. Von hier aus wird Scotus' Position verständlich: Der Wille

[11] Vgl. auch Lect. I d.39, n.69. Hier differenziert Scotus (mit Verweis auf Aristoteles) zwischen dem Vergangenen, wo der eine Teil der Kontradiktion notwendig geworden ist und gar nicht mehr falsch sein kann, dem Gegenwärtigen, wo die eine Alternative nur faktisch determiniert (*determinate est in effectu*), also wohl prinzipiell noch offen ist, und dem Künftigen, bei dem keinerlei solche Festlegung gegeben ist. Nur wer wie *A. Vos* [u. a.], John Duns Scotus, Contingency and Freedom, Dordrecht [u. a.] 1994, Scotus eine Modaltheorie unterstellt, die von parallelen Weltverläufen ausgeht, welche gleichermaßen zu jedem Augenblick des wirklichen Geschehens nicht verwirklichte Alternativen enthalten, und verkennt, daß Scotus den Willen im gegenwärtigen Augenblick seines Entscheidens zum Ausgangs- und Angelpunkt seiner modalen Überlegungen macht, kann kritisieren (s. 33): Der junge Scotus habe noch zu sehr unter dem beherrschenden Einfluß von Aristoteles' Logik und Ontologie gestanden, als daß er seine revolutionierenden modallogischen Neuerkenntnisse konsequent auf alle Zeitdimensionen angewandt und so Aristoteles' Annahme der Notwendigkeit des Vergangenen verworfen habe.

[12] Scotus versucht in Lect. I d.39, n.55 und 58 Aristoteles' Prinzip, damit es mit seiner Annahme einer gleichzeitigen Möglichkeit zum Gegenteil vereinbar wird, zu trivialisieren, so daß es auf die Forderung eines Nichtwiderspruchs hinausläuft. Vgl. *M. Sylwanowicz*, Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics, Leiden [u. a.] 1996, 32–37.

muß in dem Augenblick, wo er durch Verursachung die Festlegung schafft, kontingent verursachen. Denn wenn er nicht in diesem Moment, in dem er wirkt und dadurch festlegt, kontingent wirkte, könnte er es nie (vgl. Lect. I d.39, n.60).[13] Daher muß sich das freie Entscheiden des Willens aus der fiktiven Situation erklären lassen, daß er nur einen einzigen Augenblick existiert (n.50 und 52). Hier kann man die Entscheidungsfreiheit nicht darin sehen, daß der Wille sukzessiv erst etwas will und im nächsten Augenblick (frei aus sich heraus, ohne daß eine Änderung in der äußeren Situation ihn dazu bewegte) dasselbe nicht will (wie es Ockham[14] nahelegt). Hier kann die Freiheit nur darin liegen, daß der Wille, indem er zu t_1 (als dem Augenblick des Wollens) und zugleich für t_1 (als den Augenblick der Realisation des Gewollten) etwas will, im selben Augenblick t_1 und für denselben Augenblick t_1 dasselbe auch hätte nicht wollen können, wäre das Weltgeschehen anders gewesen.

III. Die diachrone Erklärung von Kontingenz und Freiheit im Intellektualismus

Eine doppelte Zeitindizierung, wie wir ihr gerade bei Duns Scotus begegnet sind, entfaltet ihre volle Bedeutung nicht in einer solchen Situation wie der gerade betrachteten, wo es um synchrone Möglichkeiten geht, sondern bei diachronen Modalitäten. Diese scheinen aber zur Analyse der Freiheit, zumindest da, wo es um freies Handeln geht, insoweit angemessener, als es

[13] Da die entsprechenden Passagen aus „Ordinatio" I d.38 p.2 et d.39 q.1–5 wohl nicht von Scotus selber stammen, sondern von einem Schüler zusammengestellt wurden, ist unser hauptsächlicher Bezugstext die frühe Kommentierung der Sentenzen in „Lectura" I d.39. Hierzu liegt eine zweisprachige (lat.-engl.) Ausgabe mit ausführlichem Kommentar vor: *John Duns Scotus*, Contingency and Freedom. Lectura I 39, by *A. Vos Jaczn./H. Veldhuis/A.H. Looman-Graaskamp/E. Dekker/N.W. den Bok*, Dordrecht [u.a.] 1994. Einleitung und Kommentar interpretieren diesen Scotustext so, als stelle er eine exakte Bestätigung der Thesen Knuuttilas dar. *W. L. Craig*, The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez, Leiden [u.a.] 1988, indes behandelt die einschlägige Problematik bei Duns Scotus in ch. 5 (127–145, 259–262) in Form einer eingehenden Darstellung und Auslegung des Textes von Ord. I d.38 p.2 – d.39. – Der Ordinatiotext ist indes nicht ohne Wert. Denn der Schüler, der den von Scotus in der endgültigen Kommentierung der Sentenzen offengelassenen Textteil ergänzte, hat wohl nicht bloß aus den vorliegenden Schriften von Scotus diese Passagen kompiliert, sondern (mit einiger Wahrscheinlichkeit) auch dessen mündlich geäußerte Auffassungen zu dieser Thematik gekannt. Daher könnte dieser Text durchaus Scotus' letzte Ansichten wiedergeben, die dieser selbst aber wohl für noch nicht ausgereift genug betrachtete, um sie als seine definitive Fassung der Problematik der „Ordinatio" schriftlich anzuvertrauen. Ähnlich schwierig ist die Textlage der „Reportata Parisiensia". Bei Wadding veröffentlicht ist nur eine (wohl auch von einem Schüler stammende) Zusammenfassung, die indes authentisches Scotisches Gedankengut vorträgt. Die sogenannte „Reportatio Maior" (abgek. Rep. I A), die den von Scotus selbst geprüften Vorlesungstext enthält, ist dagegen noch unveröffentlicht. Teile sind bei *H. Schwamm*, Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern, Innsbruck 1934, und bei *A. B. Wolter*, The Philosophical Theology of John Duns Scotus, Ithaca/London 1990, in Kap. 13: Scotus' Paris Lectures on God's Knowledge of Future Events (abgek. PhTh) wiedergegeben.

[14] Diese Lösung trägt Ockham im „Tractatus de praedestinatione" (Opera phil. II, 536, Z. 92–98) ausdrücklich in kritischer Absicht als Alternative zu Scotus' synchronem Kontingenzbegriff vor.

zwischen dem Planen und Ausführen einer Handlung in aller Regel eine zeitliche Verschiebung gibt. Die Intentionalität oder Gerichtetheit, die allgemein für das Mentale charakteristisch ist, nimmt bei der praktischen Vernunft oder dem Willen die besondere Form der Vorwärtsgerichtetheit an: Wir richten uns hier nicht auf das, was bereits unveränderbar vorliegt, präsent ist, sondern auf das noch zu gestaltende Künftige. Nicht bloß planen wir unser Handeln oft weit voraus, auch bei der Kontrolle unseres unmittelbaren Tuns richtet sich unsere geistige Aufmerksamkeit nicht auf das schon Gegenwärtige, sondern auf das unmittelbar bevorstehende Künftige. Dem widerspricht nicht, daß wir nach unserer Selbsterfahrung in der Gegenwart handeln und sie gestalten. Denn unter Gegenwart verstehen wir oft nicht bloß den ausdehnungslosen Jetztpunkt, sondern (im weiteren Sinn) den ganzen Zeitraum mit ihm als Mitte, der mithin auch die sich unmittelbar anschließende Zukunft umfaßt, auf die sich unsere Handlungsintention richtet. Wenn es die Handlungsfreiheit verlangt, daß uns für den Augenblick des Handelns t_h die Möglichkeit zu gegensätzlichen Handlungen offensteht, so heißt das offenbar nicht, daß diese Möglichkeit noch zu t_h bestehen muß. Es reicht angesichts unserer zukunftsgerichteten Planung und Kontrolle des Handelns völlig, wenn sie zu Zeitpunkten t_g bestanden hat, die t_h voraufliegen. Daß *sensu diviso* die Möglichkeit zu Gegenteiligem besteht, besagt also in Formeln ausgedrückt:

$$M_{tg}p_{th} \wedge M_{tg}\neg p_{th}\ (g < h)$$

Zu den Zeitpunkten vor dem Handeln haben beide Möglichkeiten bestanden, die zum Vollziehen einer bestimmten Handlung wie die zum Unterlassen. Je näher der Augenblick des Handelns rückt, desto mehr verdichtet sich normalerweise die eine Möglichkeit, sie wird immer wahrscheinlicher, während die andere immer unwahrscheinlicher wird; in der Regel wird sie aber erst durch das Geschehen selbst definitiv als unmöglich ausgeschlossen. Daß diese diachrone Möglichkeit, wie sie von Wright[15] charakterisiert hat, in den Modalkonzeptionen der aristotelischen Tradition vor Scotus bedacht wurde, hat auch Knuuttila[16] in einer späteren Abhandlung gesehen.

Wenn sich die Handlungsfreiheit folglich in dieser Weise sehr angemessen allein durch gegensätzliche Zukunftsmöglichkeiten erklären läßt, die auch innerhalb der wirklichen Welt gegeben sind, warum postuliert Scotus dann die kontrafaktische simultane Möglichkeit zu Gegensätzlichem? – Ein Grund ist sicher, daß er sein Augenmerk nicht zuerst auf die äußeren Handlungen richtet, zu denen ich mich willentlich entscheide, die der Wille gebie-

[15] *G. H. von Wright*, Diachronic and Synchronic Modality, in: *Ders.*, Truth, Knowledge and Modality (Philosophical papers vol. 3), Oxford/New York 1984, 96–103.

[16] *S. Knuuttila*, Modalities in Medieval Philosophy, London/New York 1993, z. B. 31–34, 57f., 119f.

tet (*actus imperatus*), sondern auf das Hervorbringen des Willensaktes selbst (*actus elicitus*). Nur weil der Wille frei ist, gegensätzliche Willensakte zu setzen, vermag er sich dann auch in zweiter Linie auf gegensätzliche Gegenstände zu richten und mittels entsprechender ausführender Vermögen verschiedene äußere Wirkungen zu setzen (Lect. I d.39, n.45). Um einen Willensakt kontingent und frei zu setzen, muß der Wille aber in dem Moment, wo er Ursache dieses Wollens ist, auch die Möglichkeit zum Nichtwollen haben, nicht zu voraufliegenden Augenblicken, wo er diesen Willensakt gar nicht hervorbrachte (n.51). Hier spüren wir einen bedeutsamen Unterschied zwischen einer intellektualistischen und einer voluntaristischen Erklärung des Willensaktes. Für den Voluntaristen bringt der Wille seinen Akt kausal unbedingt hervor, ohne daß er durch zeitlich oder logisch voraufliegende Bedingungen wie namentlich die Beurteilung der Situation durch den Intellekt auf etwas festgelegt wäre. Das Setzen einer willentlichen Entscheidung ist eine spontane Neuschöpfung, eine Art *creatio ex nihilo*. Der freie Willensakt ist nach dieser (später durch Kant berühmt gewordenen) Konzeption nicht in einen bereits bestehenden Kausalzusammenhang eingebunden, sondern bildet seinerseits den absoluten Anfang einer neuen Kausalreihe. Es ist sofort ersichtlich: Der Charakter dieses Willensaktes ergibt sich allein daraus, in welcher Weise er im Augenblick des Wollens selbst vollzogen wird. Scotus (oder zumindest seine Schule) hat, wie die wichtige Unterscheidung von *potentia ad opposita manifesta et non manifesta*[17] zeigt, keineswegs die Möglichkeit übersehen, daß die Ursache insofern kontingent verursacht, als sie in einem Augenblick vor dem eigentlichen Setzen der Wirkung schon bestanden hat, wo sie sowohl verursachen wie nicht verursachen konnte (*praeexistens potuit causare vel non causare*) und sich dieses Vermögen dann auch manifestiert oder in der Erfahrungswirklichkeit offenkundig macht, indem es in einem Veränderungsprozeß beide Seiten nacheinander verwirklicht. Ein solches sukzessives Verursachen von Gegenteiligem tritt namentlich in Naturprozessen auf. Nun erweist sich aber ein weiteres (für Scotus wichtigeres) Vermögen zu Gegenteiligem angesichts der besonderen Struktur des Willensaktes als erforderlich, der selbst eine punktuelle Entscheidung darstellt (auch wenn ihm eine lange Überlegung voraufgegangen sein mag), der sich mithin in einem einzigen Moment als notwendig oder kontingent zu erweisen hat. Dieses Vermögen läßt sich nicht empirisch in einer manifesten Sukzession gegensätzlicher Akte verifizieren, sondern muß als freiheitsermöglichende Bedingung postuliert werden: Die evidente Tatsache, daß der Wille ein kontingentes und freies Vermögen ist, läßt sich letztlich nur dadurch erklären, daß er jetzt im Augenblick seines punktuellen Wollens- oder Entscheidungsaktes auch den gegenteiligen Akt hätte setzen können.

[17] Ord. I d.38, p.2 u. d.39, n.16; vgl. dazu *A. Kenny*, Scotus and the Sea Battle, in: *J. Marenbon* (Hg.), Aristotle in Britain during the Middle Ages, Turnhout 1996, 145–155, bes. 148f.

Während für den Voluntaristen mithin die angenommene Fähigkeit des Willens im Vordergrund steht, punktuell aus sich heraus eine Entscheidung setzen zu können, ist in der intellektualistischen Freiheitskonzeption die Vernunftfähigkeit bedeutsamer, vorausplanend sich und anderes zu kontrollieren. So gesehen ist der Freiheit nicht zwingend abträglich, wenn die Entscheidung in dem Augenblick, wo sie stattfindet, durch die bereits gegebenen Bedingungen festgelegt ist, vornehmlich durch das Erfassen und die Beurteilung der Situation seitens des Intellekts auf der einen und die seelischen Dispositionen auf der anderen Seite. Die Chance der Freiheit liegt hiernach etwa darin, daß ich auf lange Zeit hin meinen Dispositionen die gewünschte Richtung zu geben vermag. Bei Thomas von Aquin lassen sich Züge einer solchen intellektualistischen Freiheitskonzeption nachweisen. Die Selbstkontrolle, die durch die reflexive Fähigkeit möglich wird, daß wir über unser eigenes Urteil zu urteilen vermögen, daß wir zu unseren eigenen Entscheidungen Stellung nehmen können (ver. q.24, a.1c. u. 2c.), ist für ihn ein zentrales Moment innerhalb der Freiheit. Auch nimmt er in der von Aristoteles entlehnten Habitus-Lehre (vgl. S.th. I-II q.49–54.) an, daß unser Urteilen und Handeln von Dispositionen bestimmt ist,[18] die wir beeinflussen können, indem wir wiederholt in entsprechender Weise handeln (S.th. I-II q.51, a.2 u. 3). Beide Methoden (Selbstkontrolle, Erwerb von Dispositionen) sichern unsere Entscheidungsfreiheit offenkundig im voraus und nicht erst im Moment der Entscheidung selbst. Hier bedarf es daher nicht der gleichzeitigen Möglichkeit zum Gegenteil. Nun erwerben wir aber die Disposition (den Habitus) durch wiederholte Einzelentscheidungen von entsprechender Ausrichtung. Den Habitus der Gerechtigkeit erwirbt, wer wiederholt wie ein Gerechter entscheidet und handelt. Vielleicht können wir aber auch bei der Einzelentscheidung, die dem Habitus voraufliegt und seine Voraussetzung bildet, im Sinne von Thomas eine zeitliche Verschiebung annehmen, zwischen der vernünftigen Überlegung und dem Wollen. Dieses versteht Thomas mit Aristoteles als ein vernunftgemäßes Streben, das freilich auch von Affekten abgelenkt werden kann und so zu einem sinnlichen Streben zu entarten droht. Die Freiheit sichern wir folglich dadurch, daß die Vernunft das willentliche Streben in ihrem Sinne zu lenken und so vor einer Knechtung durch Affekte zu bewahren versucht (ver. q. 22, a.4; S.th. I–II q.24, a.1). Vernünftiges Überlegen und willentliches Streben aber sind zwei zeitliche Ereignisse (sofern nicht bloß das äußere physische Geschehen, sondern auch innere mentale Akte der Zeit unterliegen). Wenn nun zwischen zwei zeitlichen Ereignissen ein kausaler Zusammenhang besteht, dann liegt wohl auch eine zeitliche Abfolge vor. Wenn der Willensakt selbst (*actus elicitus*) so von einer zeitlich voraufliegenden Überlegung der

[18] Scotus wendet sich hingegen Ord. I d.17, p.1, n.24 ausdrücklich dagegen, daß die (Willens-)Tätigkeit von einer Grundhaltung (*habitus*) als alleinigem Aktivprinzip hervorgebracht wird, dann wäre sie natural und könnte nicht frei sein.

Vernunft bestimmt ist, bedarf es auch zu seiner Freiheit keiner synchronen Kontingenz.

IV. Der Wille als das allein rationale und freie Vermögen

Die ganz andere Sichtweise dieses Zusammenhangs bei Scotus spitzt sich auf die These zu: Letztlich ist der Intellekt ein bloß naturales Vermögen, das von außen auf eines festgelegt ist; allein der Wille ist insofern ein rationales Vermögen, als er auf gegenteilige Optionen geht und sich selbst unter diesen frei auf eines festzulegen vermag. Erörtert wird dies vor allem in den „Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis" IX q.15.[19] Daß der Intellekt gegenüber dem Willen ein bloß naturales Vermögen ist, legt Scotus an den ihnen eigentümlichen Akten (*actus elicitus*) dar. Während der Wille sich zwischen Wollen und Nichtwollen entscheiden kann, ist der Intellekt darauf festgelegt einzusehen. Wenn sich ihm ein angemessener einfacher Erkenntnisgegenstand darbietet, kommt er nicht umhin, ihn einzusehen. Bei den komplexen Gegenständen hingegen scheint er die Wahl zwischen Gegensätzen zu haben, ob er der Verknüpfung der Termini zu einer affirmativen Aussage zustimmen oder ob er sie ablehnen und so eine negierende Aussage bilden soll. Dem ist aber nicht so. Da ein einziges Wissen beide Gegensätze umfaßt, umgreift der Intellekt Bejahung und Verneinung gleichermaßen, ist zwischen ihnen unentschieden und hat so bloß ein neutrales Wissen (vor allem [6] n.36). Dies wird bei der Explikation von Gottes Wissen der *futura contingentia* (Lect. I d.39, n.62f. und Rep. Paris. I d.38, n.3) noch plastischer greifbar. Scotus geht hier davon aus, daß Gott das kontingent Künftige in Form eines praktischen Wissens weiß, so wie der Handelnde um seine geplanten Handlungen weiß. Gottes Intellekt vermag aber ursprünglich aus sich heraus gar nicht praktisch zu sein, indem er etwas Bestimmtes als das zu Wirkende und damit als (künftig) wahr aufzeigt. Er erfaßt für sich lediglich das Verhältnis der Termini, die sich zu einer Aussage, oder der Elemente, die sich zu einer Tatsache verknüpfen. Ein definitiv wahres Wissen[20] kommt so nur beim Notwendigen, d.h. den analytischen

[19] Eine Erörterung des Verhältnisses von Intellekt und Willen als natürliches bzw. freies Aktivprinzip mit weiteren Textbelegen findet sich bei *P. Scapin*, Contingenza e libertà divina in Giovanni Duns Scoto, in: MF 64 (1964), 3–37, 277–324, auf 16–24.

[20] Ein zentrales Merkmal des Zukunftswissens, das in sämtlichen einschlägigen Behandlungen (Lect. I d.39; Rep. I A d.38; Ord. I d.38 p.2 u. d.39) als erstes aufgeführt wird, ist: Gott weiß das Künftige *determinate*. Damit ist nicht, wie Wolter, PhTh, 287, nahelegt, an ein spezifisches Wissen gedacht. Denn in Rep. I A d.38, 114ra (PhTh, 288) unterscheidet Scotus innerhalb des determinierten Wissens erst noch, ob Gott bloß allgemein Künftiges weiß oder ob er insbesondere (*in speciali*) weiß, daß dieses Künftige geschehen wird. Ferner spricht Scotus wiederholt davon, Gott wisse den einen Teil der Kontradiktion in bestimmter Weise (*determinate*). Damit ist ganz klar auch der Gegensatz von wahr und falsch gemeint: Gott weiß nicht bloß neutral oder unbestimmt als Möglichkeit, daß etwas ebensowohl wie seine Kontradiktion geschehen kann; vielmehr weiß er bestimmterweise als Tatsache, daß dieses geschieht, jenes nicht geschieht, daß folglich diese Aussage definitiv wahr und ihr kontradiktorisches Gegenteil falsch ist.

Aussagen zustande, deren Kenntnis bereits in den Termini beschlossen liegt (*cuius notitia includitur in terminis*). Beim Kontingenten hat der Intellekt dagegen eine neutrale Kenntnis ohne definitiven Wahrheitswert,[21] er weiß lediglich um die Denkmöglichkeit, die Termini bejahend wie verneinend verknüpfen zu können. Gerade weil der Intellekt als naturales Vermögen auf seinen ganzen Gegenstand, also beide Teile des Gegensatzes festgelegt ist, führt er zu einem offenen Ergebnis und kann so auch nicht ein äußeres Wirken verursachen, das unmöglicherweise beide Gegensätze zugleich bewirken müßte.

Es bedarf damit des Willens. Erst wenn dieser die Festlegung auf eines geschaffen hat, kann der Intellekt etwas bestimmterweise als wahr erkennen,[22] kann etwas bewirkt werden. Daß der Wille determiniert, bedeutet keineswegs, daß er dazu selbst determiniert sein müßte. Vielmehr ist er als Vermögen (vor seinen Akten) indeterminiert oder für Gegenteiliges offen.[23] Als ein freies oder rationales Vermögen vermag er sich aber selbst auf einen der Gegensätze festzulegen. Erst indem er durch Selbstdetermination einen bestimmten Akt setzt, ein Wollen oder ein Nichtwollen, und mittels der Kausalität dieser ihm eigentümlichen Akte auch ganz bestimmte äußere Handlungen bewirkt, schafft er Determination (Quaest. Met. Arist. IX q.15, [7] n.39). Eben dies meint, daß er ein rationales Vermögen ist. ‚Rational' versteht Scotus entsprechend dem aristotelischen *metà lógou* als: *cum ratione*, verbunden mit vernünftiger Überlegung. Da, wo etwas von Natur

[21] Vgl. *A. J. Beck*, ‚Divine Psychology' and Modalities: Scotus's Theory of the Neutral Proposition, in: *E. P. Bos* (Hg.), John Duns Scotus, Amsterdam 1998, 123–137. Was der göttliche Intellekt dem Willen zur Entscheidung präsentiert, sind neutrale Einzelaussagen, also mögliche Einzelsachverhalte von noch unbestimmter Faktizität, keine Modelle möglicher Welten, wie *D. C. Langston*, Scotus and Possible Worlds, in: *S. Knuuttila* [u. a.] (Hg.), Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Helsinki 1990, 240–247, in übereilter Aktualisierung ohne hinreichende Textbelege glaubt.

[22] Weil es nach Scotus der Würde des göttlichen Intellekts widerstreitet, daß sein Wissen durch etwas von ihm Verschiedenes verursacht wird, glaubt er (gemäß einer allgemeinscholastischen Überzeugung): Der einzige unmittelbare Erkenntnisgegenstand von Gottes Intellekt ist die (mit ihm identische) Essenz. Daher vermag auch der Wille, wenn er sich zu einer der kontingenten Alternativen bestimmt hat, nicht unmittelbar im Intellekt ein Wissen zu verursachen. Freilich ist der Wille, der allein sich von sich aus auf etwas festzulegen vermag, unentbehrlich, um bei dem an sich offenen Kontingenten eine definitive Wahrheit (eine bestimmterweise wahre Aussageverknüpfung) und damit Wißbares zu schaffen. Dieser so vom Willen gestiftete wißbare Inhalt ist nunmehr Teil der göttlichen Essenz, die alle Wahrheiten urbildlich in sich befaßt, und kann erst so vom göttlichen Intellekt in der Essenz gewußt werden (vgl. Lect. I d.39, n.65). – Problematisch ist freilich, inwiefern die Essenz als der notwendige Grundbestand, ohne den die jeweilige Sache nicht als sie selbst bestehen könnte, andere Wahrheiten umfassen und so ein anderes Wissen hätte begründen können, wenn sich Gottes Wille anders festgelegt hätte.

[23] Hier wird Scotus' Unterscheidung der Indetermination eines Aktiv- und Passivvermögens bedeutsam (vgl. z. B. Ord. I d.7, q.1, n.20). Weil die passive Indetermination der Materie zum Wirken nicht hinreicht und so von außen verwirklicht werden muß, ist sie eine Unvollkommenheit. Die Unbestimmtheit des Aktivvermögens, zumal des Willens, bedeutet demgegenüber unbegrenzte Wirkfähigkeit, von sich aus hinzureichen, um sich alternativ zu den verschiedenartigsten Wirkungen zu bestimmen, ist also eine Vollkommenheit (vgl. auch Ox. III d.33, n.12). Weil die Kontingenz alles Geschaffenen nach Scotus letztlich auf dem Wollen der Erstursache beruht, ist sie ein positiver Seinsmodus.

aus auf eines festgelegt ist, bedarf es keiner vernünftigen Überlegung, sondern nur da, wo etwas sich selbst auf eine der ihm offenen Möglichkeiten festlegen muß. Aus dem Gegensatz eines naturalen und eines rationalen Vermögens fällt auch neues Licht auf unsere Frage einer gleichzeitigen Kontingenz. Ein naturales Vermögen ist offenbar gerade darum auf eines festgelegt, weil es durch voraufliegende Bedingungen determiniert ist. Ein rationales Vermögen demgegenüber zeichnet sich dadurch aus, daß es vorgängig indeterminiert erst im Moment seines Aktes aus sich selbst heraus eine Bestimmtheit schafft.

V. Das verschieden verstandene reale Vermögen als Grundlage der Möglichkeit bei Thomas wie bei Scotus

Ein Ergebnis zeichnet sich aus unseren bisherigen Erörterungen bereits klar ab. Die grundlegende Auszeichnung des scotistischen Modalbegriffs, aus der die Annahme einer gleichzeitigen Kontingenz resultiert, ist nicht darin zu suchen, daß er nicht mehr von realen Vermögen ausgeht. Diese Erklärung könnte zunächst plausibel erscheinen. Denn unbestreitbar begründet die aristotelische Tradition, wie sie sich noch ungebrochen bei Thomas von Aquin findet, die Modalität der Möglichkeit im Vermögen eines wirklich Seienden (eines Individuums der wirklichen Welt), dem Aktivvermögen, Gegensätzliches zu bewirken, und dem Passivvermögen, gegensätzliche Einwirkungen zu erleiden und so gegensätzliche Bestimmungen annehmen zu können. Hier bezieht sich die Möglichkeit zu Gegenteiligem klar auf einen künftigen Zeitpunkt, zu dem das eine oder das andere realisiert werden kann. Scotus scheint demgegenüber vom logisch Möglichen auszugehen, das durch innere Widerspruchsfreiheit definiert ist. Das Universum alles in sich Möglichen oder Widerspruchsfreien wird sodann durch die Kompossibilitätsrelation in mögliche Welten eingeteilt als maximale Mengen aller jeweils koexistenzfähiger Individuen oder aller Sachverhalte, die widerspruchsfrei zusammen bestehen können. In einem solchen parallelen Alternativverlauf des Weltgeschehens aber hätte zum gleichen Zeitpunkt etwas Gegensätzliches zum wirklich Geschehenen eintreten können.

Inwiefern diese Deutung, die unbestreitbar auf Leibniz zutrifft, Scotus nicht gerecht wird,[24] können wir uns an solchen Stellen wie Lect. I d.39,

[24] Damit wollen wir nicht bestreiten, daß bei Duns Scotus gegenüber Aristoteles' Ansatz (für den es letztlich nur das Wirkliche gibt und die Möglichkeit sich wesentlich auf eine Disposition eines wirklichen Einzelnen, sich so oder anders zu verhalten, reduziert) ein wichtiger Schritt hin zu einer modalen Ontologie getan ist. Aber es wäre übereilt, bei ihm bereits die ausgeprägte Ontologie möglicher Welten zu sehen. Eine modal differenzierende Ontologie verschiedener Seinsgrade hat im übrigen bereits vor Scotus Heinrich von Gent entwickelt, von dem Scotus stark beeinflußt ist, wenngleich er sich später recht kritisch auf ihn bezieht. Eine solche komplexe Ontologie dient bei Heinrich durchaus dem theologischen Anliegen, Gottes Freiheit im Erschaffen der Welt nicht auf die Wirklichkeit, wie sie nun einmal ist, zu beschränken. So kennt er einen all-

n.49–51 klarmachen. Hier bringt Scotus die gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil in der Tat mit der *possibilitas logica* zusammen, die er dadurch definiert, daß zwei Glieder widerspruchsfrei vereinigt werden können. Von dieser logischen Möglichkeit kann er aber bruchlos zu einem korrespondierenden realen Vermögen[25] übergehen, weil er von vornherein auch das logisch Mögliche nicht im universalen Rahmen möglicher Welten betrachtet, sondern es auf ein individuelles Subjekt, nämlich einen einzelnen Willen bezieht. Da es für den Willen keine notwendige Wesensbestimmung oder notwendige Folge aus der Wesensnatur (*passio naturalis*) ist, zum Zeitpunkt t_1 für t_1 etwas Bestimmtes, nämlich a zu wollen, stellt auch die gegenteilige Bestimmung, zu t_1 für t_1 a nicht zu wollen, eine Möglichkeit dar, die ihm *de re* widerspruchsfrei zugeschrieben werden kann. Von dem so verstandenen logisch Möglichen kann Scotus organisch übergehen zu dem realen Vermögen des Willens zu gegensätzlichen Akten des Wollens: Weil der Wille den Akten, die er verursacht, im Sinne eines logisch-ontologischen Voraussetzungsverhältnisses vorgeordnet ist, ist er nicht an den bestimmten Akt gebunden, den er zu einem bestimmten Zeitpunkt hervorbringt, sondern hätte dann auch den gegenteiligen Akt hervorbringen können.

---

gemeinsten Begriff einer *res*, der noch nichts mit Realität zu tun hat, sondern jeglichen Gegenstand meint, auch den bloß vorgestellten, fingierten (*imaginaria*), der wie der imaginierte Begriff einer Chimäre Essenzen unvereinbar kombiniert und daher unmöglich zur Existenz gelangen kann, vielmehr vom Sein ausgeschlossen ist. Innerhalb des Seins nimmt Heinrich (wie Scotus) zwei Grade an. Das *esse essentiae* oder *esse quidditativum* als die Vorstufe wird durch einen konsistenten Wesensgehalt (*essentia, quidditas*) begründet, also (gegenüber der Fiktion, die angesichts eines Widerspruchs völlig unbestimmt ist) durch begriffliche Bestimmtheit (*ratitudo*, vgl. *res a ratitudine, ratum quid*). Kraft dieser Bestimmtheit ist etwas als ein für Gott wißbarer Gegenstand qualifiziert und damit als etwas für die aktuelle Existenz Geeignetes. Der verminderte Seinsgrad des *esse essentiae* begründet (für Heinrich wie für Scotus) so die Möglichkeit, zum *esse existentiae* oder dem voll entfalteten Wirklichsein zu gelangen. Vgl. *St. P. Marrone*, Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality, in: *L. Honnefelder* (Hg.), John Duns Scotus, 175–189. Marrone steht freilich zu sehr unter dem Bann von Knuuttilas „statistischer Interpretation", die er auch bei Heinrich sucht. Irreführend faßt er zudem 177f. *res* als *reality* auf.

[25] Zum Verhältnis von logischer und realer Möglichkeit bei Scotus vgl. etwa *R. van der Lecq*, Duns Scotus on the Reality of Possible Worlds, in: *E. P. Bos* (Hg.), John Duns Scotus, Amsterdam 1998, 89–99. – Die logische Möglichkeit zeigt sich, wenn der Intellekt Termini widerspruchsfrei zur Aussage verknüpfen kann. Sie ist aber nicht bloß eine subjektive Verstandessache oder das intentionale Korrelat von Bewußtseinsakten (wie es ein Konzeptualismus annimmt). Vielmehr gründet sie in objektiven (an sich) gegebenen Verhältnissen von Begriffsinhalten, die sich widerspruchsfrei vereinigen lassen (natura *talium terminorum, quia termini sunt huiusmodi quod non repugnent*, Lect. I d.7, n.32). Die logische Möglichkeit ist mithin auf Einzelaussagen bezogen, ohne daß die universale Verknüpfung zu Welten erwogen wird. Aus ihr als der grundlegenden Möglichkeit wird die reale Möglichkeit, wenn gleichfalls ein einzelnes Aktiv- oder Passivvermögen hinzutritt und damit der Bezug auf einen realen Wandel durch Wirkursächlichkeit. Sei es, daß das Subjekt (das vom Aussagesubjekt Bezeichnete) kraft eines ihm inhärierenden aktiven Vermögens einen Wandel bewirken oder kraft eines passiven einen durchlaufen kann, sei es, daß das Bezeichnete als Zielpunkt (*terminus*) eines von einem Aktiv- oder Passivvermögen ermöglichten Wandels zustandekommen kann (vgl. Lect. I d.2, p.2, n.188; Ord. I d.2, p.2, n.262). Scotus' Einteilung der Möglichen ist noch differenzierter (vgl. *Honnefelder*, Scientia transcendens, bes. 64–70). So spricht er auch von einem metaphysischen Möglichen und versteht darunter ein bloß mögliches Kontingentes, das von sich aus (noch) nicht ist, dem aber durch eine äußere Ursache Sein verliehen werden kann.

Wenn die scotistische ebenso wie die traditionelle aristotelische Modaltheorie vom realen Vermögen ausgeht, so muß sie sich offenbar durch die Art unterscheiden, wie sie dieses Vermögen begreift. Thomas betrachtet die Vermögen im Rahmen einer hylemorphistischen Deutung der Naturprozesse: Das in der Materialität gründende Vermögen, gegenteilige Bestimmungen anzunehmen, wird in einem Naturprozeß, der in jedem Falle eine zeitliche Abfolge einschließt, zu der einen oder anderen Bestimmung (oder Form) verwirklicht. In diese Konzeption, nach der es Möglichkeiten zu Gegenteiligem allein in den (der Verwirklichung) voraufliegenden Momenten gibt, ist auch der Wille integriert. Jedenfalls finden sich bei Thomas keinerlei Hinweise über eine Sonderstellung. Scotus' Modaltheorie demgegenüber ist auf die Lehre von der göttlichen und menschlichen Willensfreiheit zentriert. Demgemäß hebt er die Sonderstellung des Willens als eines rationalen Vermögens hervor. ‚Rational' meint für Scotus, wie wir gesehen haben, fast soviel wie ‚frei'. Im Gegensatz zu den Vermögen, die in eine Naturkausalität eingebunden und daher durch zeitlich voraufliegende Bedingungen von außen determiniert sind, vermag der rationale Wille kausal unbedingt, im Moment des Aktes aus sich heraus eine Bestimmung zu schaffen. ‚Rational' meint aber auch, daß die zeitliche Sukzession der Naturprozesse durch die begriffliche (rationale) Abfolge eines logisch-ontologischen Bedingungsverhältnisses ersetzt wird. Auch Scotus gesteht (Lect. I d.39, n.57 und 60) zu: Ein Vermögen, das widerspruchsfrei gegenteilige Akte soll vollziehen können, darf nicht in jeder Hinsicht mit seinem Akt zusammenfallen (*cum actu*), sondern muß seinem Akt voraufliegen (*ante actum*). Dies braucht jedoch kein Voraufliegen in der Zeit (*tempore*), sondern kann eines in der logisch-ontologischen Ordnung (*natura*) sein.[26]

VI. Kontingenz als eine durch gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil gekennzeichnete innere Existenzweise

Freilich hat Scotus auch einen allgemeinen ontologischen Grund, eine gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil anzunehmen. Nach Ox. III d.18, n.17 ist etwas im förmlichen, d.h. eigentlichen Sinne nur dann kontingent, wenn es (in kontingenter Weise) existiert.[27] Primär auf den Entstehungspro-

[26] Entsprechend heißt es Rep. I A d.39, 116 rb (Wolter, PhTh, 306). Der Wille als Vermögen (*potentia*) geht seiner Verwirklichung nicht in der Ordnung der zeitlichen Dauer (*ordine durationis*) voran, was Wandelbarkeit einschlösse; vielmehr ist er in der Naturordnung, also logisch-ontologisch früher als seine Verwirklichung, die damit insofern kontingent ist, als er sich nicht zu ihr, sondern auch zu ihrem Gegenteil hätte entscheiden können (*prior naturaliter actu contingente*).

[27] Entsprechend faßt Scotus in Quaest. Met. Arist. IX q.15 [12] n.60 die Kontingenz als eine Gegebenheitsweise (*modus*) des aktuell Seienden in bezug auf den jetzigen Zeitpunkt seiner aktuellen Existenz. Parallel dazu faßt er Ord. I d.8, p.2, n.246 die Notwendigkeit als eine *condicio existentiae* auf. Der eigentlich einschneidende Unterschied liegt indes nicht im Gegensatz der Kontingenz des Entstehens und der des Bestehens, weil etwas in aller Regel deshalb kontingent existiert, weil es aus einem kontingenten Entstehensprozeß resultiert. Bedeutsamer ist die Differenz zwischen Kontingenz des Seins und des Wirkens. Während die entitative Kontingenz die

zeß bezogen könnte Kontingenz meinen: Eine zeitlich voraufliegende Ursache vermag dasselbe zum gleichen künftigen Zeitpunkt sowohl zu bewirken als auch nicht zu setzen. Aber als Modus oder innere Charakteristik des Seins muß Kontingenz bedeuten: Das bloß faktisch Existierende hat gleichzeitig zu seiner Existenz die Möglichkeit, dann auch nicht zu sein: Auch hier ist Kontingenz nicht im universalen Rahmen möglicher Welten begriffen, sondern charakterisiert die Existenzweise des kreatürlichen Einzelseienden. Anders als Gott hat es die Existenz nicht mit begrifflicher Notwendigkeit aus dem eigenen Wesen heraus, sondern ist von sich aus der Existenz gegenüber indifferent und hat die Existenz durch einen kontingenten Willensentschluß Gottes verliehen bekommen,[28] so daß es zum Zeitpunkt des Existierens auch nicht existieren könnte. – Hiergegen legt sich der Einwand nahe: An der eingangs zitierten Stelle, die für die gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeit zentral ist, spricht Scotus nicht vom Bestehen (Sein), sondern Entstehen. Kontingent sei, „*cuius oppositum posset* fieri *quando illud fit*". Ja, er fügt hinzu, deshalb habe er nicht davon gesprochen, daß etwas kontingent sei, sondern kontingent verursacht werde.

Nun geht es Scotus aber nicht so sehr um den Prozeß des Verursacht-Werdens, sondern darum, daß etwas als Resultat des Verursacht- oder Erschaffen-Seins kontingent existiert. Mit der Konzeption der gleichzeitigen kontrafaktischen Möglichkeit will er wesentlich die kontingente Existenzweise auch der faktisch ewigen Geschöpfe (Geistwesen) von Gottes prinzipiell notwendiger Existenz unterscheiden. Eben darauf zielt auch die wichtige Unterscheidung von *necessitas immutabilitatis* und *necessitas inevitabilitatis* (Rep. I A d.39, 115va, Wolter, PhTh, 297f.). Die absolute Notwendigkeit der Unveränderlichkeit bedeutet, daß etwas aus sich oder dem eigenen Wesen heraus nicht anders als existieren und seinen Zustand prinzipiell nicht ändern kann. Sie kommt allein Gott zu. Die relative Notwendigkeit der Unausweichlichkeit tritt bei an sich Vergänglichen und Wandelbaren (*corruptibilia, mobilia*) auf, die sich von sich aus anders verhalten könnten, also absolut oder im Sinne der Unveränderlichkeit kontingent, aber relativ auf ihren Entstehungsprozeß notwendig sind, d.h. unausweichlich entstan-

---

Seinsweise kennzeichnet, charakterisiert die operative Kontingenz die Wirkweise eines Aktivvermögens. Ein aus sich heraus wesensmäßig notwendig Existierendes wie Gott kann nichtsdestoweniger kontingent wirken. Vgl. *C. Solaguren*, Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto, in: StSS 2 (1968), 297–348, bes. I, B., 304–308.

[28] Die Wurzel der Kontingenz der endlich Seienden ist nicht bloß im freien Willensentscheid Gottes zu suchen, der ihre Essenzen erwählt hat (so *E. Gilson*, Jean Duns Scot, Paris 1952, 30f.), sondern auch immanent in der geschöpflichen Essenz, die angesichts ihrer Endlichkeit nicht aus sich heraus alle Wirklichkeit ist und daher von außen Sein empfangen kann (oder nicht). Vgl. *L. Iammarrone*, Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto, in: StSS 5 (1972), 461–480, bes. 465. Zur Indifferenz der Kreatur dem Sein gegenüber vgl. Ox. II d.1, q.2, n.3; Ord. II d.1, q.2, n.62; Rep. II d.1, q.3, n.3. Obgleich das geschöpflich Seiende (gemäß diesen Stellen) wesensmäßig weder Sein noch Nichtsein einschließt (sofern es umgekehrt keines von beiden als widersprüchlich ausschließt), hat es von sich aus doch eher (*prius* im logisch-ontologischen Sinne) nicht das Sein, sofern es von sich aus, wenn nicht etwas Äußeres ihm Sein verliehe, nicht wäre.

den oder so geworden sind, wie sie sind. Sie kennzeichnet die ewigen Geistwesen. Auch wenn diese faktisch keinen Prozeß des Entstehens (oder der Zustandsänderung) durchlaufen haben, der sie unausweichlich zu dem gemacht hat, was sie sind, sind sie als Verursachte oder Erschaffene doch von Gottes faktisch unwandelbarem, aber prinzipiell freiem Willensentschluß abhängig, der sie nicht hätte hervorzubringen brauchen. Insofern sind sie prinzipiell kontingent. Das unabänderlich Notwendige (Gott) hätte auch kontrafaktisch nicht nicht sein oder nicht anders sein können. Das bloß Unausweichliche hätte von sich aus oder kontrafaktisch anders oder nicht sein können, auch wenn es faktisch oder relativ auf seine Ursache zwingend existiert oder so ist, wie es ist. Scotus wendet diese Unterscheidung auch dazu an, um natürlich und willentlich Verursachtes voneinander abzugrenzen. Von Naturursachen wird etwas zwar faktisch mit unausweichlicher Notwendigkeit herbeigeführt; in seiner Existenzweise wie in seinem Sosein bleibt es aber prinzipiell (an sich) kontingent, weil diese Naturursachen und determinierenden Naturgesetze wie alles Geschaffene nicht hätten (so) zu sein brauchen. Das vom Willen frei Verursachte ist hingegen in jeder Hinsicht kontingent, nicht bloß seitens des göttlichen Willens als Erstursache, sondern auch des sich selbst bestimmenden menschlichen.

Zusammengefaßt: Notwendigkeit oder Kontingenz der Unwandelbarkeit sind ontologische Modalitäten, die sich aus der eigenen, inneren Seinsstruktur einer Sache ergeben, ob diese Sache in sich begründet oder ob sie fremdbegründet ist. Notwendigkeit oder Kontingenz der Unausweichlichkeit dagegen kennzeichnen als physische Modalitäten die Art und Weise, wie etwas im physischen Entstehungsprozeß aus seinen natürlichen Nächstursachen hervorgegangen ist oder in Abhängigkeit von diesen äußeren Bedingungen besteht. Einmal ist die Modalität der Sache absolut aus ihrer inneren Konstitution und den inneren ontologischen Prinzipien verstanden, einmal relativ auf die äußeren ursächlichen Faktoren und kausalen Bedingungen betrachtet, von denen sie abhängt. So kann etwas in sich Kontingentes notwendig verursacht sein.

Auch wenn es bei diesem an sich Kontingenten und bloß unausweichlich Notwendigen nach Scotus um Verursachung geht, so doch in anderer Weise als bei Aristoteles. Dieser begreift das Kontingente wesentlich daraus, in welcher Weise es in seiner (auf eine künftige Wirkung ausgerichteten) Ursache angelegt ist. Notwendig ist etwas, das in seiner Ursache bereits unverhinderbar festgelegt ist, so daß es in jedem Falle eintritt. Das Regelmäßige folgt meistenteils aus seiner Ursachenkonstellation, kann ausnahmsweise aber auch verhindert werden. Beim Kontingenten im Sinne der zweiseitigen Möglichkeit ist die Ursache nicht im höheren Maße dazu determiniert, die Wirkung zu setzen, als sie nicht hervorzubringen. Ein Kontingentes qua Zufälliges schließlich läßt die Ursache nur in einer Minderzahl der Fälle zu. (Wohlgemerkt wird auch hier die relative Häufigkeit, in der ein Ereignis eines bestimmten Typus auftritt, nicht als definierendes Merkmal der Modal-

begriffe behandelt, wie es die „finnische Schule" (Hintikka, Knuuttila) Aristoteles unterstellt. Vielmehr ist die Frequenz des Auftretens nur als Folge des Modalstatus, d. h. des Grades an Festgelegtsein in der Ursache betrachtet.) Während Aristoteles demnach das zukunftsgerichtete Verursachen zum Ausgangspunkt macht, geht Scotus vom gegenwärtigen Existieren aus und begreift die ontologischen Modalbegriffe so wesentlich als intrinsische Seinsmodi, die etwas in jedem Augenblick seiner Existenz aufweist. Sie kennzeichnen die innere Seinsweise, wie etwas – entweder als Folge seines Verursachtseins oder kraft seines in sich selbst begründeten Seins – existiert. Notwendig ist, was in sich bereits eine allumfassende Wirklichkeit hat (*esse actualissimum*) und was daher von keinem von ihm Verschiedenen in irgendeiner Form Wirklichsein oder eine positive Realität erwarten könnte. Seine Wirklichkeit hängt damit von keinerlei äußeren Faktoren ab, so daß sie je nach deren Konstellation ausbleiben könnte, ist vielmehr unmittelbar aus sich selbst oder dem eigenen Wesen heraus, mithin in einer durch nichts zu verhindernden Notwendigkeit gegeben (*ex se necesse esse*) (vgl. Ord. I d.2, p.2, n.437). Indem Notwendigsein für Scotus extensionsgleich zu einem Bestehen aus sich ist, fallen umgekehrt Kontingentsein und Verursachtsein durch anderes zusammen. Gewiß, es gibt auch ein notwendiges Verursachtsein, das Scotus in seiner Konzeption einer *necessitas inevitabilitatis* durchaus bedenkt. Diese notwendige Verursachung bezieht sich indes nur auf die Nächstursache. Da Gottes Souveränität notwendige Beziehungen nur innergöttlich (innerhalb der Trinität) zuläßt, zu allem von ihm Verschiedenen hingegen bloß kontingente Relationen duldet, ist alles Verursachte letzten Endes, d. h. in bezug auf die entscheidende (göttliche) Erstursache, doch nur kontingent: Kraft seines freien, souveränen Willensentschlusses hätte Gott es nicht zu erschaffen brauchen. Das bedeutet: Zu dem Zeitpunkt, da es besteht, hätte es nicht zu bestehen brauchen. Angesichts seines Entstandenseins letztlich aus einer (Erst-)Ursache ist zu jedem Zeitpunkt seines Seins ein Nichtsein nicht ausgeschlossen. Das gleichzeitige Nichtexistierenkönnen kennzeichnet die kreatürliche Existenzweise als ein Resultat seiner Herkunft aus einem Schöpfungsprozeß. Diese charakteristische geschöpfliche Existenzweise kann in jedem Augenblick der Existenz, also synchron, betrachtet werden, verlangt mithin keine diachrone Betrachtung des Verursachungsvorgangs. Notwendigkeit und Kontingenz kennzeichnen (wie diese Darstellung zeigt) bei Scotus primär die Seinsweise des Einzelseienden. Nur insofern, als Kontingenz auf Gott als Universalursache bezogen ist, kann man in zweiter Linie sagen: Gott hätte nicht bloß dieses kontingente Einzelne anders erschaffen können, er hätte es auch in den Kontext eines anderen Ablaufs der Dinge insgesamt stellen können; eine andere Welt wäre möglich gewesen.

Obgleich die Kontingenz ein der Notwendigkeit grundsätzlich gleichberechtigter positiver Seinsmodus und kein bloßer Defekt ist (vgl. II), ist die in sich selbst begründete notwendige göttliche Seinsweise offenbar dem kon-

tingenten Verursachtsein der Kreatur überlegen. Dieses im Mittelalter durchweg anerkannte Wertgefälle von Notwendigkeit und Kontingenz hat auch Scotus nicht angetastet. Oder, genauer, ist bei ihm eine Unterscheidung von aktiver und passiver Kontingenz impliziert. Die Inferiorität gilt nur für die passive Kontingenz, von einem anderen so verursacht zu sein, daß es kontrafaktisch nicht hätte verursacht zu werden brauchen, die von Gott selbstverständlich auszuschließen ist. Die Kontingenz als Eigenschaft eines Aktivvermögens, namentlich des Willens, stellt hingegen die freiheitsermöglichende Indetermination dar, eine Wirkung gleichermaßen setzen wie nicht setzen zu können. Bei Gott bezieht sich diese doppelte Möglichkeit freilich nur auf äußere, nicht innere Wirkungen (den Willensakt selbst). Eine solche aktive Kontingenz ist eine auch Gott eigene Vollkommenheit. Daß die passive Kontingenz oder das kontingente Existieren aller innerweltlichen Seienden auf das Wirken eines solchen freien Aktivvermögens zurückgeht, wertet sie auf: Sie ist kein bloßer Defekt, daß die Geschöpfe die göttliche Wirksamkeit nur mangelhaft, d.h. unregelmäßig zu rezipieren vermögen. Vielmehr verlangt sie als ein positiver Seinsmodus eine entsprechende Beschaffenheit, nämlich Kontingenz, der Ursache. Jedenfalls ist Kontingenz nicht einfach darauf zurückzuführen, daß die Notwendigkeit sich nicht voll hat durchsetzen können und so in ihrer Wirkkraft abgeschwächt wurde. Vielmehr bedarf sie als eigener, unreduzierbarer Seinsmodus auch einer eigenständigen Weise der Verursachung.

VII. Die hylemorphistische Sicht des Willens bei Thomas

Wir wollen nunmehr den bereits erörterten Gegensatz von Thomas' Behandlung des Willens im Rahmen seiner allgemeinen hylemorphistischen Ontologie und der Sonderstellung, die Scotus dem Willen als einem rationalen Vermögen zuweist, noch vertiefen, um abschließende Schlußfolgerungen ziehen zu können. Für Thomas liegt die hauptsächliche Wurzel der Kontingenz in der Materie, verstanden als ein ontologisches Prinzip des noch Unbestimmten, das eine Bestimmung annehmen oder dem sie definitiv abgehen kann (*forma – privatio*). Aus dem Exkurs des Perihermeneiaskommentars (zu int. 9, lec.14, n.184, ed. Leonina Z. 202–209) geht indes hervor, daß die Materie keine hinreichende Bedingung der Kontingenz ist.[29] Denn die Materie entspricht primär dem Passivvermögen, unter Einwirkung eines aktiven Vermögens diese oder jene Veränderung zu durchlaufen und so die eine oder die andere Bestimmung anzunehmen. Wenn nun dieses Aktivvermögen unweigerlich auf eine bestimmte Wirkweise festgelegt ist, dann wird von den in der Materie angelegten Möglichkeiten notwendig stets nur die eine verwirklicht. Dennoch ist man wohl berechtigt, im Sinne von Thomas die Wurzel der Kontingenz in der Materialität

[29] Vgl. *Jacobi*, Kontingente Naturgeschehnisse, 27–29.

anzusetzen, wenn man diese eher abstrakt als ein ontologisches Prinzip versteht. Dann nämlich liegt auch im Aktivvermögen Materialität beschlossen, kraft derer es gegensätzliche Akte setzen, in dieser oder jener Aktivität verwirklicht werden kann. Wichtig für unseren Zusammenhang ist: Gleichermaßen für ein aktives wie ein passives Vermögen gilt, daß seine Verwirklichung als Verwirklichung von Materialität nur in einer zeitlichen Sukzession geschehen kann. So illustriert Thomas in der *prima via* (S.th. I q.2, a.3c.) diese Forderung „Es ist nicht möglich, daß dasselbe Subjekt dieselbe Bestimmung *gleichzeitig* aktuell und potentiell aufweist" am Beispiel der Wärme und Kälte: Das aktuell Warme kann nicht zugleich potentiell warm sein, sondern ist dann bloß potentiell kalt. Hier sehen wir, wie Aktiv- und Passivvermögen ineinandergreifen: Das aktuell Warme, das das Aktivvermögen, anderes zu erwärmen, besitzt, stellt anders betrachtet zugleich das Passivvermögen, selbst kalt zu werden, dar. Damit verlangt die Verwirklichung eines Vermögens gleichermaßen in beiden Fällen eine zeitliche Abfolge. Indem die Wärmequelle sukzessiv anderes erwärmt, wird sie selbst nach und nach kalt.

Prozeßstruktur und Zeitstruktur hängen für die aristotelische Tradition zusammen: Versteht doch Aristoteles' Zeitdefinition (phys. IV 11, 219b1f.) die Zeit – im Unterschied sowohl zu Augustinus' subjektiv erlebter Zeit wie auch zu Newtons absoluter Zeit – objektiv als Maßeinheit (Zahl) und als Gliederungsprinzip physischer Prozesse (in frühere und spätere Phasen). Zeit ergibt sich mithin aus natürlichen Bewegungsabläufen. Weil innerweltliche Vermögen nach Thomas in natürlichen Prozessen verwirklicht werden, unterliegen sie den Bedingungen der (nach der A-Theorie verstandenen) Zeit: Einer faktisch irreversiblen Vergangenheit und Gegenwart steht die prinzipiell offene Zukunft entgegen. Als Künftiges kann das Künftige grundsätzlich nicht gewußt werden, nicht einmal vom allwissenden Gott. Aber für Gott sind Zeitstufen irrelevant. Und dies ist wohl keine bloße Ad-hoc-Annahme von Thomas, um das kontingent Zukünftige als gegenwärtig und damit faktisch feststehend für Gott wißbar zu machen. (Obgleich Duns Scotus das göttliche Gegenwartswissen der *futura contingentia* ablehnt (Lect. I d.39, n.23–30, 84–87), ist auch für ihn Gott zeitenthoben.) Der tiefere Grund dürfte darin liegen, daß Gottes Leben sich nicht in sukzessiven natürlichen Prozessen (*motus*, *kinêsis*) vollzieht, sondern eine reine Tätigkeit (*actus purus*, *enérgeia*) ist, die zeitunabhängig immer schon am Ziel ist. Das Verständnis des innerweltlichen Geschehens nach der A-Theorie der Zeit und des göttlichen Lebens nach der B-Theorie ergibt sich für Thomas folglich aus der jeweils verschiedenen Ereignis- oder Tätigkeitsstruktur. Weil Thomas Gottes Ewigkeitsstandpunkt nach der B-Theorie begreift, für die die Zeit wie eine Raumdimension strukturiert ist, versucht er wiederholt (in Perih. I lec.14, n.194, Z. 374–393; S.th. I. q.14, a.13, ad 3; ver. q.2, a.12c., ed. Leonina, Z. 218–222), den Unterschied von göttlicher und menschlicher Perspektive an einer räumlichen Analogie zu veranschaulichen. Während

die Menschen, die sich selbst in der räumlichen Ordnung (Reihe) befinden, immer nur Teile sehen, überblickt Gott von einem erhöhten Standpunkt außerhalb die gesamte Ordnung auf einmal, so daß ihm jeder ihrer Teile gleich gegenwärtig ist.[30]

VIII. Ersetzen der zeitlichen durch eine ontologische Prioritätenordnung bei Scotus

Scotus wendet sich in Rep. Paris. I d.40, n.11 mit seiner Theorie gleichzeitiger kontrafaktischer Alternativen ausdrücklich gegen eine Verallgemeinerung der hylemorphistischen Sichtweise. Nach ihr muß gelten: Etwas, das faktisch nicht A ist, aber A sein kann, vermag einen Wandel zu durchlaufen und so anfangen, A zu sein. Dies gelte aber nur wegen der Materie, also bei den Entitäten, die dank ihrer Materialität eine Bestimmung neu aufzunehmen vermögen. Hiervon und damit von der A-Sicht der Zeit nimmt Scotus anders als Thomas aber nicht bloß das göttliche Einsehen, Wollen und Wirken aus, sondern auch den menschlichen Willen als ein rationales Vermögen. Ja, er geht so weit, daß er für diese Bereiche entsprechend der zeitlichen Ordnung, die in einer Abfolge zeitlicher Augenblicke besteht, auch eine Ordnung ontologischer Prioritäten, d.h. von Wesensmomenten oder Momenten der Natur (*instans naturae*), annimmt.[31] So bringt etwa nach Ord. I d.43, n.14 Gott durch seinen Intellekt etwas im ersten Wesensmoment im intelligiblen Sein hervor; im zweiten Wesensmoment (*in secundo instanti naturae*) erweist sich dann durch Widerspruchsfreiheit das Möglich-Sein. Hier geht es klar um begriffliche Voraussetzungsverhältnisse: Daß ein intelligibler, einsehbarer Gehalt hervorgebracht ist, also vorliegt, ist die logische Voraussetzung dessen, daß in einem zweiten Moment nach seiner Widerspruchsfreiheit oder Möglichkeit gefragt werden kann. Ohne daß Scotus ausdrücklich die Terminologie ‚*instans naturae*' gebraucht, ist eine solche Ordnung logisch-ontologischer Priorität für ihn in Lect. I d.39 zentral, um die Kontingenz des göttlichen wie des menschlichen Wollens erklären zu können, wenngleich beide nicht genau parallel gesehen werden. Beim Menschen geht es darum, inwiefern sich sein Wille dem Akt gegenüber, den er vollzieht und verursacht (*elicit, causat*), und zwar im Augenblick des Vollzuges selbst, als kontingent erweist (n.51). Damit ein Subjekt sich seinem Tun (oder sonst etwas) gegenüber kontingent verhält, muß es in dem Sinne vor dem Tun kommen, daß es auch unabhängig von diesem Tun sein könnte. Das braucht nicht zwangsläufig ein zeitliches Vorherexistieren zu sein. Scotus versteht es als ontologische Priorität: Als Ursache ist der Wille

[30] Diese räumliche Sicht der Zeit rechtfertigt Thomas damit, daß der Struktur der räumlichen Ausdehnung die der Bewegung und damit die der Zeit folgt (in Perih. I lec.14, n.194, Z. 374–379).

[31] Zur Bedeutung von Scotus' Instanzenlehre für unsere Problematik der gleichzeitigen kontrafaktischen Möglichkeiten vgl. *C. Normore*, Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present, in: *L. Honnefelder* [u.a.] (Hg.), John Duns Scotus, 161–174.

dem von ihm hervorgebrachten Wollen vorgeordnet. Dieses Wollen könnte nicht ohne einen bestimmten Willen sein. Hingegen könnte der Wille auch ohne dieses Wollen existieren.

Um die Kontingenz eines göttlichen Wollens erklären zu können, ist die gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeit unerläßlich. Gott kennt keine zeitliche Sukzession, er existiert nur im einzigen Augenblick der Ewigkeit. Soll er in seinem Wollen kontingent und frei sein, muß er in diesem Augenblick etwas anderes wollen können. Sich nacheinander in verschiedenen, ja gegensätzlichen Zuständen befinden und damit sich wandeln zu können, tritt auch beim passiven Naturgeschehen auf und kann so als Unvollkommenheit nicht vom menschlichen auf den göttlichen Willen übertragen[32] werden. Die dem Willen eigentümliche Vollkommenheit, die ihn zur Ursache der Kontingenz macht, gleichzeitig aktiv Gegensätzliches zu umgreifen, eignet hingegen dem menschlichen wie dem göttlichen Willen. Nun ist der göttliche Wille nicht wie der menschliche seinen Akten gegenüber kontingent. Das hieße, daß die Akte bloß ein ihm äußeres Akzidens sein könnten. Gott ist vielmehr mit seinen Bestimmungen identisch. Gott ist selbst ein einziger reiner Akt und kann daher nicht gegensätzliche Akte in sich aufnehmen; denn das setzte Rezeptivität[33], d.h. unverwirklichte Möglichkeiten, Wandelbarkeit, Leidensfähigkeit voraus. Gottes Wille ist so ein einziger ewiger Wollensakt, mit dem er ein und für allemal alles Gewollte umfaßt (n.53). Sehr wohl aber vermag Gott seinen Willensgegenständen und den von ihm hervorgebrachten Wirkungen gegenüber kontingent zu sein, wiederum kraft eines ontologischen Gefälles oder einer Abfolge von Naturmomenten. Der Wille in seiner inneren absoluten Tätigkeit (*operativa*) ist sich im Hervorbringen (*productiva*) als etwas Äußerem, Relationalem vorgeordnet (n.54).

An diesem Punkt stellt sich nun freilich die Frage, ob Scotus' modallogischer Ansatz nicht unbeabsichtigt deterministische Implikationen hat. Impliziert das Einführen von *instantia naturae* parallel zu den *instantia temporis* nicht: Neben der Zeit als einer umfassenden Ordnung äußerer wie innerer Naturprozesse gibt es noch eine weitere universale Ordnung logisch-ontologischer Abhängigkeiten? Eine solche durchgängige begriffliche Verknüpfung aller Sachverhalte der Welt bedeutete nun aber einen Determinismus, eine Konsequenz, die Leibniz ausdrücklich daraus gezogen hat, daß die wirkliche Welt ihrem Inhalt nach bereits vollständig als eine mögliche Welt vorgegeben ist, die allein in begrifflichen Zusammenhängen besteht. Gewiß, hinter Scotus' Vorgehen steht zunächst einmal die weniger weitreichende Annahme: Ontologische Abhängigkeiten wie die Kausalität kann es

[32] Zu Scotus' Methode, sich durch Absehen von den Unvollkommenheiten unseres Willens und durch Übertragen seiner Vollkommenheiten die Eigenart des göttlichen Willens zu erschließen vgl. Rep. I A d.39, 116ra (Wolter, PhTh, 303).

[33] Vgl. Rep. I A d.39, 116ra (Wolter, PhTh, 304).

auch ohne zeitliches Nacheinander geben. Erst indem Hume die Kausalbeziehung auf die Ereigniskausalität reduzierte, war sie in jedem Fall an eine zeitliche Abfolge gebunden. Materie und Form (*causa materialis et formalis*) gehen auch bei Aristoteles als immanente Konstitutionsprinzipien der durch sie konstituierten Sache nicht zeitlich, sondern nur in einem ontologischen Begründungsverhältnis voraus. Mit einer solchen Annahme einzelner unzeitlicher ontologischer Abhängigkeiten ist sicherlich vereinbar, wenn Aristoteles in int. 9 in einer A-Sicht der Zeit dem faktisch irreversibel bereits Gegebenen die noch offene Zukunft entgegenstellt, bezüglich derer es noch keine Fakten und daher noch keine definitiven Wahrheitswerte gibt, wenn er also die Indetermination von Verursachungszusammenhängen wesentlich in der Zeitstruktur begründet sein läßt. Die Rede von den *instantia naturae* scheint weiter zu gehen: Sie nimmt nicht bloß einzelne zeitunabhängige ontologische Bedingungsverhältnisse an. Vielmehr entfaltet sie ihren vollen Sinn nur dann, wenn neben die Zeit als ein umfassendes Bezugssystem, in dem alle zeitlichen Ereignisse in ein Verhältnis des Früher und Später gesetzt werden, auch ein umfassendes ontologisches Bezugssystem tritt, in dem alle Ereignisse nach begrifflichen Prioritäten geordnet sind, oder wenn dieses ontologische das temporale Bezugssystem sogar ersetzt. Diese deterministische Konsequenz hat Scotus sicher nicht gezogen. Aber immerhin ist er einen wichtigen Schritt hin zur zeitstufenlosen Ontologie der B-Reihen gegangen, indem er auch beim menschlichen Willen das zeitliche Gerichtet-Sein auf eine offene Zukunft durch zeitlose ontologische Prioritäten ersetzt hat.

IX. Inwiefern kennt Thomas eine nicht-reduktionistische Modallogik?

Das heißt keineswegs, daß in der Modallogik keine ontologischen Prioritätsverhältnisse angenommen werden sollten, sofern ein Determinismus vermieden werden soll. An einer wichtigen Stelle des Perihermeneiaskommentars (lec.14, n.183, Z. 160–195) zeigt Thomas vielmehr auf, daß die Richtung der ontologischen Abhängigkeit bei einem genuinen Verständnis der Modalbegriffe zu beachten ist, das die modale Geltung nicht auf das Faktische reduziert (etwa die relative Häufigkeit, in der ein Ereignis sich faktisch nachweisen läßt). Zwei von den drei (hier mit Boëthius unterschiedenen) möglichen Definitionsarten der Modalbegriffe sind in dieser Weise reduktionistisch: die Diodor zugeschriebene Definition durch die Häufigkeit des Auftretens und (sozusagen als deren negative Kehrseite) die stoische Definition durch die Behinderung. Extensional erkennt Thomas diese Bestimmungen wohl an; sie erfassen richtig den Umfang der Modalbegriffe. (Daher verwendet Thomas zum Teil selbst diese Definitionen an Stellen, die Knuuttila als Beleg dafür dienen, daß Thomas die statistische Deutung der Modalia vertreten hat.) Notwendig ist, was immer der Fall ist

(immer existiert) oder niemals verhindert wird.[34] Unmöglich ist, was nie der Fall ist oder stets verhindert wird. Kontingent ist, was teilweise der Fall ist, teilweise nicht eintritt, sondern verhindert wird. Obgleich diese Bestimmungen extensional zutreffen, verkennen sie inhaltlich die Modalitäten: Statt sich an der zugrundeliegenden modalen Natur der Dinge oder Sachverhalte (Z. 183) zu orientieren, halten sie sich an die Häufigkeit des Auftretens als das empirisch feststellbare Resultat (*eventus*, 163 f.) oder die Behinderbarkeit, die der modalen Geltung selbst auch bloß äußerlich (und damit empirisch festzustellen), also akzidentell ist. Damit verkehren sie aber die ontologischen Abhängigkeitsverhältnisse, indem sie eine äußere Folge zum definitorischen und damit konstitutiven Merkmal machen. M.a.W., etwas ist nicht deshalb notwendig, weil es immer ist, sondern ist deshalb immer, weil es notwendig (175 f.), d.h. seiner Natur nach so ist, daß es gar nicht anders als existieren oder sich ereignen kann (vgl. 184 f.).

Leider expliziert Thomas nicht näher diese von ihm bejahte Sicht, daß die Modalia in der Natur der Dinge gründen. Zahlreiche Fragen tun sich hier auf: Werden die Modalbegriffe damit nicht auf ontologische Modalitäten beschränkt: auf notwendige Wesenseigenschaften, auf Vermögen, die in der Natur einer Sache gründen, usw.? Wir können diese Fragen hier nicht eingehend erörtern. Jedenfalls können wir aber mit dem Begriff der (modalen) Natur einen Vorwurf zurückweisen, den Knuuttila[35] gegen die (auch Thomas unterstellte) statistische Deutung erhebt: Sie mache nur scheinbar Kontingenz erklärbar, indem sie unbemerkt von zeitlich bestimmten Aussagen über ein Einzelereignis (das sich stets auf einen bestimmten Zeitpunkt festlegen läßt), zu zeitlich unbestimmten Aussagen übergeht, die (zeitlich) allgemein sind und sich daher nur auf einen Ereignistyp beziehen können. Obgleich das Einzelereignis notwendig determiniert sei, erscheine es kontingent, weil die zeitlich unbestimmte Aussage über den einschlägigen Ereignistyp nicht immer wahr sei. Dies nimmt sich anders aus, wenn wir mit Thomas die Modalbegriffe in der Natur begründet sein lassen, die (nach Aristoteles' Artessentialismus) nicht auf das Individuum, sondern auf die Art zu beziehen ist. Auch wenn ein Einzelereignis, einmal geschehen, faktisch irreversibel feststeht, so ist es doch kontingent, weil es zu einer Art Ereignis gehört, das seiner Natur nach nicht zwangsläufig einzutreten braucht, weil ihm also eine kontingente Ereignisnatur zugrunde liegt.

[34] Thomas selbst ist nicht ganz konsequent, indem er nur das Unmögliche rein extensional dadurch definiert, daß es immer am Zutreffen gehindert wird (*quod semper prohibitur a veritate*, 170 f.), das Notwendige dagegen modal bestimmt als das, was nicht daran gehindert werden kann, daß es der Fall ist (*quod non potest prohiberi quin sit verum*, 169 f.). Im Haupttext haben wir die reduktionistische Definition der Modalbegriffe dadurch, daß etwas faktisch nie, immer, manchmal behindert wird, konsequent durchgehalten.

[35] Modalities, 12 f., 52–56.

X. Resümee: Der Determinismus als konsequentere Form des Mögliche-Welten-Ansatzes?

Unsere Textinterpretationen gestatten es uns jetzt wohl, auf die Themenfrage von einem eher systematischen Standpunkt aus eine Antwort zu versuchen: Auch wenn die modallogischen Ansätze in der Gestalt, wie sie sich, oft verstreut und implizit, in den Werken von Aristoteles und Thomas von Aquin finden, zahlreiche Fragen offen lassen, so dürfte es doch grundsätzlich möglich sein, innerhalb einer Modaltheorie, die die Modalitäten allein im Rahmen der wirklichen Welt betrachtet, einen genuinen, nicht-reduktionistischen Begriff von Kontingenz zu entwickeln und so echte Indetermination zu erklären. Scotus' Forderung nach einer gleichzeitigen Möglichkeit zum Gegenteil andererseits hat sicher ihre Berechtigung, wenn es den Willensakt auf voluntaristischer Basis zu erklären gilt. Indes lassen sich die Bedenken wohl nicht definitiv zurückweisen: Führt die durch gleichzeitige Kontingenz nahegelegte Konzeption bloß möglicher Welten, wenn man sie folgerichtig bis zu Ende denkt, nicht eher zu einem weichen Determinismus oder Kompatibilismus? Jedenfalls ist durch den Begriff einer synchronen Kontingenz der Indeterminismus (wie es Knuuttila und seine Anhänger zum Teil suggerieren) keineswegs sichergestellt, sondern wird die Kontroverse Determinismus – Indeterminismus allererst akut, etwa in der Frage: Inwiefern ist es für meine Entscheidungsfreiheit in der wirklichen Situation überhaupt bedeutsam, wenn ich mich bei einem anderen Weltverlauf bei etwas anderen Voraussetzungen zu diesem Zeitpunkt anders entschieden hätte? Nehmen wir an, ich entschließe mich tatsächlich dazu, trotz strahlenden Sonnenscheins meine morgige Vorlesung weiter vorzubereiten, da noch nicht abzusehen ist, wie lange ich brauche, um zu einem sachlich sinnvollen Abschluß zu kommen. Nun hätte ein anderer Weltverlauf (mögliche Welt) dazu führen können, daß ich zu diesem Zeitpunkt meine Studien bereits so weit vorangetrieben hätte, daß sich ihr Ende zeitlich ziemlich gut abschätzen läßt. Wenn ich mich, bedingt durch diese andere Lage, dann zu einem Waldlauf entschlossen hätte, so hat diese Möglichkeit recht wenig Aussagekraft über die Freiheit meiner tatsächlichen Entscheidung unter anderen Bedingungen.[36] Dies legt die Schlußfolgerung nahe: Die Möglichkeit, daß ich mich innerhalb eines anderen irrealen Weltverlaufs zu diesem Zeitpunkt für etwas anderes hätte entscheiden können, ist nur dann mit Sicherheit aussagekräftig über die Freiheit meiner wirklichen Entscheidung, wenn beide Weltverläufe bis zum Zeitpunkt der Entscheidung völlig gleich sind und sich erst zu diesem Zeitpunkt und den folgenden (als Konsequenz der Entscheidung) auseinanderentwickeln. Beschreibt man diese Situation aber nicht angemessener in einem aristotelischen Rahmen: Das vergangene Welt-

[36] Wir machen hierbei eine Voraussetzung, die innerhalb der heutigen Diskussion keineswegs unbestritten ist, es sei möglich, daß in zwei verschiedenen Weltverläufen im strengen Sinne dasselbe Individuum auftritt, es gebe eine Identität über mögliche Welten hin (*transworld identity*).

geschehen besteht linear in nur einem Verlauf bis zu einem Entscheidungspunkt, wo es sich verzweigen kann in den Ereignisverlauf, der dann wirklich wird, und einen anderen, der (nach der Lage zuvor) auch hätte wirklich werden können. Widerspricht es nicht dem ontologischen Sparsamkeitsprinzip, für jede der unzähligen möglichen Verzweigungen des Weltgeschehens eine eigene Welt zu postulieren, die bis zu diesem Punkt völlig gleich der wirklichen verläuft?

Man kann aber auch eine ganz andere Schwierigkeit aufwerfen: Wenn zwei alternative Entscheidungen in Welten zustande kommen, in denen sich bis zum Augenblick der Entscheidung nicht bloß die äußeren physischen, sondern auch die inneren psychischen Bedingungen vollkommen gleichen, dann ist zumindest eine dieser Entscheidungen durch die voraufliegenden Tatsachen überhaupt nicht vorbereitet und damit eine Willkürentscheidung. Gegen eine solche in scotistischer Tradition stehende molinistische Indifferenzfreiheit kann man mit Leibniz einen doppelten Einwand erheben: Ist ein solches gänzlich unverursachtes Geschehen überhaupt möglich? Und wenn es möglich ist, dann sind derartige Zufallsresultate gar kein erstrebenswerter Zustand von Freiheit, die uns erlauben sollte, bewußt aus uns heraus das Geschehen zu gestalten.[37] Leibniz hat – in sich gewiß folgerichtig – die Annahme dagegengestellt: Weil alles mit allem zusammenhängt, verlangt eine Änderung an einem Punkt Anpassungen im gesamten Weltgeschehen, so daß es sich um eine ganz andere Welt handeln müßte. Aber selbst, wenn man keine universale Verknüpfung des Weltgeschehens annimmt, machen auch partielle Ereigniszusammenhänge es oft erforderlich, daß eine andere Entscheidung nicht bloß andere Konsequenzen hat, sondern auch durch andere Bedingungen vorbereitet ist, zumindest, wenn es eine vernünftig begründbare Entscheidung sein soll.

Indes liegt es durchaus im Ansatz möglicher Welten, bereits in einem scotistischen Rahmen, universale Verknüpfungen zu postulieren. Gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeiten sind für Scotus unerläßlich, will er die Kontingenz der Entscheidung Gottes erklären, der für ihn keiner zeitlichen Sukzession unterliegt. Wenn Gott über einen zeitlichen Verlauf wie das Weltgeschehen entscheidet, ohne selbst in der Zeit zu stehen, dann kann er nicht an jeder möglichen Verzweigung das Geschehen neu entscheiden, vielmehr hat er sich ein und für allemal unwandelbar für das gesamte Weltgeschehen entschieden. Frei ist diese Entscheidung, insofern er sich für ein anderes Weltgeschehen hätte entscheiden können. So empfinden ja auch wir Menschen es als frei, wenn wir uns en bloc für einen ganzen Handlungsablauf entschieden haben. Auch wenn wir dann nicht mehr an jeder möglichen Schnittstelle neu überlegen und explizit entscheiden, ist die Freiheit der Einzelentscheidung offenbar in der Kontingenz der Gesamtentscheidung integriert, daß wir uns insgesamt für andere Handlungsabläufe hätten entscheiden

[37] Vgl. *G. W. Leibniz*, Nouveaux Essais II c.21, § 15, Akademieausgabe VI 6, 180.

können, wo an dieser Stelle etwas anderes passiert wäre. Ein solcher möglicher Handlungsablauf aber ist in Begriffen gegeben. Dem entspricht durchaus der Ansatz von Scotus' Instanzenlehre, wo reale zeitliche Verursachungszusammenhänge durch zeitlose logisch-ontologische Prioritätsverhältnisse einer rein begrifflichen Natur ersetzt werden. Wenn nun im Hinblick auf die göttliche Entscheidung das gesamte Weltgeschehen in Form begrifflicher Zusammenhänge bereits festgelegt sein muß, bedeutet dies keine durchgängige Determination?

Resümieren wir, was sich in unserer Erörterung abgezeichnet hat. Eine gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil des faktisch Bestehenden kann man in zwei recht verschiedenen Weisen ansetzen. Man kann mit dieser Konzeption zum einen eine völlige Indetermination des Willens zu erklären versuchen, der, durch keinerlei zum Zeitpunkt der Entscheidung irreversibel gegebene Fakten bedingt, sich in einer Art Schöpfung aus dem Nichts ganz spontan auf etwas festlegt. Man kann diesen Begriff zum anderen aber auch im Kontext möglicher Welten einsetzen: Parallel zur wirklichen Weltgeschichte werden andere mögliche Verläufe des Weltgeschehens angenommen, so daß jeweils an einem bestimmten Punkt des Weltverlaufs, also gleichzeitig zu ihm, etwas anderes hätte geschehen können, wäre ein anderer Weltverlauf wirklich geworden. Solche möglichen Welten, die zunächst nur als vollständige Begriffsmodelle eines möglichen Weltverlaufs etwa in Gottes Geist gegeben sind, legen einen Determinismus nahe, so daß die gleichzeitigen Alternativen zur Wirklichkeit im Sinne eines weichen Determinismus oder Kompatibilismus dazu dienen, die Möglichkeit einer Wahlfreiheit auch auf dem Boden des Determinismus zu begründen.

Der Intention nach hat Duns Scotus die Konzeption gleichzeitiger kontrafaktischer Alternativen ausschließlich in der ersten Weise gebraucht, um eine absolute Indetermination oder gänzlich unbedingte Entscheidung des Willens als eines rationalen Vermögens erklärbar zu machen. Davon zu unterscheiden ist die Frage, ob er nicht der Implikation nach bei diesem Erklärungsversuch Begriffe verwenden mußte, die, in letzter Konsequenz weitergedacht, vielmehr einen Determinismus nahelegen, ohne daß ihm selbst das bewußt geworden wäre. Gleichzeitige Alternativen zur Wirklichkeit lassen sich, ganz gleich in welcher Erklärungsabsicht sie eingeführt werden, konsistent jedenfalls nur innerhalb alternativer Weltverläufe annehmen. Solche bloß möglichen, aber niemals wirklichen Welten können nur als reine Begriffszusammenhänge gegeben sein. Dies aber legt (wenn vielleicht nicht zwingend) einen Determinismus nahe. Denn Begriffszusammenhänge sind wesentlich zeitenthoben und liegen somit ein und für allemal fest, können sich also nicht wandeln, sondern nur durch andere (eine andere mögliche Welt) ersetzt werden. Auch Scotus hat Begriffsrelationen wie die Kompossibilität angenommen: Entitäten, die zunächst durch einen konsistenten Begriff als in sich mögliche gegeben sind, stehen in solchen Beziehungen zueinander, daß sie sich konsistent zu umfassenderen Systemen zusammenfas-

sen lassen. Vor allem hat er versucht, die Entscheidungsfreiheit des menschlichen Willens nicht mehr im zeitlichen, zur Zukunft hin offenen realen Ereignisverlauf begründet sein zu lassen, sondern in zeitlosen Wesensmomenten, also in rein begrifflich erfaßbaren Abhängigkeitsverhältnissen zwischen diesen *instantia naturae*. Gewiß, es bedeutet noch nicht per se einen Determinismus, wenn das zeitliche Kausalgeschehen in seiner Bedeutung zugunsten atemporaler logisch-ontologischer Begriffszusammenhänge zurückgedrängt wird, sofern diese Begriffsbeziehungen kein durchgängig miteinander verknüpftes System darstellen. Scotus hat denn auch durch den ontologischen Vorrang des Willens vor seinen Akten oder deren einseitige Abhängigkeit von ihm einen Indeterminismus zu untermauern versucht. Als ontologisch überlegen ist der Wille seinen einzelnen Akten gegenüber souverän, er wird nicht in seiner Identität von ihnen konstituiert, sondern hätte als derselbe Wille ganz andere Akte vollziehen können. Wenn aber Begriffshierarchien in den Vordergrund treten, so ist damit die Tendenz zur systematischen Vollständigkeit eines allumgreifenden Begriffszusammenhangs mit unweigerlich deterministischen Konsequenzen gegeben. Der kompatibilistische Determinismus ist sicherlich eine folgerichtige und in sich stimmige Weise, die Konzeption möglicher Welten dazu einzusetzen, die Freiheit willentlicher Entscheidungen zu erklären, um den Preis freilich, daß die so verstandene Freiheit nicht ohne weiteres mehr unseren alltäglichen Intuitionen entspricht. Wenn Duns Scotus durch gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeiten hiergegen die Indetermination nicht bloß des göttlichen Willens bei der Wahl verschiedener Weltverläufe, sondern auch des so erwählten menschlichen Willens begründen will, so fragt sich: Lassen sich die Begriffszusammenhänge, die die möglichen Weltverläufe ausmachen, in denen allein gleichzeitige irreale Möglichkeiten gegeben werden können, sinnvoll auch nicht als Totalitäten zugrundelegen? Ist es möglich, sie ohne Willkür auf partielle Begriffsbeziehungen, die auch in einem Indeterminismus gegeben sein können, einzugrenzen? Diese so schwierigen wie wichtigen Fragen, die sicher nicht am Scotustext, sondern in systematischen Überlegungen zu lösen sind, würden den Rahmen dieser Arbeit weit sprengen und müssen daher einer künftigen Untersuchung vorbehalten bleiben.

ThPh 78 (2003) 368–383

Natur und Gnade in anthropologischer Perspektive

Antonio Rosmini als Vorläufer Karl Rahners?

Von Markus Krienke

Diese Untersuchung ist kein direkter Vergleich zweier Denker aus unterschiedlicher Zeit mit ähnlichen Intentionen – eine solche Analyse würde den Umfang einer kurzen Abhandlung bei weitem übersteigen. Zudem gälte es, für einen solchen Versuch zunächst einmal eine schiefe Ausgangsposition zu überwinden: Während Karl Rahner dem Leser sehr wohl bekannt ist, wird ihm Antonio Rosmini möglicherweise nicht einmal dem Namen nach ein Begriff sein. Vor allem letzterem gilt daher die Aufmerksamkeit dieser Untersuchung, die anhand der Vergegenwärtigung einiger grundlegender Fragestellungen Rahners einen Zugang zum Denken Rosminis eröffnen möchte. Zeichnete sich Rosmini auch zeitlebens durch ein großes Interesse an der deutschen Philosophie und Theologie aus, so hat dieser italienische Denker aus dem 19. Jahrhundert hierzulande bis heute keine adäquate Wertschätzung erfahren.

1. Karl Rahners „anthropologische Wende"

Karl Rahner zählt deswegen zu den größten Theologen des letzten Jahrhunderts, weil er in bedeutender Weise jenen Neuansatz J. Maréchals und J. B. Lotz' weiterführte, durch die Anwendung der transzendentalen Methode Kants und durch eine neue Interpretation des Thomas von Aquin die neoscholastische Theologie definitiv abzulösen. Diese bis dato einzige offizielle Theologie der katholischen Kirche zeichnete sich dadurch aus, die Betrachtung der Offenbarung und der Gnade nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich und sachlich vollkommen von der Behandlung von Mensch und Natur zu trennen, um so die vollkommene Ungeschuldetheit der göttlichen Gnade gewährleisten zu können. Diesen „Extrinsezismus" beschrieb Rahner selbst einmal folgendermaßen:

> Man setzte eine eindeutig umgrenzte ‚Natur' des Menschen voraus in einem Naturbegriff, der einseitig an der Natur untermenschlicher Dinge orientiert ist. Man glaubt eindeutig zu wissen, was diese menschliche Natur *genau* sei und wie weit sie genau reiche. [...] Übernatürliche Gnade kann dann nur der jenseits der Erfahrung liegende Überbau über einer menschlichen ‚Natur' sein, die auch in der gegenwärtigen Ordnung in sich selber kreist (wenn auch mit einer zu ihr selbst gehörenden Beziehung zum Gott der Schöpfung) und darin zunächst nur ‚gestört' wird durch das bloß von außen kommende ‚Dekret' Gottes, das dieser Natur die Annahme des Übernatürlichen befiehlt.[1]

[1] *K. Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln [u. a.] [8]1954, 323–345, hier 324–325.

Wie Blondel und de Lubac suchte Rahner um der argumentativen Kraft christlicher Theologie willen nach einer Überwindung dieser Äußerlichkeit der Gnade für den Menschen; er wollte aufzeigen, daß der Mensch im Innersten seiner selbst auf diese Offenbarung hin offen ist. Bereits in dieser kurzen Skizze des Rahnerschen Programms wird deutlich, wie dies eine verstärkte Zuwendung zur Anthropologie impliziert. Nach Immanuel Kant hat jede Philosophie von der transzendentalen Reflexion des menschlichen Geistes auf seine eigenen Erkenntnisvoraussetzungen auszugehen. Rahner folgt Kant in dieser Einsicht und analysiert in der Schrift „Geist in Welt" die thomasische Erkenntnislehre anhand dieser neuzeitlichen Methodik. Vor allem unter dem Einfluß J. Maréchals geht er dabei insofern über Kant hinaus, als seine Analyse zu dem Ergebnis kommt, daß der menschliche Geist gerade nicht selbst der unübersteigbare Ausgangspunkt seiner eigenen Erkenntnisse ist, sondern zu diesen nur durch einen „Vorgriff" befähigt ist, in welchem er immer schon über sich selbst und alle seine Erkenntnisse hinaus ist: beim Sein als solchem.[2] Wie in „Hörer des Wortes" deutlich wird, stellt dieser Vorgriff die konstitutive Offenheit des menschlichen Geistes für das göttliche Gnadenhandeln dar. Rahners Ansatz,

> [...] von dem natürlich erkennenden Menschen nicht zwar zu seiner gläubigen Theologie in deren innerem Wesen [...], wohl aber zu einer Analytik der Möglichkeit, die Offenbarung Gottes zu vernehmen, als der Seinsmöglichkeit, die eigentlich erst den Menschen grundsätzlich in seinem vollen entfalteten Wesen konstituiert[3],

zu gelangen, wird somit der neuzeitlichen Wende in der Erkenntnistheorie gerecht, bleibt aber nicht auf der Ebene des erkennenden Subjektes stehen, sondern impliziert gleichzeitig eine „metaphysische Anthropologie", eine Analyse der gesamtmenschlichen Verfassung vor dem transzendentalen Seinshorizont.

> Zwar stellt der Vorgriff nicht unmittelbar Gott als Gegenstand dem Geist vor, weil der Vorgriff als Bedingung der Möglichkeit der gegenständlichen Erkenntnis von sich her überhaupt keinen Gegenstand in seinem Selbst vorstellt. Aber in diesem Vorgriff als notwendiger und immer schon vollzogener Bedingung jeder menschlichen Erkenntnis und jedes menschlichen Handelns ist doch auch schon die Existenz eines Seienden von absoluter ‚Seinshabe', also Gottes mitbejaht, wenn auch nicht vorgestellt.[4]

---

[2] „Der Mensch muß eine Offenheit für die Selbstaussage des absoluten Seinsbesitzes durch das lichte Wort haben. [...] Die Transzendenz auf Sein überhaupt ist die Grundverfassung des Menschen" (*K. Rahner*, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, hg. von *J. B. Metz*, München 1963, 71). „Durch den Vorgriff wird der einzelne Gegenstand gleichsam schon immer unter dem Horizont des absoluten Erkenntnisideals erkannt, er ist deshalb auch schon immer hineingestellt in den bewußten Raum alles Erkennbaren" (ebd. 79). „Der Satz also von der notwendig thematisierten Transzendenz der Erkenntnis auf das Sein überhaupt als der Grundverfassung des Menschen als Geist ist der erste Satz einer metaphysischen Anthropologie" (ebd. 87).

[3] Ebd. 24f. „So ist unsere Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Wissenschaften [Religionsphilosophie und Theologie] im Grunde die Frage einer metaphysischen Anthropologie" (ebd. 29).

[4] Ebd. 83. „Die Bejahung der realen Endlichkeit eines Seienden fordert als Bedingung ihrer

Gleichzeitig bleibt Gott in diesem Vorgriff aber auch der Verborgene. Denn der „Vorgriff" ist selbst keine positive Erkenntnis, sondern nur der gänzlich unbestimmte Horizont, welcher allein als solcher höchstens eine negative Theologie erlauben würde:[5] Gott läßt sich in der menschlichen Erkenntnis nicht fassen und instrumentalisieren. In dieser Linie zeigt Rahner in einer weiteren Reflexion auf, wie Gott trotz der soeben analysierten menschlichen Anlage auf ihn hin dennoch als der stets frei Handelnde verstanden werden kann: wenn man nämlich das Verhältnis Gottes zum Menschen als eine in Freiheit geschehende personale Begegnung begreift. Dann wird der transzendentale Horizont zu jenem Hintergrund, vor dem der Mensch Gott „als einer freien, ihrer selbst mächtigen Person gegenüber"[6] steht, der den Menschen in Freiheit und Souveränität geschaffen hat.[7] Die transzendentale Offenheit des menschlichen Geistes verweist also auf eine Begegnung in Freiheit und Liebe. Der Geist ist nur jene Offenheit, welche in die volitive Liebe übergehen muß:

> Inmitten der Transzendenz des endlichen Geistes begibt sich eine Liebe zu Gott. Die Offenheit des Menschen auf das absolute Sein Gottes hin ist je eigene Daseinsbejahung und umgekehrt.[8]

Damit ist aus einer reinen transzendental-erkenntnistheoretischen Wende eine „anthropologische Wende" geworden: Rahner hat die Frage nach den transzendentalen Bedingungen des menschlichen Geistes in jene nach den transzendentalen Bedingungen des Menschseins vor dem Hintergrund des göttlichen Seins gewendet. In den beiden Weisen des menschlichen Selbstvollzuges erkennt der Mensch so eine Offenheit für die personale Begegnung mit dem göttlichen Sein. Der Mensch, soviel ergab die anthropologische Analyse Rahners, ist das Wesen der konstitutiven Offenheit für die Transzendenz. Freiheit – nicht Erkenntnis – ist also der Raum des Menschseins und der Gottesbegegnung. Hierin wird deutlich, daß der Mensch in seiner anthropologischen Konstitution auf die Gemeinschaft mit Gott hin angelegt ist, ohne daß dadurch die Gratuität und Ungeschuldetheit der Gnade – d.h. der Freiheit Gottes in dieser personalen Begegnung – geschmälert würde.

Möglichkeit die Bejahung der Existenz eines esse absolutum, die implizite schon geschieht in dem Vorgriff auf Sein überhaupt" (ebd. 84).

[5] Vgl. ebd. 96–97.

[6] Ebd. 112.

[7] Oder mit *Rahner*: „Denn in einem metaphysischen Sinn ist Offenbarung einfach das freie Handeln Gottes, das damit immer und notwendig eine Erschließung seines Wesens ist, über eine solche hinaus, die durch die Konstitution des endlichen Geistes und all dessen, was diese einschließt, positiv material geschehen ist. Denn wer als Freier vor einem anderen steht, zeigt immer sich selbst [...]. In diesem Sinn geschieht Offenbarung notwendig. [...] Von einer Offenbarung in diesem Sinn kann natürlich nicht gesagt werden, daß sie dem Menschen kraft seiner Natur notwendig zukomme. Im Gegenteil, sie ist wesentlich frei" (ebd. 116).

[8] Ebd. 125.

Als im Jahr 1950 die Enzyklika „Humani generis" alle diejenigen Ansätze ablehnte, welche behaupteten, daß Gott den Menschen bereits mit einer inneren Ausrichtung auf die gnadenhafte Erhöhung hin geschaffen habe, wurde darin nochmals jenes Mühen deutlich, die Gratuität der Gnade lehramtlich-dogmatisch unbedingt abzusichern. Rahner spricht daher seit dieser Zeit betont vom „übernatürlichen Existential"; denn auch diese Hinordnung auf die göttliche Gnade sei schon etwas, so Rahner, was die Bedingungen der reinen Natur übersteigt, und daher als solche schon als „gnadenhaft" oder „übernatürlich" zu bezeichnen.

> ‚Natur' im theologischen Sinn [...], d. h. als Gegenbegriff zum Übernatürlichen ist somit ein Restbegriff. [...] diese ‚reine' Natur ist darum [...] nicht eine eindeutig abgrenzbare, de-finierbare Größe, es läßt sich [...] keine saubere Horizontale zwischen dieser Natur und dem Übernatürlichen (Existential und Gnade) ziehen.[9]

Damit hat sich Rahner vom neuscholastischen, rational-einfachen Trennungsdenken, welches „Natur" und „Übernatur" in zwei völlig voneinander getrennte „Stockwerke" einordnete, endgültig verabschiedet. Der Mensch steht auf eine erste, grundlegende Weise schon immer in der Gnade Gottes, durch welche er auf seinen Schöpfer hingeordnet ist und sich ohne diesen nicht einmal mehr selbst kohärent denken, geschweige denn die Erfüllung seines Strebens finden könnte. Der Mensch ist hingeordnet auf die göttliche Gnade, in welcher Gott dennoch immer der frei Handelnde bleibt, der sich dem Menschen völlig überraschend und ungeschuldet zuwendet.

Diese Rahnerschen Gedanken sind richtungweisend für das Zweite Vatikanische Konzil geworden. Nach der Vergegenwärtigung des Rahnerschen Grundprogramms einer „anthropozentrischen Wende" in der Theologie soll nun aber der Blick auf Antonio Rosmini gerichtet werden.

2. Eine „anthropologische Wende" am Beginn des aufkommenden Neothomismus

Im Jahre 1843 wird von dem Mailänder Kardinal Gaysruck in letzter Minute die Zensur einer schon im Druck befindliche Schrift mit dem Titel „Che oggidì la Teologia cattolica deve tenersi in guardia contro il Razionalismo" [Die katholische Theologie muß sich heute vor dem Rationalismus in acht nehmen], kurz: „Il razionalismo teologico" [Der theologische Rationalismus], veranlaßt. Der Autor heißt Antonio Rosmini, welcher bereits durch einige philosophische Werke eine gewisse Bekanntheit und Bedeutung erlangt hatte.[10]

Diese Szene ist eine Episode eines aufkommenden Konfliktes, in welchen das Rosminische Denken mit dem sich zu dieser Zeit formierenden Neo-

[9] *Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, 340.

[10] Rosmini selbst berichtet von diesem Vorfall in einem Brief an G. Sciolla vom 22.03.1843, in: Epistolario completo (im folgenden: EC), 13 Bde., Casale Monferrato 1887–1894, VIII, 379–380.

thomismus gerät. In mancherlei Hinsicht markieren diesen Konflikt ähnliche Charkteristika, welche auch in der Auseinandersetzung Rahners mit dem neuscholastischen Denken beobachtet werden können.

Antonio Rosmini-Serbati, welcher 1797 im oberitalienischen Rovereto geboren wurde, studierte in Padua Philosophie und Theologie; hernach wurde er zum Priester geweiht und gründete eine Ordensgemeinschaft, das „Istituto della Carità" [Institut der Caritas]. Bereits 1830 machte er mit seinem ersten philosophischen Hauptwerk, dem „Nuovo Saggio sull'origine delle idee" [Neue Abhandlung über den Ursprung der Ideen], auf sich aufmerksam, in welchem er in innovativer Weise die Methodik der kantischen Transzendentalphilosophie auf die Erkenntnistheorien des Augustinus und Thomas anwendete. Außerordentlich belesen und ein guter Kenner der klassischen Autoren, war er stets ein aufmerksamer Beobachter der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Entwicklungen, auch über die Landesgrenzen Italiens hinaus. Als solcher eröffnet er das der Zensur zum Opfer gefallene Werk „Il razionalismo teologico" mit den Worten:

> Der Feind, welcher derzeit am gefährlichsten die katholische Kirche bedroht, ist der Rationalismus. [...] Der Rationalismus ist ein Prinzip, welches sich auf folgenden Satz bringen läßt: Der Mensch darf nur das annehmen, was ihm die natürliche Erfahrung darbietet, unter Ausschluß jedes übernatürlichen Lichtes.[11]

In diesem „Rationalismus" erkennt Rosmini eine moderne Form jenes Pelagianismus, mit welchem sich seinerzeit bereits Augustinus auseinandergesetzt hatte; überhaupt stelle der Rationalismus eine ständige Gefahr für den Glauben dar. Unterstützt von der neuzeitlichen Philosophie, welche den subjektiven Geist zum unübersteigbaren Ausgangspunkt der Welterklärung machte und jede Abhängigkeit von einem „göttlichen Geist" leugnete, trat dieser nun seit dem 17. und 18. Jahrhundert in neuer, gefährlicherer Gestalt auf. Rosmini erkennt diese neuzeitliche Form letztlich als eine Reaktion auf den Protestantismus, welcher von einer völligen Korruption der menschlichen Natur ausging, zugunsten einer deutlicheren Herausstellung der Gratuität der übernatürlichen Gnade. Bajus und Jansenius griffen dieses Bestreben auf katholischer Seite auf.[12] Diese Lehre wurde wegen ihrer Einseitigkeit, so Rosmini, zwar zu Recht verurteilt, doch fiel man aus übertriebenem „Eifer", gewissermaßen aus einem falschen „Antiprotestan-

[11] *A. Rosmini*, Il razionalismo teologico (im folgenden: RT), hg. von *G. Lorizio*, Rom 1992, 1–2. „Gewiß ist das hauptsächliche Übel, welches derzeit die Kirche heimsucht, der Rationalismus, welcher danach strebt, den Menschen zu verherrlichen, die Kräfte seiner Vernunft und seiner Freiheit zu überschätzen, die Wirksamkeit der Gnade Christi und der Sakramente zu mindern und alles zu beseitigen, was es an Geheimnisvollem [*misterioso*] in der Offenbarung gibt; er möchte also gewissermaßen das Christentum umgestalten" (Brief an C. Castracane vom 12.04.1843, in: EC, VIII, 416). Vgl. hierzu und im folgenden auch die Beiträge von *I. Biffi*, Ragione, fede teologia in Rosmini: dal Razionalismo al Linguaggio teologico, in: Teol(Br) 10 (1985) 59–90; *N. Galantino*, Rosmini e il razionalismo teologico, in: RdT 33 (1992) 583–594; *G. Lorizio*, Neopelagianismo e razionalismo teologico. A proposito di un „opuscolo" rosminiano, in: Lat. 57 (1991) 411–440.

[12] Vgl. RT 8; 15.

tismus" oder gegenreformatorischen Gesinnung heraus, in das gegenteilige Extrem, die Unversehrtheit des freien Willens und der menschlichen Natur herauszustellen. Dadurch endete man schließlich durch eine ebenso einseitige Betrachtungsweise mit einem die Gnade prinzipiell nicht mehr bedürfenden Rationalismus.[13] Dabei war man sich dieser gegenteiligen Gefahr des Rationalismus, so Rosmini, mitnichten bewußt.[14] Doch stelle dieser durch die Aushöhlung der Erbsünde auf indirekte Weise die Fundamente der Theologie selbst, nämlich den Erlösungstod Christi und die Sakramente, auf gefährliche Weise in Frage:

> Der Ausverkauf der Wirkung des Taufsakramentes, durch welches die Menschen in Christus eingegliedert werden und aus der verdorbenen Natur zur Ordnung der übernatürlichen Dinge und des Gottesreiches erhoben werden, begünstigt überaus die Tendenz dieser Zeit zum Unglauben und zur Untreue dem katholischen Glauben gegenüber. Die von der Religion getrennte Philosophie arbeitet unermüdlich daran, in die Welt ein System des Rationalismus einzuführen, welches die Stelle jeder positiven Religion einnehmen soll.[15]

Rosmini legte zwar besonderen Wert darauf, daß „die Jesuiten" in diesem Werk „niemals genannt [werden], außer mit Ehrerbietung"[16]; nichtsdestoweniger richtet es sich ausdrücklich gegen einen bestimmten Personenkreis von Jesuiten, welche schließlich auch für die Verhinderung der Veröffentlichung sorgen sollten. In den Jahren 1839–40 hatte Rosmini in Mailand das große Werk „Trattato della coscienza morale" [Abhandlung über das moralische Gewissen] veröffentlicht, in welchem er zum ersten Mal seine neue Methode auf einige theologische Inhalte anwendete. Hatten bereits seine früheren Werke neben hohem Lob durchaus auch Kritik aus den Kreisen der Gesellschaft Jesu hervorgerufen, wuchs diese allerdings nun erstmals zu einem nennenswerten Ausmaß an. Im selben Jahr veröffentlichte P. Melia anonym ein Werk, von welchem nicht einmal der Erscheinungsort sicher nachweisbar ist: „Alcune affermazioni del Signor Antonio Rosmini Serbati, prete roveretano, con un saggio di Riflessioni scritte da Eusebio Cristiano" [Einige Behauptungen des Herrn Antonio Rosmini-Serbati, Roveretaner Priester, mit dem Versuch kritischer Reflexionen von Eusebius Christianus]: Hierin griff der Verfasser unter eben diesem Pseudonym „Eusebius Christianus" die rosminischen Interpretationen von Erbsünde und Recht-

[13] „Eine solche Lehre [...] hebt die menschliche Natur über das Maß des Wahren und Rechten hinaus. Sie stellt nämlich gerade nicht die kontradiktorische Lehre zu der Häresie Luthers, Calvins, Bajus' und Jansenius' dar, sondern eine zu dieser konträre: Sie lehnt nicht nur ab, was die Häretiker behaupten, sondern negiert [...] noch viel mehr. Daher geraten auch sie in die Irre, denn konträre – nicht kontradiktorische – Behauptungen können, wie uns die Logik lehrt, beide falsch sein" (RT 49).

[14] Zehn Jahre später scheint sich die Lage eher zugespitzt als entspannt zu haben: „Derzeit glaubt man, daß allein der Jansenismus zu bekämpfen sei; den entgegengesetzten Fehler des Rationalismus und Pelagianismus läßt man aber unter dem Deckmantel trügerischer Worte durchgehen" (Brief an P. Bertetti vom 9.10.1854, in: EC XII, 493–494).

[15] RT 247.

[16] Brief an C. Castracane vom 8.02.1843, in: EC VIII, 326.

fertigung an.[17] Weitere Anschuldigungen folgten in den – ebenfalls anonymen – Werken „Esame teologico-critico di alcune dottrine del chiarissimo Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano" [Theologisch-kritische Prüfung einiger Lehren des hochverehrten Antonio Rosmini-Serbati, Roveretaner Priester] (Modena 1842) bzw. „Principii della scuola Rosminiana esposti in lettere famigliari da un prete Bolognese" [Die Prinzipien der rosminischen Schule, in vertrauten Briefen von einem Bologneser Priester dargelegt] (2 Bde., Mailand 1850), welche beide wahrscheinlich von A. Ballerini verfaßt wurden.

Es waren also jesuitische Theologen, die eben aus dem Bestreben heraus, in der Frage nach der göttlichen Gnade die verurteilten Lehren des Bajanismus und des Jansenismus zu bekämpfen, in das entgegengesetzte Extrem, den Rationalismus, gerieten. Auf die von Rosmini analysierten pelagianischen Wurzeln dieses Rationalismus wurde bereits hingewiesen; diese keimten nun gewissermaßen in der Auseinandersetzung mit den „Häresien des 16. Jahrhunderts" wieder neu auf:

> Diese Gruppe erhielt sich nun aber in jener Zeit, als die Gesellschaft Jesu unterdrückt war, unter der Asche. Als diese wieder errichtet [...] wurde, brach jene Gruppe wie ein Vulkan aus, um ein an sich altes Lehrsystem zu verteidigen und zu verbreiten, dessen Effekt, wenn er sich denn durchsetzen sollte, gewiß darin bestünde [...], das Fundament der geoffenbarten Religion, nämlich das Dogma der Erbsünde, auszuhöhlen und den Tod Christi vergeblich werden zu lassen, ebenso wie die von ihm eingesetzten Sakramente.[18]

Schon bei diesen Autoren analysiert Rosmini also scharfsinnig jenes rationalistisch-extrinsische Denkschema, welches dem später so bezeichneten „Neothomismus" sein charakteristisches Gepräge verleihen sollte.[19] An dieser Auseinandersetzung zwischen Rosmini und den noch anonym auftretenden Jesuiten um die Frage nach der Gnade wird also bereits ein viel tiefer liegendes Problem als nur der Streit um eine theologische Einzelfrage sichtbar: Es geht um das gerade im 19. Jahrhundert neue Virulenz erlangende Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, von Übernatur (Gnade) und Natur. Jener Konflikt, welcher sich seit dem Beginn der Neu-

[17] Bereits von diesen Anschuldigungen, in den genannten theologischen Fragen die Lehren Calvins, Luthers, Bajus', Quesnels und Jansenius' zu vertreten, vermutete Rosmini, „es handele sich nicht so sehr um eine grundlegende wissenschaftliche Frage, sondern eher um eine Diffamierung, welche unter dem Deckmantel theologischer Fragen von unbekannten Personen gegen mich erhoben wurde" (Brief an B. Monti vom 9.07.1842, in: EC VIII, 195). Rosmini schrieb daraufhin eine Verteidigungsschrift, die „Risposta del finto Eusebio Cristiano" [Antwort auf den heuchlerischen Eusebius Cristianus]. Eine Dreiergruppe, die Jesuitenpatres I. Carminati, A. Ballerini und C. S. Passaglia, veröffentlichten daraufhin unter dem Sigel „C.B.P." eine Verteidigung der Anschuldigungen des Eusebio Cristiano mit dem Titel „Sulla difesa del chiariss. Abate Antonio Rosmini-Serbati inserita nel Propagatore religioso piemontese" (Florenz 1841).

[18] RT, 46. Und er fährt fort: „Ich sage nicht, daß dies das bewußte Ziel jener anonymen Schreiber ist, von denen ich rede, sondern daß dies die unvermeidbare Folge aus ihren Lehren darstellt" (ebd.). Einen Paragraph weiter macht er sofort deutlich, unter diesen „anonymen Schreibern" den „Eusebius Cristianus" und die Dreiergruppe „C.B.P." zu verstehen.

[19] Vgl. hierzu insbesondere RT, 165.

zeit zwischen den aufkommenden Naturwissenschaften bzw. dem neuzeitlichen Denken und der traditionellen Schultheologie anbahnt, niemals aber im Wesen angegangen und so im Prinzip immer weiter aufgeschoben wurde, entlädt sich nun in seiner ganzen Kraft. Der Neothomismus versteifte sich dabei auf das im ersten Moment keineswegs einer gewissen suggestiven Kraft entbehrende Konzept einer deutlichen Trennung beider Bereiche. Wie sich herausstellen sollte, bedeutete dies allerdings keine Lösung, sondern nur eine folgenschwere Umgehung dieses Konflikts. Der Preis dafür, so erkennt Rosmini bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sollte die „Aushöhlung" bzw. der „Ausverkauf" der Theologie selbst sein. Rosmini sah, daß diesem Problem nicht Herr zu werden ist, wenn man sich gegen dieses immunisiert, sondern nur, indem man es mühsam bis zu jenem Punkt zurückverfolgt, an dem es ursprünglich auftritt: im Menschen selbst, welchen Rosmini als das sowohl aus Natur als auch aus Übernatur bestehende Wesen charakterisiert.

3. Rosminis anthropologische Interpretation des Verhältnisses von Natur und Gnade

Bereits mit seinem ersten großen philosophischen Werk, dem genannten „Nuovo Saggio", ratifiziert Rosmini die Kantische Einsicht, daß am Beginn der Philosophie die Kritik der menschlichen Erkenntnis stehen müsse. Bevor der Mensch sinnvoll an metaphysische Fragestellungen herangehen könne, habe er sich Rechenschaft über seine eigenen Erkenntnisvoraussetzungen zu geben. Wenige Jahre später faßt Rosmini diese genuin neuzeitliche Methode folgendermaßen zusammen:

> Die theologische Schule ging, wie bereits bemerkt, von der Betrachtung Gottes aus; ich beginne ganz einfach bei der Betrachtung des Menschen. Und dennoch finde ich mich bei denselben Ergebnissen wieder.[20]

Im „Nuovo Saggio" analysiert Rosmini den menschlichen Geist und seine Inhalte, die Ideen. Er erkennt, daß das Grundkonstitutivum aller Erkenntnis und der Geistigkeit überhaupt in der „Idee des Seins" besteht. Der Mensch hat unabhängig von allen spezifischen Erkenntnissen, d.h. den Ideen, immer bereits, apriori, das Vorverständnis des Seins, in dem bereits Thomas von Aquin das *primum notum* des menschlichen Geistes erkannt hatte. Diese „allgemeinste Idee", wie sie Rosmini auch nennt, ermöglicht dem Menschen über die rein sinnliche Wahrnehmung hinaus das geistige Erfassen der Dinge. Wegen deren transzendentalen, übersinnlichen Eigenschaften erkennt Rosmini in dieser „Idee des Seins" – immer noch in Übereinstimmung mit Thomas und Augustinus – das „göttliche Element" im

[20] *A. Rosmini*, Il Rinnovamento della Filosofia in Italia, 2 Bde., hg. von *D. Morando*, Mailand 1941, 470.

Menschen.[21] Am Grunde des neuzeitlichen Denkens, das in Kant und dem Deutschen Idealismus kulminiert, erkennt Rosmini dagegen jedoch jenen Rationalismus, welcher die subjektive Seite der menschlichen Vernunft verabsolutiert und jedes diese transzendierende Element als heterogen ablehnt. Dadurch lösche dieses Denken aber, wie er bildlich beschreibt, gerade das göttliche Licht, das den menschlichen Geist erleuchtet, aus; ausgerechnet die Aufklärung (*illuminismo*), welche sich die Erhellung der menschlichen Vernunft auf die Fahnen geschrieben hatte, ende so – zunächst noch unbemerkt – in einer „Verdunkelung" (*oscurantismo*). Rosminis Intention ist es, unter aller Anerkennung der großen geistigen und methodologischen Leistungen des neuzeitlichen Denkens den inneren Selbstwiderspruch einer autonom und selbstgenügsam begründeten Vernunft aufzuzeigen und das „göttliche Element" als das Konstitutivum menschlicher Geistigkeit und Persönlichkeit wieder neu zum Ausgangspunkt seiner Philosophie zu machen. Nahezu unermüdlich betont er,

> [...] daß der Schöpfer der Welt in dieses sein wunderbares Werk etwas von sich selbst hineingegeben hat, das wie ein Schlüssel zu einem Gebäude ist; daß er seine ungeschaffene Natur nicht völlig von der von ihm geschaffenen Natur abgetrennt hat und nicht aufhört, sie immer neu zu schaffen und so zu erhalten. Daher bleibt die Natur nicht gänzlich blind für das göttliche Licht.[22]

Der Mensch ist also alles andere als ein selbstgenügsames Wesen, welches in einer rein „natürlichen Anthropologie" abschließend und vollständig darstellbar wäre. Davon gibt die rosminische „Antropologia in servizio della scienza morale" [Anthropologie im Dienst an der moralischen Wissenschaft] einen bewegten Ausdruck. Darin analysiert Rosmini, ausgehend von einer vorausgeschickten Definition des Menschen, nacheinander die menschliche Leiblichkeit und dessen Geistigkeit, bevor er die Abhandlung mit dem Kapitel „Über das Subjekt Mensch" beschließt. Die Leiblichkeit des Menschen besteht wie diejenige aller animalischer Lebewesen aus dem passiven Element der Sinnlichkeit und dem aktiven des Instinktes; über die Tierwelt hebt sich der Mensch durch seinen Geist empor, welcher ebenfalls eine passive und eine aktive Seite offenbart: Intellekt und Wille. Im Intellekt weist die menschliche Natur über sich selbst hinaus, denn die „Intuition des Seins" als das Konstitutivum des menschlichen Geistes offenbart diesem das Sein als ein „eingeborenes und wirklich transzendentales Faktum"[23]. Von dieser passiv-intuitiven Seite des menschlichen Geistes führt die Betrachtung weiter über den Willen zur Freiheit als der notwendi-

[21] Vgl. ebd. 469–473.

[22] Dieses Zitat befindet sich in dem Werk mit dem selbstsprechenden Titel „Del divino nella natura" [Über das Göttliche in der Natur], 8. Mit dieser Lehre erkennt sich Rosmini in vollkommener Konsonanz mit den großen christlichen Denkern wie beispielsweise Gregor von Nyssa, Augustinus, Thomas und Bonaventura, vgl. ebd. 12.

[23] *A. Rosmini*, Antropologia in sevizio della scienza morale (im folgenden: AM), hg. von *F. Evain*, Rom 1981, 505. Der Intellekt als die „passive" Seite des menschlichen Geistes verdeutlicht, daß ihm dessen konstitutives Licht allererst gegeben werden muß.

gen Willenseigenschaft[24] und dem Konstitutivum der menschlichen Personalität[25]. Das „Subjekt Mensch" gipfelt somit in seiner wesenhaften Willensfreiheit. Die menschliche Geistigkeit vollzieht sich in höchster Weise in der personalen Kommunikation, in welcher die menschlichen Personen einander in intellektiver Erkenntnis und volitiver Liebe begegnen. In ihren intellektiv-volitiven Vollzügen suchen sie ihr Glück; ein Glück, welches für Rosmini

> [...] nichts anderes ist als ein Genießen der gesamten Fülle des Seins, einer Fülle, welche ihren Ursprung und ihre Vollendung in der ersten Intelligenz, der unendlichen Intelligenz, Gott, hat.[26]

In Intellekt und Wille verweist der Mensch über sich hinaus und erweist sich so als ein wesenhaft unabgeschlossenes Wesen; die „Antropologia" verweist auf ihre notwendige Vollendung in der „Antropologia soprannaturale".[27] Diese knüpft ihrerseits an die Konstitution des endlich-personalen Seienden an; aufgrund seiner geistigen Konstitutiton erfährt sich der Mensch immer schon über seine eigenen Grenzen hinausstrebend:

> [...] er verlangt durch die Gnade nach dem Übernatürlichen, so wie der Notleidende allein mit seinem Elend bittet. Die Vernunft hat ein Licht, welches sie das Fehlen eines anderen Lichtes erkennen läßt, das ihr das erste Licht vervollkommnet [...], und das menschliche Herz verlangt, soviel an Realität zu besitzen, wieviel es konzipiert; da es [nur] die Idee hat, konzipiert es aber eine verworrene Unendlichkeit und stürzt sich in die Leere.[28]

Jene „Idee des Seins", das „erste Licht" des Geistes bzw. die „Ähnlichkeit Gottes"[29], welche eine „Art Unendlichkeit"[30] ist, konstitutiert also die transzendentale Verwiesenheit des Menschen. Da der Wille, so Rosmini, aber nach dem „erkannten Gut" strebt, erweist sich nicht nur der erkennende Intellekt, sondern auch der liebende Wille als ein „Schwung" (*slancio*) ins Un-

[24] Vgl. ebd. 587–593.

[25] Vgl. ebd. 845–846; 882–883.

[26] Ebd. 894; vgl. 906.

[27] So bemerkt Rosmini in der Einleitung zur „Antropologia", daß sich die Aufgabe eine Anthropologie „in zwei Teile teilt": „Denn der Mensch gehört der Ordnung der Natur an; und die moralischen Bedingungen, welche sich aus dieser Ordnung ergeben, bilden den ersten Teil unseres Werkes. Der Mensch ist aber auch, dem christlichen System gemäß, Teil einer übernatürlichen Ordnung, der Ordnung der Gnade; und die moralischen Bedingungen, welche aus dieser für den Menschen erhabeneren Ordnung hervorgehen, begründen den zweiten Teil" (ebd. 8). Zum Rosminischen Personbegriff in der „Antropologia soprannaturale" vgl. insbes. *C. Bergamaschi*, La persona soprannaturale ossia il carattere sacramentale nel pensiero di Rosmini, in: Rivista rosminiana di filosofia e di cultura 69 (1975) 311–322; 70 (1976) 15–55; *G. Colzani*, Il compimento „deiforme" della creatura. L'antropologia soprannaturale come „ristorazione" della persona, in: *K.-H. Menke, A. Staglianò* (Hgg.), Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizonte del pensiero di Antonio Rosmini, Brescia 1997, 273–292, 290; *F. Scolari*, L'uomo santificato secondo l'antropologia soprannaturale di A. Rosmini, Stresa 1990.

[28] *A. Rosmini*, Introduzione alla filosofia. Degli Studi dell'Autore, hg. von *P. P. Ottonello*, Rom 1979, 88.

[29] *A. Rosmini*, Antropologia soprannaturale (im folgenden: AS), 2 Bde., hg. von *U. Muratore*, Rom 1983, I, 295.

[30] Ebd. II, 12.

endliche.[31] Dieser „Schwung" erweist sich innerhalb der Ordnung des endlichen Seins jedoch noch als unbestimmter Art, denn indem das ideale Licht den menschlichen Geist über alle Endlichkeit hinaus auf den transzendentalen „Horizont" des Seins verweist, stellt es ihm dadurch noch nicht das unendlich-reale Ziel für sein willentliches Streben vor, jene unendliche Realität Gottes. Durch diese konsequente Unterscheidung von idealer und realer Seinsordnung ergibt sich für Rosmini ein doppelter Vorteil: Einerseits kann er den Menschen durchaus in seiner natürlichen Konstitution vollständig beschreiben – denn auch der Mensch, welcher nicht zum „übernatürlichen Glauben" gelangt, ist keinesfalls „gänzlich elend"[32]; jedem Menschen leuchtet die „Idee", jeder ist in seinem Erkennen auf den transzendentalen Seinshorizont bezogen, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist. Das „göttliche Licht", so Rosmini, konstituiert so in allen Menschen jenen „slancio" zum Unendlichen, auch wenn es der einzelne nicht erkennt. Als solches begründet es die Möglichkeit einer „natürlichen Theologie", welche aber höchstens zu einer „ideal-negativen Erkenntnis" Gottes gelangen kann. Wie bei Rahner, so wird Gott auch bei Rosmini nicht für die menschliche Erkenntnis instrumentalisiert. Das „natürliche Licht" ist von jenem „übernatürlichen Licht" der Gnade wesentlich verschieden:

> Das Licht der Vernunft ist das ideale Sein, das Licht des Glaubens das reale Sein: das Licht der Vernunft ist das anfängliche Sein, das Licht des Glaubens das vollkommene, absolute Sein, Gott.[33]

Durch die Unterscheidung zwischen idealem und realem Sein vermeidet Rosmini die Gefahr des Ontologismus bereits im Ansatz: Das ideale Sein verweist zwar auf die subsistente Fülle des Seins, ist diese aber nicht selbst; das ideale Sein ermöglicht lediglich die *anfängliche* Schau des Seins, nämlich in der Weise jenes Horizonts, vor welchem Erkenntnis immer schon stattfindet, ist aber keinesfalls die Perzeption der Realität der göttlichen Wirklichkeit selbst, welche nur in der gnadenhaften Vermittlung der *Fülle* des realen göttlichen Seins geschieht.[34] Wiewohl diese Perzeption aber den Bereich des menschlich Erfaßbaren, welcher durch die Idee des Seins abgesteckt ist, überschreitet, kann diese kein intellektives Erfassen der göttlichen

---

[31] „Unter diesen Voraussetzungen zur inneren Natur des Menschen und seiner Fähigkeiten erscheint es offenkundig, daß der Mensch, wäre er nur in der rein natürlichen Ordnung konstituiert, unvollkommen bliebe; denn er hätte niemals die reale Verbindung mit jenem höchsten Gut erfahren, zu welchem sein Wille unbeugsam hingewandt ist und in welchem allein er sein Verlangen stillen kann" (ebd. I, 297).

[32] Ebd. I, 298.

[33] Ebd. I, 107; vgl. 75; 100.

[34] „Daraus ist jene herrliche Wahrheit zu folgern, *daß der menschliche Intellekt, der von der anfänglichen Schau des Seins (der Idee des Seins im allgemeinen) geformt ist, zusammen mit dem Menschen und durch diesen zur Würde eines übernatürlichen Standes durch nichts anderes erhoben wird als dadurch, daß ihm jene Schau des Seins, welche er von Natur aus hat, gesteigert wird, d. h. daß ihm das Sein nicht mehr nur* anfänglich *(ideal) gezeigt wird, sondern [von ihm] nun* vollkommen *mit dem Ziel der realen Subsistenz (real) [perzipiert wird] – und dies ist Gott*" (ebd. I, 135; vgl. 136–138).

Wichklichkeit bedeuten, sondern findet in einem Bereich real-übernatürlicher Perzeption statt, welche das Vermögen des menschlichen Geistes übersteigt.

Dennoch ist der menschliche Geist aber durch diese „Idee des Seins" ausgestattet, welche ihn nach jener Vollkommenheit des absoluten realen Seins verlangen läßt, auf welche ihn diese verweist: Daher ist der Mensch in seiner natürlichen Konstitution andererseits auf jene Erfüllung in der gnadenhaften Mitteilung des übernatürlichen Lichtes, des „realen Seins", hingeordnet. Ist also der Mensch bereits in seinem natürlichen Stand mit der Fähigkeit zu erkennen und moralisch zu handeln ausgezeichnet, so würde ihm aber dennoch das Wesentliche zur Vollendung seines Menschseins fehlen, „ihm würde jene vollkommene Glücklichkeit und jene vollkommene moralische Würde fehlen, zu der seine Natur fähig ist", er würde also „unvollkommen" bleiben.[35] Dieses Glück erfährt der Mensch in jener Gnadenhandlung, in welcher sich Gott, der für den menschlichen Willen in dessen natürlichem Stand unerreichbar ist, selbst auch real mitteilt.[36] Diese Erhebung des Menschen ist aber gleichwohl kein beliebiger Zusatz, sondern für diesen von höchster Bedeutung. In einem Artikel, welchen Rosmini mit dem Titel „Notwendigkeit der Gnade" überschreibt, vollzieht er nach, daß dem Menschen mitnichten das natürliche Licht der Vernunft genügen kann:

> Für die natürlichen Kräfte des Menschen ist die Moral also zumindest in jenem Teil, welcher Gott betrifft, unmöglich; wie das Universum ohne Gott aber ohne Prinzip und ohne Halt ist und so nicht einmal konzipiert werden könnte, so ist jene moralische Tugend, die von ihrem Haupt getrennt ist, tot und aus sich heraus nichts.[37]

Die Gnade stellt dem menschlichen Willen also jenes unendliche Gut vor, nach welchem dieser immer schon strebt, ohne es jedoch vorher gekannt zu haben. Diesen gnadenhaften Stand hatte der Mensch, so Rosmini in der „Antropologia soprannaturale" weiter, ursprünglich besessen, jedoch ging er ihm im Sündenfall verloren:[38] Adam hatte sich in einem freien und personalen Willensakt von diesem höchsten, realen Gut abgewendet. Da dieser personale Akt nicht lediglich ein akzidenteller Ausdruck der menschlichen Person darstellt, bedeutet er eine wirkliche Beschädigung der gesamten menschlichen Natur[39] und nicht nur, wie Rosmini betont, ein einfacher und äußerlich bleibender Verlust der heiligmachenden Gnade:[40] Die durch diese Abkehr von Gott bewirkte Sünde bestehe „nicht in den einzelnen Willens-

[35] Ebd. I, 298; vgl. II, 13.

[36] „Mit dieser Handlung, welche Gnade genannt wird, vereint sich Gott auf reale Weise mit uns und bleibt mit uns vereint, denn durch die Gnade ist mit uns etwas Göttliches verbunden und gewissermaßen mit dem Wesen unserer Seele konkorporiert, was vorher nicht existierte" (ebd. I, 89).

[37] Ebd. I, 86.

[38] Vgl. ebd. I, 347; 391; 431.

[39] Vgl. ebd. I, 390–400; vgl. RT, 257–260.

[40] Vgl. RT, 134.

akten, nicht einmal im Willen als Potenz, sondern im Wesen der willensbegabten und affektiven Seele“[41].

Das menschliche Subjekt als solches wurde also „erniedrigt“ oder „verdorben“, so daß sein Willen nun durch eine Inklination zum Bösen ausgezeichnet ist. Diese böse Neigung des Willens erweist sich daher nur als der äußere Aspekt und der „höchste Punkt“ der Erniedrigung des Menschen als solchem. Der Wille dieser auf diese Weise „verdorbenen“ Person zeichne sich ohne die konstante Kommunikation mit seinem höchsten realen Gut fortan durch eine substantielle „Unordnung“ aus und suche nunmehr unter den ihm in der natürlichen Ordnung verbleibenden realen Zielen seine Erfüllung.[42] Bedeutet also der Sündenfall auf der einen Seite eine wirkliche Erniedrigung des Willens und des ganzen Menschen, so wird dieser andererseits in der Gnade auch in seinem Wesen erhöht; dem Menschen wird mithin in der göttlichen Gnade ein wirkliches „ontologisches Wachstum“ zuteil:[43]

> Wie nun im Menschen, der nicht die Gnade empfangen hat, das höchste Prinzip seines Handelns der natürliche Wille ist, der dem Schlechten und den Leidenschaften dient; so ist das höchste Handlungsprinzip in dem von der Gnade wiederhergestellen Menschen die göttliche Gnade selbst [...]. So kann man mit Fug und Recht sagen, daß im Menschen durch die Gnade eine andere Person geboren ist, wenn auch die menschliche Natur unverändert bleibt und ebenso das Subjekt dasselbe geblieben ist.[44]

Die göttliche Gnade wirkt also im Bereich des freien menschlichen Willens, sie setzt an jenem „höchsten Punkt“ im Menschen an, der die Person konstituiert. Dadurch wird deutlich, daß das göttliche Gnadenhandeln als eine Begegnung und Kommunikation von Gott und Mensch in personaler Freiheit verstanden werden muß.[45]

Die göttliche Gnadenhandlung findet also, wie nun deutlich wurde, wirklich im „Wesen der Seele“ statt[46]; Rosmini bezeichnet sie als eine „innere Offenbarung“[47]. So löst Rosmini das Problem des Zueinanders von Glaube und Vernunft, von Gnade und Natur nicht durch eine äußere Verhältnisbestimmung, durch eine extrinsische Aneinanderreihung zweier separater Betrachtungen, sondern an dem Ort, wo sich dieses Problem wirklich entscheidet: im einzelnen Menschen. Rosmini betrachtet den Menschen in seiner natürlichen, leibgeistigen Konstitution („Antropologia in servizio della scienza morale“) und zeigt inmitten dieser Natur deren inneres Streben zu jener übernatürlichen Gnade auf, von der allein sie ihr Ziel und ihren Sinn empfängt. Die eigentliche Gefahr des „Rationalismus“ besteht somit darin, die menschliche Natur zu verabsolutieren und deren innere Angewie-

[41] Ebd. 259.
[42] Vgl. AS I, 338; 387.
[43] Vgl. *Bergamaschi*, 317.
[44] AS II, 59.
[45] Vgl. z. B. ebd. I, 188; II, 36, Anm. 17.
[46] Ebd. I, 76.
[47] Ebd. I, 110.

senheit auf die göttliche Gnade zu verkennen. Die „Antropologia soprannaturale" stellt daher gewissermaßen das theologische Fundament des „Il razionalismo teologico" dar. Darin hatte Rosmini aber bereits deutlich gemacht, daß er den „Rationalismus" nicht nur für ein theologisches Spezialproblem hält, sondern dessen „Gefahr" v. a. in seinen gesellschaftlich-sozialen Auswirkungen erkennt. Mit großer Sorge bemerkt dort Rosmini,

> [...] daß der Rationalismus immer mehr die Erziehung der christlichen Jugend verdirbt, indem er sie [i. e. die Erziehung] als vergeblich und hochmütig hinstellt. Denn er lehrt der Jugend, daß aus der eigenen Vernunft die Wahrheit und aus dem eigenen freien Willen die Tugend hervorgeht. Die Offenbarung sei dieser also nicht absolut notwendig.[48]

Deutlich erkennt er in der Mentalität seiner Zeit das Schwinden des Bewußtseins für die „übernatürliche Ausrichtung" des Menschen. Das Zueinander von „Antropologia in servizio della scienza morale" und „Antropologia sopranntaurale" erweist sich vor diesem Hintergrund gerade als die zeitgemäße Vermittlung zwischen der traditionellen Lehre von der „Erbsünde" und dem erstarkten Bewußtsein des neuzeitlichen Menschen von den Fähigkeiten seiner eigenen Vernunft: In der „Antropologia" formuliert Rosmini einerseits die Herausgehobenheit der intellektiv-volitiven Natur des Menschen in seiner gesamten geistigen Größe und Erhabenheit, worin er aber auch gleichzeitig dessen „Schwung" zum Unendlichen entdeckt, welcher in der „Antropologia soprannaturale" der Ansatzpunkt für die theologische Sprechweise von der „Verderbtheit" des menschlichen Willens und von seiner unbedingten Angewiesenheit auf die göttliche Gnade bildet. Wie Rahner, so lehnt daher auch Rosmini in der „Antropologia soprannaturale" den Stand einer „natura pura" als einer realen Wirklichkeit ab und betrachtet diesen lediglich als ein theoretisches und methodisch hilfreiches Abstraktum:

> Wenn es der unendlichen Güte des Schöpfers auch nicht entsprechen würde, den Menschen allein in seiner eigenen Natur belassend zu schaffen, ohne ihm die Gnade hinzuzufügen, so erweist es sich dennoch nicht widersprüchlich, den Menschen in diesem Stand anzunehmen. Dies ist eine jener Annahmen, welche zur Analyse von Problemen verhelfen, die sich aus mehreren Prinzipien zusammensetzen, und erkennen lassen, was man den einzelnen Prinzipien zuschreiben muß.[49]

Als Zusammenfassung der rosminischen Antwort auf den Rationalismus kann daher folgender Satz gelten:

> Der Mensch ist Geschöpf Gottes; also ist er zur Ehre Gottes erschaffen. [...] Der Mensch ist also auf den Dienst an Gott hingeordnet.[50]

---

[48] RT, 248.

[49] AS I, 323. Colzani kommentiert: „Die natura pura ist für Rosmini ein formal notwendiges Konzept, um die Kreatürlichkeit auszudrücken. Dieses muß aber kontinuierlich überstiegen werden zugunsten des wahren und von Gott für den Menschen festgesetzten Sinnes. Es ist dieselbe Folgerung, zu welcher die aktuelle Theologie nach den Diskussionen gelangt ist, welche Humani Generis bezüglich der théologie nouvelle eröffnet hat" (*Colzani*, 290).

[50] AS II, 185.

4. Schlußbetrachtung

Der Versuch einer Nebeneinanderstellung der jeweiligen Problemstellungen Rosminis und Rahners gegenüber dem neothomistischen extrinsischen Denkschema erweist sich alles andere als künstlich oder gezwungen.[51] Denn er ermöglicht eine deutlichere Würdigung des Rosminischen Denkens, als dies bislang geschehen ist: Über ein Jahrhundert verkannt, hat dieses mit den Vordenkern und Theologen des Zweiten Vatikanums seine späte Rechtfertigung erfahren. Daß es somit bereits indirekt gerechtfertigt ist, wird erst nach und nach entdeckt. Eine erste bedeutende Etappe bezeichnet die Würdigung Rosminis in der Enzyklika „Fides et ratio" (1997), welche diesen zusammen mit Persönlichkeiten wie J. H. Newman, J. Maritain, É. Gilson und E. Stein dafür auszeichnet, sich um die Verbindung von Vernunft und Glaube, von „Philosophie und dem Wort Gottes" verdient gemacht zu haben.[52] Von besonderer Bedeutung erweist sich diesbezüglich die „Notifikation zur Bedeutung der lehramtlichen Dekrete bezüglich des Denkens und der Werke des Priesters Antonio Rosmini Serbati" vom 1. Juli 2001, welche die posthume Verurteilung von 40 Thesen aus seinen Werken im Jahre 1888, die das neothomistische Agieren gegen Rosmini letztlich erreicht hatte, nun endgültig der Vergangenheit angehören läßt.

Versteht K. Rahner unter der „Religionsphilosophie [...] die Konstitution der Bereitschaft für Theologie und als solche deren notwendige Voraussetzung", d.h. die „Konstitution der potentia oboedientialis für Offenbarung, vollzogen in der Strenge wissenschaftlicher Forschung"[53], so ist dieser Grundgedanke bereits gut ein Jahrhundert zuvor in Rosmini lebendig. In diesem Sinn könnte auch die „Antropologia soprannaturale" Rosminis als eine „metaphysische Analytik des Menschen in Absicht auf dessen Vermögen, das Wort Gottes zu vernehmen"[54], definiert werden.

Die Gnade hebt die Natur nicht auf und nimmt dieser nicht ihre Eigenbedeutung, sondern stellt sich als jene Vervollkommnung dar, auf die die Natur in ihrem Innersten angelegt und angewiesen ist. Für Rosmini besteht die Erhabenheit der menschlichen Vernunft gerade darin, für die Gnade offen zu sein; gegen die rationalistische Auffassung, daß die Eigenbedeutung der Vernunft nur durch eine „Ausklammerung" der Gnade möglich sei, erneuert Rosmini die im Grunde genuin thomasische Ansicht, daß die Gnade nichts vom Eigenwert der menschlichen *ratio* wegnimmt, sondern diesen

[51] Auf die inhaltliche Nähe beider Theologen, gerade in der gnadentheologischen Auseinandersetzung mit dem „Rationalismus", hatte bereits U. Pellegrino im Jahre 1967 hingewiesen (vgl. *U. Pellegrino*, Il soprannaturale nella storia nel pensiero di A. Rosmini, in: Rivista rosminiana 61 (1967) 348–371, 350): Er betont, daß „verschiedene Ideen gerade der modernen Theologen wie K. Rahner, von Balthasar, Aubert, Thils oder Daniélou in ihrer Substanz bereits im vorausschauenden Geist des Roveretaners anzutreffen sind" (ebd. 349).

[52] Fides et Ratio, Nr. 74.

[53] *Rahner*, Hörer des Wortes, 212–213.

[54] Ebd. 48.

gerade auf unvergleichbare Weise herausstellt. Nach Rosmini müsse es dem Christentum darauf ankommen, daß

> [...] die Menschen vestehen, daß der Glaubensgehorsam nicht im Gegensatz zu dem von der Natur empfangenen Licht steht, sondern daß es vielmehr eine Bekräftigung und Beförderung dieses Lichtes bedeutet, wenn sich diesem ein viel heilsameres und strahlenderes neues Licht hinzufügt.[55]

Gerade vor diesem Hintergrund muß die Theologie den Dialog mit der Philosophie und der Naturwissenschaft suchen, statt sich immunisierend von dieser Auseinandersetzung zurückzuziehen. Theologie muß sich von den Fragen der jeweiligen Zeit herausfordern lassen – im Dienst an jenem Menschen, auf den sie letztlich hinzielt. Mit Rosmini und Rahner sind zwei Denker zu entdecken, die diesbezüglich Großes geleistet haben. Der rahnersche Beitrag ist vielfach studiert worden, den rosminischen gilt es erst noch zu entdecken.

Um es nochmals zu betonen – durch die Nebeneinanderstellung dieser beiden bedeutenden Theologen aus zwei völlig verschiedenen Epochen und geistigen Situationen sollen an Rosmini keine willkürlichen äußeren Interpretationskriterien herangetragen werden; dieser Beitrag versteht sich daher ganz im Dienst daran, einen ersten Zugang zu einem Denker zu vermitteln, welcher im deutschen Denken bislang überhaupt noch nicht beheimatet ist.

[55] RT, 342 (Anhang).

ThPh 78 (2003) 384–405

Was von der Fairneß übrig blieb

Zur Bedeutung von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit für die katholische Soziallehre

Von Franz-Josef Bormann

John Rawls, der von 1962 bis 1991 an der Harvard University lehrte und am 24. November vergangenen Jahres 81jährig nach schwerer Krankheit verstorben ist, gilt weithin als der bedeutendste politische Philosoph des 20. Jahrhunderts. Sein Werk hat nicht nur maßgeblich zur Wiederbelebung der politischen Theorie beigetragen und einen nachhaltigen Einfluß auf die philosophische Gerechtigkeitsdiskussion der letzten Jahrzehnte ausgeübt, sondern dürfte sich auch zukünftig auf den Gebieten von Ethik, Recht, politischer Wissenschaft und Ökonomie als wichtige Inspirationsquelle erweisen. Rawls' Ruhm gründet sich vor allem auf sein 1971 erschienenes Hauptwerk *A Theory of Justice*, das mittlerweile in mehrfach überarbeiteter Form vorliegt und in 27 Sprachen übersetzt wurde.[1] Die literarische Produktion zu diesem fast 600 Seiten starken *opus magnum*, das viele bereits als modernen Klassiker bezeichnen und den Schriften von Hobbes, Locke, Rousseau, Kant und Mill gleichberechtigt an die Seite stellen, hat inzwischen industrielle Ausmaße erreicht.[2] Allerdings belegt die ungewöhnlich rege Kommentierungsarbeit nicht nur den weitreichenden Einfluß, sondern auch den kontroversen Charakter der Hauptideen dieses Werkes, das von Anfang an ein geteiltes Echo ausgelöst hat. Enthusiastischer Zustimmung begegnet man dabei ebenso wie erbitterter Kritik und grundsätzlicher Ablehnung.[3] Innerhalb der gegenwärtigen politischen Philosophie gibt es mit dem als Libertarismus bezeichneten Radikalliberalismus[4] auf der einen

---

[1] *J. Rawls*, A Theory of Justice, Cambridge, Mass. 1971 (dt. Übers.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975; zitiert nach der 5. Aufl. von 1990 [= Theorie]).

[2] Einen Überblick über die Diskussion geben *H. S. Richardson/P. J. Weithman* (Hg.), The Philosophy of Rawls. A Collection of Essays (5 vol.), New York/London 1999; für Sekundärliteratur vor 1982 vgl. *J. H. Wellbank/D. Snook/D. T. Mason* (Hg.), John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography, New York 1982; für die jüngere Zeit vgl. die bibliographischen Angaben in: *S. Freeman* (Hg.), The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge 2003.

[3] Während beispielsweise C. Fried Rawls' Buch als „the most important work in moral and social philosophy published since World War II" (*C. Fried*, Review of Rawls's A Theory of Justice, in: HLR 85 (1971–72), 169f.) preist, hat D. L. Schaefer festgestellt, daß *A Theory of Justice* nichts anderes als „an elaborate catalogue of political prejudices" ist, der Prinzipien propagiere, die „so vague, abstract, and inconsistent" seien, daß sie in keine eindeutig identifizierbare Richtung wiesen (*D. L. Schaefer*, The „Sense" and Non-Sense of Justice. John Rawls's A Theory of Justice, in: Political Science Review 3 [1973], 3).

[4] Vgl. *F. von Hayek*, The Constitution of Liberty; London 1960; *R. Nozick*, Anarchy, State, and Utopia, New York 1974; zum Versuch, die Radikalität dieses Freiheitsverständnisses zu überwinden vgl. *A. Simhony/D. Weinstein* (Hg.),The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community, Cambridge 2001.

und dem Kommunitarismus[5] auf der anderen Seite wenigstens zwei einflußreichen Strömungen, die zumindest von ihrem Ursprung her in einer Art Fundamentalopposition zu jenem speziellen Liberalismus stehen, den Rawls in seinem Ansatz verteidigt.

Im folgenden soll die Rawlssche Gerechtigkeitskonzeption aus der Perspektive katholischer Sozialethik analysiert werden. Um die Frage zu beantworten, ob seine spezifische Deutung sozialer Gerechtigkeit als ‚Fairneß' mit der kirchenamtlichen Sozialverkündigung vereinbar ist oder nicht, müssen wir uns zunächst noch einmal kurz die wichtigsten Aspekte seines Theorieansatzes vergegenwärtigen. Ein zweiter Argumentationsschritt versucht dann, im Blick auf Rawls' Methode, das inhaltliche Profil der beiden Fairneßprinzipien sowie deren anthropologische Voraussetzungen und Implikationen, einige zentrale Kritikpunkte zu formulieren. Erst auf dieser Grundlage können abschließend die wichtigsten Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem Rawlsschen und dem lehramtlichen Verständnis sozialer Gerechtigkeit herausgearbeitet werden.

I. Rawls' Denkmodell der ‚Gerechtigkeit als Fairneß'

Die anglo-amerikanische Moralphilosophie stand in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, also genau zu der Zeit, als Rawls die grundlegenden Ideen seines Ansatzes entwickelte[6], weitgehend unter dem Einfluß einer sprach- bzw. begriffsanalytischen Variante der Metaethik sowie von Modellen normativer Ethik, die teleologischer Natur waren, d.h. dem Begriff des Guten einen logischen Vorrang vor dem Begriff des Rechten in der Moraltheorie einräumten[7]. Um die ganze Tragweite des Rawlsschen Theorieprogramms in den Blick zu bekommen, ist es erforderlich, darauf hinzuweisen, daß es ihm nicht allein darum ging, den Formalismus reiner Begriffsanalyse durch die Ausarbeitung einer „inhaltliche(n) Theorie der Gerechtigkeit"[8] zu überwinden. Sein Ansatz beanspruchte zudem aufgrund seiner klareren Struktur, seiner schwächeren Voraussetzungen sowie des Umstands, daß Rawls den Pluralismus moderner Gesellschaften konsequent ernst zu nehmen versucht, eine Überlegenheit gegenüber anderen seinerzeit

[5] Vgl. *A. Gutman*, Communitarian Critics of Liberalism, in: PPAf 14 (1985), 308–322; *W. Kymlicka*, Liberalism and Communitarianism (in: CJP 18 (1988), 181–204; *M. Walzer*, The Communitarian Critique of Liberalism, in: Political Theory 18 (1990), 6–23; *A. Etzioni*, The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda, New York 1993; *S. Mulhall/A. Swift*, Liberals and Communitarians, Oxford 1996.

[6] Vgl. *J. Rawls*, Outline of a Decision Procedure for Ethics, in: PhRev 60 (1951), 177–197; Justice as Fairness, in: JPh 54 (1957), 653–662; Constitutional Liberty and the Concept of Justice, in: *C. J. Friedrich/J. W. Chapman* (Hg.), Justice: Nomos VI, New York 1963, 98–125; The Sense of Justice, in: PhRev 72 (1963), 281–305; Distributive Justice, in: *P. Laslett/W. G. Runciman* (Hg.), Philosophy, Politics and Society, Third Series, London 1967, 58–82; Distributive Justice: Some Addenda, in: Natural Law Forum 13 (1968), 51–71.

[7] Vgl. *Rawls*, Theorie, 42f.

[8] Ebd. 13.

einflußreichen Theorien wie dem Intuitionismus und dem Perfektionismus. Das Hauptziel seiner Kritik war jedoch von Anfang an der Utilitarismus, der zweifellos das einflußreichste teleologische Theoriemodell innerhalb der neuzeitlichen Moralphilosophie darstellt. Für Rawls ist der utilitaristische Grundsatz der Nutzenmaximierung ein reines Effizienzprinzip, das aus wenigstens drei Gründen zur Lösung moralischer Verteilungsprobleme unfähig ist: Er beruht erstens auf einer unzulässigen „Übertragung des Prinzips der vernünftigen Entscheidung für den Einzelmenschen auf die Gesellschaft als ganze“ [9], nimmt zweitens „die Verschiedenheit der einzelnen Menschen nicht ernst“ [10] und führt damit drittens zur Verletzung fundamentaler individueller Rechte. Es ist gerade diese Idee der Unverletzlichkeit jeder einzelnen Person, die die Grundlage seiner eigenen Theorie bildet[11] – einer Theorie im übrigen, die nach Auskunft ihres Schöpfers „stark Kantische Züge“ trägt[12] und auf der Lehre vom Gesellschaftsvertrag beruht, die Rawls zufolge „von allen tradierten Auffassungen ... unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen am nächsten [kommt] und ... die beste moralische Grundlage für eine demokratische Gesellschaft ab[gibt]“ [13]. Um die vernünftigsten Prinzipien zur Gestaltung der wichtigsten Institutionen einer idealtypischen Gesellschaft aufzufinden, die als dauerhaftes System fairer wechselseitiger Kooperation vorzustellen ist, verwendet Rawls das Hilfsmittel eines hypothetischen Vertrages, mit dessen Hilfe er einen „archimedischen Punkt“ [14] zu erreichen hofft, von dem aus sich ein zwar abstrakter, aber dafür universal anwendbarer Grundriß einer gerechten Gesellschaft erstellen läßt. Näherhin lädt er den Leser dazu ein, sich gedanklich in eine als „Urzustand“ bezeichnete Situation zu versetzen, in der rational agierende Vertragspartner als Treuhänder der Interessen einzelner oder ganzer Gruppen aus einer vorgegebenen Liste rivalisierender Gerechtigkeitsgrundsätze jene Prinzipen zur Gestaltung der institutionellen Grundstruktur einer Gesellschaft auswählen, die im Ergebnis die Aussichten ihrer Auftraggeber optimiert. Um sicherzustellen, daß diese grundlegende Wahlentscheidung nicht von partikularen Interessen im Gefolge der natürlichen oder sozialen Lotterie beeinflußt wird, stattet Rawls den Urzustand mit ganz bestimmten Eigenschaften aus, die letztlich das gesamte moralische Gewicht der Argumentation tragen. Das wichtigste dieser besonderen definitorischen Merkmale ist die radikale

[9] Ebd. 45.
[10] Ebd.
[11] Geradezu programmatisch erklärt Rawls: „Eine noch so elegante und mit sparsamen Mitteln arbeitende Theorie muß fallengelassen oder abgeändert werden, wenn sie nicht wahr ist; ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind. Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann“ (Theorie, 19).
[12] *Rawls*, Theorie, 12.
[13] Ebd.
[14] Ebd. 293.

Informationsbeschränkung durch den sogenannten „Schleier des Nichtwissens“ [15], der alle Angaben über das Alter und Geschlecht, die Talente, den sozialen Status und die religiös-weltanschaulichen Überzeugungen der Vertragspartner bzw. ihrer Klienten zum Verschwinden bringt. Rawls zufolge ist all dieses Wissen unter moralischer Rücksicht für die Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien irrelevant. Nur wenn derartige Informationen unerreichbar sind, ist s.E. sichergestellt, daß die Entscheidung für bestimmte Grundsätze in objektiver Weise, und das heißt für Rawls allein auf der Basis des gemeinsamen vernünftigen Interesses an sogenannten gesellschaftlichen Gründgütern, getroffen wird. Gesellschaftliche Grundgüter sind Güter wie z.B. „Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen“ [16], die jeder notwendigerweise zur Verwirklichung seiner persönlichen Auffassung vom Guten benötigt, völlig unabhängig davon, wie diese Auffassung im einzelnen aussieht. Wegen der weitreichenden Konsequenzen der urzuständlichen Prinzipienwahl, die die Gestalt der Verfassung ebenso bestimmt wie das Aussehen aller weiteren Institutionen, die direkt oder indirekt an der Verteilung gesellschaftlicher Vergünstigungen und Lasten beteiligt sind, unterstellt Rawls den Vertragspartnern ein extrem risikoscheues Verhalten. Auf der Basis des sogenannten Maximin-Prinzips, einer Entscheidungsregel für Situationen großer Unsicherheit, die vorschreibt, die Aussichten der Inhaber der niedrigsten sozialen Position zu maximieren [17], würden schließlich zwei einander ergänzende Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt. Der erste schützt „jedermann[s] ... gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist“ [18]. Der zweite Grundsatz schreibt vor, soziale und ökonomische Ungleichheiten so einzurichten, daß sie „(a) unter Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) ... mit Ämtern und Positionen verbunden [sind], die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen“ [19]. Rawls zufolge stehen diese beiden Grundsätze in einer „lexikalischen Ordnung“, die einen Vorrang des Freiheitsprinzips begründet und sicherstellt, daß „die Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden“ können [20], nicht aber um der Erlangung wirtschaftlicher Vorteile willen. Da diese beiden das Herzstück der Fairneßkonzeption bildenden Prinzipien hochgradig abstrakt sind, hat Rawls einen sogenannten „Vier-Stufen-Gang“ zu ihrer näheren Konkretion und praktischen Umsetzung vorgelegt. Dieser Plan umfaßt erstens die Wahl der obersten Gerechtigkeitsprinzipien im Urzustand, zweitens den Prozeß der Ausarbeitung einer Verfassung in einer verfassunggebenden Versamm-

[15] Vgl. ebd. 159–166.
[16] Ebd. 112.
[17] Vgl. ebd. 177–181.
[18] Ebd. 336.
[19] Ebd.
[20] Ebd.

lung, drittens die legislative Stufe der Gestaltung konkreter Gesetzesvorhaben und politischer Programme und schließlich viertens die Anwendung von Regeln auf Einzelfälle durch die Verwaltung und die Justiz sowie die Befolgung von Regeln durch die Bürger im allgemeinen. Obwohl Rawls niemals beansprucht hat, eine umfassende, die ganze Bandbreite aller öffentlichen und privaten Verteilungsprobleme abdeckende Gerechtigkeitstheorie vorgelegt zu haben, möchte er seine Fairneßkonzeption doch als realistisches Ideal, als eine „realistische Utopie“[21] für die gesellschaftliche Grundstruktur verstanden wissen, die den primären Gegenstand seiner Theorie bildet[22]. Es ist insofern ein *idealer* Ansatz, als er für die idealen Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft konzipiert ist, in der jeder dieselben Gerechtigkeitsprinzipien anerkennt und dies auch allgemein bekannt ist. Doch möchte diese Theorie gleichzeitig *realistisch* sein, da sie weder für den moralischen Heiligen bzw. vollkommenen Altruisten noch für den notorischen Sünder bzw. rationalen Egoisten konzipiert ist, sondern sich daran ausrichtet, was durchschnittliche Individuen unter normalen Lebensbedingungen zu erreichen imstande sind.[23]

Es ist allerdings ein erstaunliches Faktum, daß Rawls bei all seiner Sorge um die Stabilität und lebensweltliche Plausibilität seines Theoriemodells selbst dann noch keinen Grund für substantielle Veränderungen seiner Fairneßkonzeption gesehen hat,[24] als er sich im Zuge einer ungewöhnlich intensiven und lebhaften Diskussion seines Ansatzes mit einer Vielzahl überaus schwerwiegender Einwände konfrontiert sah. Ganz offensichtlich war er bis zum Schluß der Überzeugung, daß die beiden Fairneßprinzipien im wesentlichen nicht nur unseren tiefsten moralischen Überzeugungen, sondern auch jenen strengen philosophischen Rechtfertigungsstandards entsprechen, die in seinem begründungstheoretischen Ideal eines ‚reflektiven Gleichgewichts‘[25] enthalten sind. Der Umstand, daß sein Spätwerk weitgehend einem dezidiert *politischen* Gerechtigkeitsverständnis[26] und Fragen des *öffentlichen* Vernunftgebrauchs in demokratischen pluralistischen Gesellschaften[27] gewidmet ist, sollte daher nicht als Ausdruck eines grundle-

[21] *J. Rawls*, Das Recht der Völker, Berlin/New York 2002, 6 und 13–25.

[22] Vgl. *J. Rawls*, The Basic Structure as Subject, in: *A. Goldmann/J. Kim* (Hg.), Values and Morals, Dordrecht 1978, 47–71.

[23] Vgl. *S. Freeman*, Introduction: John Rawls – An Overview, in: *Ders.* (Hg.), The Cambridge Companion to Rawls, 2.

[24] Rawls' letzte Version der beiden Fairneßprinzipien unterscheidet sich trotz geringer Abweichungen nicht wesentlich von der Formulierung in der ‚Theorie‘ von 1971: Vgl. *J. Rawls*, Justice as Fairness. A Restatement, Cambridge, Mass. 2001, 42f.

[25] Vgl. *Rawls*, Theorie, 38f.; 68–71; 142; 471–473; 628.

[26] Vgl. *J. Rawls*, Justice as Fairness: Political not Metaphysical, in: PPAf 14 (1985), 223–251; *Ders.*, The Domain of the Political and the Overlapping Consensus, in: New York Law Review 64 (1989), 233–255; sowie *ders.*, Political Liberalism, New York 1993.

[27] Vgl. *J. Rawls*, Political Liberalism, Lecture 6, New York 1993; *ders.*, The Idea of Public Reason Revisited, in: University of Chicago Law Review 64 (1997), 765–807; *ders.*, Justice as Fairness. A Restatement, part I §9.

genden Gesinnungswandels oder gar als explizite Preisgabe seiner früheren Position, sondern vielmehr als Versuch verstanden werden, eine völlig neue Problemstellung zu erarbeiten, die trotz ihres sachlichen Zusammenhangs mit seinem ursprünglichen moralphilosophischen Projekt sorgfältig von diesem zu unterscheiden ist[28].

II. Kritische Anfragen an Rawls' Theorie

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf einige der Hauptkritikpunkte, die im Laufe der mittlerweile weit verzweigten Rawls-Diskussion gegen dessen Fairneßkonzeption ins Feld geführt wurden.

1. Methodologische Probleme

Während einige radikale Kritiker Rawls' Ansatz wegen seiner vermeintlichen Vagheit, inneren Inkonsistenz und Unvollständigkeit schlicht die Theoriefähigkeit abgesprochen haben,[29] äußerten andere Kommentatoren Zweifel daran, ob es Rawls tatsächlich gelungen sei, sein Hauptziel zu erreichen und eine Deutung sozialer Gerechtigkeit vorzulegen, die teleologischen Theorien im allgemeinen und dem Utilitarismus im besonderen wirklich überlegen ist. Vor allem diejenigen Autoren, die ihren Angriff auf Rawls' Verwendung verschiedener, der ökonomischen Theoriebildung entlehnter Werkzeuge aus dem Umkreis der modernen Spiel- und Entscheidungstheorie fokussierten, mit deren Hilfe dieser den traditionellen Kontraktualismus zu erneuern suchte, tendierten dazu, in der ‚Gerechtigkeit als Fairneß' lediglich eine raffiniertere Version des Utilitarismus zu erblicken.[30] Auch wenn es stimmt, daß Rawls in seinem Ansatz ganz unterschiedliche Traditionsstränge verarbeitet, ohne daß immer sofort deutlich würde, wie diese heterogenen Bausteine zusammenpassen, scheinen die tatsächlichen methodischen Probleme an ganz anderer Stelle zu liegen. Eine eingehendere

[28] Vgl. *J. Rawls*, Political Liberalism, New York 1993, xvi; *ders.*, Additional Preface to the Revised Paperback Edition of ‚Political Liberalism', New York 1996, xxxvii-lxii; *ders.*, Commonweal-interview with John Rawls, in: Commonweal CXXV, no. 16 (25. September 1998, 12–17), reprinted in: *J. Rawls*, Collected Papers (hg. von *S. Freeman*), Cambridge, Mass. 1999, 616–22, 617; sowie *T. Scanlon*, Rawls on Justification, in: *Freeman* (Hg.) The Cambridge Companion to Rawls, 139–167.

[29] Vgl. *Schaefer*, The „Sense" and Non-Sense of Justice, 1–3; *E. Tugendhat*, Comments on Some Methodological Aspects of Rawls' „Theory of Justice", in: Analyse & Kritik. Zeitschrift für Sozialtheorie 1 (1979), 77–89; *L. Siep*, Eine exakte Lösung des Gerechtigkeitsproblems? Bemerkungen zur Rawlsdiskussion, in: Zeitschrift für Politik; Neue Folge 24 (1977), 343.

[30] Vgl. *K. Arrow*, Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice, in: JPh 70 (1973), 245–263; *D. Braybrooke*, Utilitarianism with a Difference: Rawls' Position in Ethics, in: CJP 3 (1973), 303–331; *R. P. Wolff*, Understanding Rawls, Princeton 1977, 179; *Tugendhat*, 77; *H. Smith-Goldman*, Rawls and Untilitarianism, in: *H. G. Blocker/E. H. Smith* (Hg.): John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction, Athens, OH 1980, 346–394; *J. Narveson*, Rawls and Utilitarianism, in: *H. B. Miller/W. H. Williams* (Hg.), The Limits of Utilitarianism, Minneapolis 1982, 128–143; zu diesem Problemkomplex siehe auch *S. Scheffler*, Rawls and Utilitarianism, in: *Freeman* (Hg.), The Cambridge Companion to Rawls, 426–459.

Analyse zeigt nämlich, daß der ganze Kontraktualismus innerhalb der komplexen Rawlsschen Theorie bestenfalls von sekundärer Bedeutung für die Begründung der beiden Fairneßprinzipien ist.[31] Die zugegebenermaßen überaus schwachen Voraussetzungen des kontraktualistischen Arguments (wie z.B. das wechselseitige Desinteresse der Vertragspartner oder der schwache Vernunftbegriff) fungieren lediglich als Köder, um den utilitaristischen Gegner in eine Situation zu verstricken, die durch und durch moralischer Natur ist. Da das Ergebnis des Vertrages vollständig von den Bedingungen abhängt, unter denen er geschlossen wird, hängt die ganze Überzeugungskraft der Theorie von den besonderen Merkmalen des Urzustandes ab. Wir haben daher zu fragen, auf welche Weise die Charakteristika dieser entscheidenden Situation begründet werden. Rawls selbst stellt ausdrücklich fest, daß „die Rechtfertigung eine Sache der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, des Zusammenstimmens zu einer einheitlichen Auffassung"[32] ist. Dieses Plädoyer für eine Kohärenztheorie der Begründung, die eine gewisse Nähe zu W. V. O. Quine's epistemischen Holismus[33] aufweist und jedem cartesischen Rückgriff auf erste evidente Prinzipien eine klare Absage erteilt, geht selbstverständlich weit über eine bloße Konsistenzforderung hinaus[34]. Sie impliziert vielmehr einen komplexen mehrstufigen Explikationsprozeß, der mit unseren grundlegendsten moralischen Überzeugung – der Klasse der sogenannten „wohlerwogenen Urteile kompetenter Moralbeurteiler"[35] – wie z.B. der Einsicht, daß Sklaverei in jedem Fall ungerecht ist, anhebt und über mehrere Zwischenstufen bis zu den abstraktesten Moralprinzipien aufsteigt, die als Fundament unserer gesamten moralischen Urteilspraxis zu fungieren vermögen[36]. Der Vorteil dieses induktiven Vorgehens besteht darin, daß die so gewonnenen Prinzipien zwar im Kontakt mit unserer lebensweltlichen moralischen Alltagserfahrung bleiben, durch den konstruktivistischen Ansatz aber gleichzeitig sichergestellt ist, daß sie eine bloße *common sense*-Moral übersteigen.[37] Der größte Nachteil und das vermutlich gravierendste methodische Problem von Rawls' Ansatz dürfte demgegenüber darin liegen, daß er die verschiede-

[31] Vgl. *W. Kersting*, John Rawls zur Einführung, Hamburg 1993, 110f.; sowie *ders.*, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994, 283.

[32] *Rawls*, Theorie, 628.

[33] Vgl. *W. V. O. Quine*, Two Dogams of Empiricism, in: *Ders.*, From a Logical Point of View, Cambridge, Mass. 1980, 20–46; *ders.*, Word and Object, Cambridge, Mass. 1960, chap. 1 §3; *ders.*, Ontological Relativity, New York 1969, essay 4; sowie *O. O'Neill*, The Method of A Theory of Justice, in: *O. Höffe* (Hg.), John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit (Klassiker auslegen 15), Berlin 1998, 27–43, bes. 39f.

[34] Vgl. *N. Hoerster*, John Rawls' Kohärenztheorie der Normenbegründung, in: *O. Höffe* (Hg.), Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1977, 57–76; *K. Ballestrem*, Methodologische Probleme in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: *Höffe* (Hg.), Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, 108–127.

[35] *Rawls*, Outline of a Decision Procedure for Ethics, 181–183.

[36] Vgl. ebd. 184–190.

[37] Vgl. *J. Rawls*, Kantian Constructivism in Moral Theory, in: JPH 77 (1980), 515–572.

nen Stufen und Details dieses Explikationsprozesses niemals genau ausformuliert hat. Die Skizzenhaftigkeit und Unvollständigkeit seiner diesbezüglichen Ausführungen sind eine beständige Quelle von Verwirrungen und ein offenes Einfallstor für subjektive Vorurteile unterschiedlichster Art, die zu einer ganzen Reihe höchst fragwürdiger Schlußfolgerungen führen. Dies zeigt sich nicht nur an einzelnen Überlegungen wie Rawls' fragwürdiger Verdienstkritik[38] oder seiner hochgradig defizitären Grundgüterliste[39], sondern auch an komplexen Ideen wie dem Urzustandsargument selbst. Auf wenigstens zwei Probleme dieses Argumentes soll wenigstens kurz hingewiesen werden.

Die erste Schwierigkeit besteht in der offenkundigen Diskrepanz zwischen Rawls' Anspruch, den Urzustand allein mit Hilfe einer Gruppe von Eigenschaften zu definieren, die er als die „formalen Bedingungen des Rechten"[40] bezeichnet – wie z. B. Allgemeinheit, Universalität, Öffentlichkeit, Geordnetheit sowie Endgültigkeit – und dem Umstand, daß er im weiteren Fortgang der Argumentation auf zusätzliche Merkmale der Urzustandsbewohner wie z. B. eine extreme Risikoscheu[41] sowie ein weitgehendes Desinteresse an materiellen Gewinnen[42] zurückgreift, die mit diesen formalen Bedingungen nicht das geringste zu tun haben und daher im Ergebnis den ‚rein prozeduralen' Charakter seines Ansatzes unterminieren[43]. Das zweite Problem ist engstens mit dieser Inkonsistenz verbunden. Rawls präsentiert seine beiden Fairneßprinzipien als „Spezialfall einer allgemeineren Gerechtigkeitsvorstellung", derzufolge „alle sozialen Werte – Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbst-

[38] Vgl. *Rawls*, Theorie, 124f. und 344–350; zur Debatte um Rawls' Argumentation vgl. *M. Slote*, Desert, Consent, and Justice, in: PPAf 2 (1973), 323–347; *D. Gauthier*, Justice and Natural Endowment: Toward a Critique of Rawls's Ideological Framework, in: Social Theory and Practice 3 (1974); *R. Nozick*, Anarchy, State, and Utopia, New York 1974 – zitiert nach der 13. Aufl. Oxford 1998, 198; 219; *A. Buchanan*, Distributive Justice and Legitimate Expectations, in: PhSt 28 (1975), 419–425; *G. Sher*, Effort, Ability, and Personal Desert, in: PPAf 8 (1979), 361–376; *J. Mandle*, Justice, Desert, and Ideal Theory, in: Social Theory and Practice 23 (1997), 399–425; *L. P. Poiman/O. McLeod* (Hg.), What Do We Deserve? A Reader on Justice and Dessert, Oxford 1999; *S. Scheffler*, Justice and Desert in Liberal Theory, in: California Law Review 88 (2000), 965–990;

[39] Vgl. *Rawls*, Theorie, 111–115. Zur Kritik an dieser Liste vgl. *Nagel*, Rawls on Justice, 9f.; *A. Schwartz*, Moral Neutraliy and Primary Goods, in: Ethics 83 (1973), 294–307; *W. L. Sessions*, Rawls's Concept and Conception of Primary Good, in: Social Theory and Practice 7 (1981), 303–324.

[40] Vgl. *Rawls*, Theorie, 152–159.

[41] Vgl. *B. Barry*, The Liberal Theory of Justice, Oxford 1972, 106f.; *P. Pettit*, A Theory of Justice?, in: Theory and Decision 4 (1974), 311–324; *R. M. Hare*, Rawls' Theory of Justice, in: *N. Daniels* (Hg.), Reading Rawls, New York 1975, 107; *B. Barber*, Die Rechtfertigung der Gerechtigeit: Probleme der Psychologie, der Politik und der Messung bei Rawls, in: *Höffe* (Hg.), 233f.; *A. H. Goldman*, Responses to Rawls from the Political Right, in: *Blocker/Smith* (Hg.), John Rawls' Theory of Justice, 85–88; *P. Koller*, Neue Theorien des Sozialkontrakts, 101; *W. Kersting*, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994, 281.

[42] Vgl. *Rawls*, Theorie, 179; kritisch dazu *Barry*, 97; sowie *A. Buchanan*, A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice, in: *Blocker/Smith* (Hg.), 28.

[43] Zu Rawls' Verständnis „reiner Verfahrensgerechtigkeit" vgl. *Rawls*, Theorie, 106–109.

achtung – … gleichmäßig zu verteilen [sind], soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht"[44]. Diese allgemeinere Gerechtigkeitsvorstellung wird von Rawls in keiner Weise begründet, sondern einfach als unstrittig vorausgesetzt.[45] Obwohl er einräumt, daß der extreme Egalitarismus dieses Prinzips der Begrenzung bedarf und mit den berechtigten Ansprüchen der Effizienz zum Ausgleich gebracht werden muß, schränkt das bloße Faktum der Einführung dieses Metaprinzips das Feld möglicher inhaltlicher Lösungen des Gerechtigkeitsproblems ganz erheblich ein. Mit dieser Vorstellung im Hintergrund wird sein gesamter Ansatz von Anfang an derart stark in eine egalitaristische Richtung gezogen, daß mehrere Kritiker Rawls' Argumantation schlicht der Zirkularität bezichtigt haben.[46] Dieser Vorwurf mag übertrieben sein. Doch ist nicht zu bestreiten, daß Rawls' über weite Strecken hochgradig intuitive Argumentationsmethode eine Reihe sehr ernst zu nehmender Probleme aufwirft, deren Lösung wesentlich weitergehende Überlegungen erfordert, als in seinen eigenen Ausführungen zu finden sind.

2. Inhaltliche Anfragen an die beiden Fairneßprinzipien

Auch wenn die soeben erwähnten methodologischen Anfragen zweifellos allesamt sehr ernst zu nehmen sind, dürften die meisten Menschen in ihrer Beschäftigung mit dem Problem der Verteilungsgerechtigkeit primär am Inhalt und nicht an der Methode einer Theorie interessiert sein. Rawls bildet hier letztlich keine Ausnahme. Am Ende kommt auch für ihn alles darauf an, ob die beiden Fairneßprinzipien überzeugend erscheinen oder nicht. Einige Kritiker haben das für den ersten Grundsatz durchaus bejaht, für den zweiten, insbesondere für das berühmt berüchtigte Differenzprinzip dagegen eindeutig verneint.[47] Anderen Kritikern zufolge sind beide Grundsätze in hohem Maße unplausibel.[48] Meine eigene Position steht die-

---

[44] Ebd. 83.

[45] Während Rawls einfach präsupponiert, daß jede Gleichverteilung zumindest *prima facie* gerecht und jede Ungleichverteilung ungerecht ist, hat die philosophische Tradition mindestens seit Aristoteles an der Überzeugung festgehalten, daß „Zank und Streit eben daher [kommen], daß entweder Gleiche nicht Gleiches oder nicht Gleiche Gleiches bekommen und genießen" (*Aristoteles*, Nikomachische Ethik V6, 1131a22–24).

[46] Vgl. z.B. *P. H. Nowell-Smith*, A Theory of Justice?, in: PhSS 3 (1973), 315; *D. L. Schaefer*, A Critique of Rawls' Contract Doctrine, in: RMet 28 (1974), 89; *T. Nagel*, Rawls on Justice, in: *N. Daniels* (Hg.), Reading Rawls, 11f.; *L. J. Katzner*, The Original Position and the Veil of Ignorance, in: *Blocker/Smith* (Hg.), 58f.; *A. H. Goldman*, Responses to Rawls from the Political Right, in: *Blocker/Smith* (Hg.), 457.

[47] Vgl. *T. Pogge*, The Interpretation of Rawls's First principle of Justice, in: Grazer Philosophische Studien 15 (1982), 119; *P. Koller*, Neue Theorien des Sozialkontrakts, Berlin 1987, 103; *O. Höffe*, Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: *Ders.* (Hg.), John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit (Klassiker auslegen 15), 12.

[48] Vgl. *B. Barry*, On Social Justice, in: The Oxford Review (Trinity Term 1967), 29–52; *D. L. Schaefer*, The „Sense" and Non-Sense of Justice, 34; sowie *W. Kersting*, Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart 2000, 68–171.

ser zweiten Einschätzung näher als der zuerst genannten partiellen Zustimmung. Konkret möchte ich die These vertreten, daß keines der von Rawls propagierten Fairneßprinzipien rundherum überzeugend ist – zumindest nicht in der von ihm vorgelegten Form. An mehreren entscheidenden Stellen seiner Theorie sind substantielle Veränderungen vorzunehmen, so daß wir letztendlich zu einer wesentlich anderen und vor allem ungleich komplexeren Interpretation sozialer Gerechtigkeit gelangen, als sie uns Rawls in seiner Theorie vorgelegt hat.

Werfen wir zunächst einen Blick auf den ersten Fairneßgrundsatz. Während Rawls' Behauptung, jedermann habe ein „gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten" auf den ersten Blick insofern sehr vielversprechend erscheint, als sie einer weit verbreiteten emanzipativen Einstellung Ausdruck verleiht, die tief in den neuzeitlichen Befreiungsbewegungen verwurzelt ist, offenbart eine genauere Analyse dieses Prinzips eine ganze Reihe gravierender Schwierigkeiten. Wenigstens drei Problembereiche seien kurz benannt.

Erstens fällt auf, daß Rawls nie eine genaue Definition des für seine Argumentation zentralen Begriffs der ‚Grundfreiheit' gegeben hat, gleichzeitig aber mit einer hochgradig selektiven Liste solcher Grundfreiheiten operiert, in der u.a. die ökonomische und die sexuelle Freiheit des Individuums entweder gänzlich fehlen oder nur in stark eingeschränkter Form auftauchen.[49] Es dürften im wesentlichen zwei Gründe sein, die Rawls überhaupt dazu bewogen haben, von ‚Grundfreiheiten' zu sprechen. Der erste besteht darin, daß der zunächst verwendete allgemeinere Begriff der Freiheit in der Gefahr stand, eine gravierende Inkonsistenz zwischen den beiden Fairneßprinzipien hervorzurufen. Um auf jeden Fall sicherzustellen, daß die Rede von der Gleichheit der Freiheit den Raum für soziale und ökonomische Ungleichheiten nicht ungebührlich einschränkt, ersetzt Rawls den weiten Begriff der ‚Freiheit' durch den ungleich spezifischeren Ausdruck ‚Grundfreiheit'. Diese terminologische Veränderung hatte darüber hinaus den entscheidenden Vorteil, daß sie es ihm erheblich erleichterte, seine mit der Vorstellung einer lexikalischen Ordnung der beiden Fairneßgrundsätze einhergehende Behauptung eines absoluten Vorrangs der Freiheit zu verteidigen. Allerdings hat Rawls für diese Vorteile einen hohen Preis zu entrichten. Vor allem die jetzt prononciert vorgetragene Unterscheidung zwischen der ‚Freiheit', die aus moralischen Gründen für jedermann gleich zu sein habe, und dem ‚Wert dieser Freiheit', der je nach materiellen Ressourcen der Individuen unterschiedlich ausfallen

[49] Vgl. *F. I. Michelman*, In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice, in: University of Pennsylvania Law Review 121 (1973), 991–1019, bes. 992; *H. L. A. Hart*, Rawls on Liberty and its Priority, in: *N. Daniels* (Hg.), Reading Rawls, 230–252; *R. Alexy*: John Rawls' Theorie der Grundfreiheiten, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/W. Hinsch* (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt am Main 1997, 263–303, bes. 273.

könne[50], hat ihm den Vorwurf eingetragen, seine typisch liberale Sorge um den Schutz persönlicher Grundfreiheiten sei im Grunde halbherzig, da ihr ein rein formales Freiheitsverständnis zugrunde liege, das für all diejenigen letztlich wertlos sei, die infolge von Armut und anderen Mängelsituationen keinen wirksamen Gebrauch von den gewährten Freiheiten machen könnten[51].

Die zweite Schwierigkeit des ersten Fairneßgrundsatzes besteht darin, daß die Forderung eines „umfangreichsten Gesamtsystems gleicher Grundfreiheiten" zumindest solange unanwendbar und damit praktisch folgenlos bleibt, wie ein eindeutiger kriterieller Maßstab zum Vergleich und zur Gewichtung der verschiedenen Einzelfreiheiten fehlt.[52] Zwar hat Rawls den superlativischen Ausdruck „umfangreichst" (most extensive) später auf Grund der Einwände von H. L. A. Hart durch das schwächere Adjektiv „völlig adäquat" (fully adequate) ersetzt[53], doch dürfte diese Umformulierung bestenfalls einen Teil des Problems lösen, da die Frage, wie im Falle eines Konfliktes zwischen verschiedenen Einzelfreiheiten zu entscheiden sei, nach wie vor völlig ungelöst bleibt.

Eine dritte und besonders radikale Form der Kritik wirft Rawls schließlich vor, sein Prinzip der gleichen Freiheit basiere bei näherem Hinsehen auf einer fundamentalen Inkonsistenz. Einerseits würden die von diesem Grundsatz geschützten Grundfreiheiten nämlich als „natürliche Rechte" von Individuen verstanden[54], andererseits beziehe Rawls diese Freiheiten ohne weiteres in den Gegenstandsbereich der distributiven Gerechtigkeit ein. Wenn es stimme, daß – wie Rawls in seiner Kritik am Utilitarismus ausdrücklich betont – jeder Mensch eine auf unveräußerliche natürliche Rechte gegründete „Unverletzlichkeit" besitzt, „die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden"[55] könne, dann sei es grundsätzlich unzulässig, diese Rechte als mögliches Objekt der Vertei-

[50] Vgl. *Rawls*, Theorie, 232f.

[51] Vgl. *N. Daniels*, Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, in: *Ders.* (Hg.), Reading Rawls, 253–281, bes. 261; *N. Bowie*, Equal Basic Liberty for All, in: *H. G. Blocker/E.H. Smith* (Hg.), John Rawls' Theory of Social Justice, 110–131, 128; *L. P. Francis*, Respones to Rawls from the Political Left, in: *H. G. Blocker/E.H. Smith* (Hg.), John Rawls' Theory of Social Justice, 463–493.

[52] Vgl. *J. Feinberg*, Justice, Fairness and Rationality, in: Yale Law Review 81 (1972), 1004–1031, 1022; *R. P. Wolff*, Understanding Rawls, 90f.; *B. Barry*, The Liberal Theory of Justice, 34–38; *N. Daniels*, Reading Rawls, xxix.

[53] Vgl. *J. Rawls*, The Basic Liberties and Their Priority (Tanner Lecture 1981), in: *S. Darwall* (Hg.), Equal Freedom. Selected Tanner Lectures on Human Values, Ann Arbor 1998 (4. Aufl.), 107; *ders.*, Political Liberalism, Lecture VIII §1, 291; *ders.*, Justice as Fairness. A Restatement, 42.

[54] Rawls stellt in diesem Sinne programmatisch fest: „Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß hat also die kennzeichnenden Eigenschaften einer Naturrechtstheorie. Sie gründet nicht nur Grundrechte auf natürliche Eigenschaften, die sie von gesellschaftlichen Normen unterscheidet, sondern sie schreibt den Menschen auch Rechte gemäß den Grundsätzen der gleichen Gerechtigkeit zu, die ein besonderes Gewicht haben, gegen das sich andere Werte gewöhnlich nicht durchsetzen können." (Theorie, 549).

[55] *Rawls*, Theorie, 19.

lungsgerechtigkeit zu präsentieren[56]. Die bloße Vorstellung, der Staat oder eine politische Institution verteile diese Freiheiten und Rechte an die Bürger, steht im denkbar schärfsten Widerspruch zum Konzept eines ‚natürlichen Rechts', das auf nichts anderem als auf die unverlierbare Würde jedes einzelnen Menschen als Menschen und auf seinen Status als sittliches Subjekt gegründet ist. Diese Grundrechte werden dem einzelnen nicht gnadenhalber vom Staate verliehen oder gewährt, vielmehr gilt umgekehrt, daß der Staat und alle seine Organe diese Rechte unbedingt anzuerkennen und für jedermann zu gewährleisten habe.[57] Es besteht eine wesentliche Differenz zwischen diesen natürlichen Rechten und jenen materiellen und sozialen Gütern, die traditionellerweise als Gegenstand der *iustitia distributiva* angesehen werden. Während materielle und soziale Güter tatsächlich derart das Resultat eines gesellschaftlichen Kooperationsprozesses darstellen, daß sie in ihrer gesamten Existenz von eben dieser Kooperation abhängen, ist die Geltung natürlicher Rechte von allen Formen gesellschaftlicher Zusammenarbeit prinzipiell unabhängig und diesen gegenüber logisch primär. Indem Rawls diesen entscheidenden Unterschied eliminiert, gelangt er schließlich zu einem völlig hypertrophen Verteilungsverständnis, das im eindeutigen Widerspruch zu jener Tradition abendländischen Naturrechtsdenkens[58] steht, dessen legitimer Erbe zu sein er beansprucht[59].

Bedauerlicherweise verschlimmert sich die Lage für Rawls noch, wenn wir uns dem zweiten Fairneßgrundsatz, insbesondere seinem zweiten Teil, dem sogenannten Differenzprinzip, zuwenden, das von Beginn an das Hauptziel zahlloser kritischer Einwände geworden ist. Der Umstand, daß für jede ernst zu nehmende Theorie sozialer Gerechtigkeit Fragen der Chancengleichheit und der Armutsbekämpfung von erstrangiger Bedeutung sind, heißt nämlich noch lange nicht, daß man dem speziellen Konzept „demokratischer Gleichheit"[60] zustimmen sollte, das uns Rawls als Lösung für derartige Problemfelder anbietet. Aus wenigstens drei Gründen scheint mir seine Position kaum tatsächlich überzeugend.

Ungeachtet verschiedener Präzisierungsversuche hat der zweite Fairneßgrundsatz erstens seinen hochgradig abstrakten und vagen Charakter in ei-

---

[56] Vgl. *Kersting*, Theorien sozialer Gerechtigkeit, 73.

[57] Vgl. *O. Höffe*, Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung? Eine Alternative zu Rawls, in: *Ders.*, John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit (Klassiker auslegen 15), 283f.

[58] Vgl. *M. B. Crowe*, The Changing Profile of the Natural Law, Den Haag, 1977; *R. Specht*, Materialien zum Naturrechtsbegriff der Scholastik, in: ABG 21 (1977), 86–113; *R. Tuck*, Natural Rights Theories. Their Origin and Development, Cambridge 1979; *F. D. Miller*, Aristotle on Natural Law and Justice, in: *D. Keyt/F. D. Miller* (Hg.), A Companion to Aristotle's Politics, Oxford 1991; *P. Mitsis*, Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and Their Critics, in: *W. Haase* (Hg.), Aufstieg und Nierdergang der römischen Welt II 36,7, Berlin 1994, 4812–4850; *B. Tierney*, The Idea of Natural Rights, Grand Rapids/Cambridge 1997; *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, Stuttgart 1999.

[59] Vgl. *Rawls*, Theorie, 549; siehe dazu auch *H. Goerlich*, Rawls oder rationales Naturrecht, in: Rechtstheorie 9 (1978), 485–503.

[60] Vgl. *Rawls*, Theorie, 86f. und 95–104.

nem Ausmaß bewahrt, das ihn nach wie vor anfällig für ganz verschiedene, ja sogar gegensätzliche Interpretationen macht.[61] Wichtiger als die provozierende Konzentration auf die unterste soziale Position, die Rawls zudem allein auf der Basis des Einkommens bestimmen möchte[62], sowie der fragwürdigen Annahme einer „Verkettung" der verschiedenen gesellschaftlichen Positionen[63], ist der Umstand, daß der Ausdruck „größtmöglicher Vorteil", bei dem es sich um den Schlüsselbegriff des Differenzprinzips handelt, selbst doppeldeutig bleibt. Gemäß einer *schwachen* oder minimalistischen Interpretation dieser Formulierung sind wirtschaftliche Ungleichheiten bereits dadurch legitimiert, daß die größeren Vorteile der Bessergestellten einen wenigstens minimalen Vorteil für die Schlechtestgestellten im Vergleich zu ihrer früheren Lage nach sich ziehen. Da selbst kleinste Verbesserungen diese Bedingung bereits erfüllen, und Rawls es ausdrücklich ablehnt, Obergrenzen für legitime ökonomische Ungleichheiten festzusetzen, haben mehrere, dem linken politischen Spektrum verpflichtete Kritiker Rawls vorgeworfen, das Differenzprinzip sei ein rein ideologisches Instrument zur Rechtfertigung des derzeitigen wirtschaftlichen *status quo* und der mit ihm einhergehenden ungerechten Privilegienordnung.[64] Doch gibt es auch eine deutlich *stärkere* Interpretation desselben Grundsatzes, die den Ausdruck „größtmöglicher Vorteil" nicht in einem relativen, sondern in einem absoluten Sinn versteht und die Legitimität sozio-ökonomischer Ungleichheiten davon abhängig macht, daß sie die Situation der Schlechtestgestellten so gut als überhaupt irgend möglich macht. Gemäß dieser der wahren Rawlsschen Intention vermutlich besser entsprechenden Deutung müssen alle nur denkbaren Anstrengungen zur Überwindung des Einflusses unverdienten gesellschaftlichen und natürlichen Glücks vor allem durch die massive Umverteilung von Besitz und Einkommen ergriffen werden. Zahlreiche Kommentatoren haben diese streng egalitaristische Stoßrichtung der Rawlsschen Position dafür kritisiert, daß sie die Freiheit der einzelnen gesellschaftlichen Akteure nicht ernst nimmt und auf seiten der Bessergestellten einen viel zu starken Altruismus voraussetzt.[65] Beide Deutungsvarian-

[61] Vgl. *P. Koller*, Rawls' Differenzprinzip und seine Deutungen, in: Erkenntnis 20 (1983), 1–25 sowie *A. Williams*, The Revisionist Difference Principle, in: CJP 25 (1995), 257–282.

[62] Vgl. *R. Weatherford*, Defining the Least-Advantaged, in: PhQ 33 (1983), 63–69; *D. Parfit*, Equality or Priority? The Lindley Lecture, Lawrence 1991; *T. Scanlon*, What We Owe To Each Other, Cambridge, Mass. 1998, 223–229.

[63] Vgl. *Rawls*, *Theorie*, 101–104.

[64] Vgl. *F. I. Michelman*, Constitutional Welfare Rights and A Theory of Justice, in: *N. Daniels* (Hg.), Reading Rawls, Oxford 1975, 323; *L. P. Francis*, Responses to Rawls from the Left, in: *H. G. Blocker/E.H. Smith* (Hg.), John Rawls' Theory of Social Justice, 463–493; *D. L. Schaefer*, A Critique of Rawls' Contract Doctrine, 106f.; *B. Barry*, The Liberal Theory of Justice, 157.

[65] Während das Rawlssche Ideal des Egalitarismus zunächst vor allem von konservativen Radikalliberalen kritisiert wurde (vgl. *R. Nozick*, Anarchy, State, and Utopia, chap. 7, 149–231; *E. Mack*, Distributivism vs. Justice, in: Ethics 86 (1976), 145–153; *A. H. Goldman*, Responses to Rawls from the Political Right, in: *H. G. Blocker/E. H. Smith* (Hg.), John Rawls' Theory of Social Justice, 395–430; *P. Westen*, The Empty Idea of Equality, in: HLR 95 (1982), 537–596; *J. Narveson*, Egalitarianism: Partial, Counterproductive, and Baseless, in: *A. Mason* [Hg.], Ideals of Equa-

ten scheinen also auf komplementäre Extrempositionen hinauszulaufen. Während die schwache Deutung kaum dazu in der Lage ist, den Repräsentanten der niedrigsten sozialen Position ein hinreichendes Auskommen bzw. eine angemessene Lebensqualität zu sichern und somit hinter den strengen Gerechtigkeitserfordernissen zurückbleibt, begeht die starke Interpretationsvariante den genau umgekehrten Fehler und verschiebt die Grenze des von Gerechtigkeits wegen strikt Gebotenen auf das Gebiet der supererogatorischen Mehrleistungen.

Das zweite gravierende Problem des Differenzprinzips besteht in seiner allzu großen Einfachheit. Von Rawls dazu bestimmt, alle möglichen Formen sozialer und wirtschaftlicher Ungleichheiten zu regeln, erweist sich dieser Grundsatz als unfähig, hinreichend zwischen den verschiedenen hier zur Debatte stehenden Güterklassen zu unterscheiden. Wie M. Walzer zu Recht gezeigt hat[66], müssen wir uns jedoch der Tatsache bewußt sein, daß unterschiedliche Arten von Gütern auch unterschiedliche Verteilungsregeln erfordern, die der besonderen Eigenart der jeweils betroffenen Güterklasse genau angepaßt sind. Anstatt pauschal von ‚dem' Prozeß der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zu sprechen, sind ganz verschiedene Typen sozialer Kooperation voneinander zu unterscheiden, wobei jede einzelne dieser Kooperationsformen hochgradig spezialisiert und auf den besonderen Charakter der jeweils involvierten Güterart abgestimmt ist. Rawls' an sich durchaus berechtigtes Plädoyer zugunsten eines Höchstmaßes an Einfachheit und Eleganz der Theoriebildung rechtfertigt auf keinen Fall die Vernachlässigung solcher Unterschiede, die sich bei näherer Betrachtung als schlechthin grundlegend für den Objektbereich dieser Theorie erweisen.[67]

Die dritte und letzte wesentliche Anfrage an das Differenzprinzip betrifft die semantische Währung, in der Rawls sein Ideal einer ‚demokratischer Gleichheit' auszubuchstabieren versucht.[68] Um die zentrale Rolle von Wohlfahrtsbetrachtungen innerhalb des Utilitarismus zu überwinden und das dornige Problem interpersoneller Nutzenvergleiche weitestgehend zu vermeiden, gründet Rawls seinen Ansatz auf eine Konzeption gesellschaftlicher Grundgüter. Nun stimme ich mit Rawls vollständig darin überein,

---

lity, Oxford 1998, 79–94), scheinen gegenwärtig auch der politischen Linken zugeordnete Theoretiker stärker auf Distanz zum klassischen Egalitarismus zu gehen und einen Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit zu suchen: vgl. *D. Miller*, What Kind of Equality Should the Left Pursue?, in: *J. Franklin* (Hg.), Equality, London 1997, 83–100; *H. Steiner/P. Vallentyne* (Hg.), The Origins of Left Libertarianism: An Anthology of Historical Writings, London/New York 2000; *dies.*, Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate, London/New York 2000; *A. Krebs* (Hg.), Gleichheit oder Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2000.

[66] Vgl. *M. Walzer*, Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, New York 1983.

[67] Vgl. auch *N. Rescher*, Distributive Justice, Indianapolis 1966.

[68] Vgl. *G. A. Cohen*, On The Currency of Egalitarian Justice, in: Ethics 99 (1989), 906–944; *N. Daniels*, Equality of What? Welfare, Resources, or Capabilities?, in: PPR 50 (1990) Suppl., 273–296; *L. P. Pojman/R. Westmoreland* (Hg.), Equality. Selected Readings, Oxford 1997; *E. Anderson*, What is the Point of Equality, in: Ethics 109 (1999), 287–337; *R. Dworkin*, Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Cambridge, Mass. 2000.

daß keine Theorie sozialer Gerechtigkeit ohne eine solche Grundgüterlehre auskommen kann. Aber selbst wenn eine solche – natürlich nicht unbedingt die von Rawls selbst konkret vorgelegte[69] – Liste von Grundgütern notwendig ist, um eine substantielle Gerechtigkeitskonzeption zu entfalten, ist sie doch noch keineswegs hinreichend für ein derart ambitioniertes Unterfangen. Rawls' ausschließliche Orientierung an einer streng universalistisch konzipierten Grundgüterlehre steht in der Gefahr, die Bedeutung individueller Unterschiede zu unterschätzen. Da reale Menschen je nach Alter, Gesundheitszustand, familiären Lebensumständen, klimatischen Bedingungen und anderen Einflüssen sehr unterschiedliche Bedürfnisse haben können, müssen wir nach philosophischen Kategorien Ausschau halten, die es gestatten, nicht nur die grundlegenden Gemeinsamkeiten, sondern auch die frappierenden Unterschiede zwischen menschlichen Individuen angemessen zum Ausdruck zu bringen. A. Sen's von M. Nussbaum aufgegriffener Versuch, ein System sogenannter Grundfähigkeiten (basic capabilities) auszuarbeiten[70], scheint in diesem Zusammenhang besonders vielversprechend. Daß Sen selbst sein Modell einer Grundfähigkeitengleichheit eher als Ergänzung und Weiterführung des Rawlsschen Grundgüterkonzepts und weniger als Alternative zu dessen Ansatz versteht, schließt keineswegs aus, daß es sich hierbei um einen ebenso notwendigen wie gehaltvollen Schritt zur Überwindung einer „partiell blinden Moralauffasuung"[71] handelt.

3. Die anthropologischen Implikationen der ‚Gerechtigkeit als Fairneß'

Von größter Bedeutung für jede Theorie sozialer Gerechtigkeit ist die anthropologische Konzeption, die ihren jeweiligen Annahmen über menschliche Bedürfnisse, relevante Güter und soziale Beziehungen zugrunde liegt. Während Rawls selbst es als einen der größten Vorteile seines Ansatzes betrachtet, auf ausgesprochen schwachen anthropologischen Voraussetzungen zu beruhen, haben ihm verschiedene Kommentatoren vorgeworfen, einem höchst fragwürdigen Individualismus bzw. Atomismus das Wort zu reden.[72] So basiert Rawls' Fairneßkonzeption etwa M. Sandel zufolge insofern auf der fragwürdigen Idee eines „ungebundenen Selbst"

[69] Vgl. *W. L. Sessions*, Rawls's Concept and Conception of Primary Goods, in: Social theory and Practice 7 (1981), 303–324.

[70] Vgl. *A. Sen*, Equality of What?, in: *S. Darwall* (Hg.), Equal Freedom, 328; sowie *ders.*, Justice: Means versus Freedoms, in: PPAf 19 (1990), 111–121.

[71] *Sen*, Equality of What?, 326.

[72] Vgl. *W. Proudfoot*, Rawls on the Individual and the Social, in: JRE 2 (1974), 107–128; *Nagel*, Rawls on Justice, 9f.; *J. D. Sneed*, John Rawls and the Liberal Theory of Society, in: Erkenntnis 10 (1976), 1–19; *J. P. De Marco*, Rawls and Marx, in: *Blocker/Smith* (Hg.), John Rawls' Theory of Social Justice, 395–430; zu einem Überblick über die Debatte vgl. auch *W. Kymlicka*: Liberal Individualism and Liberal Neutrality, in: Ethics 99 (1989), 883–905; sowie *P. Weithman* (Hg.), The Philosophy of Rawls. A Collection of Essays vol. IV: Moral Psychology and Community, New York/London 1999.

(unencumbered self)[73], als die mit der Behauptung eines logischen Vorrangs des Rechten vor dem Guten verbundene These eines Primats des Selbst vor seinen substantiellen Zielen ein im Grunde a-soziales und somit hochgradig verarmtes Verständnis menschlichen Lebens impliziert, das nicht nur für Rawls selbst, sondern für die gesamte liberale Tradition kennzeichnend ist. Für Sandel ebenso wie für A. MacIntyre[74] und andere Protagonisten der kommunitaristischen Bewegung stellt der Liberalismus letztlich eine gefährliche Ideologie dar, die zumindest auf lange Sicht den Zusammenhalt einer Gesellschaft zerstört und daher durch ein gemeinschaftsbezogeneres Verständnis individuellen und sozialen Wohlergehens ersetzt werden muß.[75]

Es ist kaum überraschend, daß diese Argumentationsweise gerade auch auf katholische Sozialethiker eine starke Anziehungskraft ausübt, nimmt doch der Verweis auf die aus der Sozialnatur des Menschen entspringende gesellschaftliche Verantwortung jedes einzelnen und das Gemeinwohl in der christlichen Denktradition von jeher einen besonders prominenten Platz ein.[76] Doch so naheliegend diese Kritik auf den ersten Blick auch sein mag, so sehr entpuppt sie sich bei näherer Betrachtung als das Ergebnis eines schwerwiegenden Mißverständnisses der Rawlsschen Position. Zwar ist nicht zu leugnen, daß sein entscheidungstheoretisch transformierter Kontraktualismus einige Elemente aufweist, die in der Tat stark individualistisch erscheinen, doch ist es unbedingt erforderlich, die spezielle Funktion dieser vertragstheoretischen Überlegungen zu berücksichtigen. Rawls' gesamtes Urzustandsargument ist ein rein begründungs- bzw. rechtfertigungstheoretisches Instrument, das dem objektiven moralischen Standpunkt eine prozedurale Deutung zu geben versucht und nicht das Geringste mit einer empirisch-deskriptiven Anthropologie zu tun hat.[77] Es geht ihm im Entwurf der ursprünglichen Entscheidungssituation und der Charakterisierung der Urzustandsbewohner nicht darum, reale Menschen und ihre Einstellung zueinander zu beschreiben. Er möchte vielmehr sicherstellen, daß es sich bei den schlußendlich gewählten Gerechtigkeitsprinzipien ausschließlich um solche handelt, die für jeden einzelnen als autonomes moralisches Subjekt aus rationalen Gründen zustimmungsfähig sind. Rawls' spezifisches Autonomieverständnis mag sich von demjenigen I. Kants unterscheiden.[78] Aber

---

[73] Vgl. *M. Sandel*, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982; sowie *ders.*, The Procedural Republic and the Unencumbered Self, in: Political Theory 12 (1984), 81–96.

[74] Vgl. *A. MacIntyre*, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame 1988, 337.

[75] Vgl. *M. Sandel*, Demoracy's Discontent, Cambridge, Mass. 1996; *A. MacIntyre*, After Virtue, A Study in Moral Theory, London 1981, chap. 5, 6 und 18; sowie *A. Etzioni*, Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie, Darmstadt 1997.

[76] Vgl. *J. Haldane*, The Individual, The State, And The Common Good, in: Social Philosophy and Policy Foundation 1996, 59–79; *D. Hollenbach*, The Common Good & Christian Ethics, Cambridge 2002, 18.

[77] Das betonen zu Recht auch *C. F. Delaney* (Rawls and Individualism, in: Modern Schoolman 60 [1983], 112–122, 113); und *W. Kymlicka* (Liberal Individualism and Liberal Neutraliy, 892f.).

[78] Vgl. *B. H. Baumrin*, Autonomy in Rawls and Kant, in: Midwest Studies in Philosophy I

sein grundsätzliches Plädoyer für einen an der rationalen Zustimmungsfähigkeit jedes Einzelnen orientierten moralphilosophischen Kognitivismus als Garanten moralischer Objektivität und universaler Geltung oberster Prinzipien gebührt m. E. der höchste Respekt.[79]

Das eigentliche Problem der Rawlsschen Anthropologie besteht daher nicht in ihrem vermeintlich übertriebenen Individualismus, sondern ganz im Gegenteil darin, daß sie in ihrer konkreten Ausfaltung nicht individualistisch genug ist und hinter den Anforderungen des eigenen begründungstheoretischen Ansatzes zurückbleibt. Die beiden Fairneßprinzipien basieren nämlich auf einer radikalen Ablehnung jeder Form individuellen Verdienstes. Da Rawls zufolge nicht nur alle unsere Begabungen und Talente, sondern auch alle zu ihrer Entwicklung und Entfaltung unternommenen individuellen Anstrengungen zutiefst dem Einfluß natürlichen und gesellschaftlichen Glücks unterliegen, spricht er meritokratischen Erwägungen ausdrücklich und kategorisch jegliche Legitimität ab. Ganz konkret fordert er seine Leser dazu auf, „die Verteilung der natürlichen Gaben ... als Gemeinschaftssache" zu betrachten[80], was zwangsläufig zu dem Ergebnis führt, daß niemand mehr dazu berechtigt ist, exklusive Besitzansprüche auf die Früchte seiner persönlichen Leistungen zu erheben. Diese radikale Trennung zwischen einem menschlichen Individuum auf der einen Seite und dessen Talenten, Begabungen und Anstrengungen auf der anderen Seite erscheint jedoch nicht nur aus anthropologischer Perspektive insofern überaus bedenklich, als sie die Einheit und Integrität der Person zerstört.[81] Das im Grunde antiliberale *‚common asset'*-Argument führt darüber hinaus auch in moralischer Hinsicht zu äußerst fragwürdigen Konsequenzen, da es die Verantwortung des Einzelnen unterminiert und Rawls' eigene Argumentation letztlich für genau jene Kritik anfällig macht, die dieser zuvor selbst am Utilitarismus geübt hatte: Sie nimmt die Verschiedenheit der Personen nicht ernst und läuft damit Gefahr, der moralisch skandalösen Ausbeutung einzelner Vorschub zu leisten.[82]

(1976), 55–7; *O. Johnson*, Autonomy in Kant and Rawls: A Reply, in: Ethics 87 (1976–77), 251–254; *ders.*, Heteronomy and Autonomy – Rawls and Kant, in: Midwest Studies in Philosophy II (1977), 277–279; zur generellen Problematik von Rawls' umstrittenem Kantianismus vgl. *K. Flikschuh*, Kant and Modern Political Philosophy, Cambridge 2000; sowie die bibliographischen Angaben in: *S. Freeman* (Hg.), The Cambridge Companion to Rawls, 543 f.

[79] Vgl. dazu *F.-J. Bormann*, Theologie und „autonome Moral". Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik, in: ThPh 77 (2002), 484–489.

[80] *Rawls*, Theorie, 122.

[81] Vgl. *Kersting*, Theorien der sozialen Gerechtigkeit, 137–147.

[82] Vgl. *Nozick*, Anarchy, State, and Utopia, 198 und 219; *D. Gauthier*, Justice and Natural Endowment: Toward A Critique of Rawls' Ideological Framework, in: Social Theory and Practice 3 (1975), 3–26; *A. T. Kronman*, Talent Pooling, in: Nomos XIII, 1981, 58–79; *A. H. Goldman*, Real People (Natural Differences and the Scope of Justice), in: CJP 17 (1987), 377–393; *S. Scheffler*, Responsibitlity, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics, in: PPAf 21 (1992), 299–323; *A. Kernohan*, Rawls and the Collective Ownership of Natural Abilities, in: CJP 20 (1990), 19–28.

III. Die (In-)Kompatibilität von Rawls' Fairneßkozept und katholischer Soziallehre

Es ist ein ebenso erstaunliches wie bezeichnendes Faktum, daß innerhalb der seit nunmehr über drei Jahrzehnten äußerst intensiv und interdisziplinär geführten Debatte um Rawls' Fairneßkonzept nur wenige Beiträge aufzufinden sind, die aus dem Bereich der katholischen oder doch zumindest christlichen Sozialethik stammen.[83] Die Situation scheint sich erst in jüngster Zeit dadurch zu verändern, daß sich eine wachsende Zahl von Theologen verstärkt für Rawls' Spätwerk, insbesondere für seine Überlegungen zur ‚öffentlichen Vernunft' und die Rolle religiöser Argumentationsmuster im Kontext der politischen Willensbildung pluralistischer Gesellschaften, zu interessieren beginnt.[84] Diese eigentümliche Zurückhaltung gegenüber einem kritischen Dialog mit der zweifellos einflußreichsten Gerechtigkeitstheorie des 20. Jahrhunderts erscheint sogar noch überraschender, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Thema der sozialen Gerechtigkeit einen prominenten Platz innerhalb der katholischen Soziallehre einnimmt, seitdem dieser Begriff im Jahre 1931 erstmalig in den offiziellen lehramtlichen Sprachgebrauch aufgenommen worden ist.[85]

Es ist hier nicht der Ort, um sich in der gebotenen Ausführlichkeit mit den zahlreichen kirchlichen Dokumenten auseinanderzusetzen, die seit dieser Zeit von Päpsten[86], nationalen Bischofskonferenzen[87] und anderen

---

[83] Vgl. *S. Rowntree*, Communal Provision and Rawls: A Comparative Study of Recent Catholic Teaching on Distributive Justice (unpublished Thesis: Weston Jesuit School of Theology), 1975; *J. Langan*, Rawls, Nozick, and the Search for Social Justice, in: TS 38 (1977), 346–358; *H. Beckley*, A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness, Part I and II, in: JRE 13/14 (1985/85); *G. Jones*, Should Christians Affirm Rawls's Justice as Fairness?, in: JRE 16 (1988), 251–271; *H. Bedford-Strohm*, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993; *P. Van Parijs*, Rawlsians, Christians, and Patriots: Maximin Justice and Individual Ethics, in: European Journal of Philosophy 1 (1993), 309–342; *P. Manwelo*, The Limitlessness of Justice (unpublished Thesis Boston College), 2000.

[84] Vgl. *R. Fern*, Religious Belief in a Rawlsian Society, in: JRE 15 (1987), 33–58; *P. Weithman*, Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion: Three Theological Objections Considered, in: JRE 22 (1994), 3–28; *ders.* (Hg.), Religion and Contemporary Liberalism, Notre Dame 1997; *P. L. Quinn*, Political Liberalisms and their Exclusions of the Religious, in: Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association 69 (1995), 35–56; *R. Audi/N. Woltersdorff*, Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate, Lanham 1997; *M. Perry*, Religion *in* Politics. Constitutional and Moral Perspectives, Oxford 1997; *J. Sterba*, Reconciling Public Raeson and Religious Values, in: Social Theory and Practice 25 (1999), 1–28; *R. P. George/C. Wolfe* (Hg.), Natural Law and Public Reason, Washington 2000; *J. Boettcher*, Reasonableness and Public Justification, A Study of John Rawls' Idea of Public Reason (unpublished Thesis Boston College 2002).

[85] Vgl. *Pius XI.*, Qudragesimo anno, in: KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer 1985 (6. Aufl.), 124.

[86] Vgl. die einschlägigen Enzykliken von *Johannes XXIII.* (Mater et magistra, 1961; Pacem in terris, 1963), *Paul VI.* (Populorum progressio, 1967; Octagesima adveniens, 1971) und *Johannes Paul II.* (Laborem exercens, 1981; Sollicitudo rei socialis, 1987; Centesimus annus, 1991).

[87] Vgl. Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils (II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín 1968; Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft (III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979), in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.),

kirchlichen Institutionen[88] zu den verschiedensten Facetten dieses Begriffs veröffentlicht worden sind[89]. Doch sollen abschließend wenigstens thesenartig die m.E. bedeutsamsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Rawls' Ansatz der ‚Gerechtigkeit als Fairneß' und dem kirchenamtlichen Verständnis sozialer Gerechtigkeit aufgelistet werden. Werfen wir zunächst einen Blick auf die gemeinsamen und daher verbindenden Elemente:

(1) Das vermutlich wichtigste Merkmal dürfte in einer grundlegenden Übereinstimmung bezüglich Aufgabenstellung, Grundansatz und Vorgehensweise einer normativen Ethik liegen. Sowohl Rawls wie auch das katholische Lehramt vertreten in klarer Frontstellung zu allen moralskeptischen Positionen einen moralphilosophischen *Kognitivismus*, der sich auf ein Verständnis praktischer Vernunft stützt, das stark genug ist, um substantielle, universale Geltung beanspruchende Moralprinzipien zu rechtfertigen.

(2) Die zweite Gemeinsamkeit besteht in einem eindeutigen Plädoyer für einen *deontologischen* Ansatz in der normativen Ethik, der sich darum bemüht, die Unverletzlichkeit jedes Menschen konsequent zu verteidigen und die kontraintuitiven Konsequenzen teleologischer Theoriemodelle im allgemeinen und des Utilitarismus im besonderen zu vermeiden.

(3) Zum Bestand der gemeinsamen Überzeugungen zählt auch die Einsicht in die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Problem des fortschreitenden Pluralismus moderner Gesellschaften und der Versuch, diesem Desiderat dadurch gerecht zu werden, daß die Ebene der elementaren Voraussetzungen menschlicher Entwicklung bzw. individueller Handlungsfähigkeit (i.S der Rawlsschen ‚schwachen Theorie des Guten' bzw. des kirchlichen Einatzes für die Wahrung der Menschenrechte) von der Ebene der Auffassungen menschlicher Erfüllung und Vollendung (i.S. der Rawlsschen ‚starken Theorie des Guten' bzw. des christlichen Verständnisses individueller bzw. gesellschaftlicher Heiligkeit) unterschieden wird, wobei

---

Stimmen der Weltkirche 8, Bonn 1968/1979; *Katholische Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika*, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Stimmen der Weltkirche 26, Bonn 1986; *Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz* (Hg.), Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs, Wien 1990; Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn 1997.

[88] Vgl. z.B. das Dokument der Römischen Bischofssynode *De justitia in mundo*, 1971 oder das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerchtigkeit (Konferenz Europäischer Kirchen und Rat der Europäischen Bischofskonferenzen), Basel 1989.

[89] Vgl. dazu *W. Kerber, H. Ertl, M. Hainz* (Hg.), Katholische Gesellschaftslehre im Überblick, Frankfurt am Main 1991; *A. Rauscher*, 100 Jahre Soziallehre der Kirche, Köln 1991; *G. Weigel/R. Royal* (Hg.), A Century of Catholic Social Thought, Washington D. C. 1991; *A. Langner*, Katholische und Evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene, Paderborn 1998; *C. E. Curran*, Catholic social teaching 1891 – present: a historical, theological and ethical analysis, Washington 2002.

Fragen der sozialen Gerechtigkeit der zuerst genannten Ebene des ‚Rechten' zugeordnet werden.

(4) Rawls und das katholische Lehramt stimmen schließlich auch darin überein, daß der primäre Gegenstand der sozialen Gerechtigkeit jene Institutionen sein müssen, die maßgeblich die Verteilung der aus der gesellschaftlichen Zusammenarbeit resultierenden Wohltaten und Lasten bestimmen. Während Rawls diese Institutionen im Begriff der sozialen ‚Grundstruktur' zusammenfaßt, spricht die katholische Soziallehre in diesem Zusammenhang traditionell vom ‚Gemeinwohl' (*bonum commune*).

Neben diesen durchaus gewichtigen Gemeinsamkeiten, die in der Zukunft als Grundlage für einen intensiveren und für beide Seiten fruchtbaren Dialog zwischen Katholiken und Rawlsianern fungieren könnte, gibt es aber auch eine Reihe gravierender Unterschiede zwischen beiden Denktraditionen, die nicht überspielt werden dürfen:

(1) Die vielleicht auffälligste Differenz betrifft die jeweilige Terminologie. Während die zentrale semantische Kategorie in Rawls' Gerechtigkeitstheorie die ‚Fairneß' ist, orientieren sich die dem Thema der sozialen Gerechtigkeit gewidmeten kirchenamtlichen Dokumente immer stärker am Begriff einer umfassenden sozio-ökonomischen sowie kulturellen ‚Teilhabe' bzw. Partizipation.

(2) Die vorliegenden Texte unterscheiden sich auch in ihrem Charakter und ihrer konkreten Zielsetzung ganz erheblich voneinander. So geht es den offiziellen Verlautbarungen des Lehramtes weniger um den Entwurf einer philosophisch ausgefeilten Gerechtigkeitstheorie, sondern vielmehr um die praktische Auseinandersetzung mit ganz bestimmten, jeweils als besonders drängend empfundenen Problemfeldern. Bei Rawls ist es genau umgekehrt. Sein primäres Ziel besteht in der Ausarbeitung einer möglichst filigranen und kohärenten Theorie sozialer Gerechtigkeit, die alternativen Konzeptionen gegenüber aus eindeutigen wissenschaftstheoretischen Gründen überlegen ist. Während seine Reflexionen daher zwangsläufig hochgradig abstrakt bleiben und relativ ungeschichtlich erscheinen, lassen sich die kirchenamtlichen Dokumente stärker auf konkrete zeitgeschichtliche Kontexte ein, um den genauen Sinngehalt des schillernden Begriffs der sozialen Gerechtigkeit auf den verschiedenen Konfliktfeldern von Lohn-, Beschäftigung- und Arbeitsmarktpolitik, Gesundheitswesen und Ausbildungsförderung etc. möglichst zeitnah auszubuchstabieren.

(3) Obwohl Rawls ausdrücklich den Anspruch erhebt, mit seiner Fairneßkonzeption eine Gerechtigkeitstheorie vorzulegen, die tief in der abendländischen Naturrechtstradition verwurzelt und mit deren grundlegenden Überzeugungen verträglich ist, hat er diese Seite seines Ansatzes nie näher entfaltet. Diese eigentümliche Abstinenz dürfte mitverantwortlich dafür sein, daß einzelne Elemente seines Ansatzes (wie z.B. sein Verständnis natürlicher Rechte und individueller Grundfreiheiten) in eindeutigem Widerspruch zumindest zum aristotelisch-thomanischen Strang naturrechtlichen

Denkens steht, dessen Einfluß auf die Argumentation des katholischen Lehramtes bis in die Gegenwart kaum zu überschätzen ist.

(4) Rawls' Entscheidung, die Grundfreiheiten von anderen wichtigen Grundgütern wie z. B. materiellen Ressourcen, Gesundheit und Ausbildung zu isolieren und einen absoluten Primat der Freiheit zu propagieren, führt letztlich zu einem rein formalen und primär negativ-emanzipatorisch gefärbten Freiheitsbegriff, der sich erheblich von jenem umfassenderen, gerade auch auf die positive Ermöglichungsdimension ausgerichteten Freiheitsverständnis unterscheidet, das in kirchlichen Verlautbarungen zum Ausdruck kommt.

(5) Während Rawls' Verwendung des Freiheitsbegriffs wesentlich enger ist als derjenige der theologischen Tradition, zeichnet sich sein Verständnis von ‚Verteilung' und ‚Verteilungsgerechtigkeit' vor allem durch seine immense Weite aus. Nach katholischem Verständnis ist es jedoch weder zulässig, persönliche Grundrechte in den Objektbereich der *iustitia distributiva* einzubeziehen, noch erscheint es gerechtfertigt, den Raum der gerechtigkeitsethisch relevanten Ungleichheiten über den Bereich der gesellschaftlich bedingten Differenzen hinaus systematisch in die Sphäre der naturwüchsigen Unterschiede hin auszuweiten und Individuen jenseits der Solidaritätserfordernisse in bestimmten Notsituationen für mögliche Übervorteilungen durch die Lotterie der Natur zu entschädigen.

(6) Das egalitaristische Rawlssche Ideal einer ‚demokratischen Gleichheit', das auf einer radikalen Kritik des Verdienstbegriffes basiert, tendiert nicht nur dazu, die Verantwortung des einzelnen zu unterminieren, sie erweist sich zudem auch als unfähig, die moralische Relevanz von Wirkungen anzuerkennen, die im Laufe der Geschichte als Ergebnis persönlicher und gesellschaftlicher Anstrengungen auftreten. Das katholische Lehramt hat eine derartige Extremposition durch eine Sichtweise zu vermeiden gesucht, die die berechtigten Anliegen individueller Freiheit und Verantwortung mit der Notwendigkeit engagierter Solidarität zum Ausgleich bringt.

(7) Paradoxerweise führt die starke Abhängigkeit der Rawlsschen Fairneßkonzeption vom Bestehen gesellschaftlicher Reziprozitätsbeziehungen trotz ihrer egalitären Stoßrichtung im Ergebnis gerade dazu, daß der gesamte gerade gegenwärtig so brisante Problembereich der kritischen Sozialstaatsbegründung, der für die meisten Theoretiker das Herzstück jeder Theorie sozialer Gerechtigkeit bildet und daher aus guten Gründen seit jeher im Zentrum kirchlicher Sozialverkündigung steht, innerhalb des Rawlsschen Theorieentwurfes praktisch ortlos geworden ist.

Die Frage, ob Rawls' Theorie der Gerechtigkeit mit der katholischen Soziallehre kompatibel ist oder nicht, kann also weder mit einem einfachen ‚Ja' noch mit einem pauschalen ‚Nein' beantwortet werden. Von daher verbieten sich alle Versuche, die ‚Gerechtigkeit als Fairneß' entweder zum neuen Paradigma katholischen Nachdenkens über die soziale Gerechtigkeit zu sti-

lisieren[90] oder ihr umgekehrt jegliche Relevanz für die katholische Soziallehre abzusprechen[91]. Vielmehr ist es erforderlich, verschiedene Aspekte des überaus komplexen Rawlsschen Ansatzes voneinander zu unterscheiden. Grob schematisierend könnte man vielleicht sagen, daß zwar das grundlegende Design seiner Theorie sehr vielversprechend für einen konstruktiven Dialog mit der theologischen Sozialethik erscheint, daß aber die konkrete Durchführung und Ausgestaltung seines eigenen Theorieprogramms zu einer ganzen Reihe von Positionsbestimmungen führt, die einer radikalen Kritik unterzogen werden müssen. Aber selbst, wenn man schlußendlich zu der Überzeugung gelangt, daß Rawls' eigenes Fairneßkonzept nicht überzeugend ist und daher nicht als adäquates Interpretationsmodell des notorisch unklaren Begriffs sozialer Gerechtigkeit angesehen werden sollte, heißt das noch lange nicht, daß die katholische Sozialethik auf eine kritische Auseinandersetzung mit Rawls verzichten könnte. Selbst in seinem Scheitern ist seine Theorie der Gerechtigkeit doch ein großartiges Werk und eine reiche Quelle der Inspiration,[92] die aus der neueren philosophischen Gerechtigkeitsdiskussion nicht wegzudenken ist.

[90] Dieser Gefahr erliegen tendenziell, wenn auch aus ganz unterschiedlichen Gründen, *H. Bedford-Strohm*, Vorrang für die Armen, 290–292; und *E. Mack*, Gerechtigkeit und gutes Leben, Paderborn 2002.

[91] So die generelle Stoßrichtung bei *U. Nothelle-Wildfeuer*, Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft, Paderborn 1999, 56–60.

[92] P. H. Nowell-Smith bezeichnet Rawls' Werk daher zu Recht als „magnificent failure" (*Rawls*, A Theory of Justice?, 315).

ThPh 78 (2003) 406–414

Die Philosophie und ihre Geschichte[1]

Von Mechthild Dreyer

I

Anläßlich des letzten Kant-Kongresses im Frühjahr 2000 konnte man in einer überregionalen deutschen Zeitung folgenden Kommentar lesen: Es schien, „[...] als suche man durch geduldiges Erkunden des klassischen Werkes und seiner Argumentation überhaupt erst zu ermitteln, welchen philosophischen Entwurf man sich allenfalls zutrauen möchte. Zumeist gingen die Kantforscher [...] so vor: Hier ist eine Textstelle, das sind ihre Schwierigkeiten, und so geht es auf keinen Fall [...]. Zeigt dies einen Rückzug der Philosophie aus dem Bereich allgemein interessierender Belange an?“[2]

Gleichgültig, ob dies eine zutreffende Beurteilung des Kongresses ist: In diesem Kommentar wird eine Klage formuliert, auf die man auch im Kreis von Philosophen allenthalben trifft. Anstatt zu versuchen, auf die Probleme der Zeit eine Antwort zu geben, verliere sich die Philosophie immer mehr in ihre eigene Geschichte. Philosophie verkomme zur bloß akademischen Disziplin, die sich aus dem Elfenbeinturm der Reflexion auf ihre eigene Vergangenheit nicht mehr hinaus wage. Den Vertretern des Faches empfiehlt man daher, den Ballast der eigenen Geschichte abzuwerfen, um den Blick auf diese Weise frei zu bekommen für die Herausforderungen der Gegenwart. Denn erst so könne Philosophie dem selbst gesteckten Anspruch gerecht werden, eine auf Wahrheit ausgerichtete Orientierungswissenschaft zu sein, die dort Richtungen weisen will, wo die eigene Erfahrung sich als zu begrenzt erweist. Unterstützung findet eine solche Sicht auch angesichts eines Vergleiches der Philosophie mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Betrachtet man die Naturwissenschaften, so ist nur allzu offenkundig, daß hier hervorragende Leistungen erbracht werden, ohne daß Forscher beständig Bezug auf die Geschichte der eigenen Disziplin nehmen. In der Tat, kein Institut für Physik, Chemie oder Biologie leistet sich so viele Professuren für die Geschichte des eigenen Faches, wie dies in der Philosophie der Fall ist.

Der eingangs zitierte Kommentar geht indes nicht so weit, der Philosophie jeglichen Umgang mit der eigenen Geschichte als überflüssig abzusprechen. Vielmehr ist sein Vorschlag der, zunächst einmal relevante Sachfragen zu formulieren und diese dann in Auseinandersetzung mit wichtigen Positionen der Philosophiegeschichte zu beantworten: „Hier ist ein Problem, dies Kants Antwort, dort die Evidenz [...].“[3] Man solle die Denker der Vergangenheit also gleichsam zu den eigenen Ratgebern machen, zu Experten einer gegenwärtigen wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Stillschweigend aber wird damit vorausgesetzt, daß es Gemeinsamkeiten gibt, die Vergangenheit und Gegen-

---

[1] Die folgenden Überlegungen sind Teil eines umfangreicheren Forschungsprojektes. Rekonstruiert werden soll die Erforschung der Philosophiegeschichte des Mittelalters in den vergangenen 200 Jahren. Ein erstes Teilprojekt bezieht sich ausschließlich auf den deutschsprachigen Raum. Es soll die Entstehung und Entwicklung dieser Forschungsrichtung nachzeichnen, den gegenwärtigen Standort bestimmen und sich abzeichnende Tendenzen diskutieren. Die Ergebnisse dieser Untersuchung werden von der Autorin zusammen mit Matthias Koßler (Mainz) voraussichtlich 2004 unter dem Titel *Konstruktion und Rekonstruktion. Die Philosophie des Mittelalters in der deutschsprachigen Rezeption des 19. und 20. Jahrhunderts* als Supplement in der Reihe der *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* im Verlag Aschendorff, Münster, publiziert werden. Da ein Großteil der für die Forschungsrichtung wichtigen programmatischen Texte nicht mehr ohne weiteres zugänglich sind, sollen auch diese in der Publikation dokumentiert werden.

[2] *J. Kaube*, Zurück zu Lampe. Vernunft, die sich gewaschen hat: Der Berliner Kant-Kongreß, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 5.4.2000, N 5.

[3] Ebd.

wart miteinander verbinden, seien es immer wiederkehrende Problemkonstellationen, Ideen oder Fragestellungen. Eine solche Sicht ist verständlich, wenn man der Philosophie einen Orientierungsanspruch mit Letztverbindlichkeit attestiert und wenn eine solche Orientierung nur in dem gegeben ist, was über den Tag hinausreicht. Liegt aber nicht – so wird man einwenden können – zwischen Kant und uns der von Lessing so bezeichnete „garstige breite Graben“ [4] der Geschichte? Was hat Königsberg noch mit Berlin zu tun? Ist der Blick in die eigene Geschichte für die Philosophie nicht ein überflüssiges Geschäft, weil man bei genauerer, d.h. historisch geschulter Betrachtung keine Gemeinsamkeiten mit der Vergangenheit, sondern nur Inkommensurabilitäten und Diskontinuitäten entdecken würde? Also ergibt sich auch unter diesem Gesichtspunkt als einzig angemessene Forderung die des Verzichts der Philosophie auf ihre Geschichte.

Leicht wird man jedoch auch gegen diese Überlegungen Einwände finden können, was nur zu deutlich belegt, wie schwierig es ist, zu klären, ob und wieviel Philosophiegeschichte die Philosophie überhaupt braucht, zumal die Geschichte der Philosophie ein kaum noch überschaubares Betrachtungsfeld darstellt, deren Rezeption unterschiedlichste Schwierigkeiten bereitet. Es scheint daher sinnvoll, das Untersuchungsfeld auf einen für die Fragestellung signifikanten Ausschnitt einzugrenzen: Da man sich eine reflektierte Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der Philosophiegeschichte für die aktuelle philosophische Arbeit insbesondere von den Personen erhoffen kann, die sich als Philosophen *ex professo* mit der Geschichte ihrer Disziplin befassen bzw. befaßt haben, sollen im folgenden ausschließlich ihre Positionen vorgestellt und diskutiert werden. Ferner soll sich die Klärung der Frage, wieviel Umgang die Philosophie mit ihrer eigenen Geschichte braucht, auf solche philosophische Positionen beschränken, deren Gegenstand die Philosophiegeschichte des Mittelalters ist.

Was sind die Gründe für diese Konzentration auf die Philosophiegeschichte des Mittelalters? Zum einen ist die intensive Erforschung des Mittelalters im Bereich der Philosophie ein verhältnismäßig junges Unternehmen. Zum anderen ist von allen Epochen die mittelalterliche in ihrer Bedeutung für die aktuelle Philosophie die umstrittenste gewesen, was möglicherweise die lange Vernachlässigung in der Forschung erklären könnte. Zu den gängigsten Einwänden gegen ihre Relevanz für die aktuelle philosophische Reflexion gehören die folgenden: Die mittelalterliche Epoche zeige keine eigenständigen Leistungen, wie die Antike vor und die Neuzeit nach ihr, was schon ihre Bezeichnung als 'Mittelalter' genügend zum Ausdruck bringe. Das Mittelalter habe sich nur mit Subtilitäten und unwichtigen Problemen befaßt. Das Mittelalter kenne keine oder zumindest keine eigenständige Philosophie; denn alles Nachdenken sei in dieser Zeit letztlich auf einen theologischen Fluchtpunkt bezogen gewesen. Um alle diese Vorurteile in Anlehnung an das bekannte Wort Hegels zusammenzufassen: Die Philosophie des Mittelalters ist ebenso umfassend als dürftig und schrecklich geschrieben, so daß man es keinem Menschen zumuten kann, sie aus eigener Anschauung zu kennen. [5]

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß man bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, wenn man sich intensiv mit der Erforschung der Philosophie des Mittelalters befaßte, die Bedeutung der Epoche für die aktuelle Philosophie zu bestimmen suchte und zugleich bereits vorhandene Konzeptionen der Erforschung der Philosophiegeschichten des Mittelalters im Blick auf diese Bestimmungen diskutierte. So wurde die Geschichte der Erforschung der Philosophiegeschichte des Mittelalters zu einem Forum für Rede und Gegenrede zur Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte.

Im folgenden sollen aus diesem Forschungskontext zunächst wichtige Überlegungen zur anstehenden Frage vorgestellt werden. Sodann soll der systematische Ertrag dieser

[4] *G. E. Lessing*, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1799), in: *Ders.*, Werke 8: Theologiekritische Schriften 3, Philosophische Schriften, München 1979, 13.

[5] Vgl. *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 2. Teil, 2. Abschn., A (Sämtliche Werke, hg. v. *H. Glockner*, Bd. 19), Berlin 1833, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1934, 149.

Positionen bestimmt und vor diesem Hintergrund schließlich das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte skizziert werden.

II

Die Anfänge der philosophiegeschichtlichen Erforschung des Mittelalters reichen im französischen Raum bis weit in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. Auch deutschsprachige Beiträge finden sich vereinzelt bereits in diesem Zeitraum. Eine umfängliche Behandlung setzt aber erst um die Jahrhundertmitte ein.[6] Die Hinwendung zum Mittelalter ist nicht auf die Philosophie allein beschränkt, sondern ein weit verbreitetes Phänomen.[7] Angesichts einer Gegenwart, die man leidvoll erfährt, sucht man nach traditionellen vormodernen Lebensformen. Man glaubt sie im Mittelalter wiederfinden zu können, das man auf diese Weise zum Repräsentanten einer heilen, ganzheitlichen und unentfremdeten Welt stilisiert. Eine andere Form der Zuwendung zum Mittelalter findet sich im etwa gleichzeitig aufkommenden Historismus. Angesichts einer umfassenden, durch drohenden Sinn- und Orientierungsverlust bedingten gesellschaftlichen Krise stellen seine Vertreter die Sinnkonstitution durch Geschichte heraus. Sie heben die Notwendigkeit hervor, sich diesen Sinn der Geschichte historisch, d.h. hermeneutisch und empirisch anzueignen, um auf diese Weise in der Gegenwart orientierungsfähig zu sein.

Für die philosophische Mittelalter-Rezeption des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ist auch die Entstehung und Entwicklung der theologisch induzierten Richtung der Neuscholastik von großer Bedeutung.[8] Sie ist Reflex einer Hinwendung der katholischen Kirche zum Mittelalter und dient der Identitätssicherung mit dem Mittel der Vergegenwärtigung der eigenen Vergangenheit. Eine deutliche Idealisierung der Epoche geht mit ihr einher. Die Neuscholastik glaubt im Mittelalter eine Philosophie entdeckt zu haben, die in einem positiven Verhältnis – das heißt in einem Verhältnis der Unterordnung – zur Theologie steht. Mit einer solchen Philosophie ist ein Gespräch möglich, während man zur gleichen Zeit das Denken der Moderne für einen Irrweg hält, mit dem man sich infolgedessen auch nicht auseinanderzusetzen braucht. Dort, wo sich das Interesse auf das Werk des Thomas konzentriert, mißt man die mittelalterliche Philosophie am Maßstab seines Denkens und ebnet so alle Differenzen ein.[9] Bis weit in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts sind weite Teile auch der philosophischen Mittelalterforschung von neuscholastischen Grundthesen geprägt. Sie betreffen zum einen die Frage, was richtige Philosophie ist und – implizit damit – wie ein adäquates Verhältnis von Theologie und Philosophie beschaffen sein muß. Sie betreffen zum anderen aber auch die Auszeichnung des Mittelalters als paradigmatischer philosophischer bzw. theolo-

---

[6] Vgl. hierzu und zum Folgenden: *W. Kluxen*, Leitideen und Zielsetzungen philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung, in: *Ders.* (Hg.) Sprache und Erkenntnis im Mittelalter (MM 13,1), Berlin 1981, 1–16; *ders.*, Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik, in: *E. Coreth* [u.a.] (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 2, Graz 1988, 362–389; ferner *G. Wieland*, Editionen mittelalterlicher Philosophie, in: *W. Jaeschke* [u.a.] (Hg.), Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte, Hamburg 1986, 159–175.

[7] Vgl. zum Folgenden: *F. Jaeger/J. Rüsen*, Geschichte des Historismus, München 1992, 21–40; *J. Fried*, Die Formierung Europas 840–1046 (Grundriß der Geschichte 6), München 1993, 109–184; *G. Kozielek*, Ideologische Aspekte der Mittelalter-Rezeption zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: *P. Wapneski* (Hg.), Mittelalter-Rezeption. Ein Symposion, Stuttgart 1986, 119–132. Vgl. ferner *A. Deisenroth*, Deutsches Mittelalter und deutsche Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert: Irrationalität und politisches Interesse in der deutschen Mediaevistik zwischen aufgeklärtem Absolutismus und erstem Weltkrieg, Rheinfelden 1983.

[8] Vgl. hierzu und zum Folgenden: *Kluxen*, Erforschung (Anm. 6); ferner *H. M. Schmidinger*, „Scholastik" und „Neuscholastik" – Geschichte zweier Begriffe, in: *Coreth* [u.a.] (Hg.), 23–53.

[9] Vgl. dazu beispielsweise: *F. Ehrle/F. Pelster*, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Grundsätzliche Bemerkungen zu ihrer Charakteristik, Freiburg i.Br. ^{2}1933, 1–7; 37–54.

gisch-philosophischer Epoche und schließlich die Hervorhebung des Thomanischen Denkens als der einzigartig gelungenen Synthese von Theologie und Philosophie.

Am Anfang der philosophischen Rezeption der Philosophie des Mittelalters steht also ein ahistorisches, dogmatisches Interesse an der Epoche, das die Vergangenheit einzig zur Legitimationsinstanz der eigenen Position bzw. Identität benötigt. Dieses Interesse bleibt partiell auch noch lange bestehen. Es ändert sich jedoch überall dort, wo man entdeckt, daß eine Rezeption vergangenen Denkens um so besser gelingt, je genauer die anzueignende Tradition erfaßt wird. Die Erforschung der Quellen mittelalterlicher Philosophie gewinnt an Bedeutung: Die mittelalterlichen Handschriftenbestände der Bibliotheken werden erfaßt, Texte werden ediert, Studien über einzelne Autoren und Institutionen des Mittelalters entstehen.

Auch die Vertreter einer historisch orientierten Erforschung der Philosophie des Mittelalters haben sich die Frage nach der Relevanz der philosophischen Vergangenheit für die jeweilige philosophische Gegenwart vorgelegt. Programmatisch formuliert Martin Grabmann, einer der bedeutendsten deutschen Gelehrten auf diesem Gebiet, zu Beginn des 20. Jahrhunderts anläßlich seiner akademischen Antrittsvorlesung das Problem: „Hat die Durchforschung der Scholastik lediglich historischen Erkenntniswert und inhaltliche sachliche Verwendbarkeit für einen bestimmten Bezirk philosophischen Arbeitens, oder aber kann die mittelalterliche Spekulation auch [...] mit dem modernen Denken in sachliche Fühlung treten und so seine Macht im gegenwärtigen Ringen und Kämpfen um eine befriedigende Welterklärung darstellen?“ [10] Entspricht m.a.W. der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, entspricht dem Gegenwartsinteresse an ihr auch ein Gegenwartswert?[11] Grabmanns Antwort ist eindeutig: Die intensive Beschäftigung mit den Texten der mittelalterlichen Philosophie verbunden mit den vergleichenden Beobachtungen aktueller philosophischer Tendenzen läßt erkennen, „[...] was an der Scholastik ewigwertiges, gleichsam aus der über allen Zeitenwechsel erhabenen philosophischen Veranlagung des Menschengeistes hervorquellendes Wahrheitsgut ist und was mehr zeitgeschichtlich bedingte und beengte philosophische Erkenntnis ist.“ [12] „Die vertiefte geschichtliche Erkenntnis der Philosophie des Mittelalters gibt einmal den rechten Maßstab zur Bewertung und Beurteilung dieser Philosophie [d. h. der Christlichen Philosophie M. D.], gewährt sodann wertvolle Licht- und Richtpunkte für die systematische Darstellung der Christlichen Philosophie und zeigt uns endlich auch den Weg zur Weiterbildung und zur Verwertung der scholastischen Philosophie für die philosophischen Fragen und Kämpfe der Gegenwart.“ [13]

Gründet Grabmanns Beschäftigung mit der Philosophie des Mittelalters in der Annahme einer überzeitlichen Christlichen Philosophie[14], welche die Vergangenheit mit der Gegenwart verbindet, so lehnt sein Zeitgenosse Clemens Baeumker, der auf deutscher Seite ebenso maßgeblich wurde für die Entwicklung der Erforschung der Philosophiegeschichte des Mittelalters und der nicht wie Grabmann Theologe, sondern Altphilologe und Philosoph war, dieses Konzept ab. Dennoch geht auch für ihn die Philosophie nicht in Geschichte auf. In einer Selbstdarstellung von 1921 heißt es: „In letzter Instanz stellte sich mir auch die Geschichte in den Dienst der Philosophie selbst, nicht eines bestimmten Systems, sondern der philosophischen Wahrheit an sich [...]. War mir doch die Philosophie in erster Linie Problemgeschichte, und ihre vornehmste Aufgabe die, die Ausgestaltung der sachlichen Probleme selbst aus dem historischen Geschehen hervorleuchten zu lassen.“ [15] Und an anderer Stelle formuliert er, die Geschichte

---

[10] *M. Grabmann*, Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, Freiburg i. Br. 1913, 39.

[11] Vgl. ebd. 10.

[12] Vgl. ebd. 44–45.

[13] Ebd. 11.

[14] Vgl. *L. Honnefelder* [u.a.], Art. Christliche Philosophie, in: LThK 2, 3., völlig neu bearb. Aufl. 1994, Sp. 1148–1156.

[15] *C. Baeumker*, Selbstdarstellung, in: *R. Schmidt* (Hg.), Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Hamburg, 2. verb. Aufl. 1923, 1–30; 19–20. Vgl. ferner: *Ders.*, Geist und

habe „Selbstwert als historische Entwicklung menschlichen Geistes“,[16] und aus dessen Lebenskontinuität heraus sei die geschichtliche Arbeit zugleich von sachlich-systematischer Bedeutung. Die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie hat im Sinne Baeumkers eine mehrfache Aufgabe. Sie hat den überlieferten Textbestand zu sichten und zu sichern und die Authentizität der Texte festzustellen. Sie hat die Texte darüber hinaus aber auch in ihrem je eigenen Kontext und aufgrund der ihr eigenen sprachlichen, literarischen und institutionellen Voraussetzungen zu verstehen und in die intellektuelle Kultur ihrer Entstehungszeit einzuordnen.[17] Auf diese Weise vermag sie zugleich auch den Beitrag des Mittelalters für die Lösung gegenwärtiger philosophischer Probleme zu formulieren.

An die Stelle des Konzepts einer über die Jahrhunderte bis in die Gegenwart sich durchhaltenden Christlichen Philosophie mit ihren spezifischen Inhalten tritt bei Baeumker also der Gedanke sich durchhaltender philosophischer Probleme, deren Beständigkeit den Rekurs auf die der Philosophie eigenen Geschichte erforderlich machen. Obwohl es also schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts Einspruch gegen den Gedanken einer Christlichen Philosophie gibt, bleibt das Konzept dennoch bis weit über die 1950er Jahre hinaus bei einigen Forschern erhalten. Favorisiert wird es vor allem von dem französischen Gelehrten Etienne Gilson, der streng historisch-kritische Arbeit mit der Suche nach normativen Bezügen verbindet.[18] Seine Forschungen sind von der Frage nach dem Ursprung und dem Sinn von Doktrinen bestimmt und suchen die Antwort in der geschichtlichen Wirklichkeit. Man müsse sich mit der mittelalterlichen Philosophie befassen; denn hier wie zuvor schon bei Augustinus sei das auch in der Gegenwart noch gültige Konzept einer Christlichen Philosophie entwickelt worden, ein philosophisches System, das im Licht des Glaubens errichtet worden sei und dessen Darstellungsordnung sich an der Theologie orientiere. Paradigmatisch liege die Christliche Philosophie im Denken des Thomas von Aquin vor, der zugleich auch die Eigenständigkeit der Philosophie herausgearbeitet und damit die Anfänge gelegt habe für das neuzeitliche Verständnis einer autonomen Rationalität.

Bezeichnenderweise setzt sich schließlich ab den 50er/60er Jahren des 20. Jahrhunderts die Wahrung einer nicht nur historischen, sondern historisch-kritischen Haltung gegenüber der Philosophie des Mittelalters auch gegen den Gedanken einer Christlichen Philosophie als einer *philosophia perennis* durch. Das lateinische Mittelalter ist nicht mehr länger die ausgezeichnete Repräsentantin einer die Zeiten überdauernden Philosophie und Thomas von Aquin nicht mehr ihre normative Größe. Thomas kann nun als ein Philosoph neben anderen gelesen und mit anderen Philosophen in ein Gespräch gebracht werden.[19] Zugleich differenziert sich die Sicht auf das lateinische Mittelalter immer mehr, gefördert nicht zuletzt durch verbesserte oder gänzlich neue Editionen der mittelalterlichen Texte und durch eine immer kleinteiliger und perspektivenreicher werdende Forschung. In dieser Situation kann es nicht mehr die Aufgabe eines einzelnen sein, eine Philosophiegeschichte des Mittelalters zu schreiben. So entstehen aus vielen Einzelbeiträgen zusammengesetzt Ende der 60er Jahre die *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* und 1982 als Nachfolgeband die *Cambridge History of Later Medieval Philosophy.*

Die zunehmende Historisierung der Philosophie des Mittelalters wird ab den 1980er Jahren begleitet und möglicherweise sogar gefördert von einem bis heute anhaltenden, auch in einer breiteren Öffentlichkeit festzustellenden Interesse am Mittelalter. Das Mit-

---

Form der mittelalterlichen Philosophie (1907), in: *Ders.*, Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters, hg. v. *M. Grabmann* (BGPhMA XXV, 1–2), Münster 1927, 58–100.

[16] Vgl. *ders.*, Selbstdarstellung (Anm. 15), 7, 9.

[17] Vgl. *Kluxen*, Leitideen (Anm. 6), 7; *ders.*, Erforschung (Anm. 6), 362.

[18] Vgl. zum Folgenden u.a. *E. Gilson*, L'esprit de la philosophie médiévale (Gifford Lectures, Université Aberdeen) 2 Bde., Paris 1932; ferner *ders.*, Le thomisme, 4. durchges. u. erw. Aufl., Paris 1942; sowie Anm. 6.

[19] Vgl. *Kluxen*, Leitideen (Anm. 6), 10.

telalter ist einerseits das Bizarre, das Dunkle, der Ort des Abenteuers. Es steht aber andererseits auch für eine Kultur, die noch nicht die Entfremdung durch Technik und Technologie kennt, die über verbindliche sittliche Werte verfügt und Repräsentantin des Glaubens an die heilenden Kräfte der Natur ist, weil sie den Menschen in eben diese Natur eingebunden weiß. War es im 19. Jahrhundert insbesondere das Leiden an der gesellschaftlichen und sozialen Situation, so ist es jetzt möglicherweise das Unbehagen angesichts der Folgen eines überzogenen Cartesianismus, das den Blick zurück in das Mittelalter wenden läßt. Vor diesem Hintergrund stellt sich natürlich die Frage, ob auch philosophische Positionen des Mittelalters noch Relevanz für die Gegenwart besitzen. Zwei verschiedene, für die letzten Jahrzehnte wie auch für die Gegenwart paradigmatische Positionen seien in der gebotenen Kürze skizziert. Die eine der beiden schreibt zentrale Elemente des Baeumkerschen Ansatzes fort: Die Philosophie – so läßt sich dieser Standpunkt kurz skizzieren – habe trotz ihrer Bindung an eine Epoche und an eine bestimmte Welterfahrung stets auch ein Moment von Ursprünglichkeit, Spontaneität und damit Unabhängigkeit von eben dieser Epoche. Aus diesem Grund gewinne das jeweils neue Denken mehr Kraft und Fülle durch das Nach-Denken oder Gegen-Denken eines philosophischen Gedankens einer vergangenen Epoche. Der Gedanke einer vergangenen Epoche aber müsse im Hinblick auf die ihm eigene Welterfahrung nachgedacht werden, d. h., er müsse in historisch-kritischer Perspektive in den Blick genommen werden. Nur in einer solchen historisch-kritischen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit der Philosophie könne auch die genuine Leistung philosophischen Denkens herausgearbeitet werden, denn nur so könne die Geschichtlichkeit aller Erkenntnis deutlich werden.[20] Zu dieser Geschichtlichkeit des Denkens aber gehöre es auch, daß das vergangene Denken erst durch einen die Interpretation leitenden Gedanken lebendig werde könne, der gleichsam von außen kommt, weil er aus der jeweiligen Gegenwart seines Interpreten selbst stamme. Ohne ein solches 'Vorurteil' bleibe eine Auseinandersetzung mit der Geschichte letztlich bloße Reproduktion, ja sie könne das bislang in der vergangenen Epoche nicht Vermutete auch nicht zutage fördern.[21] Vergangene und gegenwärtige Epoche der Philosophie könnten so tiefer verstanden werden als Weisen, „[...] in denen sich menschliches Dasein denkend der Welt zuordnet, und umgekehrt als Weisen, in denen sich die Welt als wahr, zur Wahrheit eröffnet“[22]. Vor diesem Hintergrund kann man dann beispielsweise die Metaphysik-Entwürfe der mittelalterlichen Philosophie als Paradigmen von Theoriekonstellationen deuten, an denen sich am Einzelfall wie an der Abfolge der Paradigmen wichtige methodologische Informationen zu folgenden Fragen gewinnen lassen können: Unter welchen Voraussetzungen ist die Fragestellung der Metaphysik möglich oder gar notwendig? Was kann eine Metaphysik leisten? Worin bestehen ihre Grenzen? Gibt es für das der Metaphysik vorgegebene Problem eine endgültige oder eine irreduzible Anzahl von Lösungen?[23]

Dieser Deutung des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer mittelalterlichen Tradition, die bei aller Geschichtlichkeit des Denkens dennoch Bleibendes zwischen Vergangenheit und Gegenwart festhält, steht eine andere gegenüber. Sie scheint auf den ersten Blick ihren Gegner im Ansatz Baeumkers zu haben, lehnt sie doch eine Deutung der mittelalterlichen Philosophie lediglich im Kontext ihrer sprachlichen, literarischen und institutionellen Voraussetzungen als unzureichend ab. Statt dessen tritt sie dafür ein, daß philosophische Inhalte nur in Abhängigkeit von den sie ermöglichenden und sie bestimmenden realen Lebensbedingungen angemessen erfaßt werden können, auf die diese selbst wiederum auch Einfluß nähmen. Das Hauptanliegen dieser Position ist eine

[20] Vgl. *ders.*, Charakteristik einer Epoche: zur Gesamtinterpretation der Philosophie des lateinischen Mittelalters, in: Wissenschaft und Weltbild 28 (1975), 83–90.

[21] Vgl. *ders.*, Leitideen (Anm. 6), 15–16.

[22] Ebd. 16.

[23] Vgl. dazu beispielsweise die Arbeiten v. *L. Honnefelder*, so jüngst: Metaphysik zwischen Onto-Theologik, Transzendentalwissenschaft und universaler formaler Semantik. Zur philosophischen Aktualität der mittelalterlichen Ansätze von Metaphysik, in: *J. A. Aertsen/A. Speer* (Hg.), Was ist Philosophie im Mittelalter? (MM 26), Berlin 1998, 48–59.

strikte Historisierung des philosophischen Gedankens. Infolgedessen wird man als ihren eigentlichen Gegner die Grabmannsche Position betrachten können, für welche die Philosophiegeschichte der Marmorblock ist, aus dem es die Gestalt der *philosophia perennis* herauszumeißeln gilt: An die Stelle der Rekonstruktion bleibender Inhalte tritt die Offenlegung der Entstehungs-, Erhaltungs- und Untergangsbedingungen von Theoriebildungen als die genuine und ausschließliche Aufgabe der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie.[24] Herausgearbeitet werden soll die Diskontinuität von Vergangenheit und Gegenwart, vor deren Hintergrund die eigentliche, sachliche Relevanz vergangener Theorien und die Funktion von Philosophie überhaupt erst erkennbar werde. Die Erforschung der Philosophiegeschichte des Mittelalters könne nur noch „die philosophische Explikation der historischen Erfahrung des Abstandes“[25] sein: „Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, nicht als Sammlung von Nachrichten über eine exotisch ferne Sonderart, sondern als Anlaß zu einer historischen Besinnung, die exotische Züge am strengen europäischen Vernunftkonzept *ad oculos* demonstriert [...] eine solche Erforschung der Philosophie des Mittelalters wäre selbst Philosophie.“[26] Der ausschließliche Sinn eines Bezuges der Philosophie auf ihre Geschichte ist mithin die Selbsterfahrung des Denkens, historisch kontingent und damit letztlich sachlich voraussetzungsreich und begrenzt zu sein. Einen darüber hinausreichenden Wahrheitswert besitzt die Philosophiegeschichte nicht.

III

Im Blick auf das eingangs formulierte Problem des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte hat dieser knappe Überblick über die Entwicklung der Erforschung der Philosophiegeschichte des Mittelalters folgendes gezeigt: Die Erforschung dieser Epoche der Philosophie ist seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert immer mit dem Anspruch der Relevanz der Vergangenheit für die jeweilige Gegenwart und damit mit einem Wahrheitsinteresse verbunden gewesen. Die Auseinandersetzung der Philosophie mit ihrer eigenen Geschichte, die Reflexion des Denkens auf seine eigene Vergangenheit ist nie Selbstzweck gewesen, sondern diente und dient stets einem aktuellen Orientierungsbedürfnis, einer Verständigung über die Berechtigung oder den Ausweis von Wahrheitsansprüchen. Was man inhaltlich von einer Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte für die aktuelle philosophische Arbeit erhoffte bzw. erhofft, welche sich durchhaltenden Wahrheiten man zu finden glaubte oder glaubt, das – so hat sich gezeigt – ist abhängig von der Einstellung, die man der Vergangenheit gegenüber einnimmt. In dem Maße, in dem diese sich ändert, in dem die Historisierung der Vergangenheit zunimmt, nimmt das Interesse an materialen zugunsten von formalen bzw. strukturellen Wahrheiten ab. Wahrheitsverständnis wie Zugang zur Philosophiegeschichte erweisen sich damit letztlich selbst als geschichtliche Größen.

In einem knappen Rückblick auf die vorgestellten Deutungen sei dies verdeutlicht: Für die ältere Rezeption der Philosophie des Mittelalters ist die Geschichte bloße Vorgeschichte und Legitimationsinstanz für die eigene denkerische Identität, bestehen von der Vergangenheit bis in die aktuelle Gegenwart hinein die immer gleichbleibenden Inhalte einer *philosophia perennis*. Diese Form der Aktualisierung der Vergangenheit und die mit ihr verbundene Rekonstruktion materialer Wahrheit wird erkauft um den Preis der Enthistorisierung und damit letztlich der Verabschiedung aller Geschichte. Wie die Beispiele von Grabmann und Gilson zeigen, läßt sich der Gedanke einer *philosophia perennis* jedoch auch unter einer zunehmend historischen Perspektive aufrecht erhalten. Das Mittelalter wird zwar in der Vielfalt von Positionen und Strömungen gesehen, aber

[24] Vgl. zum Folgenden: *K. Flasch*, Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1986, 16; 19 u.a.m.

[25] Ebd. 17.

[26] *K. Flasch*, Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?, in: *W. Vossenkuhl/R. Schönberger* (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinheim 1990, 393–409, hier 409.

diese Vielfalt wird als solche und damit auch in der je eigenen durchaus notwendigen Begrenztheit nicht anerkannt. Infolgedessen können auch hier bleibende Inhalte rekonstruiert werden. Dies ändert sich, wenn zum Moment des Historischen das des Kritischen hinzutritt, wie die Position Baeumkers belegt. Die Vielfalt des Vergangenen wird nicht mehr in die von außen angelegte Form idealer Entwicklungen gezwängt und so bis zur Unkenntlichkeit eingeebnet, sondern als solche und als eigener Wert anerkannt. Diese Anerkenntnis eröffnet erst die Möglichkeit, die Entwicklung der menschlicher Rationalität und damit das Miteinander und Gegeneinander, den Erfolg und den Mißerfolg von Wahrheitsansprüchen zu studieren. Das Verbindende und das zugleich Bleibende, die Kontinuität von Vergangenem und Gegenwärtigem ist allein die menschliche Rationalität und ihre immer wieder neuen Versuche, Wahrheit zu finden und zu vermitteln, aber eben nicht zeitlos, sondern historisch vermittelt. Daher muß das Moment des Historischen in der Auseinandersetzung mit den Texten der Vergangenheit als den Repräsentanten dieser Rationalität und ihren Wahrheitsansprüchen eigens kritisch herausgearbeitet werden. Damit das gelingt, kann man sich aber nicht auf eine ausschließliche Auseinandersetzung mit den Inhalten der Texte beschränken. Vielmehr müssen auch die sprachlichen, literarischen und institutionellen Voraussetzungen dieser Texte sowie die intellektuelle Kultur ihrer Entstehungszeit mitbedacht werden, weil nur so ein historisch-kritisches Verhältnis zu den Inhalten und ihren Ansprüchen gewonnen werden kann. Dennoch bleibt auch in diesem historisch-kritischen Umgang mit der Geschichte der Philosophie ein statisches Moment erhalten. Das, was für Baeumker die Vergangenheit mit Gegenwart verbindet, sind die sich durchhaltenden Probleme: An die Stelle der *philosophia perennis* tritt die Problemgeschichte, anders als im Neukantianismus jedoch historisch-kritisch fundiert.

Erlaubt eine solche Perspektive wie die Baeumkers, in weit höherem Maße Identität und Differenz des Vergangenen wie des jeweilig Gegenwärtigen zu wahren, so stellt sich doch die Frage, ob das Festhalten an Problemkonstanten nicht doch im letzten verkennt, wie anders auch hinsichtlich der Fragestellungen die Gegenwart gegenüber der Vergangenheit ist. Ein zweiter Einwand kommt hinzu: Der Versuch, das historisch-kritische Moment dadurch zu gewinnen, daß man die philosophischen Inhalte stets unter Berücksichtigung der sprachlichen, literarischen und institutionellen Voraussetzungen ihrer jeweiligen Texte sowie der intellektuellen Kultur der Entstehungszeit dieser Texte erarbeitet, verkennt, daß philosophische Thesen auch gesamtgesellschaftliche Voraussetzungen haben und nicht das Produkt einer geistigen Sonderkultur sind. Eine Reflexion der Philosophie auf ihre eigene Geschichte muß also – wie es eine der beschriebenen aktuellen Positionen zum Umgang mit der Philosophiegeschichte des Mittelalters empfiehlt – alle Entstehungs-, Erhaltungs- und Verfallsbedingungen philosophischer Thesen offenlegen. Beschränkt man die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie jedoch auf diese Aufgabe allein, dann ist es nur konsequent, wenn man einzig den Nachweis erbringen kann und will, daß alle menschliche Rationalität historisch kontingent, sachlich voraussetzungsreich und damit in jeder Hinsicht begrenzt ist. Auf dieser Grundlage kann die Orientierungsleistung, welche die Philosophie ihrem Selbstverständnis nach erbringen will, nur noch darin bestehen, jede aktuelle Denkbemühung in die Schranken ihrer Vergänglichkeit zu weisen. Alle Wahrheit ist demzufolge historisch. Was aber hat man mit dieser Einsicht gewonnen? Nimmt man die Aussage als solche, dann ist sie selbst in höchstem Maß ahistorisch, wendet man sie auf die eigene Position an, hat man diese bereits implizit verabschiedet.

Es stellt sich zudem die Frage, ob diese Bemühung um vollständige Historisierung von Vergangenheit und Gegenwart und damit einher die These von der völligen Inkommensurabilität von Altem und Neuem nicht die Eigenart des philosophischen oder – allgemeiner – des geistigen Gedankengutes einer Zeit unterbestimmt.[27] Neue Theorien,

[27] Vgl. zum Folgenden beispielsweise *L. Duprè*, Is the History of Philosophy Philosophy?, in: RMet 42 (1989), 465–482. Vgl. ferner auch *W. Kluxen*, Die Bewahrung der abendländischen Identität, in: *J. A. Aertsen/A. Speer* (Hg.), Was ist Philosophie im Mittelalter? (MM 26), Berlin 1998, 19–29.

neue Deutungen von Welt und Dasein entstehen nicht nur in Abhängigkeit von gesamtgesellschaftlichen Gegebenheiten, sondern auch in Abhängigkeit von vorhandenen Deutungen, von denen sie sich abgrenzen wollen, die sie als unbefriedigend, als den Phänomenen nicht mehr angemessen, ja möglicherweise in ihren Konsequenzen sogar als für den Menschen schädlich ablehnen. Neue Theorien können erfolgreich nur sein, wenn sie die Stärken, Schwächen und Konsequenzen der Theorien kennen, die sie ablösen wollen. Im Prozeß der Theoriebildung muß die Philosophie daher, wenn sie Neues an die Stelle von Altem setzen will, die bislang gültige Theorie samt ihren Ursprüngen und Entwicklungen ebenso kennen wie die aktuelle Problemsituation, die zu ihrer Ablösung führt. Neue Theorien bedürfen also der Selbstvergewisserung des eigenen Denkens, des Blicks zurück in die eigene Vergangenheit. Ist also das Neue in dieser Weise abhängig vom Alten, dann trägt die neue Theorie, die zu überwindende alte zumindest *ex negativo* weiter mit sich. Neue Deutungen von Welt und Dasein setzen sich aber nicht nur negativ von zu überwindenden alten Positionen ab, sondern präsentieren als Elemente ihrer Einsichten offen oder auch verdeckt nicht selten das, was bereits Generationen zuvor, wenngleich unter anderen Bedingungen, schon einmal gedacht worden ist. Eine Philosophie, die Orientierungsleistungen erbringen will, soll Orientierung aber nicht nur mit dem Ziel der Neuformulierung von Standpunkten geben, sondern ebenso mit dem Ziel, im Blick auf herrschende Deutungen deren Leistungsfähigkeiten und Grenzen kritisch zu beurteilen. Dies aber ist ihr nur möglich, wenn sie zum einen die neuen mit den abzulösenden alten Theorien vergleicht und wenn sie zum anderen die neue Theorie auf die Konsistenz ihrer Elemente hin überprüft und dabei auch klärt, ob und in welchem Umfang eine Reformulierung älterer Theorieteile in der neuen Theorie möglich ist.

Vor diesem Hintergrund läßt sich abschließend auf die Frage nach der Bedeutung der Philosophiegeschichte für die aktuelle philosophische Arbeit antworten: Die Philosophie ist auf ihre Geschichte nicht nur verwiesen, um sich immer wieder neu die Kontingenz ihrer eigenen Denkbemühungen vor Augen zu führen. Die Philosophie ist auch auf ihre Geschichte verwiesen, um in ihrer jeweiligen Gegenwart originelle neue Deutungen entwickeln zu können. Und schließlich ist die Philosophie auf ihre Geschichte verwiesen, um die Wahrheitsansprüche jeweils aktueller Deutungen überprüfen zu können, was aber nur angemessen möglich ist, wenn diese Deutungen in Konkurrenz treten können zu Konzeptionen, die hinsichtlich der Reichweite ihrer Wahrheitsansprüche vergleichbar sind. Man kann daher mit Lessing sagen: „Ohne die Geschichte bleibt man ein unerfahrenes Kind und ohne die Geschichte der Weltweisheit insbesondere, welche nichts als die Geschichte des Irrtums und der Wahrheit ist, wird man die Stärke des menschlichen Verstandes nimmermehr schätzen lernen; man wird ewig ein aufgeblasener Sophiste bleiben, der in seine Grillen verliebt der Gewissheit im Schoß zu sitzen glaubt; man wird stündlich der Gefahr ausgesetzt sein, von unwissenden Prahlern hintergangen zu werden, welche nicht selten das neue Entdeckungen nennen, was man schon etliche tausend Jahre gewußt und geglaubt hat.“ [28]

[28] *G. E. Lessing*, Rezension von 1751, in: *Ders.*, Werke 1751–1753, hg. v. *J. Stenzel*, Frankfurt am Main 1998, 123 f.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Lines, David A., *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300–1650)*. The Universities and the Problem of Moral Education (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance; 13). Leiden: Brill 2002. 614 S., ISBN 90-04-12085-8.

Während hervorragende Studien über den Einfluß des Aristoteles in der Logik, Naturphilosophie und politischen Theorie sowohl des Mittelalters als auch der frühen Neuzeit vorliegen, beschäftigen sich die meisten Untersuchungen zur Fortuna der Ethik ausschließlich mit dem Mittelalter. Die Wirkungsgeschichte der Aristotelischen Ethik in der Renaissancezeit wird – einige verstreute Aufsätze ausgenommen – vernachlässigt. Sehr willkommen ist deshalb der vorliegende Bd., der sich äußerst kompetent mit dem Fortleben der Aristotelischen Ethik an den italienischen Universitäten der Renaissancezeit beschäftigt. Der Autor will vor allem untersuchen, wie die Kommentare der Universitätslehrer zur Nikomachischen Ethik Entwicklungen sowohl in dem humanistischen Aristotelismus als auch in der Bildungstheorie und -praxis widerspiegeln. – Die ersten vier Kap. des Buches bieten eine Übersicht über den Einfluß der Ethik bis zum Jahre 1500. Kap. I behandelt das Fortleben der Aristotelischen Ethik im Hellenismus, im Islam und bei den Juden; Kap. II und III die Wirkungsgeschichte in den lateinischen Universitäten des Mittelalters (vor allem in Paris und Oxford, mit der neuen Übersetzung von Robert Grosseteste und unter dem Einfluß von Eustratius und Averroes); Kap. IV die Deutung der Ethik im 14. Jhdt. in Italien, die noch von der scholastischen Vorstellung einer *scientia practica* beherrscht war. – Die folgenden Kap. behandeln die Interaktion zwischen dem aristotelischen Text und dem *modus docendi* an den italienischen Universitäten von 1400 bis 1650. Neue Übersetzungen der Nikomachischen Ethik und vollständige Übersetzungen der Eudemischen Ethik und der *Magna moralia* sowie zahlreiche neue Kommentare öffneten den Weg für die Behandlung der Ethik nicht als klerikale „Wissenschaft", sondern als unabhängiges Universitätsfach, das aktive Bürger hervorbringen sollte. Die neuen Methoden des Humanismus trugen sehr viel zum Verständnis des eigentlichen Anliegens des Aristoteles bei. – Bis Mitte des 16. Jhdts. war Florenz führend in der Interpretation der Aristotelischen Ethik. Kap. V und VI behandeln die Entwicklung in Florenz/Pisa. Obgleich die scholastische Methodologie noch Vertreter in Kommentatoren wie Donato Acciaiuoli fand, brachten die neuen Übersetzungen durch Leonardo Bruni und Johannes Argyropoulos einen völlig neuen Zugang zur Moralphilosophie mit sich. Ein neuer philologischer Zugang zu Aristoteles' Text wurde von Angelo Poliziano entworfen und von Pier Vettori ausgeführt. Die Aristotelische Begrifflichkeit wurde anhand der Rhetorik neu gefaßt. – Zwei weitere Zentren waren Padua und Bologna. Kap. VII behandelt vor allem die Auseinandersetzung in Padua zwischen Francesco Piccolomini und Jacopo Zabarella über den Status der Moralphilosophie. Während Zabarella an die synthetische Methode in den Wissenschaften und die analytische Methode in den *artes* festhielt, erklärte Piccolomini Aristoteles' Text nach der synthetischen Methode. – Kap. VIII behandelt die Interpretation der Ethik in Bologna, vor allem anhand des Kommentars von Claudio Betti, der 1562 als Professor der Moralphilosophie berufen wurde und stark die logische Struktur des Aristotelischen Werkes betonte. – Nach etwa 1540 übernahm Rom die Führung in der Deutung der Aristotelischen Ethik. Kap. IX behandelt die Art und Weise, wie die Ethik dort gelesen wurde, sowohl im römischen Studium, wo sie durch den Gräzisten Marc Antoine Muret vertreten wurde, als auch in dem Collegium Romanum der Jesuiten, vor allem anhand des umfangreichen Kommentars von Tarquinio Galluzzi. – Die Untersuchung schließt mit fünf größeren Anhängen, die den institutionellen Kontext dokumentieren, in dem sich die Moralphilosophie in Italien entwickelte: Anhang A verzeichnet die Laufbahn von 290 bekannten

Lehrern der Moralphilosophie an den Schulen von Florenz, Padua, Bologna, Rom und zusätzlich Pavia. Anhang B verzeichnet die wichtigsten mittelalterlichen Übersetzungen und Kommentare, die in Italien zugänglich waren. Anhang C listet 165 lateinische Übersetzungen und Kommentare auf, die in Italien bis 1650 verfaßt wurden. – Es folgen die Edition eines Briefs von Basilio Paravicino, der Papst Gregor XIII bittet, einen Lehrstuhl für Moralphilosophie am römischen Studium einzurichten (App. D) sowie eines Gutachtens des Jesuiten Antonio Possevino über die Ethikkommentare, die Ende des 16. Jhdts. in Europa zugänglich waren (App. E). – Lines' Darstellung der Wirkungsgeschichte der Aristotelischen Ethik in Italien ist beeindruckend, sowohl in seiner quellenkritischen Gründlichkeit als auch in der Tiefe der Gesamtsicht. Die Arbeit, die zum größten Teil auf schwer zugänglichem handschriftlichen Material und schwer auffindbaren alten Drucken gründet, berücksichtigt auch die neuesten wissenssoziologischen Ansätze. Die Verzeichnisse der Lehrer der Ethik und ihrer Übersetzungen und Kommentare machen das Buch für die weitere Beschäftigung mit der Aristotelischen Moralphilosophie in der lateinischen Welt grundlegend. Ch. Lohr S.J.

Angehrn, Emil, *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist: Velbrück 2000. 530 S., ISBN 3-934730-09-4.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, den Weg zur Metaphysik in drei Schritten zu rekonstruieren, die von der Vorsokratik über Platon zu Aristoteles führen. Dabei möchte Angehrn (= A.) deutlich machen, wie sich innerhalb dieser drei Stadien „eine einheitliche Fragestellung und Denkform herausbildet, die die für unsere Tradition maßgebliche Definition der Metaphysik prägt, wie die einzelnen Konzepte aneinander anschließen" und „ein gemeinsames Anliegen weiterbringen – auch wo sie nicht explizit aufeinander Bezug nehmen oder aneinander anknüpfen" (32). Gleichzeitig geht es ihm darum, „die Schritte zu verdeutlichen, die über eine jeweilige Konstellation hinausführen" (32), die Schwellen zu markieren, die die einzelnen Phasen voneinander trennen, und die Veränderungen, die im Verlauf jener Entfaltung sich ergeben, sichtbar zu machen. Global läßt sich der Entwicklungsprozeß metaphysischen Denkens ihm zufolge nach drei Hinsichten kennzeichnen: a) als ein Prozeß der konkreteren Ausformulierung und Durchführung eines bestimmten philosophischen Denkprojekts; b) als ein Prozeß der Systematisierung der unterschiedlicher Denkanstöße und Stoßrichtungen, die sich unter diesem Projekt versammeln und c) als „ein Prozeß der Reflexion, der die Frage der Metaphysik expliziert und sich über das leitende Interesse, die Voraussetzungen und Schwierigkeiten, den Stellenwert der Metaphysik unter den Wissensformen und für das menschliche Leben verständigt" (ebd.).

A. betont, daß in diesem mehrschichtigen Entwicklungsprozeß die einzelnen Stadien eine „markant unterschiedliche Stellung" (33) einnehmen. So haben wir es bei der Vorsokratik etwa mit Fragmenten zu tun, „die in ganz unterschiedlicher Sprache gehalten sind, verschiedene Denk- und Argumentationsformen entwickeln und weit voneinander entfernte Themenfelder berühren" (ebd.); Aristoteles hingegen entfaltet sein Metaphysikkonzept in einer geschlossenen Gedankenführung. Gleichwohl wäre es falsch, deshalb die vorsokratischen Anfänge des metaphysischen Denkens nicht zu berücksichtigen. Selbst wenn nämlich die Selbstvergewisserung metaphysischen Denkens bei den frühen Denkern noch nicht in der Explizitheit vorkommt wie bei Aristoteles, so sind sie doch wegen der Vielfalt ihrer Bezüge und ihres materialen Reichtums von Interesse. Zudem bietet die Einbeziehung der frühen Denker die Möglichkeit, „in dem seiner selbst noch nicht sicher gewordenen, noch nicht methodisch regulierten Denken Motive aufzudecken und Weichenstellungen zu verdeutlichen, vor die sich die entstehende Metaphysik gestellt sieht und die in ihre spezifischen Fragestellungen eingehen" (34).

Eine summarische Lektüre der Philosophiegeschichte könnte, wie A. betont, leicht dazu verleiten, im Blick auf die Entwicklung des metaphysischen Denkens eine direkte Linie von Parmenides zu Platon zu ziehen. Denn Platon schließt „in seiner Ideenlehre unverkennbar an die zentrale These der parmenideischen Seinskonzeption an, deren Kompaktheit er allerdings insofern aufsprengt, als er zugleich eine bestimmte Deutung des Verhältnisses zwischen dem reinen Sein und der Welt des Werdens geben will" (158).

Offensichtlich genügt es ja nicht, mit dem unbeweglichen Sein als alleinigem Ort der Wahrheit zu operieren, daneben besteht, wie schon der Doxa-Teil des parmenideischen Lehrgedichts deutlich macht, auch ein Bedürfnis, „von der Welt des Werdens und der Vielfalt Bestimmtes aussagen zu können" (ebd.). Von daher ließen sich die Theorieentwürfe von Platon und Aristoteles als Synthetisierungsversuche verstehen, „in denen die nicht rückgängig zu machenden Einsichten beider Seiten zur Geltung kommen: Die Rechenschaftsablegung über das Entstehen und Vergehen aller Dinge, wie es von Thales bis Heraklit mit zunehmender Schärfe herausgestellt wird, und die Einsicht in die Konsistenzbedingungen allen Denkens und Sprechens, in die basale Selbstgleichheit alles Seienden" (158). Die klassische griechische Philosophie wäre, so gesehen, die Antwort auf die Herausforderung, die mit dem Gegensatz von Heraklit und Parmenides gegeben war.

Bei einer solchen Sicht der Dinge wird freilich nach A. unterschlagen, daß die Anknüpfung der klassischen griechischen Philosophie an beiden Zentralfiguren der Vorsokratik „keine unvermittelte" (ebd.) war; vielmehr setzten Platon und Aristoteles eine Vermittlung fort, die schon durch die dazwischenliegenden Autoren Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und Demokrit in die Wege geleitet worden war. Die mit diesen vier Namen bezeichneten Denkpositionen, mit denen die vorsokratische Periode ausklingt, lassen sich nämlich „als Versuche deuten, zwischen den konträren Erfordernissen von Natur- und Seinsdenken eine Brücke zu schlagen" mit dem Ziel, „sowohl der Phänomenalität des Lebendigen wie auch den Erfordernissen logischer Konsistenz gerecht zu werden" (159).

A. verdeutlicht sodann den Problemstand, dem sich diese Vermittlung stellt, durch einen kurzen philosophiegeschichtlichen Rückblick. Hinsichtlich der Genese der Metaphysik läßt sich die vorausgehende Denkentwicklung s.E. „in zwei große Schritte unterteilen, deren erster von Thales zu Heraklit geht, während der zweite durch den Eleatismus definiert ist" (ebd.). Schon beim ersten Schritt macht er eine doppelte Stoßrichtung aus. Es geht hierbei nämlich gleichermaßen um die Frage nach dem Grund und um die Idee der Ordnung. A. erläutert das wie folgt: Die Suche nach dem ersten Grund oder, wie man auch sagen könne, der ältesten Herkunft, der bleibenden Ursubstanz, der herrschenden Macht, gelte „nicht allein dem Ersten an ihm selber, sondern seiner Funktion für das Ganze" (ebd.). Im Hinblick auf den Grund, der als letzter notwendig einer ist, werde „die Mannigfaltigkeit der erscheinenden Welt zur Einheit geführt" (ebd.). So gesehen, seien Letztheit, Einheit und Ganzheit „miteinander verbundene Leitbilder des ursprünglichen Denkens" (ebd.). Die Suche nach der Ordnung müsse hingegen verstanden werden als Suche nach „Halt und Transparenz in der inneren Gesetzlichkeit und Struktur der Phänomene" (ebd.), als deren prototypische Raster in der frühen griechischen Philosophie die Logik des Gegensatzes und die Idee einer harmonisch-rationalen Ordnung figurieren. Bei dem einen Modell denke man die Bewegung als „Umschlagen ins Gegenteil" und den Prozeß als „Zusammenspiel von Dissoziation und Vereinigung", das andere Modell habe dagegen „sein Ideal in der mathematischen Konstruktion, die von der Inkommensurabilität der Elemente bis zur harmonischen Gesamtordnung des Kosmos ausgreift und darin gleichsam ästhetisch überformt wird" (ebd.).

A. stellt sodann heraus, daß gegenüber solchen Ansätzen die eleatische Philosophie eine Gegenrichtung einschlägt, da sie hinter dem Werden auf das Sein und hinter dem Gegensatz auf die Einheit ziele. Das emphatische Seinskonzept des Parmenides wirkt sich ihm zufolge bei der Ausbildung der Metaphysik vor allem nach zwei Richtungen aus. Einerseits enthalte es „die Bekräftigung der strengen Konsistenzbedingungen des Denkens, deren basalste das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch ist" (160). Denn „in archaisch ungebrochener Einheit" würden von Parmenides „die Bedingungen des Erkennens im Seienden verankert und die Konsistenz des Gedankens zum kompakten Seinsbestand verfestigt" (ebd.). Bei aller kritischen Distanzierung von Parmenides, die A. mit seinem Lehrer Theunissen teilt, räumt er freilich auch ein, keine spätere Welterklärung könne sich gewissermaßen frontal gegen die von Parmenides formulierten Denkgesetze stellen und sich ihrer inneren Notwendigkeit entziehen, so sehr sich auch die Notwendigkeit ergebe, durch Differenzierung ihre Starrheit und ihre paradoxen Konsequenzen zu vermeiden. Wirkungsgeschichtlich nicht minder bedeutsam ist das

parmenideische Seinsdenken aber auch deshalb, weil von ihm ein Bild des wahrhaft Seienden gezeichnet wurde, „das die künftige Ausrichtung metaphysischer Forschung mitprägt", insofern diese davon ausgeht, „daß der Erfahrungswelt letztlich ein festes, vollendetes Sein zugrundeliege" (ebd.).

Im ganzen geht A. davon aus, daß das parmenideische Denken zu den vorausgehenden Denkansätzen in einem zweifachen Verhältnis der Antithese und Vertiefung steht. Denn es stellt einmal „dem Wandel das unveränderliche Sein gegenüber" und zum anderen radikalisiert es die Vorstellung des Grundes, indem es „die Idee des Ersten und Vorausliegenden mit den Konnotationen des in sich Festen und Unwandelbaren verknüpft" (ebd.). Durch das Zusammenkommen jonischer und eleatischer Gedankenstränge zeichnet sich, wie A. weiter zeigt, eine „zweifache Linie der Weiterentwicklung ab" (ebd.). Auf der einen Seite ging es nun um die Vereinbarkeit von Sein und Werden, konkret um den Nachweis, daß die heraklitische These vom universalen Wandel und die parmenidische These vom unwandelbaren Sein miteinander verträglich sind. Erreicht wurde das durch eine Differenzierung der Hinsichten, unter denen beide Aussagen gelten. Die Seinsthese, so betonte man, habe Geltung in bezug auf die Elemente, die Prozeßthese hingegen in bezug auf die Komposita. Diese Ebenenunterscheidung wurde nach A. von allen nachfolgenden Denkern der Vorsokratik geteilt und „erst durch die prinzipiell neue aristotelische Erklärung, welche Bewegung auf der Ebene der ontologischen Grundbegriffe (Stoff-Form-Privation, Akt-Möglichkeit) ansiedelt, überwunden" (160f.). Auf der anderen Seite ging die Entwicklung dahin, „die bei den Joniern vielfach variierte Idee des Ursprungs grundlegender zu fassen" (161). In diesem Zusammenhang wurden die im Prinzip unabhängig voneinander entwickelten Leitideen der *‚arche'* und der eleatischen Seinskonzeption in der Weise aufeinander bezogen, daß sie sich gegenseitig explizierten und verstärkten. Allerdings müssen hier nach A. zwei Entwicklungsstadien auseinandergehalten werden, in denen das Verhältnis beider Momente unterschiedlich akzentuiert wird. Bei Platon und Aristoteles werde das wahrhaft Seiende, das die Merkmale seinsmäßiger Vollendung in sich trägt, zur eigentlichen *arche*, und diese werde „nicht als externer Grund, Zweck oder Substrat, sondern als inneres Seinsprinzip" verstanden, also „als dasjenige, was die Seiendheit eines Seienden begründet" (ebd.). Umgekehrt nehme in der nacheleatischen Vorsokratik „der Ursprung Züge des wahrhaft Seienden an" (ebd.). Letzte Elemente sollen hier „alles in seinem Sein begründen und zugleich den Wandel ohne Verletzung des Identitätsgesetzes begreifbar machen" (ebd.). Dabei wurden unterschiedliche Konzeptionen dieses mit sich identischen Fundaments entwickelt. Faktisch führte die Zentrierung auf den Identitätsaspekt zu einer zunehmenden Formalisierung, deren Endpunkt die Vorstellung der gänzlich bestimmungslosen Atome darstellt. Besagte Atome bilden, so gesehen, „das eine Extrem einer Frontstellung, dem auf der Gegenseite die eidetisch bestimmte Form gegenübersteht" (ebd.). A. beschließt daher seine Überlegungen zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik mit dem Hinweis, diese Entstehungsgeschichte verzweige sich „in Gestalten, in deren Divergenz die Grundlagen der Metaphysik selber zur Diskussion stehen" (ebd.). Wichtig zum Verständnis von A.s Untersuchung ist seine Sicht der Metaphysik als einer „zwiespältige(n) Gestalt der Denkgeschichte" (11). Die Metaphysik in historischer Perspektive zu betrachten, bedeutet für ihn daher, „sie in ihrer Nicht-Selbstverständlichkeit ... zu begreifen" (ebd.), als eine bestimmte Option der Denkgeschichte, die „den einen als Irrweg und Verhängnis" und „anderen als Ausdruck eines unhintergehbaren Bedürfnisses menschlicher Vernunft erscheint" (ebd.). Kritische Verständigung in Sachen Metaphysik ist nur möglich, wenn man die Metaphysik in ihrem Anspruch wie in ihrer Strittigkeit ernst nimmt. Es genügt ihm zufolge nicht, die Metaphysik „als spezifische Erkenntnisform zu explizieren und intern auf ihre Leistung hin zu überprüfen" (11f.). Um Sinn und Problematik des metaphysischen Ansatzes zu erfassen, ist es vielmehr erforderlich, eine Außenperspektive einzunehmen. Erst durch seinen solchen „Blick von außen" werde nämlich deutlich, was der Metaphysik vorausliegt, „was in sie als Motiv eingeht", und „wovon sie sich abhebt" (12). Die Denk- und Sprachformen der Metaphysik interpretiert er als „Ausdruck lebensweltlicher Erfahrungen und Bedürfnisse" (ebd.), von denen her erst deutlich werden könne, worum es der Metaphysik in ihrem Bemühen, die Welt aus ihren Gründen zu erkennen, geht" (ebd.). Zugleich geht er davon

aus, daß die Metaphysik ihr spezifisches Profil im Lichte dessen gewinnt, wogegen sie sich wendet, konkret „in der Distanzierung von Mythos, Alltagsverstand und Einzelwissenschaften," aber auch „im Lichte der Erfahrungen, auf die sie antwortet" und „der Probleme, die sie bewältigen will: des Negativen, das sie überwinden, des Chaotisch-Vielfältigen, dessen Ratio sie durchdringen will" (ebd.). Traditionelle Signaturen metaphysischen Denkens wie die Suche nach Sinn und festem Halt, der Ausgriff aufs Ganze oder die versöhnende Einsicht in die Vernunft des Wirklichen versteht er „nicht allein als theoretische Figuren ..., sondern als auch als Formen der Auseinandersetzung mit der conditio humana, als Reaktionen auf Unsicherheit und Angst" (ebd.). Sie verweisen ihm zufolge in eine Tiefenschicht, „die der Metaphysik nicht transparent sein muß", ja, die sie möglicherweise selber verhüllt" (ebd.), die aber auf jeden Fall freigelegt werden muß. Denn um die Metaphysik in ihrer Eigenart und Zwiespältigkeit zu begreifen, bedarf es der Freilegung dessen, was sie verdrängt. Für A. definiert ein solcher Blick auf die Metaphysik, der zugleich ein Blick auf das von ihr Ausgeschlossene ist, „gewissermaßen die natürliche Optik eines ‚nachmetaphysischen' Denkens" (ebd.). Auch wenn A. sich eine solche Optik zu eigen macht, so redet er doch nicht einfach einer umstandslosen Verabschiedung der Metaphysik das Wort. Das wird deutlich, wenn er am Ende seiner Untersuchung auf die Unabgeschlossenheit der Metaphysik zu sprechen kommt. Dort heißt es nämlich: „In unterschiedlichen Feldern sieht sich die Metaphysik mit der Kritik ihrer Thesen und Denkformen konfrontiert. Von den zentralen Begriffsfiguren, den umfassenden Wirklichkeitsbeschreibungen, dem grundsätzlichen Vertrauen in Wahrheit und Vernunft her wird sie hinterfragt, wird ihr Vorhaben als ungesichert und verfehlt zurückgewiesen, werden ihr konkurrierende Weltdeutungen entgegengestellt" (510). Gleichwohl kann nach A. von einer „restlose(n) Ablösung der Metaphysik" (ebd.) nicht die Rede sein. Eher haben wir es ihm zufolge mit einem „unabgeschlossenen Streit um die Metaphysik" (ebd.) zu tun. Denn es sei nicht nur so, daß die Metaphysikkritik die Metaphysik wie ein Schatten begleitet, auch das Umgekehrte sei der Fall. Die Metaphysikkritik „bleibt ihrem Gegenstand verhaftet, sie vermag ihn nicht restlos zu widerlegen" (ebd.) und sie vermag sich auch nicht gänzlich von ihm zu befreien. So droht etwa die totale Antithese zur Affirmativität des Metaphysischen „den eigenen Impuls eines negativistischen Denkens preiszugeben, wenn sie nicht ... den konstitutiven Bezug auf das Andere beibehält" (ebd.). Allgemein läßt sich die Hartnäckigkeit, mit der sich Kritik und Gegenkritik perpetuieren, nach A. als Hinweis darauf verstehen, „daß beide Seiten nicht mit zwingenden Evidenzen operieren, sondern auf argumentativ letztlich nicht einholbaren Annahmen und Entscheidungen beruhen – und daß sie gleichzeitig keine beliebigen kontingenten Stellungnahmen, sondern Grundoptionen verkörpern, mit denen bewußtes Menschsein konfrontiert ist" (511). Das eine erkläre, wieso keine Seite die andere endgültig zu widerlegen vermag, das andere, wieso beide obstinat wiederkehren. Von daher erweist sich die Metaphysik für A. als unabgeschlossenes Projekt, mit dem die kritische Auseinandersetzung nicht zu Ende kommt" (511 f.). Auch einer umstandslosen Verabschiedung der ontologischen Analyse redet A. nicht das Wort. Denn er betont: Selbst wenn einzelne Begriffsfiguren in ihrer Geltung und Reichweite kontrovers seien und selbst wenn bestimmte Denkformen im geschichtlichen und interkulturellen Vergleich als partikular und kontingent erschienen, werde durch sie „die Intention einer ontologischen Analyse nicht widerlegt, die sich in der Untersuchung unseres Denkens und Sprechens über Wirklichkeit verständigen will" (514). Auch durch eine ‚dekonstruierende' Lektüre der Ontologie werde die Wahrheitsfrage nicht suspendiert, sondern lediglich" die Festgelegtheit ihrer Kategorien und die Geschlossenheit ihres Diskurses hinterfragt" (ebd.).

Metaphysisches Denken, das durch Kritik und Dekonstruktion hindurchgegangen ist, bleibt nach A. „in einem zweifachen Sinn auf die Offenheit des Diskurses verwiesen" nämlich einmal auf „die Unabgeschlossenheit ihrer Erkenntnis- und Deutungsaufgabe" und zum anderen auf „die Unabschließbarkeit ihrer Reflexion und Selbstaufklärung" (515). Beides lasse sich nicht voneinander ablösen. Wenn man Metaphysik als eine Selbstauslegung menschlicher Vernunft verstehe, dann seien die Offenheit ihrer Fragen und die immer unvollständige Durchdringung ihrer Antworten „zwei Seiten einer Unabgeschlossenheit" (515). Insofern ist es für A. nicht verwunderlich, „daß der Einspruch

gegen die Metaphysik seinerseits ohne Abschluß bleibt, nicht zur endgültigen Widerlegung, sondern zur reflexiven Vertiefung und Ausweitung führt. Die Kritik behält also nicht einfach das letzte Wort und suspendiert nicht einfach die Ausrichtung auf Wahrheit, Einheit und Ordnung. Vielmehr fügt sie sich, „sofern sie nicht nur parasitär von der Negation des Kritisierten lebt, einem Diskurs ein, der sich als ganzer der Verständigung menschlichen Denkens über sich selbst verpflichtet" (516). A. betont, die Offenheit dieses Diskurses sei kein bloßer Gang ins Beliebige, sondern „durch die Fluchtlinie der Suche bestimmt" (ebd.); in dieser Suche habe die Metaphysik ihre Einheit. Denn ihr Proprium sei nicht die abschließende Antwort, sondern das anfängliche Fragen. Denkgeschichtlich verortet er die Metaphysik dabei zwischen mythischer Vor- und postmetaphysischer Nachgeschichte. Ausdrücklich wendet er sich in diesem Zusammenhang gegen die Vorstellung, die Metaphysik sei lediglich eine vergangene geschichtliche Denkgestalt, sondern geht davon aus, daß heutiges Denken, selbst wenn es sich jenseits der Metaphysik situiert, doch auf diese verwiesen bleibt.

Fehlt es im postmetaphysischen Lager nicht an gewaltsamen und oft geradezu abenteuerlichen Interpretationen metaphysischen Denkens, so zeichnet sich A.s Untersuchung durch eine ausgesprochene Differenziertheit und Umsicht des interpretatorischen Zugriffs aus. So wird auch derjenige reichen Gewinn aus der Lektüre dieser Studie ziehen können, der eine andere Positionsbestimmung heutigen Denkens vornimmt als A. Denn die Intention metaphysischen Denkens tritt in A.s Studie – ungeachtet der psychologisierenden Erklärung metaphysischen Denkens aus einer lebensweltlichen Bedürfnislage – deutlich hervor. H.-L. Ollig S. J.

Goebel, Bernd, *Rectitudo – Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury.* Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; N. F., 56). Münster: Aschendorff 2001. 538 S., ISBN 3-402-04007-7.

Die vorliegende von L. Honnefelder und O. Boulnois betreute Dissertation unternimmt – unter Einbeziehung des vollständigen Werkes – eine systematische Gesamtdarstellung des Denkens Anselms von Canterbury, orientiert an den beiden von Anselm selbst übernommenen Grundbegriffen „Wahrheit" und „Freiheit". Geleitet von diesen beiden Begriffen soll die Einheit des theoretischen und praktischen Denkens bei Anselm gezeigt werden. Wie der Verf. dabei sofort in der Einleitung klar macht, handelt es sich um ein Denken, das – als wesentlich philosophisches Denken – einen zeitlosen, also auch uns heute unmittelbar betreffenden und einfordernden Wahrheitsanspruch erhebt. Denn zum einen geht es Anselm um eine letzt-begründete Theorie des Seins in seiner Gesamtheit, zum anderen aber kann der Wahrheitsanspruch dieses Denkens – entgegen aller historisierenden und damit relativierenden Betrachtung – nicht ohne Selbstwiderspruch geleugnet werden. In dieser reflexiven Argumentation des Verf.s kündigt sich dabei bereits jene Begründungsstruktur in Anselms eigenem Denken an, die der Verf. in der vorliegenden Studie herausarbeiten will. Entsprechend den leitenden Grundbegriffen gliedert sich die Arbeit in zwei Teile.

Der Teil A widmet sich Anselms Wahrheitsbegriff. Gezeigt wird zunächst in einem 1. Kap. in systematischer Betrachtungsweise ebenso wie in problemgeschichtlicher Einordnung (etwa „Universalienstreit"), wie Anselm den logischen Wahrheitsbegriff, der unser Denken heute spätestens seit dem Nominalismus bestimmt, auf einen ontologischen und damit normativen Wahrheitsbegriff im Sinne der Rechtheit zurückführt, diesen aber wiederum im Begriff der göttlichen Wahrheit begründet, und dies nicht, um den logischen Wahrheitsbegriff aufzulösen, sondern um ihn überhaupt erst zu begründen und in sein Recht einzusetzen. Des weiteren werden dann in einem 2. Kap. die Grundlagen dieses „objektiven Idealismus" (95) entfaltet. Der Verf. zeigt, wie Anselm – in Fortführung der Lehre des Augustinus von der Gründung des menschlichen Geistes in der Dreifaltigkeit Gottes – die Bedingungen der Möglichkeit wahrer Rede in der Teilhabe sowohl des endlichen Geistes am göttlichen Wort als auch in der Gründung der Wirklichkeit im göttlichen Wort sieht, wobei sich die Wirklichkeit der göttlichen Trinität aufgrund des reflexiven Denkens als sich selbst begründend und damit als letztbe-

gründet erweist (vgl. besonders das ontologische Argument des Proslogion, 123). Auf dieser Grundlage wird nun noch einmal in einem 3. Kap. im Durchgang durch „De veritate" der Begriff der Wahrheit als Rechtheit erläutert. Deutlich wird – in ausführlicher Auseinandersetzung mit modernen Problemen der Begründung der Ethik – der jenseits der Differenz von Sein und Sollen liegende normative Sinn dieses ontologischen Wahrheitsbegriffs herausgearbeitet. Schließlich werden auf der Grundlage des Begriffs der Rechtheit bereits die Grundzüge der normativen Anthropologie Anselms entfaltet. Der Mensch nämlich kann im Unterschied zu allem anderen Seienden aufgrund seiner Freiheit die Rechtheit seines Willens, die ihm nicht äußerer heteronomer Zwang, sondern inneres, autonomes Maß und Gesetz ist, wahren (Gerechtigkeit, Glückseligkeit); er kann sie aber auch aufgeben und damit zugleich seine Freiheit selbst verlieren.

Damit ist die Untersuchung beim Freiheitsbegriff Anselms angekommen, der nun – nach dieser Klärung seiner metaphysischen Voraussetzungen – im Teil B noch einmal in sich analysiert wird. In einem 1. Kap. umreißt der Verf. zunächst im Sinne einer Hinführung das philosophische Problem der Wirklichkeit menschlicher Freiheit als Verantwortlichkeit, wie es sich zur Zeit Anselms vor dem Hintergrund der überkommenen Positionen des Augustinus und des Pelagius darstellte, und bereitet damit den Boden für das Verständnis, warum sich Anselm gegen die (Augustinus zugeschriebene, in Wirklichkeit aber – darauf weist der Verf. hin – von Pelagius vertretene) Definition als „Fähigkeit zu sündigen und nicht zu sündigen" absetzt und statt dessen Freiheit als „Rechtheit um ihrer selbst willen gewahrt", d. h. als freie Selbstbestimmung des Willens zum Guten versteht. Das Freiheitsverständnis des Augustinus und seine Problematik, die er dem Mittelalter hinterlassen hat, wird dann im 2. Kap. noch ausführlicher analysiert: Freiheit als Ursachelosigkeit, wie sie der frühe Augustinus versteht, läßt sich nicht als real erweisen und wird letztlich – wie der Verf. zeigt – widersprüchlich; beim späten Augustinus kommt zudem die mit dem freien Willen als Ursachelosigkeit unvereinbare Einsicht in die Unfähigkeit des Willens, nicht zu sündigen, hinzu, die in der ohne die Gnade notwendig gegebenen Unfähigkeit des Menschen begründet ist, das Gute um seiner selbst willen, ohne den Gedanken an das eigene Glück also, zu wollen. Vor diesem Hintergrund weist der Verf. dann im 3. Kap. die Freiheitskonzeption Anselms als Lösung dieser Aporien auf. Zunächst wird in einem ersten Schritt Anselms Begriff der Freiheit rekonstruiert: Freiheit wird hier nämlich – auf der Grundlage der normativen Ontologie Anselms – als Selbstursächlichkeit gedacht nicht im Sinne von Ursachelosigkeit, sondern – auf der Basis eines durch die Neigung zum Glück immer schon motivierten Willens – im Sinne eines sittlich guten Willens zum Glück (etwa 365; 373; 381). Entsprechend ist der sittlich schlechte, nur vom eigenen Glück bestimmte Wille kein selbstursächlicher, freier Wille. In einem zweiten Schritt zeigt der Verf., wie Anselm die Wirklichkeit dieser so definierten Freiheit beweist, indem er den sittlich guten Willen letztlich im Willen Gottes verankert: Weil Gott die Rechtheit des Willens will, hat der gute, am Willen Gottes orientierte Wille an dessen Stärke und Freiheit teil und kann auch nur aus einem nicht-notwendigen, freien Entschluß zum Eigenwillen sündigen. Immer wieder weist der Verf. darauf hin, daß damit die metaphysische Freiheit als Selbstursächlichkeit in der sittlichen Gutheit des Willens begründet ist (429–434). Es folgen weitere Ausführungen über die Intentionalität als Grundlage der Freiheitskonzeption Anselms (mit dem treffenden Hinweis, daß die Verinnerlichung ethischer Reflexion im 12. Jhdt. ihren Anstoß bereits bei Anselm und durch die monastische Reform im 11. Jhdt. erfahren hat, 443), über die Willensschwäche (mit einer Analyse der verschiedenen Bedeutungen von Wollen und dem Hinweis auf die fehlende Unterscheidung von Wünschen und Wollen), sowie schließlich über die sittliche Gutheit als wahrer Glückseligkeit, verständlich nur aus Anselms normativer Ontologie (468), womit die „existentielle Antinomie des Sittlichen" zum Verschwinden gebracht wird (461). In einem dritten Schritt analysiert der Verf. schließlich noch die innere Widersprüchlichkeit der Freiheit des sittlich schlechten Menschen, nach der er durch seinen Eigenwillen, also durch ein Wollen der Autonomie ohne Theonomie, seine Autonomie gerade zerstört und in Fremdbestimmung gerät (478), wobei aber zugleich seine Fähigkeit zum Sittlichen erhalten bleibt. Er schließt mit Überlegungen zum Problem der Verantwortlichkeit des sittlich schlechten Menschen sowie zum Problem der sittlichen Erziehung.

Eine kurze Schlußbetrachtung sowie ein Verzeichnis der umfassend benutzten Literatur (obwohl nicht nach Quellen und Sekundärliteratur gesondert) sowie ein Personenregister runden die allseits (auch formal) gelungene und hervorragende Arbeit ab. Sie zeichnet sich nicht nur durch die klare Herausarbeitung der reflexiven Argumentationsstruktur in Anselms gesamtem Denken (erstmals aufgrund aller Schriften) und ihre einleuchtende systematische Darstellung anhand der Begriffe der Wahrheit und Freiheit aus. Vielmehr macht der Verf. darüber hinaus die Gedanken Anselms jeweils aus ihrer denkgeschichtlichen Herkunft und Tradition sowie aus der zeitgenössischen Diskussion des 11. Jhdts. und ihrer Problemlage heraus verständlich; die Ausführungen zur Willensfreiheit bei Augustinus etwa werden zu einer grundlegenden Erörterung des Freiheitsproblems (Verhältnis von Wille und Vernunft) bei Augustinus und in der mittelalterlichen Philosophie. Weiterhin aber gelingt es ihm – entsprechend seiner einleitenden Andeutungen – die Aktualität des anselmischen Denkens dadurch zu erweisen, daß immer wieder – in ganzen Exkursen – die Linien hin zu den modernen Positionen der Philosophie (vor allem Kant, Analytische Philosophie, Transzendentalpragmatik) ausgezogen, aber auch die Differenzen aufgewiesen werden. Dabei verrät der Verf. eine profunde und souveräne Kenntnis nicht nur der mittelalterlichen, sondern der gesamten Philosophie- und Denkgeschichte. Die weit über die Erwartungen an eine Dissertation hinausgehende Untersuchung ist damit nicht nur ein unverzichtbarer Beitrag zur Anselmforschung, sie ist nicht nur ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, sondern auch ein bereichernder Beitrag zur Problematik von Wahrheit und Freiheit selbst, insbesondere zur Grundlegung der philosophischen und theologischen Ethik. S. Ernst

Beck, Heinrich, *Der Akt-Charakter des Seins.* Eine spekulative Weiterführung der Heilslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; Band 19). 2., ergänzte Auflage. Frankfurt am Main: Peter Lang 2001. 491 S., ISBN 3-631-36692-2.

Es handelt sich hier um eine wesentlich ergänzte Neuauflage des bekannten Werkes (1. Aufl. München 1965). Es wurde seinerzeit mit teilweise umfangreichen Würdigungen in zahlreichen internationalen Fachzeitschriften besprochen (so z. B. in ThPh 3/1966 von J. de Vries S. J., ThRv 1/1967 von P. Knauer S. J., PhJ 74/I von J. Stallmach), und auch zur 2. Aufl. liegen bereits Besprechungen vor (z. B. ZKTh 4/2002 von E. Coreth S. J., Doctor Angelicus 2/2002 von R. Knittel). Die 2. Auflage bringt auf etwa 100 Seiten „Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins", die in dieser Rezension besonders betrachtet werden sollen.

Ein 1. Hauptteil (15–124) entwickelt in sorgfältiger Textanalyse „die Lehre vom Seinsakt bei Thomas" und den Ansatzpunkt ihrer „Weiterführung aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels". Ein 2. Hauptteil (125–354), in dem der eigentliche Schwerpunkt des Werkes liegt, unternimmt mit erstaunlicher denkerischer Kraft und Sensibilität eine „systematisch-spekulative Erschließung des Seinsaktes". Eine Bibliographie und ein Namenregister sowie ein besonders gut ausgearbeitetes Sachregister (355–392) erleichtern den Zugang zu dem anspruchsvollen Werk.

Im Zentrum der Darstellung der Lehre des Thomas steht seine Auffassung vom Sein als „actualitas omnicum actuum" (Pot. q 7 a 2 ad 9). Dieser ‚Akt der Erkenntnis' als ‚Idee' sich darzustellen, um von da aus im ‚Akt der Liebe' in tiefere Einheit mit sich zurückzukehren. Darin liege ein philosophischer „Hin-weis" (nicht: „Be-weis") auf eine ‚trinitarische Struktur' Gottes als des ‚Seins selbst in Person' (‚ipsum esse', S.th. I q 12 a 2 ad 3).

Eine ontologische Zuschärfung und Vertiefung gewinnen diese Aussagen aus einer Anregung durch Hegels ‚dialektisches Prinzip' (was aber keineswegs gleichbedeutend sein soll mit dessen ‚Übernahme' oder ‚Einführung' in thomasisches Denken). Denn so könne die in der inneren Bewegung des Seinsaktes konstituierte ‚Idee' bzw. ‚Idealität' als Modus des ‚Ausgedrückt-Seins des Seins in sich selbst' tiefer beschrieben werden, worin das Sein sich jedoch in keiner Weise – wie bei Hegel – in sich selbst begrenzt. Die For-

mulierung der entsprechenden Aussagen geschieht in einer ebenso klaren wie schlichten Sprache und stellt zweifellos eine beachtliche denkerische Leistung dar.

Die Auffassung des Akt-Charakters des Seins als (transzendentale) ‚Bewegung aus sich heraus und in sich hinein' wird im 2. Hauptteil in einer „1. Untersuchung" am ‚Sein als solchen' grundlegend erarbeitet, in einer „2. Untersuchung" im Hinblick auf die Konstitution, den Ursprung und das Ziel des begrenzten Seienden weitergeführt und schließlich im „Entwurf einer 3. Untersuchung" als ‚hermeneutischer Schlüssel' für das Verständnis der Evolution des materialen Kosmos und des Lebens sowie der Geschichte fruchtbar gemacht. Dabei ergeben sich vielfach erregend neue Einsichten.

Hieran schließen sich drei „Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins", nämlich: 1. „Das Individuationsprinzip bei Duns Scotus und Thomas v. Aquin" (395–418), 2. „Materialistisch-dialektischer Evolutionismus und thomasischer Seinsakt" (419 – 442), und 3. „Natur – Geschichte – Mysterium. Die Materie als Vermittlungsgrund der Seinsereignung im Denken von Hans André". (443–491).

In der erstgenannten „Ergänzung" führt Verf. die Sicht des Thomas interpretierend weiter, indem er dessen Lehre von den ‚inneren und äußeren Ursachen des Seienden' voll ins Spiel bringt und so Aspekte herausholt, die im Denkstil des Thomas zwar angelegt, bei ihm selbst aber noch nicht in der Weise ausgearbeitet sind: Das bei Thomaszitaten meist isoliert gesehene (und daher vielen Mißverständnissen ausgesetzte) Individuationsprinzip der „materia quantitate signata" interpretiert Beck als die Raum-Zeit-Stelle des Seienden in der materiellen Welt, womit sich seine konkrete Lebensaufgabe ergibt. Neben der „causa materialis" der Individation sei aber auch ihre „causa formalis" zu sehen, d.i. bei der menschlichen Person die Geistseele. Beide „causae" seien zutiefst auf den individuellen Seinsakt des betreffenden Seienden (als auf ihre „causa finalis") hingeordnet – der an der absoluten Einmaligkeit des Seinsaktes Gottes (als der „causa exemplaris" der Individuation) partizipiert. Da in diesem aber eine innere „trinitarische Relationalität" anzunehmen sei, begründe er eine wesenhaft soziale Dimension in der geschöpflichen Individualität. So endet der Beitrag mit dem Satz: „Bei Thomas v. Aquin befindet sich im Herzen des Wirklichen der Seinsakt ..." (418).

Der 2. Ergänzungsbeitrag betont – im Sinne einer prinzipiellen „Analogia entis" – eine „analoge Teilhabe" der „Indefinitheit" des „potentiellen Seins" der Materie an der „Infinitheit" des „aktualen Seins" Gottes. So erkläre sich letztlich die „dialektische" Struktur der Evolution der materiellen Welt als „entfernter Hinweis" auf einen „triadisch-trinitarischen Rhythmus" des göttlichen Seinsaktes. Während aber der materialistisch-dialektische Evolutionismus aufgrund methodischer Unzulänglichkeiten den ontischen Unterschied der ersteren von dem letzteren nicht sehe und so das im Zuge der Evolution laufend hervortretende Mehr an Sein aus dem jeweils zeitlich vorhergehenden seinsärmeren Zustand der materiellen Welt „herauszaubern" wolle (also z.B. den geistbegabten Menschen aus dem nur sensitiv lebendigen Sein des Tieres), erarbeitet Beck in strenger Analyse und mit scharfsinnigen Erwägungen den unendlichen Abstand beider. Er deutet ihn „ontohermeneutisch" als Begegnungsraum, in dem sich das Sein als ein Spiel von (göttlichem) Schenken und (geschöpflichem) Empfangen ereignet.

Gerade diese Thematik nimmt nun der 3., sowohl seiner Aussage als auch seinem Umfang nach bedeutendste Ergänzungsbeitrag auf. Er zeigt, wie Hans André, der leider viel zu wenig beachtet wird, das Sein als Begegnungsereignis auffasst und den „Ur-Ereignisformen des Seins" in Natur und Kultur nachspürt. So erschließt er vor allem das „Licht- und Strahlungsereignis" und das „Evolutionsereignis" sowie das „Blüten- und Kelchereignis". Unter Aufnahme von Anregungen auch aus dem „Ganzheits- und Entsprechungsdenken" Schellings, Goethes und Othmar Spanns und aus der Deutung des Seins als „geschichtliches Er-eignis" bei Heidegger wird dabei der Akt-Charakter des Seins über Thomas hinaus originär weitergedacht. Demnach ergibt sich der „Ereignischarakter der Natur", indem das Sein (durch die Konstitution der Materia als eines „potentiellen Materialfeldes") stets weiter aus sich heraustritt und (durch die Konstitution eines „aktualen Verwirklichungsfeldes") in einem Reichtum von Formen immer tiefer in sich hineinströmt. Soweit André die auf rationale Naturbeherrschung ausgehende moderne Naturwissenschaft und eine um Sinnerschließung bemühte Naturontologie in gegenseitiger „Annäherung durch Abstand" zusammenführt, öffnen sich „die ... Kausal-

gesetzte der Natur ... zu ... geschichtlich-dramatischen Charakter annehmenden Seinsereignungen der Natur" (462).

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß dieses Werk eine heute ebenso seltene wie notwendige philosophische Tiefenschau der Wirklichkeit unternimmt, die auch für die theologische Auseinandersetzung wesentliche Impulse geben dürfte. H. M. Nobis

Elpert, Jan Bernd, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis.* Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie; Band 651). Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang 2002. X/611 S., ISBN 3-631-50411-X.

Der Autor (= E.) hat sich in seiner römischen Dissertation viel vorgenommen. Nach einem kleinen Forschungsrückblick analysiert er in chronologischem Durchgang alle (philosophisch-theologischen) Schriften des Cusanus (= NvC.) unter sprachphilosophischer Perspektive. Dabei ist Sprachphilosophie, statt analytisch, metaphysisch gemeint: situiert „nicht mehr in der neuzeitlichen Differenz des Bewußtseins zwischen Subjekt und Objekt, sondern im Spannungsfeld zwischen verschiedenen Subjekten ..." (2 – T. Borsche) So entsteht ein persönliches „Erzählbuch" (16 – Flasch), in dem einerseits jedes Kap. für sich gelesen werden kann (15), das anderseits eine Entwicklungs- und Verstehensgeschichte nachzeichnet: die des NvC. wie zugleich die E.s selbst: in XIX Kapn. von *De docta ignorantia* bis zu *De apice theoriae*. (Die Zitate – wie der Buchtitel – nur lateinisch, allerdings zugleich mit Verweis auf die [zweisprachige] Studienausgabe I–III von Gabriel/Dupré).

Eine Rez. kann nun nicht die einzelnen Analysen nachzeichnen: Nicht bloß charakteristische Fragen, sondern auch Antworten und Lösungsversuche halten sich durch; zugleich begegnen auch Akzentverschiebungen. „Je nach Beurteilung der ein oder anderen Seite könnte man einseitig eine Einheitlichkeit [Jacobi] bzw. eine Entwicklung [Flasch] konstatieren" (14). E. sagt jeweils etwas zur Schrift, ihrem Genus und ihrer Entstehung im ganzen, ehe er dann auf sprachphilosophisch Relevantes eingeht. Schon in den „ersten Überlegungen" (II) ist die Rede von mangelnder Präzision im Reich des Mehr oder Weniger (21); adäquates Wissen gebe es nur in der Mathematik (25). Grundwort von *De coniecturis* (III) ist das *Unum* in vierfacher Abstufung vom *absolutum* (Gott – demgegenüber nicht einmal die *via negativa* greift) bis zur *unitas sensibilis et corporea*. Nachdem der Gedanke der Ungenauigkeit, des Mutmaßlichen und die dem entsprechende „koinzidenzielle Redeweise" (von Behauptung und Widerruf) in mehreren Opuscula durchgespielt worden ist (in *De deo quaerendo* hilft der Gottesname „theos" – „quod est video et curro"), entsteht erst im Okt 1449 – in Form eines Schülerbriefs – NvC.s Antwort auf die scharfe Kritik von 42/43 des Heidelberger Aristotelikers Wenck an der *docta ignorantia*. (Vielleicht hätte – gerade im Geiste der Koinzidenz – E. sich hier von seinem Autor etwas distanzieren sollen; denn geht es jetzt wirklich nur [117] „gegen ein pseudowissenschaftliches Denken, das sich blindlings auf eine aristotelische Wissenschaftsgläubigkeit versteift hat, deren Geister durch Gewohnheiten gefesselt und unbeweglich sind" – „der Logik hörig" [121]?) Ein wichtiger Schritt sodann die drei Dialoge des Laien, in denen die schöpferische Seite der Begriffsbildung stärker hervortritt (in *Idiota de sapientia* begegnet der „absolute Begriff"). Darauf folgt die recht unterschiedlich interpretierte religionspolitische Schrift *De pace fidei*. Schön der knappe Hinweis zur Differenz Lessing – NvC.: dort Toleranz aufgrund von Wahrheitsunfähigkeit, hier aufgrund von Wahrheitsfähigkeit, wenn auch in sprach(en)bedingter Vielfältigkeit. An deren Entgrenzung arbeitet *De theologicis complementis*. Und dieser Schrift hat NvC. seinen Freunden, den Benediktinern am Tegernsee, schon das Bild eines Alles-Sehenden beigefügt. Darum kreist dann die schönste Schrift des Kardinals: *De visione dei* (1453). Ihr zufolge fallen die Gegensätze nicht mehr in Gott zusammen; sondern der wohnt („utopisch") in- oder jenseits dieser „Paradiesesmauer" des Zusammenfalls. Eng damit verbunden ist die methodologische Schrift *De beryllo*, die man überhaupt als Einstieg und Erläuterung zu NvC.s Denken sehen kann (259 – auf sie stützt sich Flaschs Einführung in der Beckschen Reihe „denker" zum Cusanus-Jahr 2001). Der Titel von E.s Abhandlung stammt aus *De principio* von 1459. Obwohl Gott weder subsistiert noch nicht

subsistiert, kommt doch der klassische Ausdruck „per se subsistens" dem Absoluten mit mehr Recht zu als irgendeiner Wirklichkeit sonst (303). Und dann beginnen die Sprach-Spiele(reien?): „possest" (der Kreisel führt zum Geheimnis des Ineinander von Ruhe und Bewegung); in diesem Trialog wird zudem mit dem IN gespielt (I als Einfaltung des N, dieses als Ausfaltung von jenem, I = Ja und N = Nein). Auf die weniger ergiebige *Cribratio Alkorani* folgt der großartige Fund „non aliud" (quod est non aliud quam non aliud), schließlich – nach der Zusammenschau im Rückblick *De venatione sapientiae* und *De ludo globi* – „posse, posse ipsum". (Inwiefern übrigens „idealisiert" NvC. [537], wenn er im Buch sich Freiheit offenbaren läßt? Und zur Überlegenheit einer Könnens- über eine Seinsphilosophie [543] „peto probationem" – es sei denn, E. nimmt Sein [univok] als Nicht-nicht-sein, pures Vorliegen von etwas).

Kap. XXI zieht die Konklusion. Von der negativen Theologie des Erstwerks „per copulationem contradictoriorum" kommt er („divinaliter" statt „intellectualiter") zum Eins jenseits dessen. „Cusanus schöpft aus der ihm zur Verfügung stehenden gesamten Fülle der abendländischen Philosophie" (566). Beeindruckend die Leistung des Kirchenpolitikers und -fürsten als „Hobby-Philosoph und -Theologe" Dabei ist es ihm in der Tat weniger um eine „Entsprachlichung der Metaphysik" zu tun als um „Sprachmöglichkeiten für suprarationales Denken" (571). Damit wird, was absurd scheint, „per aliud vocabulum tolerabile, quod quidem vocabulum quaoad nos aliud, non est ibi aliud, sed realiter synonynum" (577).

E. belegt in seiner umfangreichen Untersuchung eine ungemeine Kenntnis des Gesamtwerks seines Autors wie der Sekundärliteratur – und der Tradition überhaupt, in immer wieder begegnenden Rückblicken und Vorgriffen (ohne falsche Sorge, damit die Originalität des NvC. entweder einzuebnen oder sie unangemessen zu modernisieren – 15). Nicht überraschend, daß eine Reihe Corrigenda stehen geblieben sind, doch kein eigentlich sinnstörendes. Eine gewisse Härte bringen lateinische Text-Einsprengsel im unpassenden Original-Casus mit sich (und durchgängig trifft man auf „gleichwohl" statt „obwohl"). Dankbar wäre der Leser, wenn zu den Motti die Fundstelle angezeigt wäre, um sie im Kontext aufsuchen zu können. – Eine Sachfrage indes verlangt Erörterung, nämlich der bereits angeklungene Mangel an Distanz zu NvC. Ist der nicht überhaupt für die Cusanus-Forschung charakteristisch – und nur zu verständlich angesichts der Faszination (zu der sich auch der Rez. bekennt) durch diesen so eigenständigen und lebendigen Denker? Gleichwohl: Wäre nicht – gerade in einer am Intersubjektiven orientierten Sprachphilosophie – die fraglose Orientierung an der Mathematik zu bedenken? (Ist das Buch der Natur tatsächlich in mathematischen Lettern geschrieben oder liest es sich nur durch eine mathematische Brille derart?) Will Sprache in erster Linie beschreiben und definieren oder nicht aufrufen und benennen? Dazu, daß wir das Wesen der Dinge nicht ausschöpfen können, darf ich für den Aquinaten auf Pieper verweisen (*Unaustrinkbares Licht* [De ver X 1: „rerum essentiae sunt nobis ignotae"], anderseits, zur Wahrheitslosigkeit [301] der Welt: *Wahrheit der Dinge*). Aber geht es darum im Erkennen der Liebe? Will sie wissen, wie jemand „an und für sich" wäre statt im Gegenüber zu mir? Erwartungsgemäß trifft man des öfteren auf Rombach. So etwa 58 (nochmals 155) mit dem Satz, im Grunde genommen enthielten alle Dinge das gleiche. „Vor Gott, als dem absoluten Betrachter, gibt es keine Vielfalt von Seiendem, sondern die Welt als das eine Geschöpf". Kann sich ein Theologe das zu eigen machen, der von einem Namen auf dem weißen Stein gelesen hat? Wäre auch dieser Name nur Schall und Rauch (dazu den Kernsatz in Rosenzweigs „Stern"!)? Ja wären es auch nur unsere hiesigen Namen (die ja mitnichten mutmaßliche Beschreibungen sind – sowenig wie der Name non-aliud eine „Definition", bei der „aristotelisch-thomistische Logik … kaum zu ihrem Recht" käme [413])? Mag sein, „that which we call a rose / by any other name would smell as sweet …" (V); am Namen Montague jedoch kommen die Liebenden zu Tode, weil der Name eines Menschen für seine Geschichte steht. Und wäre Gott nicht ernstlich, sondern nur etikettenweise der „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs"? (Man sieht, es geht nicht eigentlich um Realismus – Nominalismus [ebenfalls nur ein Subjekt-Objekt-Problem].) Wäre er gar – nun zu NvC. selbst – dreieinig nur „respectu creaturarum", in sich pures Unum? (Anderseits „wird" er doch nicht erst durch seine Schöpfung „seiner bewußt" [501]?) Und wenn das Göttliche nicht sag- und denkbar sein soll, weil ganz

ohne Gegensatz: ist Gott dann statt der Heilig-Gute ein (asiatisches?) Unum (399) „jenseits von Gut und Böse"? – Wieweit ist NvC. bei allem Explikations-Relational-Denken noch von der klassischen Idee von „Abbild" und *(similitudo)* „Ähnlichkeit" beirrt (die man sich in der Tat immer noch ähnlicher denken kann), als ginge es beim Bild als Erscheinen = „Versichtbarung von Unsichtbarem" nicht statt dessen um Entsprechung? (Wie sollen Laute [104] den Begriffen ähnlich sein?) Anders als bei Abbild und (Ur-)Bild steht es zwischen Zeichen und Bezeichnetem wie zwischen Erscheinung und in ihr Erscheinendem: Hier kann nicht bloß „Kongruenz ... nicht behauptet werden" (555); sie soll es gar nicht – jedenfalls wenn man sie (statt als Entsprechung) als Gleichheit/Ähnlichkeit/Annäherung faßt (der Sohn sieht dem – unsichtbaren – Vater nicht ähnlich, den sieht man in ihm als seinem Gesicht). – Ein letztes Indiz für meine Anfrage sehe ich darin, daß NvC. das Wort vom Verbum internum her denkt, das der Wissenschaftler in seinem Turm, gestützt auf die Beute seiner fünf Kundschafter, sich selber sagt/schreibt; anstatt daß dialogisch das Wort ursprünglichst ein Du meint. Damit wären wir nochmals bei der Trinität, die sich vielleicht weniger leicht „in Klammern setzen" läßt, als ein philosophischer Monotheismus glaubte, um damit in Pan(en)theismusgefahr zu geraten. – Vermutlich läßt seine Lehrtätigkeit in Afrika dem Verf. dazu keine Zeit; aber schön wäre es doch, wenn er aus seiner Vertrautheit mit Nikolaus einige Schritte in dieser Richtung gehen könnte, gerade aus franziskanischer Tradition. J. Splett

Schrödter, Hermann, *Metaphysik des Ichs als res cogitans: Ideen und Gott.* Zu Stellung, Struktur und Funktion des Gottesbeweises unter Beifügung des lateinischen und französischen Textes der „Meditationes III–V" mit neuer Übersetzung (Fuldaer Studien; 9). Frankfurt am Main: Knecht 2001. 212 S., ISBN 3-7820-0854-5.

Das vorliegende Werk gliedert sich in zwei Teile: in eine Interpretation der Gottesbeweise Descartes' (= D.) und den Text der 3. und 5. Meditation (= Med.) zusammen mit einer Auswahl aus der 4. Med. (insofern ist „Meditationes III–V" im Titel nicht korrekt) in der lateinischen und französischen Fassung zusammen mit einer neuen deutschen Übersetzung. (Warum wurde bei der Auswahl aus der 4. Med. ausgerechnet die zentrale Stelle weggelassen, die die Möglichkeit des Irrtums erklärt: Unendlichkeit des Willens bei gleichzeitiger Endlichkeit des Verstandes?) Nach einführenden Überlegungen über die Neuheit von D.s Metaphysik erörtert Schrödter (= S.) die Gewißheit des *cogito* sowie die Gottesidee und geht von hier aus zur Analyse der 3. Med. Er erörtert die Gliederung der Ideen, analysiert den Gottesbeweis und geht nach einer kurzen Behandlung des 2. Gottesbeweises der 3. Med. zum Gottesbeweis der 5. Med. über. Dabei unterzieht S. insgesamt D.s Gedanken einer gründlichen Untersuchung und zieht auch D.s Antworten auf Einwände und Passagen aus seinen Briefen heran. Nach abschließenden Bemerkungen über die Funktionen des Gottesbeweises folgen die oben genannten Texte, die insgesamt ebensoviel Raum einnehmen wie die vorausgegangene Abhandlung. Hierbei liegt der Gewinn freilich weniger in der neuen Übersetzung als in der ausführlichen Gliederung und vor allem in der anderswo nicht zu findenden Nebeneinanderstellung der lateinischen und der französischen Version. Bei einem schon so oft untersuchten Text wie den cartesischen Med. ist es schwierig, noch wesentlich neue Gesichtspunkte zu entdecken. Darum seien im folgenden eher einige Punkte genannt, die dem Rez. problematisch scheinen.

17–24.: Wird die Abwendung D.s von der scholastischen Tradition in I.1 und 2 nicht ein wenig überinterpretiert? 33 oben: Bildliches Vorstellen (*imaginari*) und sinnliches Wahrnehmen (*sentire*) sind entgegen der Behauptung S.s gerade nicht ohne Gehirntätigkeit möglich; und genau dies sagt D. auch an der von S. angeführten Stelle AT VII, 358. D. hat immer die Meinung vertreten, daß *imaginari* und *sentire* keine reinen Denkprozesse sind, sondern die Mitwirkung des menschlichen Leibes erfordern; aber im Stadium der 2. Med. läßt sich dies noch nicht feststellen (es wird aber durch die Absetzung der *imaginari* und *sentire* durch das *quoque* angedeutet!), da bislang nur die Erkenntnis des Ich als Geist gewiß ist. Darum sind uns *imaginari* und *sentire* vorerst nur als Bewußtseinsmodi bekannt.

S.s Analyse der Ideen ist nicht in allem überzeugend. Die Rede vom logisch Konträren und dgl. (41 f. u. ö.) dient nicht der Klarheit. Der klassische und eindeutige Terminus heißt Kontradiktion (Widerspruch). 41: „Was nicht nicht-P ist, ist P und umgekehrt" ist der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und basiert auf dem Prinzip der Widerspruchsfreiheit. 42: Die Ideen im eigentlichen Sinn zeichnen sich nicht dadurch aus, daß sie „schlicht vom Denkenden gehabt werden". Dies trifft in Wahrheit, anders als S. meint, eher für die Willensakte und Affekte zu, da diese weder formal noch material wahr oder falsch sein können. Ideen im engeren Sinn sind vielmehr dadurch ausgezeichnet, daß sie etwas nach Art eines Objektes darstellen. So wird es auch im weiteren Verlauf richtig dargestellt. Affekte als Zielsetzungen zu bezeichnen (43 u. ö.), ist abwegig: Affekte sind keine Willensakte, sondern Widerfahrnisse: D. hat ein Werk über die „passions de l'âme" geschrieben! Wie paßt die Charakterisierung der Ideen auf 43 zu der Tatsache, daß D. den Ideen ausdrücklich zwei Aspekte zuschreibt: Sie sind (1) ihrer *realitas formalis* nach Bewußtseinsmodi, die (2) ein Objekt vorstellen (*realitas obiectiva*)? Wie läßt sich angesichts der Tatsache, daß D. die Ideen ausdrücklich als eine Art Bilder (was nicht in jedem Fall eine sinnliche Vorstellung sein muß) bezeichnet, deren Abbildcharakter bestreiten? S. müßte erklären, was die Ideen denn sonst sein sollen. Wie anders läßt sich denn ein Gegenstand sonst „vergegenwärtigen"? Die Rede von der „Bestimmtheit eines Verhältnisses ..." (43) ist nichtssagend, und der angebliche Unterschied zwischen Präsentieren und Repräsentieren (43, Anm. 30) leuchtet dem Rez. ebenfalls nicht ein. Die Alternative zu einem Abbild wäre eine symbolische Repräsentation (z. B. durch das Wort); aber diese vermittelt gerade keine Erkenntnis davon, wie die Sache selbst ist, wenn die dazugehörige Idee fehlt. 44: Ideen werden nicht „durch Urteils*enthaltung*" wahrgenommen (D. ist nicht Husserl), sondern sie stellen die erste Stufe der Erkenntnis dar, die traditionellerweise *simplex apprehensio* genannt wurde und der Urteilsbildung vorausgeht. Unrichtig ist auch, daß der Species-Gedanke „von einem Vorgriff auf den Gottesgedanken lebt" (44 f.). Dies wäre platonisch-augustinisch; in Wahrheit ist die Theorie der Species intelligibilis aber aristotelischer Herkunft und beinhaltet gerade keine Bezugnahme auf Gott. 45: Daß wir die Ideen in uns haben, bedeutet nicht, „daß sie symbolisch, meist sprachlich ausdrückbare Inhalte darstellen" (dies ist doch nicht die Bedeutung des Ausdrucks „in uns"), sondern, daß sie in unserem Bewußtsein sind. 50: *ideae innatae* sind keine „von innen kommenden" Ideen, denn von innen kommen auch die von mir gemachten Ideen. „Innatus" heißt nun einmal „angeboren" oder „eingeboren", d.h. mir von Geburt (Zeugung) an mitgegeben. Wenn man hierfür eine andere Übersetzung sucht, müßte man darum eher „naturgegeben" o. ä. sagen.

Wenig hilfreich sind S.s Ausführungen über die *realitas formalis* und die *realitas obiectiva*, denn bei D. ist von der *realitas formalis* einer Idee nur einmal die Rede, wobei gesagt wird, daß sie ihr Eigensein dadurch bekommt, daß sie Modus meines Denkens ist. Sonst heißt es statt dessen, daß die Ideen *modi cogitandi* sind (III, 14). Was ab 48 Mitte zu diesem Thema gesagt wird, schafft mehr Verwirrung als Klarheit. Was soll man sich z.B. unter einem „Nachbereich der Vergegenwärtigungsrelation" (52) vorstellen? Was soll die Einführung der bei D. nirgends zu findenden Termini „*realitas obiectiva obiective*" und „*realitas obiectiva formaliter*" (53)? Was D. interessiert, ist nicht die *realitas formalis sive actualis* unserer Ideen, sondern das Verhältnis der realitas obiectiva des Inhalts unserer Ideen zur entsprechenden *realitas formalis sive actualis*. Dies hätte S. im Zusammenhang mit dem folgenden Kap. III. genauer darlegen sollen. 52: Modi oder Akzidentien sind nicht unbedingt Eigenschaften: Die Modi des Denkens sind dessen Konkretisierungen oder Zustände, wie S. selbst an anderer Stelle zu Recht übersetzt. 53, letzter Absatz: Wie ist das *esse diminutum* des Scotus genauer bei D. zu interpretieren? Es handelt sich nicht um dasselbe Seiende, sondern nur um dieselbe „*realitas*". Dies wird klar ersichtlich, wenn man an Fantasievorstellungen denkt. Deren verursachende *realitas formalis sive actualis* bin nämlich ich selbst. Aber es wird doch niemand behaupten, ich sei dasselbe Seiende wie die Inhalte *(realitates obiectivae)* meiner Phantasievorstellungen.

Zu Beginn des III. Kap.s vertritt S. die These, der Gottesgedanke sei an die Freiheit gebunden (56). Dies ist aber fraglich, denn der Beweisgang der 3. Med. läßt sich völlig vom Zweifel abkoppeln, ohne dadurch etwas an seiner Schlüssigkeit zu verlieren. Interessant ist die gründliche Analyse des Ursache-Begriffs bei D., der ein großer Teil des III. Kap.s

des Ersten Teils gewidmet ist. Bei dieser Gelegenheit kann S. auch zeigen, daß und warum die Hypothese des *genius malignus* das Kausalprinzip voraussetzt (56). Was den Ausdruck „*causa sui*" angeht, wäre vielleicht noch zu fragen, inwieweit es sich hierbei um eine Transformation der (spät-)scholastischen Termini „*ens a se*", „*ens per se*" oder „*ens per essentiam*" handelt. Demgegenüber fällt der Rest der Analyse ab. So werden die Einwände und die Antworten darauf nur ganz kurz referiert, und auch die Überlegungen zum zweiten Gottesbeweis der 3. Med. sind sehr knapp. Daß dieser „zweite Argumentationsgang [...] noch grundlegender" ansetze (77), ist unzutreffend. Er ist vielmehr analog dem Wachsbeispiel in der 2. Med. weniger streng, da er, was strenggenommen noch nicht gemacht werden dürfte, die Existenz des sinnlich Wahrgenommenen unterstellt (vgl. den Text auf 152f. oben: *cum minus attendo!*). Unzutreffend ist auch: „Die Gottesidee ist wie alle anderen Ideen von mir als *res cogitans* erzeugt" (80). Wäre ich der Erzeuger dieser Idee, so wäre sie mir nicht angeboren, sondern von mir gemacht.

Bei der Besprechung der 5. Med. arbeitet S. sehr gut heraus, daß es dabei um den Zusammenhang zwischen den ewigen Wahrheiten und der Existenz Gottes geht, und daß mit Hilfe dieser Med. das perfekte Wissen in der Perfektion Gottes seinen Grund erhält. Zu Beginn dieses Kap.s meint S., daß die 3. und die 5. Med. „ein einzige zusammenhängende Argumentation bilden" (83). Dies leuchtet dem Rez. nicht ein. 86: Welchen Sinn soll es haben, im Fall Gottes von einer „Existenz in einem Kontext" zu reden? Gottes Existenz auf einen Kontext zu beziehen, hieße, ihm die Absolutheit abzusprechen. In den Antworten auf die Einwände zeigt D., daß es ihm um notwendige Existenz im Gegensatz zu kontingenter Existenz geht. 87: „Mons" heißt Berg und „vallis" Tal; es ist kein Grund ersichtlich, statt dessen „Hügel" und „Talgrund" einzusetzen. Leider wird von S. die grundsätzliche Frage, wie es möglich sein soll, einen Gottesbeweis zu führen, der schon unter der Voraussetzung der Existenz Gottes steht, nicht beantwortet. Daß sich der Beweis der 5. Med. an Leute wende, „die bereits eine Wissenschaft haben", überzeugt nicht. Wenn sich die 3. Med. an „Mitmeditierende" wendet, so muß dies auch für die 5. Med. gelten (93). Als Funktion von D.s Gottesbeweis sieht S. nicht nur die Sicherung wissenschaftlichen Wissens, sondern er zeigt zum Abschluß seiner Darlegungen auch noch, wie D. das Verhältnis von Wissen, Glauben und Lebensführung auffaßt.

Zur Übersetzung der Texte: Bei „*res cogitans*" kann man „res" nicht mit Gegenstand übersetzen. 107, Anm. 3: Nach D.s Erklärung in Principia I, 45 ist „klar" etwas anderes als „vollständig analysiert". 113 muß es im unteren Kap. richtig heißen: „es gebe irgend einen täuschenden Gott" (vgl. auch den franz. Text!). „Metaphysisch" kann nicht „nicht wissenschaftlich begründet" meinen, denn Metaphysik ist für D. eine Wissenschaft. (Richtiger wäre wohl der Verweis auf die spätscholastische Possibilienmetaphysik.) 114f.: Man kann nicht „*res*" und „*subjectum*" gleichermaßen als „Gegenstand" übersetzen. 116–119: Zur Übersetzung von „*affectus*" und „*innatus*" vgl. oben. 119: „und so werden schließlich Sirenen ...": Hier ist das „so" irreführend und überflüssig. 122f.: „*spontaneus*" heißt weder „unmittelbar" noch „bestimmt", sondern „selbsttätig", „aus sich wirkend". 125 fehlt die Erwähnung der Astronomie in der Übersetzung. 129: Warum nicht den traditionellen Terminus „Wirkursache" wählen? 131, 3. Absatz: Der Nebensatz „sed talem esse naturam ipsius ideae ..." hängt ebenso von „non ideo putandum est" ab wie der vorausgehende Nebensatz („illam minus realem esse debere"): Beides ist eine falsche Meinung! Was die verschiedenen Seinsweisen der Gegenständlichkeit *(realitas)* angeht, so wäre „*formalis*" mit „tatsächlich", „existierend", „real" (im heutigen Sinn des Wortes) zu übersetzen. Denn wie das „*sive*" zeigt, sind „*formalis*" und „*actualis*" (wirklich) in diesem Kontext Synonyma, da nach scholastischer Auffassung einem Möglichen die Wirklichkeit (actualitas) durch die Form verliehen wird. 150f. (Ende des Textes): „*Actualis*" heißt „wirklich" und nicht „konkret wirksam". 186f. sagen der lat. und der franz. Text dasselbe, denn „*nullibi gentium*" hat nichts mit Völkern zu tun, sondern heißt „nirgendwo auf der Welt" (vgl.: *minime gentium* = ganz und gar nicht). Dasselbe gilt für 188f.: „und kein bloßes Nichts". Und mit der Mathesis ist hier wie 208f. die Mathematik gemeint. 190f. oben: „*nempe*" heißt hier „nämlich" und nicht „selbstverständlich". Und im ersten Satz von 8 heißt es: „trägt einen gewissen Anschein eines Trugschlusses an sich." Freier formuliert: „sieht so aus, als ob es ein Trugschluß wäre." 192f.: Zu „*mons*" und „*vallis*" vgl. oben. H. Schöndorf S. J.

Blank, Andreas. *Der logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik* (Quellen und Studien zur Philosophie; Band 5). Berlin/New York: de Gruyter 2001. 170. S., ISBN 3-11-016878-2.

In seinem Werk „Individuals" hat Strawson die Unterscheidung von revisionärer und deskriptiver Metaphysik eingeführt. Eine Metaphysik des ersten Typs revidiert das alltägliche Weltbild im Rahmen einer neuartigen Kategorisierung alles Wirklichen, eine Metaphysik des zweiten Typs nimmt hingegen vom Weltbild des Alltags ihren Ausgang und versucht zumindestens wesentliche Teile des Commonsense-Verständnisses zu bewahren. Strawson sah in dieser Dichotomie eine Idealisierung, die der Komplexität realer metaphysischer Systeme nicht gerecht wurde, da sie fast alle in einem Bereich zwischen den beiden Polen angeordnet werden müssen. Leibniz' „système nouveau" wurde jedoch allgemein als klarer Fall einer revisionären Metaphysik betrachtet, was ja allein schon durch die Absetzung vom „système commun" der Alltagswelt nahegelegt wurde. Eine Theorie atomarer, ausdehnungsloser Substanzen, die in keinem kausalen Netzwerk von Wechselwirkungen eingebettet sind, scheint in unversöhnlichem Gegensatz zur Alltagswelt zu stehen, in der aus Teilen zusammengesetzte ausgedehnte Dinge in einem mannigfaltigen Wechselspiel kausaler Interaktion verwoben sind. Daß Leibniz' Ontologie ihre Wurzel in einem logischen System und nicht in der Erfahrungswelt hat, scheint sich allein daraus zu ergeben, daß Leibniz die ontologische Struktur der einfachen Substanz und die logische Struktur des „vollständigen Begriffs" eng miteinander verknüpft. Eine einfache Substanz hat einen Begriff, der alle ihr zukommenden Prädikate enthält. Genau daraus ergeben sich die Unabhängigkeit und auch die für die Alltagsüberzeugung kontraintuitive Isolation der einfachen Substanz. Das vertraute Bild wird durch ein allein aus der logischen Struktur motiviertes revisionäres Bild ersetzt.

Entgegen dieser weit verbreiteten Auffassung versucht Blank (= B.) im vorliegenden Werk aufzuzeigen, daß Leibniz' Metaphysik auch und zu wesentlichen Teilen auf der Analyse unseres vorphilosophischen Selbstverständnisses als denkender Wesen und unseres alltäglichen Begriffs materieller Gegenstände beruht. Sie ist daher ebenfalls als ein System zu begreifen, das revisionäre und deskriptive Elemente in sich vereint. Die Einseitigkeit der gängigen Interpretation liegt nach B. darin begründet, daß man sich zu sehr auf Texte um 1686 (vor allem „Discourse de Métaphysique) konzentriert und dabei übersehen habe, daß Leibniz später diese Engführung korrigiert habe.

B. versucht aufzuzeigen, daß aus der strukturellen Parallele zwischen der Theorie einfacher Substanzen und der Theorie des vollständigen Begriffs nicht die Folgerung gezogen werden kann, daß Leibniz zwischen Essenz und Existenz nicht differenziere. So kann man beispielsweise nicht behaupten, einfache Substanzen seien in Leibniz' System Ideen, vielmehr bringen sie Ideen hervor. Die Strukturähnlichkeit von Logik und Ontologie hebt die Unterscheidung der beiden Bereiche nicht auf. Für die Ontologie sieht B. andere Begründsgänge bei Leibniz als das bloße Nachzeichnen logischer Strukturen. B. sieht zwei Bereiche, in denen deskriptive Elemente in Leibniz' Metaphysik eine Rolle spielen: zum einen die Theorie der metaphysischen Begriffe als angeborener Ideen und zum anderen die Analyse der materiellen Gegenstände. Diesen beiden Bereichen sind daher auch die beiden zentralen Kap. der Arbeit gewidmet.

B. vertritt die These, daß Leibniz den Begriff der angeborenen Idee mit Hilfe der „inneren Erfahrung" ableiten will. Die innere Erfahrung ist *a posteriori*, aber dennoch basal und unbezweifelbar. Der Begriff der inneren Erfahrung kommt nicht erst im système nouveau, sondern bereits in der Alltagswelt, dem système commun, vor. Die Analyse der inneren Erfahrung ist die Offenlegung der Struktur der geistigen Aktivitäten. Grundlegende Begriffe des système nouveau wie „Perzeption", „spontane Aktivität" oder „Repräsentation" stammen aus der Analyse der unmittelbar und vortheoretisch gegebenen geistigen Aktivitäten. Zu diesen zählen grundlegende Erfahrungen wie diese: Wir haben Erinnerungen, wir können unsere Gedanken beeinflussen, wir können nichtgegenwärtige Ereignisse repräsentieren, wir können sinnlich wahrnehmen. Auf diesem Fundament, das nicht aus der formalen Logik stammt, baut Leibniz die zentralen Begriffe des système nouveau auf: Liaison, Spontaneität, Repräsentation. Man kann sagen, daß die angeblich revisionäre Begrifflichkeit schon in der Struktur unserer geistigen Ak-

tivitäten implizit enthalten ist. Der begriffliche Apparat des metaphysischen Systems steht also nicht im Gegensatz zur deskriptiven Analyse der vortheoretischen Erfahrung.

Nimmt man nun noch das Bild der materiellen Gegenstände des Alltagsverstandes hinzu (Teilbarkeit des Ausgedehnten und Existenz materieller Kräfte), so kann man ohne Rekurs auf die Logik den Begriff der einfachen Substanz im système nouveau plausibel machen. B. zeigt dies durch drei Leibnizsche Argumente auf. Das erste ist eine Analyse der Ausdehnung, das zweite eine Analyse des Kraftbegriffs, das dritte schließlich das berühmte „Mühlenargument". Aufs Äußerste verknappt sollen diese drei Argument kurz vorgestellt werde. Erstes Argument: Materielle Gegenstände sind unendlich teilbar. Was teilbar ist, besitzt keine wesentliche Einheit. Realität setzt Einheit voraus. Also müssen materielle Gegenstände eine materielle Einheit haben. Materielle Einheit kann es nur geben, wenn man als deren Grundlage eine immaterielle Substanz annimmt. Zweites Argument: Reine Materie besitzt nur passive Eigenschaften, keine Spontaneität. Die Seele besitzt Spontaneität und ist daher nicht materiell. Materielle Gegenstände üben als Ursachen bestimmte Kräfte auf ihre Umgebung aus. Kräfte sind nicht passiv, sondern implizieren Aktivität. Daraus folgt, daß den materiellen Gegenständen immaterielle Substanzen zugrunde liegen müssen. Das dritte Argument (das Mühlenargument) beruht auf der Erfahrung der Intentionalität aller geistigen Akte: Geistige Zustände haben einen Gehalt, einen intentionalen Gegenstand. Materielle Körper haben keinen Gehalt. Geistige Zustände sind daher nicht Zustände von materiellen Körpern.

All diesen Argumenten ist gemein, daß sie den Begriff der einfachen Substanz nicht aus der Logik des vollständigen Begriffs ableiten, sondern auf einer Analyse der alltäglichen Erfahrung geistiger Akte und materieller Gegenstände beruhen. In diesem Sinn kann das système nouveau aus dem système commun abgeleitet werden. Leibniz' Metaphysik wäre weit weniger revisionistisch als weithin angenommen.

Eine kritische Anfrage sei hier kurz aufgeworfen: Ist Leibniz' Begriff des materiellen Gegenstandes wirklich dem système commun entnommen, oder handelt es sich dabei bereits um ein typisches Konstrukt neuzeitlicher Metaphysik, das seinerseits aus einem logisch-mathematischen Verständnis abgeleitet ist? Der kartesische Begriff der Materie als reiner Ausdehnung beraubt aller geistigen Aspekte ist selbst eine metaphysische Abstraktion. Wenn man unsere geistigen Erfahrungen ernst nehmen will, so bleibt einem dann nichts anders übrig, als mit der reinen *res cogitans* das Gegenstück zu postulieren. Verbunden mit einem Substanzbegriff, der die Unabhängigkeit von allen anderen Substanzen als zentrales Definiens enthält, ist dann die letztlich unvermittelte oder nur parallel-verkettete dualistische Bifurkation in die materielle Welt (Leibniz' Mühle) und die geistige Welt von Freiheit und Spontaneität unausweichlich. Leibniz kann diese Dichotomie vermutlich gerade deshalb nicht überzeugend überwinden, weil sein Materiebegriff ein abstrakter ist, der sicher nicht unmittelbar aus der Deskription unserer alltäglichen Überzeugungen gewonnen werden kann.

Es bleibt aber festzuhalten, daß B. in argumentativ klarer Weise aufzeigen konnte, daß der Leibnizsche Begriff der einfachen Substanz nicht einfachhin das ansonsten unbegründete Gegenstück zur logischen Idee des vollständigen Begriffs ist. Leibniz' Philosophie ist keine radikal revisionäre Metaphysik, die sich aus einem erfahrungsenthobenen Rationalismus begründet. Sie ist verwurzelt in der Selbsterfahrung des Menschen als eines geistigen Wesens, das in der Materie beheimatet ist. G. Brüntrup S. J.

Halbig, Christoph, *Objektives Denken*. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System (Spekulation und Erfahrung; Abt. II, Band 48). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002. 400 S., ISBN 3-7728-2203-7.

Wenige Philosophen haben in einer derart genau bestimmbaren Weise auf die Diskussionen ihrer Zeit reagiert wie Hegel auf die Situation, die unmittelbar im Anschluß an Kant entstanden war. Deshalb ist es schwieriger als bei anderen Autoren, unabhängig vom historischen Umfeld zu erklären, worin die systematische Relevanz seiner Überlegungen besteht. Darunter leiden notgedrungen alle Bestrebungen, die Aktualität der Philosophie Hegels zu sichern. Zwar hat es immer wieder Versuche der Anknüpfung an Hegels praktische Philosophie und Gesellschaftstheorie gegeben. Aber den meisten Tei-

len seines Werks ist ein vergleichbarer systematischer Erfolg versagt geblieben. C. Halbig (= H.) wendet sich in seiner Münsteraner Dissertation nun dem zu, was im Fächerkanon der Gegenwart Hegels Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes heißen könnte. Die Untersuchung ist von der Absicht geleitet, die Position Hegels so zu rekonstruieren, daß sie sich in den Kontext der in der Analytischen Philosophie geführten Debatten einordnen läßt. Obwohl die Epistemologie Hegels, wie H. einleitend bemerkt, vor allem im angelsächsischen Sprachraum inzwischen eine „Neubewertung" erfahren hat, herrscht über ihre Interpretation keineswegs Einigkeit (15). Hinter dem wachsenden Interesse an Hegel als Erkenntnistheoretiker steht, wie H. ebenfalls richtig sieht, vielfach der Wunsch, sich der metaphysischen Lasten des absoluten Idealismus zu entledigen. Indem Hegels Epistemologie oder, so wäre zu ergänzen, Hegels Semantik in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt wird, soll er von dem Ruch befreit werden, der Vertreter einer obskuren monistischen Geistmetaphysik zu sein. Dagegen plädiert H. für die Verbindung der metaphysischen mit der erkenntnistheoretischen Deutung. „Gerade die Epistemologie Hegels zeigt exemplarisch, daß sich auf der Grundlage seiner heute zumeist als inakzeptabel ‚stark' betrachteten metaphysischen Prämissen das begriffliche und argumentative Potential für eine Theorie ergibt, die eine erhellende und sachlich bedenkenswerte Analyse von auch heute noch grundlegenden epistemologischen Problemzusammenhängen ermöglicht." (30) H. will also einerseits der Tendenz entgegenwirken, die Aktualität Hegels durch die Preisgabe seiner philosophischen Grundüberzeugungen zu erkaufen. Anderseits sollen seine Darlegungen als Stellungnahme angesichts einer aktuellen Diskussion interpretiert werden. Die These der Untersuchung besteht in der Behauptung, daß die Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes, die Hegel auf der Grundlage seiner Metaphysik entwickelt, systematisch als die Position eines starken, direkten Realismus gekennzeichnet werden kann. Die Wirklichkeit ist uns epistemisch prinzipiell zugänglich. Sie veranlaßt und begründet unsere Erkenntnisse, ohne daß Vorstellungen eine vermittelnde Funktion übernehmen. Mit dem direkten Realismus geht somit die Kritik des Repräsentationalismus einher.

In den ersten vier Kap. erörtert H. den systematischen Ansatz von Hegels „Philosophy of mind". Die Wahl des englischen Titelbegriffs folgt nicht nur einer Mode, sondern trägt dem Umstand Rechnung, daß für Hegel auch die Rechtsphilosophie, die Ästhetik oder die Philosophie der Religion in die „Philosophie des Geistes" fallen. H. bezieht sich hingegen allein auf die Ausführungen über den subjektiven Geist, insbesondere auf das Psychologie-Kap. der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften". Er gewinnt eine erste Orientierung aus der Kritik, die Hegel an konkurrierenden Ansätzen übt. Erwähnt sei der Sensualismus Condillacs. In deutlicher Absetzung von Locke führt dieser alle Vermögen und Erkenntnisse auf Empfindungen zurück. Dagegen wendet Hegel ein, daß das Sinnliche zwar als das der Entstehung, nicht aber als das der Sache nach Erste zu gelten habe (51–55). Im nächsten Schritt untersucht H. den Abschnitt über den theoretischen Geist. Er wird bestimmt durch die Begriffe der Intelligenz und des Erkennens. Als Intelligenz bezeichnet Hegel die Gestalt, wie die Vernunft in der Sphäre des subjektiven Geistes erscheint. Das Erkennen ist wiederum die Weise, auf die sich vernünftige Inhalte der Intelligenz darstellen. Wie die anderen Formen des Geistes schildert Hegel das Erkennen als lebendige Einheit, die eine zielgerichtete Entwicklung durchläuft. Um den Sinn des hegelschen Holismus weiter zu erläutern, greift H. auf Jerry Fodors Unterscheidung zwischen einer vertikalen und einer horizontalen Theorie der psychischen Vermögen zurück. Die vertikale Theorie nimmt eine Mehrzahl von in sich abgeschlossenen Modulen an, die jeweils eine klar bestimmte Funktion erfüllen. Solche Module dienen zum Beispiel der Verarbeitung akustischer Signale und der Analyse sprachlicher Laute in Silben. Sie sind hoch spezialisiert, arbeiten schnell und lassen sich zum Gegenstand empirischer Forschung machen (109–113). Fodor selbst verweist als Vorläufer für seine Modularitätstheorie des Geistes auf Franz Joseph Gall. Dessen nicht zuletzt durch die Kritik Hegels bekannt gewordene Schädellehre beruht auf der Unterscheidung mehrerer Hirnbereiche mit spezifischen Funktionen (114–120). Anders als Gall oder Fodor vertritt Hegel eine horizontale Theorie, derzufolge die Vermögen einander durchdringen und nicht getrennt werden können. Gefühl, Anschauung und Denken bilden eine organische Einheit (121–137). So spricht Hegel etwa von dem „ge-

bildeten Blick" des Botanikers, der an einer Pflanze viel mehr „bemerkt" als der Laie (98). Wie das Beispiel zeigt, vermag der horizontale Ansatz dem Phänomen der Kultivierung unserer geistigen Fähigkeiten besser Rechnung zu tragen als die vertikale Theorie. Die Durchdringung der Vermögen betrifft indes nicht nur das Wissen und die Wahrnehmung. Hegel erachtet es auch für möglich, daß Gegenstände des Denkens wie die Moral oder die Religion zum Inhalt der Empfindung werden. Auf diese Weise kommt es zu einer „Verleiblichung" des Gedachten (99–101). Ausgehend von dem holistischen Modell des Geistes untersucht H. im vierten Kap. Hegels Konzept des Denkens. Dabei und im weiteren Verlauf richtet er sein Augenmerk besonders auf die Frage nach seiner Behandlung des Common sense. Entgegen der verbreiteten Ansicht, wonach das alltägliche Weltbild durch die spekulative Begrifflichkeit überwunden wird und nur die letztere zu wahrer Erkenntnis führt, stellt H. die Lage so dar, daß das philosophische Nachdenken die natürliche Logik gleichsam in ihr Recht setzt (171–179). Daraus resultiert eine, wie er es später nennt, „zweite Unmittelbarkeit" (224 et passim). H. erhärtet seine These, indem er zunächst Hegels Wahrheitsbegriff genauer bestimmt und anschließend die berühmten drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität aus dem Vorbegriff der enzyklopädischen Logik kommentiert. Was die Wahrheit betrifft, unterscheidet H. zwischen einem ontologischen und einem epistemischen Verständnis. Ontologisch wahr ist für Hegel alles, dessen Wirklichkeit seinem Begriff entspricht. Epistemisch wahr können dagegen nur Propositionen sein. Hier soll Hegel nun die Ansicht vertreten, daß die Wahrheit in der Relation der Identität zwischen einem propositionalen Gehalt und einer Tatsache besteht. H. kennzeichnet diese „Identitätstheorie" als den „Grenzfall" der Korrespondenztheorie der Wahrheit (204; nicht der Identitätstheorie, wie es in Zeile 5 irrtümlich heißt). Die Interpretation wird freilich in dem Augenblick problematisch, wo ein Grund besteht, daran zu zweifeln, daß Hegel die Wirklichkeit überhaupt für propositional verfaßt hält. Solche Zweifel sind mehr als angebracht, wenn man unter Propositionen etwas versteht, das die Form von prädikativen Urteilen besitzt. Gerade im Vorbegriff der enzyklopädischen Logik betont Hegel nämlich die mangelnde Eignung des Urteils zum Ausdruck der Wahrheit. Der Grund liegt in den mit der Form des Urteils unweigerlich verbundenen substanzontologischen Implikationen. Obwohl H. die „Erste Stellung" im sechsten Kap. bespricht, geht er auf diesen Aspekt der Metaphysik Hegels mit keiner Silbe ein. Statt dessen wendet er sich schnell der „Zweiten Stellung" und damit dem Empirismus sowie der kritischen Philosophie zu. Die Auseinandersetzung mit Kant wertet H. als die Kritik an dessen Kohärentismus. Den Ausführungen über Jacobi in der „Dritten Stellung" entnimmt H. die These, daß es nichts unmittelbar Gegebenes, das heißt keine nicht-begriffliche Art von Erkenntnis gibt. Aus Platzgründen kann ich die detaillierten Überlegungen zu Kant und Jacobi nicht im einzelnen nachzeichnen. Ich will nur noch einen Blick auf die Bilanz werfen, die H. im neunten und letzten Kap. zieht. Die Deutung der Erkenntnistheorie Hegels als direkter Realismus erfolgt mit deutlicher Sympathie für die Position John McDowells. H. sieht bei Hegel die Ablehnung des Dualismus nicht nur von Spontaneität und Rezeptivität, sondern auch von Begriff und Anschauung vorgebildet. Die Wirklichkeit kann vollständig begrifflich erkannt werden. Sie legt uns die „rationale Beschränkung" (*rational constraint*) auf, die wir als den Grund zur epistemischen Rechtfertigung unserer Überzeugungen benötigen (353). Gestützt auf seine metaphysischen Vorgaben hält Hegel an der Objektivität des Denkens in dem starken Sinn fest, daß die Gedankenbestimmungen zugleich die Bestimmungen der Wirklichkeit bilden. „Objektiver Gedanke" bedeutet, „daß das, was wir erkennen, nichts anderes ist, als der Sachverhalt, der einen Teil der objektiven Wirklichkeit bildet" (366). An dem Punkt stellt sich naturgemäß die Frage, wie weit die Übereinstimmung der Philosophie Hegels mit dem Common sense und dem direkten Realismus McDowells tatsächlich reicht. Schon in der Einleitung erwägt H., ob Hegels Metaphysik nicht eine „tiefgreifende und sachlich problematische Revision der realistischen Perspektive" nach sich zieht (35). Mit sinngemäß derselben „Frage an Hegel" schließt die Studie (374). Wie sehr die spekulative Philosophie gegen unsere alltäglichen Intuitionen verstößt, zeigen die Reaktionen, die Hegels Gleichsetzung von Vernunft und Wirklichkeit auslöst. Gemessen daran erscheint seine Philosophie heute so wenig aktuell wie vor zweihundert Jahren. Daraus folgt nicht, daß sie keine Einsichten für die

Gegenwart bereithielte. Ebensowenig soll H.s Verdienst um die Rekonstruktion von Hegels holistischer Philosophie des subjektiven Geistes geschmälert werden. Allerdings spricht wenig für die Vermutung, daß die Beschäftigung mit Hegel unsere alltägliche Weltsicht bestätigt und zu einer „zweiten Unmittelbarkeit" führt. G. Sans S. J.

Reifenberg, Peter, *Verantwortung aus der Letztbestimmung*. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens (Freiburger theologische Studien, Band 166). Freiburg i. Br.: Herder 2002. 669 S., ISBN 3-451-27491-4.

Auf Einladung von Xavier Léon hin hat M. Blondel (= B.) zum Ersten Internationalen Kongreß für Philosophie (1. bis 5. August) 1900 in Paris einen äußerst dichten Text verfaßt: „Principe élémentaire d'une logique de la vie morale" und nach dessen Vortrag in einer heftig geführten Debatte verteidigt. Dieser Text, drei Jahre später im letztpublizierten Bd. II (von vieren) der Kongreßakten erschienen (500), liegt hier nun zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vor (524–537), nach einem Strukturdurchblick und erschlossen durch eine so minutiöse wie eindringliche Kommentierung (538–640). Die Präsentation bildet als Teil III das Ziel- und Kernstück einer Freiburger Habilitationsschrift, in der (ebenso erstmalig) B.s moralphilosophischer Ansatz für die Moraltheologie fruchtbar gemacht werden soll. Ihm vorangestellt sind zwei Teile der Hinführung, ist der große katholische Philosoph doch nach wie vor über „die kleine Schar von Blondelforschern" (14) hinaus nicht in dem Maß präsent, wie es wünschenswert wäre, im Blick auf die Sache wie die Person. (Zwar kann Reifenberg [= R.] mit Freude aus einem anerkennenden und B.s „sentire cum ecclesia" bestätigenden Schreiben des Papstes zum 100-Jahr-Gedenken von *L'Action* verweisen; doch taucht in *Fides et Ratio* sein Name nicht auf.) In Teil I geht es um B.s Weg zum eigenständigen ethischen Ansatz, im Blick auf seinen Lehrer Ollé-Laprune; Teil II bietet – in reizvoller Wegumkehr vom Ende zum Anfang – eine ausgreifende Interpretation der These von 1893.

I. „Philosophische Transsubstantiation": Zum Verständnis B.s hilft seine Einordnung in die zeitgenössische Philosophie, hier vor allem im Gegenüber zu seinem verehrten Lehrer Ollé-Laprune. Der Titel spricht B.s eigenständigen Umgang mit der Tradition an. Ollé wird anhand seiner beiden grundlegenden Doktorarbeiten vorgestellt, zunächst der französischen Hauptdissertation „De la Certitude Morale" (1880 – „... la destinée de l'homme est, non pas d'être savant, mais d'être bon" [54] –, in der er bereits den herrschenden Intellektualismus zu einer „philosophie de l'action" transformiert [63–69]), sodann der französischen Ausgabe (1881) der Thèse complementaire „De Aristotelae Ethices fundamento" (seinem preisgekrönten „eigentlichen Hauptwerk", mit Aristoteles-Korrektur aus christlichem Geist und Kant-Kritik). Im zweiten Abschnitt geht es dann um B.s drei Bücher zu Leben und Werk seines Lehrers, in verhaltener Kritik und in „Transposition" dieses Denkens, wobei er Ollé „gehörig ‚blondelisiert'" (Delbos, 148).

II. Das in sich identische Subjekt im Denken und Handeln. Hier wird dem Leser B.s eigenes Denken nahegebracht, in vier Schritten: 1. Da die Ethik ganz im Prinzip der Action gründet, sind deren Bedeutung und das Verhältnis von action und pensée zu klären. 2. Die Action verweist auf die „option fondamentale" als entscheidendes „auto-ontologisches" Lebens-Moment (das alle „Autonomie" metaphysisch fundiert). 3. Möglichkeitsbedingung solcher Fundamentaloption ist die Freiheit, die ihrerseits – statt „Status" – action ist: moralbestimmter Wille. 4. All das verweist auf das handelnde Ich, als Subjekt mit Gewissen: „C'est dans l'action qu'il va falloir transporter le centre de la Philosophie, parce que là se trouve aussi le centre de la vie" (153 – L'Action). Dabei versteht R. diesen zweiten Teil insgesamt als Interpretation der „Lettre de M. Blondel [an A. Lalande] sur l'Action" (155f.). – Gegen eines extrinsezistischen Intellektualismus stellt B. seine „Immanenzmethode" (womit er sich philosophischen wie kirchlichen Mißverständnissen aussetzt). Deutlicher wäre vielleicht die Rede von Teilnehmer- statt Beobachterperspektive; denn natürlich fordert solche Immanenz (gegen jeglichen Immanentismus) Transzendenz, wie Autonomie Heteronomie (187 – insofern sie nämlich nur als Antwort ist und lebt. Und ob nicht überhaupt die Kategorie „Antwort" hilfreicher wäre als „Dynamismus"? Gerade im Blick auch auf das berühmt-berüchtigte „unerläßlich wie zugleich unerreichbar" [195]?). Unmöglich, hier die Fülle der Einzelfragen

und -antworten auch nur zu katalogisieren, die R. anhand zahlreicher B.-Texte (nicht zuletzt für den Lalande) zur Diskussion stellt. Vielleicht wäre nach dem Risiko und möglichen Preis der methodologischen Option zu fragen, im Dienst von Zeitgenossenschaft und Wissenschaftlichkeit sich möglichst lange in den Phänomenen aufzuhalten, ehe man die ontologische Frage stelle (152, 264). Besonders wichtig scheinen mir (gerade angesichts heutiger Idiosynkrasien auf theologischer Seite) B.s Analysen zu Opfer, Leiden und höherer Redintegration. All das hätte auch eine „science morale" gegenüber einer autonomen moralischen Wissenschaft zu charakterisieren. Die Reflexion läuft auf das „vinculum substantiale" für eine Ethik des „universel concret" zu. (Keine Rückfragen an die Leibnizsche „moralische Notwendigkeit" der Wahl des Besten [434]?) Schließlich liegt R. daran, die Kontinuität von Früh- und Spätwerk zu betonen, über einen gewissen Sprachwandel in Richtung (Neu-)Scholastik hinweg.

III. Zur Logik ethischen Handelns: Der „zugelassene Dritte". Das ausgeschlossene Dritte bestimmt das Denken. Das Böse aber ist (mit Hegel gesagt) der existierende Widerspruch. Und in schöpferischer Aufnahme von Aristoteles' „στέρησις" kommt „mit Materie und Möglichkeit" die Anwesenheit eines Abwesenden vor den Blick. Dessen aber bedarf es für eine Logik der Aktion – zu deren Diskussion auf breiter Ebene es nach dem Kongreß nicht gekommen ist. R. geht zunächst auf die vorerst einzige Übersetzung des Kongreßbeitrags ein, von E. Castelli publiziert, mit einer „lettre-préface" von B. (1924) und einem neuen Einleitungstext für die zweite Auflage (1934, erschienen 1936), sodann auf den Platz der Lebenslogik in der Trilogie des Spätwerks. So zeigt sich die Brückenfunktion dieses Textes.

Er selbst in seiner Dichte, die sorgliche Übersetzung und umsichtige Kommentierung seien hier nicht ihrerseits referiert (624 weist R. auf die in der Tat „geniale" Zusammenfassung v. Balthasars hin: Theologik II, 29–33). Der Kommentar setzt rechtens mit einer Tagebucheintragung von 1886 ein (538): „Die klassische Vernunft, auf dem Prinzip des Nichtwiderspruchs begründet, ist wie eine Geometrie der Flächen. Die christliche Philosophie, der echte Mystizismus, auch er in der Vernunft begründet, ist nicht dualistisch; es gibt Dreieinigkeit ..." (Ob dies allerdings fordert, Kants Imperativ „aus irgendwelcher Nacht ... aufsteigen" zu sehen? Und ob sein Formalismus wirklich nur formal ist? Vermutlich gilt für B. [wie für Scheler] Leibnizens Bemerkung, daß die Philosophen eher recht in ihren positiven als in ihren negativen Urteilen haben, weil sie dort etwas gesehen haben, hier sich abgrenzen – was wohl auch für eine Reihe von Äußerungen zur Metaphysik gilt (wer z.B. hätte je behauptet, deren Aufgabe sei nicht [336] begrenzt?) Was sieht B.? Vor allem die Fruchtbarkeit des Opfers: dies, daß die in einer konkreten entschiedenen Handlung ausgeschlossenen Möglichkeiten gleichwohl in das eingehen, was wir sind: in unserer ἕξις.

„Der Faszikel ‚Principe élémentaire (1900/1903)' stellt eine konzentrierte Relecture von L'Action (1893) dar. Insofern ist er L'Action (1893) im Kleinen" (633). Er steht nun auch der deutschen Forschung und einer sich über Normenfragen wie -begründungen hinaus tiefer schürfenden Moraltheologie zur Verfügung. Zugleich stellt der Bd. eine Einführung in Blondels Denken überhaupt dar (welcher Funktion auch die hilfreiche Mehrfach-Zitierweise nach den verschiedenen Ausgaben dient, für deren Aufwand dem Autor eigens Dank gebührt). In dem umfangreichen Werk sind verhältnismäßig viele Fehler stehengeblieben (einschließlich des falschen Dativs in Appositionen; und statt „unerbittlich" heißt es durchgängig „unerbitterlich"). In der Regel sind sie jedoch nicht sinnstörend. Nennen darf ich aber 107, Z. 5 v.u.: „die aus ihr"? „aus der sie"? 533, Abs. 3: (statt „Linien") „Gerade"; zwei Auslassungen: 584, Z. 14 v.u.: „... so, daß wir bewirken, daß sie sind, und sie bewirken, ..."; 587, Z. 5 des Zitats in Seitenmitte: „vielleicht nicht darin ..." J. Splett

Renz, Ursula, *Die Rationalität der Kultur.* Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer (Cassirer-Forschungen; Band 8). Hamburg: Meiner 2001. 321 S., ISBN 3-7873-1598-5.

In ihrer von Helmut Holzhey (Zürich) betreuten Dissertation gibt Ursula Renz (= R.) der Forschung über den Marburger Neukantianismus einen Zusammenhang wieder, der

seit Ulrich Siegs Studie über die „Marburger Schule" (1994) keine Beachtung mehr fand. Es hat sich in der neueren Rezeption Ernst Cassirers (= E. C.) eine Interpretationspraxis durchgesetzt, die ihn von seinen Lehrern Hermann Cohen (= C.) und Paul Natorp (= N.) trennt. So ist gleich zu Beginn der Besprechung ausdrücklich festzuhalten, daß R. in überzeugender Weise den systematischen Zusammenhang der Philosophie der drei Autoren nachweist und darstellt. R. gelingt die Rehabilitation einer Selbstverständlichkeit, die in Vergessenheit geriet, weil man in den vergangen zehn Jahren allzugerne den wiederentdeckten E. C. als „großen Philosophen" präsentieren wollte, und ihn zu diesem Zwecke von seinen Wurzeln abschnitt, die er selbst weder verleugnete noch ausdrücklich als für seine eigene Philosophie als überholt charakterisierte. E. C.s Haltung in dieser wichtigen Frage schließt Distanzierungen gegenüber C. und N. ausdrücklich ein, die jedoch nie zu öffentlichen Abqualifikationen führten. Mit der künstlichen Abtrennung von den beiden Gründungsvätern der „Marburger Schule" hat man – in wohl zunächst bester Absicht – den umgekehrten Fehler begangen, den die Neukantianismus-Literatur über Jahrzehnte prägte: Während diese die Marburger Neukantianismus-Variante als eklektizistisch zur Seite schob, glauben heutige Forscher häufig, durch eine Verselbständigung E. C.s, diesen von den alten Vorurteilen befreien zu können.

R. nennt völlig zu Recht einen weiteren Grund für die ungerechtfertigte Betonung einer Sonderstellung E. C.s im historisch gewachsenen Schulzusammenhang: „Ein Großteil derzeitiger Cassirer-Interpreten scheint keine fundierte Kenntnis von Cohens oder Natorps Schriften zu haben – was man niemandem vorwerfen kann – und fällt trotzdem das Urteil, daß Cassirer sich vom Neukantianismus seiner Lehrer abgewandt habe." (9)

Zunächst macht R. zwei Gemeinsamkeiten kulturphilosophischer Ansätze aus: Der „eigene Anspruch, Kultur als Vernünftiges zu denken", werde „philosophiegeschichtlich [...] mit der kulturellen Bedeutung der Kantischen Philosophie in Verbindung gebracht". (3) Außerdem sei zu beobachten, daß der „kulturphilosophische Anspruch [...] durch die Auffassung untermauert" werde, es müsse „im Prinzip möglich sein" die „legitimationsstiftenden Momente der Kultur in einem System zu entfalten". (4) In der „Einleitung" trifft R. mit einer persönlich klingenden Bemerkung eine äußerst wichtige methodische und methodologische Entscheidung: „Die Denker, die im Zentrum der Untersuchung stehen, repräsentieren eine geistige Welt, an der meine Generation nicht mehr teilhat." (7) R. historisiert die kompetent und sprachlich sehr versiert vorgetragenen Theoreme der Autoren und behält damit den notwendigen Abstand, selbst dort, wo sich Aktualisierungen anböten.

Konsequent aus der vorgenommenen Historisierung folgt, daß die Arbeit die „Kulturphilosophie der Marburger in ihrer systematischen Entwicklung" diskutiert werde, „um so gedankliche Muster zu identifizieren, in denen sich die Prägung, die Cassirers Denken von Cohen und Natorp erfahren hat, erst zur Diskussion stellen läßt." (10)

Im ersten Teil der Monographie (15–87) wird die für die Marburger Neukantianer zentrale Idee der „transzendentalen Methode" analysiert, und dabei der Schwerpunkt auf die Frage gelegt, wie vor allem C. und N. diesen Ansatz kulturphilosophisch fruchtbar machen. Besondere Beachtung findet dabei E. C.s spezifische Transformation der „Methode", die sich vor allem in der „Philosophie der symbolischen Formen" ausfalte.

Darauf folgt ein den „geschichtsphilosophischen Hintergrund" (11) ausleuchtender Teil (89–159), in dem R. rekonstruiert, in welcher Weise die Behandlung von Fragen der Kontingenz menschlichen Handelns und damit geschichtlicher Ereignisse in die Behandlung von Ästhetik, Ethik und Philosophiegeschichte eingeht. Der dritte Abschnitt (161–239) stellt die eigentliche Kulturphilosophie der drei Protagonisten vor. Nach dem erreichten Problembewußtsein folgt ein vierter Teil (241–295). Den Abschluß, es folgt letztlich noch ein Literaturverzeichnis, bilden Überlegungen zur „Rationalität der Kultur" (297–302).

R. sieht C. und E. C. – N. ist in der ganzen Arbeit stark unterrepräsentiert, was sich aber rechtfertigen läßt – in zentralen Fragen der Systematik und Begründung von „Kulturphilosophie" in „ihrem Ausgangspunkt einig". Allerdings: „Während Cohen Kultur als Aufklärung zu begründen versucht und sich dabei sehr appellativ auf Kultur beruft, weist Cassirer als quasi neutraler Beobachter darauf hin, daß der Mensch überall, wo er sich kulturell zur Welt verhält [...], immer schon eine Emanzipation vom Gegebenen

vollzogen hat" (162). Zu Recht ebnet R. die Differenz wieder ein, wenn sie am Ende darauf hinweist, daß bei C. und E. C. die „Bejahung menschlicher Endlichkeit" eine „entscheidende Voraussetzung ihrer Kulturphilosophie" (302) darstelle. In diesem Punkt erweisen sich die Kant-Interpretationen der beiden als identisch, was C. in der Auseinandersetzung mit Heidegger in Davos 1929 in aller Deutlichkeit vorführte.

R. diskutiert die komplexen Zusammenhänge auf einer umfassenden Textbasis, mit genauer Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur. Mit ihrer Arbeit liegt eine fundierte und kluge Wiederherstellungsleistung eines historischen Faktums vor: C., N. und E. C. waren und blieben Marburger Neukantianer. Th. Meyer

Kulenkampff, Arend, *Esse est percipi.* Untersuchungen zur Philosophie George Berkeleys (Schwabe Philosophica; III). Basel: Schwabe 2001. 148 S., ISBN 3-7965-1731-5.

Kulenkampff (= K.) liefert mit diesem Bd. eine Darstellung der wichtigsten Themen des in Deutschland leider stiefmütterlich behandelten Philosophien Berkeley (= B.). Den Anfang machen zwei eher selten behandelte Themen B.s: seine Theorie der optischen Wahrnehmung und sein „Gottesbeweis aus der Empirie". Sodann erörtert K. B.s Auffassung des Allgemeinen, um schließlich zu B.s bekanntester These zu gelangen, die in drei Kap. abgehandelt wird, nämlich seinem Idealismus.

Die Theorie des Sehens wird von K. ausführlich dargelegt und gegenüber konkurrierenden Theorien, wie etwa der von Descartes, verteidigt. Wie die Ausführungen auf 27–31 zeigen, war sich B. dessen bewußt, daß die Wahrnehmung von oben, unten usf. mit unserem eigenen Leib und dessen Bewegungen zusammenhängt. Das Problem des Zusammenhangs zwischen dem Sichtbaren und dem Tastbaren will B. dadurch lösen, daß er das Retinabild selbst der Ordnung des Tastbaren zurechnet (30), was von K. zumindest ansatzweise problematisiert wird. Er scheint sich dabei Mills These anzuschließen, nach der die Verbindung von Sichtbarem und Tastbarem in unserer Wahrnehmung „künstlich" (31) ist. Die klassischen Erklärungen durch den *sensus communis* (Scholastik) oder die Konstitution des Objekts (Kant) werden nicht erwähnt.

B.s Gottesbeweis aus der Empirie ist eine Variation des teleologischen Arguments. Aus der „gesetzmäßigen Verknüpfung visueller und haptischer Empfindungen" (33) schließt B. auf die Existenz Gottes. K. greift dies unter Rückgriff auf Dantos prinzipielle Ablehnung einer notwendigen Verknüpfung von Fakten an. Dem ist zu entgegnen, daß die logische Möglichkeit noch keinen hinreichenden Erklärungsgrund für faktische Zusammenhänge darstellt; andernfalls wäre jede empirische Wissenschaft gegenstandslos. B. ist daran interessiert, daß uns die Gesetzmäßigkeit der Natur zu Gott führt, weshalb er entgegen der Tendenz der Neuzeit die teleologische Naturbetrachtung favorisiert (39).

B.s nominalistische Ablehnung von allgemeinen Ideen findet K.s Zustimmung. Hier ist freilich zu bedenken: Wenn „Idee" von vornherein als sinnlicher oder imaginativer Gehalt oder als individuell existierender Gegenstand verstanden wird, so gibt es *ex definitione* keine abstrakte Idee. Deshalb ist das Abstrakte aber noch lange nicht widersprüchlich, wie B. meint (40), denn daß Locke bei seiner berühmt-berüchtigten Charakterisierung einer abstrakten Idee Abstraktion mit Negation verwechselt, sollte für einen denkenden Menschen von heute kein ernstzunehmender Einwand mehr gegen abstrakte Denkgehalte sein. Verstehe ich nämlich unter „Idee" jeden Gedanken und jeden Bewußtseinsgehalt, dann ist die „kognitive Leistung des *als-etwas*-Betrachtens", die nach K. „die Erklärungslast" trägt (48), eine Abstraktion und deren Resultat eine Idee. Daß es das Resultat dieser Abstraktion gibt, läßt sich nicht bezweifeln, weil alle unsere Begriffe und ihre sprachlichen Formulierungen von dieser Art sind; ob ich dies nun als Idee bezeichne oder, wie B., als Begriff oder sonstwie, ist eine bloße Frage der Terminologie, und derartige Fragen sollten nicht mit Sachproblemen verwechselt werden. Interessanterweise kann K. bei B. drei Verwendungsweisen für „Abstraktion" finden (55), was schon zeigt, daß sich auch bei B. das, was andere Autoren als abstrakte Idee bezeichnen, der Sache nach findet. Das schon in der Spätscholastik gegen die Realität des Allgemeinen vorgebrachte Argument, nur Individuen könnten existieren, verfehlt die Fragestellung, da hier Existenz von vornherein mit individueller Existenz gleichgesetzt wird, was aber gerade erst zu beweisen wäre.

B.s berühmter Idealismus wird in zwei Kap. als Idealismus I und II und einem weiteren Kap. unter der Bezeichnung Phänomenalismus erörtert. Im Gegensatz zu den anderen Auffassungen B.s schließt sich K. seinem Idealismus nicht an, kann aber sehr gut zeigen, wie schwierig es ist, den Idealismus wirklich zu widerlegen. Nach der Erörterung der Thesen verschiedener Denker wie der Enzyklopädisten, Moore, Swinburne oder Leibniz, kommt K. zum Schluß: „Der Idealismus kann somit nicht widerlegt werden, weil die ‚realistische Hypothese' nicht beweisbar ist." (65). Der Idealismus sei keineswegs so absurd, wie oft behauptet wird, denn er könne durchaus Kants Forderung entsprechen, nach der das, was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, als wirklich gilt (69), anders jedoch nicht. Allerdings sei der Idealismus entgegen B.s Meinung auch nicht beweisbar. B. setze einfach fest, daß es nichts gibt, was nicht wahrgenommen wird. Auf diese Weise werde der Satz *esse est percipi* analytisch und unter dieser Voraussetzung unwiderlegbar. Unter dem Stichwort Phänomenalismus behandelt K. dann die Tatsache, daß sich B. gezwungen sieht, vom *esse est percipi* zum *esse est percipi posse* überzugehen, da sonst die Existenz aller nicht aktuell wahrgenommenen Dinge bezweifelt werden müßte. Nach K. entspricht dies auch Kants Postulat des wirklichen Daseins. Kant wie B. interpretierten das Sein der materiellen Dinge „ganz im Sinne des klassischen Empirismus, der allein Wahrnehmungen als Wirklichkeitskriterium anerkennt" (89). Mit diesem Grundsatz seien allerdings Realismus wie Idealismus verträglich, wie K. anhand verschiedener Philosophen zeigt. Das Problem kontrafaktischer Konditionalsätze könne der Phänomenalismus durch eine logische Umformung lösen. Ferner müßten für den Phänomenalismus Wahrnehmungszustände und Gegenstandsexistenz vertauschbar sein. Aussagen über physische Objekte könnten jedoch nicht in Aussagen über Sinnesdaten transformiert werden, wie K. im Anschluß an Ayer meint (96). Dies scheint dem Rez. eine *petitio principii* zu sein, die schon voraussetzt, daß Realität mehr ist als Wahrgenommen-Werden. Richtig ist sicher, daß der Phänomenalismus „eine Rückzugsposition" darstellt (ebd.). Eine schlüssige Widerlegung des Idealismus müßte nach Ansicht des Rez. zeigen, daß dieser Rückzug auf den Phänomenalismus unvermeidlich ist, daß aber das vom Phänomenalismus behauptet Wahrgenommen-werden-Können ohne ein Objekt als Substrat dieses Könnens unerklärlich ist. B. rettet sich dadurch, daß für ihn, was K. leider nur andeutet (97 unten), letztlich alles von Gott erkannt wird. (Dadurch wird aber aus einer erkenntnistheoretischen Position eine metaphysische: Die Ideen des Materiellen existieren nur als Produkte Gottes. Hiergegen müßte metaphysisch argumentiert werden: Dann ist die Materie entweder Teil Gottes, was Gott materialisieren würde, oder doch etwas relativ selbständig Existierendes. Diese zweite Möglichkeit, die die Auffassung der Tradition war, ist B. entgangen.)

Gegen Ende seines Buches faßt K. nochmals die Theorie B.s zusammen. Die hierbei referierten Versuche der Widerlegung des Idealismus kranken alle daran, daß sie von Empiristen stammen, die nicht sehen, daß die Konstitution eines Objektes immer mehr ist als eine bloße Ansammlung von Sinnesdaten. Zur Konstitution eines Objektes müssen wir nämlich, was die Empiristen und K. anscheinend nicht sehen, immer schon spontan Nicht-Wahrgenommenes ergänzen und etwas als einen ganzheitlichen und sich bei wechselnden Wahrnehmungen identisch durchhaltenden Gegenstand auffassen. Das von K. erwähnte „Master"-Argument, man könne nicht denken, daß das, was man denkt, nicht gedacht werde, ist nach Meinung des Rez. keineswegs ein subtiler Trugschluß: „Eine Zahl, von der jemand denkt, daß sie von niemandem gedacht wird" (108), ist widersprüchlich. Anschließend erörtert K. B.s Argumente gegen die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten und zeigt deren Gewicht, weist aber auch darauf hin, daß diese Einwände allein noch keinen Beweis für den Idealismus darstellen. Sodann weist K. darauf hin, daß B. mit seiner Theorie die Skepsis widerlegen will, weil sie deren Voraussetzung, nämlich den Unterschied zwischen unserer Wahrnehmung und den Dingen, beseitigt. Naturgesetze sind geordnete Regeln für unsere Wahrnehmungen, deren letzte Ursache Gott ist. In einem letzten Kap. behandelt K. noch B.s Kritik an der These der unendlichen Teilbarkeit und seine Ablehnung von Newtons absolutem Raum. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und Sachregister schließen den Bd. ab.

H. Schöndorf S. J.

2. Systematische Philosophie

Historisches Wörterbuch der Philosophie (Band 11: U–V). Herausgegeben von *Joachim Ritter, Karlfried Gründer* und *Gottfried Gabriel.* Basel: Schwabe-Verlag 2001. 1275 Sp., ISBN 3-7965-0115-X.

Im Vorwort würdigt G. Gabriel, der neue Herausgeber, mit Recht die Verdienste von K. Gründer, der für die Bde. 4–10 verantwortlich zeichnete, und betont, mit dem zeitigen Erscheinen des 11. Bds. und mit Blick auf die fortschreitende Arbeit an Bd. 12 könne der endgültige Abschluß des Wörterbuchs als gesichert gelten. Besonderes Interesse verdient in dem vorliegenden Bd. der über 100 Spalten umfassende Artikel ‚Vernunft, Verstand', der die Ausmaße einer kleinen Monographie angenommen hat. In der von der Redaktion verfaßten Vorbemerkung zur Terminologie wird u. a. darauf hingewiesen, daß die teils komplementäre und teils konträre Unterscheidung von Vernunft und Verstand eine Sonderentwicklung der deutschen Philosophie darstelle, „die sich, mittelalterliche Übersetzungen umkehrend, im 18. Jhdt. herausbildet und ihren Höhepunkt in der klassischen Periode der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel erreicht" (748). Zugleich wird dort festgestellt, daß im 19. und 20. Jhdt. die vormals scharfen Grenzen der beiden Begriffe in dem Maße verfließen, in dem ihre Bedeutung für eine Topographie der Erkenntnisvermögen abnehme. In den analytischen und dekonstruktivistischen Denkschulen setze sich diese Tendenz fort, „bis Vernunft oder/und Verstand ihre (erkenntnistheoretisch) abgrenzende sowie ihre anthropologisch privilegierende Stellung in der und für die Selbstreflexion des Denkens weitgehend verlieren" (749). Die Fortwirkung und zeitgemäße Fortbildung älterer Konstellationen der Begriffe ‚Vernunft, und ‚Verstand, in der Schulphilosophie des 19. Jhdts. bleibe davon aber unberührt.

Erhellend sind auch die begriffsgeschichtlichen Durchblicke in Artikeln ‚Universalien', ‚Ursache/Wirkung', ‚Urteil'. Neben klassischen Begriffen wie *‚unio mystica', ‚uti/frui', ‚vanitas mundi', ‚verbum mentis', ‚visio', ‚vita contemplativa/ vita activa,*, die man in einem solchen Lexikon erwartet, sind auch eine Fülle moderner Begriffe aufgenommen, z. B. die Begriffe ‚Überflußgesellschaft', ‚ziviler Ungehorsam', ‚Urbanität', ‚Unschärferelation', ‚Verblendungszusammenhang,. In dem Artikel ‚Virtualität' wird auf den Begriff ‚virtuelle Realität' Bezug genommen, der seit den späten 80er Jahren als Bezeichnung für audiovisuelle und taktile Simulationstechnologien im Umlauf ist. Auch eine ganze Reihe anderer Artikel weisen solche aktuellen Bezüge auf. So heißt es in dem Artikel ‚Übel', angesichts der gegenwärtigen Theodizee-Diskussion besonders in der Analytischen Religionsphilosophie werde deutlich, „daß das Problem des Übels in der Welt in gewandelter Form heute genauso virulent ist wie im 18. und 19. Jhdt." (3). Im Artikel ‚Verständigung' ist zu lesen: „Indem neuere philosophische Diskussionen zu Problemen des Multikulturalismus und der Globalisierung ihr besonderes Augenmerk erneut auf Fragen der ‚interkulturellen Verständigung' richten, ist die Begriffsgeschichte von ‚Verständigung' vorläufig wieder dort angelangt, wo sie ihren Ausgangspunkt hatte: bei der Frage nach der Verständigung und ihrer Möglichkeit zwischen Vertretern unterschiedlicher Kulturen" (918). Im Artikel ‚Vererbung' findet sich die Feststellung: „In jüngster Zeit werfen ... die erweiterten Möglichkeiten pränataler und molekulargenetischer Diagnostik und die damit verbundenen Handlungsmöglichkeiten eine Reihe von neuartigen medizinethischen Fragen auf. Generell hat der Fortschritt der Molekulargenetik ... dahin geführt, daß die Option einer wissenschaftlich legitimierten Manipulation erneut zum Inhalt technologischer Utopien und zum Gegenstand kontroverser moral- und rechtsphilosophischer Debatten geworden ist" (630f.). Im Artikel ‚Verfassungsform(en)' findet sich die Bemerkung, daß sich im 20. Jhdt. die Stimmen derer mehrten, „die das klassische Verfassungsformen-Modell nicht mehr als zureichendes Schema zur Erklärung der staatlichen Realität erkennen" (659), und außerdem der Hinweis, „daß in neueren Staatslehren eine Verfassungsformen-Lehre ganz fehlt" (ebd.). Der Artikel ‚Volk' schließt mit der Feststellung: „Offen ist, wie sich der Begriff ‚deutsches Volk', aber auch überhaupt das Konzept ‚Volk, im Zeichen der Herausbildung von

Elementen einer europäischen Staatlichkeit, globaler Migration sowie eines generell veränderten Staatsverständnisses wandeln könnte" (1089). Am Ende des Artikels ‚Völkerrecht' heißt es, das Völkerrecht stelle derzeit noch eine „unvollkommene Rechtsordnung" dar, „die sich aber auf dem Weg zunehmender Verdichtung im materiellen wie im institutionellen Sinne befindet" (1098). In manchen Fällen fehlt es auch nicht an kritischen Hinweisen zur Leistungsfähigkeit der behandelten Begriffe. So wird etwa dem Begriff ‚Verkündigung' ein großer Bedeutungsspielraum attestiert, aber gleichzeitig darauf verwiesen, daß dieser weite Bedeutungsspielraum dem Begriff jene Bestimmtheit nehme, die „für seine Brauchbarkeit im theologischen Denken ausschlaggebend" ist (715). Bezüglich des Begriffs ‚Vorsokratiker' wird auf die Weiterentwicklung der Historiographie verwiesen, die es heute als fraglich erscheinen lasse, ob man die frühen Denker weiterhin unter dem Namen Vorsokratiker zusammenfassen sollte. In sachlicher Beziehung scheine es heute „aussichtslos, eine einheitliche Charakteristik des frühen Philosophierens vor Sokrates, das in ganz unterschiedliche Gruppieren und Persönlichkeiten zerfällt (die Milesier, Xenophanes, Pythagoras, Heraklit, die Eleaten, Empedokles, Anaxagoras, die Atomisten u. a.), geben zu wollen" (1225). Die wertenden Implikationen der Bezeichnung ‚Vorsokratiker' seien „in einer Weise fragwürdig geworden, daß ein gänzlicher Verzicht auf ihn naheliegt" (ebd.).

Daß Begriffe ganz außer Mode kommen können, wird an dem Begriff ‚Verelendung' verdeutlicht, der in den Debatten um die Ausbeutung der „Dritten Welt" keine Rolle mehr spielt, möglicherweise weil „seine orthodoxe Erblast zu drückend" (623) ist. In dem Artikel ‚Übung' wird einerseits darauf verwiesen, daß der Übungsbegriff in der modernen pädagogischen Theorie selten diskutiert werde, da man hier vor allem auf die Spontaneität und Unmittelbarkeit des schöpferischen Lernprozesses abstelle, gleichzeitig wird aber auch an die zentrale Bedeutung erinnert, die der Meditationsübung als Weg zu innerer Freiheit in Zen und Yoga beigemessen wird.

Soweit einige Hinweise zu dem vorletzten Bd. dieses Lexikons, der eine neuerliche Bestätigung dafür bietet, daß es sich hier um ein wissenschaftliches Standardwerk handelt, das nicht nur seriöse und umfassende philosophiehistorische Information bietet, sondern auch um eine erstaunliche Bandbreite bemüht ist. Diese zeigt sich nicht zuletzt darin, daß auch eine Reihe von Begriffen aus Nachbardisziplinen (Jurisprudenz, Psychologie, Theologie), aufgenommen wurden, so daß nicht nur der philosophisch Interessierte mit Gewinn zu diesem Lexikon greift. H.-L. Ollig S. J.

Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten. Herausgegeben von *Vittorio Hösle* (Collegium Philsophicum; Band 4). Stuttgart: Frommann-Holzboog 2002. VII/ 222 S., ISBN 3-7728-2205-3.

Daß die Beschäftigung mit Fragen der Metaphysik nicht einfach out ist, wie in der jüngsten Vergangenheit oft genug behauptet wurde, belegt der vorliegende Sammelbd., der die Vorträge einer vom Hannoveraner Forschungsinstitut für Philosophie im Jahre 2001 veranstalteten Tagung der Öffentlichkeit zugänglich macht. Eingangs erläutert *K.-O. Apel* seine bekannte These, daß es drei Paradigmen Erster Philosophie gebe, das ontologisch-metaphysische Paradigma, das von Aristoteles begründet wurde und im letzten auch bei Hegel noch leitend blieb, das bewußtseinsphilosophische Paradigma, das implizit die ganze Neuzeit beherrschte, aber erst bei Kant explizit und nur bei seinem letzten Klassiker Edmund Husserl in relativ reiner Form hervorgetreten sei, und das linguistische bzw. intersubjektivistische Paradigma, das Apel freilich nicht im Ausgang von „den heute vorherrschenden Versionen des linguististic-hermeneutic-pragmatic turn der Philosophie" entwickelt, sondern im Ausgang von dem sinnkritischen und transzendental-semiotischen Philosophiekonzept, das sich „bei dem Begründer des Pragmatismus, C. S. Peirce, abzeichnet" (29). *R. Schönberger* setzt sich mit der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Metaphysikkritik auseinander und betont in diesem Zusammenhang, ein gewichtiger Einwand gegen die Metaphysik lasse sich ausräumen, wenn man davon ausgehe, daß „die Metaphysik im wesentlichen eine interpretierende Disziplin" (36) ist. Die Vielzahl von Metaphysiken stelle nämlich nur dann ein Problem dar, wenn sich über den Anspruch vernünftigen Nachdenkens hinaus, in dem

es Kriterien für gute und schlechte Gründe gibt, ein Anspruch definitiven Wissens erheben ließe. Da ein solcher Anspruch aber auch anderwärts nicht erhoben werde, gebe es keinen Grund, ihn im Kontext der Metaphysik zu erheben. Denn ein Theorienpluralismus widerspreche zwar dem Anspruch des Wissens, aber nicht der Kategorie der Interpretation. Weiterhin enthalte ein solcher Theorienpluralismus „für sich genommen kein Anzeichen der Beliebigkeit der einzelnen Deutungen" (37). Da diese nämlich nicht notwendig im Verhältnis endgültig entscheidbarer Alternativen zueinander stünden, könnten sie durchaus voneinander lernen.

V. Hösle untersucht in kritischem Anschluß an Schopenhauer das Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen und allgemeiner Metaphysik und skizziert in diesem Zusammenhang ein Konzept plausibler Metaphysik. Wichtig ist ihm hier vor allem, daß die Metaphysik in der Lage sein muß, den eigenen Geltungsanspruch einzuholen. Sie darf also „performativ nicht widersprüchlich sein" (89). Von daher sind für Hösle „Metaphysiken à la Nietzsche, nach denen die Grundstruktur der Wirklichkeit aus Machtquanten besteht, die im Kampf miteinander begriffen sind, und bei denen der Anspruch auf Verständlichkeit, Wahrheit und moralische Richtigkeit nichts ist als eine weitere Waffe in der Auseinandersetzung ... ausgeschlossen" (89). Positiv geht er davon aus, „daß die Metaphysik in transzendentalen Argumenten gegründet sein muß" (ebd.). Als zweites Desiderat einer plausiblen Metaphysik nennt Hösle, daß die Metaphysik dem moralischen Faktum gerecht werden müsse und die Sein-Sollens-Differenz nicht einebnen dürfe. Drittens fordert er, die Metaphysik müsse „der Wirklichkeit, so wie sie sich darstellt, gerecht werden" (90). Da innerhalb dieser Wirklichkeit Organismen eine besondere Stellung haben, ist die Philosophie des Organischen, zu dem auch der Mensch gehört, für Hösle „von nicht zu unterschätzender Bedeutung" (ebd.). Viertens läßt er keinen Zweifel daran, daß eine Metaphysik, die keinen Platz hat für den privilegierten Selbstbezug des Subjekts, in einem radikalen Sinne unvollständig ist. In diesem Punkt sieht er eine echte Grenze sämtlicher Ansätze der antiken und mittelalterlichen Philosophie, denn bei ihnen vermißt er eine „Analyse der Innenseite" (ebd.), die seit Descartes für die Metaphysik indispensabel ist. Fünftens muß eine gute Metaphysik nach Hösle „eine Ontologie der Intersubjektivität und des Sozialen enthalten" (91). Er räumt ein, eine solche Forderung stehe zu der vierten Forderung in einem Spannungsverhältnis, ist aber der Überzeugung, gerade an der Austarierung beider Forderungen bemesse sich die Qualität einer Philosophie. Schließlich hält er sechstens angesichts der Pluralität diverser metaphysischer Positionen „eine Philosophie der Geschichte der Metaphysik" (ebd.) für unverzichtbar.

Auf auffällige Veränderungen im Metaphysikdiskurs der Gegenwart macht *Th. Buchheim* aufmerksam. Stand noch vor nicht allzulanger Zeit ein großer deutscher Philosophenkongreß unter der schüchternen Überschrift „Metaphysik nach Kant?", so finden wir heute wieder „dickleibige Lehrbücher der Metaphysik und systematische Einführungen, eine Menge Kategorienlehren, Kosmologien, rationale Seelen- und Geistlehren" (104) sowie Reflexionen über die Vereinbarkeit von Geist und Welt. Metaphysik steht also heute, wie Buchheim formuliert, „international und vor allem in angelsächsischen Ländern auf einem der vordersten Plätze der philosophischen Agenda" (ebd.). Allerdings merkt er zugleich kritisch an: Auch wenn heute wieder „auf klassischen Bahnen ... wenn auch mit sehr viel ausgefeilteren begrifflichen Mitteln und nach analytischer Methode" Metaphysik getrieben werde, so geschehe dies doch „meist ohne eine explizite Reflexion und sich abgrenzende Rechtfertigung dessen, was eigentlich metaphysische Fragen sind und aus welchen Gründen sie sich uns unumgänglich aufdrängen und einer besonderen Behandlung bedürfen" (ebd.). S. E. ranken sich solche Fragen „um alles, was als ein wesentlicher Teil der Realität in einer doppelten Beziehung zu uns steht", und zwar doppelt in dem Sinne, daß es „zum einen für uns als Objekt möglicher Erkenntnis und Wissenschaft gegeben ist, wir seiner jedoch zum anderen auch an uns selbst glauben, gewiß sein zu dürfen" (ebd.). So stellt beispielsweise der Körper eine Realität dar, die für uns ein primäres Objekt wissenschaftlicher Betrachtung abgibt, gleichzeitig sind wir uns aber auch gewiß, selbst als Körper zu existieren. Ebenso ist es im Fall des Lebendigen. Einerseits ist es „das Objekt einer unserer prominentesten Wissenschaften und zum anderen erleben wir uns als lebendige Organismen" (105). Buchheim resümiert: Metaphysisch zu nennende Fragen verfolgen wir mit Bezug auf solche Realitäten dann, „wenn

wir den Gegenstand zugleich mit Rücksicht auf seine sich objektiv darstellenden Züge und als eine wesentliche Komponente unserer selbst zu begreifen suchen, und wenn die im Zuge der Betrachtung erzeugten Begriffe dabei ein und dieselbe Wirklichkeit zu erklären beanspruchen" (ebd.). Klar ist nach Buchheim allerdings, „daß im Zuge einer solchen doppelgesichtigen metaphysischen Erörterung die Gewichte sehr verschieden gesetzt werden können" (ebd.), und sowohl das objektivierbare Gesicht der Sache und als auch die Gewißheit unserer Art zu existieren im Vordergrund stehen kann. Doch bleibe es dabei, daß ein metaphysischer Gedankengang nur zustande kommt unter Wahrnehmung und Würdigung beider Momente und damit „auch der Spannung, die sich aus dem doppelten Gesicht ergibt, das uns die Sache zuwendet" (106).

Eher aus dem Rahmen der übrigen Beiträge des Sammelbds. fallen die Ausführungen von *M. Olivetti* über Metaphysik, Intersubjektivität und Theologie, die in ihrem Sprach- und Denkstil deutliche Anklänge an postmetaphysische Überlegungen zeigen und in der These kulminieren, „daß das Problem Gottes mit dem der Intersubjektivität zusammenfällt" (117). *P. Koslowski* untersucht das Verhältnis von Metaphysik und Philosophie der Religionen und stellt dabei klar, dieses Verhältnis könne „nicht als Verhältnis von Erster und Zweiter Philosophie wie bei Schelling gedacht werden" (160). Denn es könne keine metaphysische Prinzipienlehre geben, die der freien Offenbarung und der Faktizität des Geschehens der Weltreligionen das Schema ihrer Entwicklung und ihrer Abfolge vorgibt. Vielmehr bestätigt nach Koslowski „die Vielheit der Weltreligionen, die Vielheit der Offenbarungen Gottes ist" sowie „die Abfolge der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte, die in besonderer Weise durch den Gedanken der Freiheit des Sich-Offenbarens Gottes bestimmt ist", daß Offenbarung weder als „necessaristische(s) Prinzip der Selbstmanifestation Gottes" noch als „halb notwendige(s) und halb freie(s) Prinzip der Seinsannahme Gottes", sondern nur als „Ergebnis absoluter Freiheit" (161) verstanden werden kann.

W. Schweidler geht dem Zusammenhang von Wissen und Leben nach, der zu den klassischen Topoi der metaphysischen Tradition gehört, der aber zweifellos auch in jenen philosophischen Positionen des 20. Jhdts. eine Rolle spielte, „die sich unter dem Signum des post- oder antimetaphysischen Denkens und als Unternehmungen zur ‚Überwindung der Metaphysik' verstanden" und versucht, deutlich zu machen, „daß ‚Überwindung der Metaphysik' im Horizont dieser Positionen gerade nicht den Anspruch bedeutet, den Topos des Transzendierens seiner selbst aus der Bestimmung des Menschen zu beseitigen, um diese Bestimmung ... neu und ‚antimetaphysisch' zu rekonstruieren" (163). Abschließend befaßt sich *M. Lutz-Bachmann* mit der zeitgenössischen Rede vom Ende der Metaphysik bzw. der Unverzichtbarkeit eines postmetaphysischen Denkens. Zunächst einmal stellt er fest, „daß es in der Geschichte der Philosophie nicht ‚die' Metaphysik gibt, genauso wenig wie es ‚das' metaphysische Denken" gebe, Metaphysik begegne hier vielmehr in einer Vielheit unterschiedlicher Konzepte und im Streit der miteinander teils vereinbaren und teils auch inkompatiblen Positionen, die sich „nicht in ‚die' große Synthese bringen oder als Stufen eines dialektischen Fortschritts des Geistes miteinander vermitteln lassen" (210). Daher ist für Lutz-Bachmann auch „die Rede von ‚dem' nachmetaphysischen Denken oder ‚der' Überwindung der Metaphysik unangebracht" (ebd.); es müsse vielmehr „im einzelnen dargelegt und begründet werden, was als ‚Metaphysik' bezeichnet und mit welchen Gründen sie abgelehnt werden soll". Auch die Rede von „als Fortschritt ausgelegten ‚Paradigmenwechseln' der ‚Ersten Philosophie'" (ebd.) hält er für problematisch. Lutz-Bachmann moniert hieran nicht nur „die Tendenz zu einer allzu großen Abstraktion von den mit ihr beschriebenen Positionen", er befürchtet auch, daß auf diese Weise „insgeheim die Geschichtsteleologie Hegels in die Debatten der Philosophie dogmatisch zurückkehrt" (ebd.). Weiterhin wendet er sich gegen die Vorstellung, „daß sich ‚Metaphysik' und ‚Metaphysikkritik' einander gegenüberstehen wie die Vertreter zweier Sportmannschaften, die es darauf angelegt haben, einander zu besiegen, zumindest aber ein Unentschieden zu erreichen" (ebd.). Dem Selbstverständnis der Philosophie zufolge sei vielmehr „die Kritik an der Metaphysik, wie sie uns in der Geschichte der Philosphie seit ihren Anfängen immer wieder begegnet, Bestandteil einer Debatte, die weithin dem Entwurf neuer und alternativer Konzepte der Metaphysik dient" (ebd.). Von daher glaubt Lutz-Bachmann auch, „daß die Beschreibung der Meta-

physik bei Aristoteles mit dem Begriff einer noch ‚gesuchten' theoretischen Wissenschaft noch immer einige Plausibilität für sich geltend machen kann" (212). Von dieser aristotelischen Bestimmung von Metaphysik schlägt er schließlich eine Brücke zu dem Vorschlag M. Theunissens, der „von der Metaphysik nicht als der ‚Ersten Philosophie', sondern als der ‚letzten Philosophie'" (ebd.) spricht. Theunissen geht, wie Lutz-Bachmann betont, zu Recht davon aus, „daß die Metaphysik ... keine primäre Deutung der Welt im ganzen ist vergleichbar dem Mythos oder auch anderen holistischen Weltdeutungen, die einen weltanschaulichen Charakter haben" (ebd.). Ihr fehlt also ein direkter Objektbezug, wie ihn die Einzelwissenschaften besitzen, die auf ihren Gegenstandsbereich methodisch bezogen sind. Sie muß vielmehr verstanden werden „als eine philosophische Reflexion auf die rationale Möglichkeit oder Unmöglichkeit von primären Weltdeutungen, von praktischen Selbstauslegungen des Menschen und der Aussagen der Wissenschaften" (ebd.). Lutz-Bachmann versteht die Metaphysik mit Honnefelder als „Reflexionsgestalt einer sekundären Vergewisserung" bzw. als „reflexiv vollzogene Kritik primärer Weltdeutungen und wissenschaftlicher Weltauslegungen" (ebd.), und ist der Meinung, eine so verstandene Metaphysik sei „konstitutiver Bestandteil auch der zeitgenössischen Philosophie" (212f.). Weiterhin betont er, insofern die Metaphysik auf andere Erkenntnisleistungen und Wissenschaften bezogen sei, habe sie durchaus den Charakter einer Metawissenschaft. Allerdings wolle sie mehr leisten als eine deskriptiv verfahrende Wissenschaftstheorie. Denn als ‚letzte Wissenschaft' suche sie nach Gründen für die rationale Rechtfertigung primärer Theorien, reflektiere die von diesen gemachten Voraussetzungen und überprüfe „den Gehalt und die Konsistenz der von ihnen verwandten Termini, Beweisprinzipien, Methoden und Realitätsannahmen". Sie sucht m.a.W. „nach Möglichkeiten von abschließenden Begründungen für primäre Theorien" (213). Lutz-Bachmann glaubt, daß im Lichte dieser Fassung des Metaphysikbegriffs „selbst die von Jürgen Habermas vertretene Diskurstheorie ‚metaphysisch' genannt werden" könne, „wenn auch in einem anderen Sinne als dem von ihm geprägten Begriff des metaphysischen Denkens, nicht aber Heideggers Rede von einem ‚Andenken des Seins'" (ebd.).

Soweit einige wenige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes, die sich zweifellos durch eine gewisse Bandbreite auszeichnen, freilich darin übereinkommen, daß in ihnen der spezifisch analytische Approach zum Metaphysikproblem keine Rolle spielt. Man mag das bedauern, da das Gros der gegenwärtigen Bemühungen in Sachen Metaphysik zweifellos analytisch orientiert ist, doch ist es offensichtlich nicht die Intention des vorliegenden Sammelbds., einen Überblick zu geben über repräsentative Tendenzen des gegenwärtigen Metaphysikdiskurses, sondern sein Ziel ist vielmehr, wie der Untertitel deutlich macht, eine Lanze für die Metaphysik zu brechen angesichts der vielfältigen Anfragen, denen metaphysisches Denken heute ausgesetzt ist. H.-L. Ollig S. J.

Mayer, Rupert Johannes, *De veritate: Quid est? Vom Wesen der Wahrheit.* Ein Gespräch mit Thomas von Aquin (Studia Friburgensia; 92). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 2002. XI/557 S., ISBN 3-7278-1394-6.

Heidegger, Parmenides, Meister Eckhart sind die Namen, die im Vorwort nach dem des Aquinaten begegnen. Auf diesem Boden wird mit Thomas „nach den ersten und letzten Gründen des Denkens" (30) gefragt, im Blick auf das *ens* als *fons et origo omnium verborum*, im Sich-Einlassen auf Thomas selbst ohne vorgefaßte Hypothesen. Mayer setzt sich so eingangs ab von thomistischer Exodus-Metaphysik *(fides quaerens intellectum)* wie von einem Konzept systematischer *philosophia perennis*, ebenso von einem historistischen Zugang, schließlich auch von einer Theologisierung seiner Philosophie wie bei v. Balthasar, der „alles Denken zum Glauben" macht (79). So gliedert das Gespräch sich in zwei Teile: I. – philosophisch – die Gründung der Wahrheit des Denkens in der Identität mit dem Sein, II. – theologisch – der glaubende Gang vom Seins-Denken in die *prima veritas*.

Der erste Gesprächsgang führt durch fünf Etappen: 1. Die Transzendentalien als Ort der wesentlichen Wahrheit. Der vierfache Seinssinn bei Aristoteles entspringt der *simplex intelligentia* des *ens*. *Conceptio* meint – statt Begriff – Empfangen, in Vollzugsiden-

tität von Seiendem und Seele. Darin zeigt *ens* sich als *ens intelligibile*: Offenbar-Seiendes und Offenbarsein, durch sich vernommen (also nicht – wie bei Aristoteles oder, anders, thomistisch – durch Abstraktion): als „in der *cognitio naturalis* berührte Gegenwärtigkeit, die alles gegenständlich Vernommene [entia, res] *als* seiend zeichnet" (120). – 2. Die Herkunft(slosigkeit) des Seinsvernehmens. Gegen Seiendheit als Allgemeinbegriff oder das Sein als Horizont bricht als erster Denker Thomas zum Seinsvernehmen (als *habitus naturalis*) durch (130). Grundlose Prinzipienoffenheit: *ens* – statt *materiale – intelligibile* im Fünklein der Vernunft. Und darin spricht Gott: im Seienden, zur Seele, in ihr: im Einen wirkt mehrfältige Verschiedenheit. – 3. *Ens* als Differenz. Differenz als Teilhabe, in Sagen und Aussagen, auf die Synthesis des „ist" hin, zeithaft, in „daß„ und „was", schließlich zur wirklichen Unterschiedenheit von Sein und Seiendem in den Dingen. „In unserem Denken zeigt sich das Seiende nicht als universaler Begriff, sondern als Licht oder Gegenwärtigkeit, die unmittelbar in allem aufscheint" (193). Solch Unterscheiden scheidet vor allem das Nichts aus dem Sein aus. (206: „Wenn Thomas erklärt, die Allmacht des Schöpfers erstrecke sich auf all das, *quae rationi entis non repugnant*, sagt er das Gegenteil von denjenigen, die die absurde Behauptung aufstellen, das Seiende sei dasjenige, *cui non repugnat esse*.") Damit erschließt sich auch die Einheit der vielfachen Seinssinne im von Aristoteles „vergessenen" *ens intelligibile*. Und während dieser die Analogie auf die Substanz hin versteht, erscheint thomanisch das *ens* in Substanz wie Akzidenz nur analog. Demgemäß gibt es keine *analogia entis* zwischen Gott und Geschöpf, sondern nur eine Analogie der Geschöpfe, die aus sich nicht sind, zum Schöpfer, auf das Sein selbst hin, „aus dem das ‚Sein' in die Geschöpfe herabsteigt" (237). In einer Dialektik von *via participationis* und *negationis* wird das Seiende zur Wurzel der Gotteserkenntnis, die sich in dieser Welt nur „negativ" vollenden kann. Der Gott der Philosophen: Gegenwärtigkeit als *prima veritas* (251: Schöpfung ist „keine Setzung von etwas als seiend, sondern das Wahrnehmen und Seinlassen der Gegenwärtigkeit des Geschöpfs in Gott ..."). – 4. Die Wahrheit als Identität und Rückkehr im Kreisgang. Aus der Grundeinsicht kommt es angesichts der Vielheit zu einer Sammelbewegung (wobei das Denken von Beziehungen „zum Schwierigsten" gehört [274], sind sie doch kein „Zwischen" von Eck-/Außenpunkten). Das *verbum cordis*, die *conceptio entis* „ist kein Gemächte der Vernunft, auch keine Vor-Stellung und kein Be-Griff, sondern wesenhafte Gegenwärtigkeit der Sache" (290). Derart ist sie „Sprache Gottes" in der Wahrheit als Identität von Vernunft und Seiendem (Musik gibt es nur als „Gegenwart eines Hörers" [299]). In dreifacher Identität: das Seiende als solches, in Verneinung seiner Verneinung, als *verum, intelligibile*. Grund der Wahrheit ist das *ens* (309: „Allein das Seiende ‚istet', alles andere ‚ist', weil es von der Istigkeit ge-istet wird.") – für die *mens*; und nur innerhalb dessen gibt es Verstellungen zur Unwahrheit. – 5. Die Liebe zum Guten und die *veritas practica*. Nach dem Bisherigen überrascht es nicht, daß Mayer auch die Kontraposition Intellektualismus – Voluntarismus hinter sich läßt. Dem Streben geht die Neigung voraus, dem Befehl der Pflicht das Sich-Geben der Liebe. Aus der Zu-neigung zum Seienden wird das Gute vernommen. „Die Entdecktheit des Guten durch die *inclinatio naturalis* darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die *virtus attractiva* vom Seienden ausgeht: Der Wille ist eine *virtus passiva* ..." (354). Freiheit erscheint so nicht mehr – wie für das vorstellende Denken – als Selbstbestimmung des Menschen, sie „gründet vielmehr in der Freigiebigkeit der Neigung zum Guten, das den Willen in sich schon immer vollendet hat – im Geschenk der Liebe zum Guten selbst" (369). So ist die Freiheit das Sein. Mit Thomas gesagt, lebt die wesenhafte Liebe zwar „auf die Weise des Wollens (*per modum voluntatis*) und in freier Notwendigkeit", nicht aber „freiwillig im Sinne eines Wollens, das sich entschließt ... (*non a voluntate*)" (377): ohne Warum. Weder unbedingtes Sollen noch Glückseligkeitsstreben: „Das Wesen des Menschen ist die Entfaltung des Frei-Seins in der Gelassenheit zum Durch-sich-selbst-Offenbaren" (384).

Teil II: Der Glaubens-Gang in die *prima veritas*... Das klingt für das 13. Jhdt. vertraut; „doch Thomas versteht unter *prima veritas*" anderes als üblich: „die ununterschiedene Einheit von Denken und Sein in Gott" (387). – 1. Ereignis und Lichtung in der Theologie. Die ([in] sich helle) *prima veritas* ist ähnlich Glaubensprinzip wie das Sein der Ab-Grund des Denkens. Uns ist dies Offenbarsein durch die *connaturalitas* gegeben, als *praesentia Dei in affectu*, in einem *habitus infusus* der Angleichung an Gott. Gegenüber der üblichen

Übersetzung als „Feststehen [des Subjekts]" geht Mayer mit Thomas auf den ursprünglichen Sinn der Hebräerbrief-„Definition" des Glaubens zurück: ὑπόστασις – substantia. „Die erhoffte Wirklichkeit ist Christus, der durch ... die *fides caritate formata* in uns lebt" (407). Und dies Glauben ist bei aller willentlichen Zustimmung ein *argumentum* (ἔλεγχος), in allen Bedeutungen des Wortes. Sein Ziel ist das Berühren Gottes (darum ist schließlich höher als die *visio*, die die sechste Seligpreisung verheißt, das von der siebten zugesagte Glück, Sohn des Königs zu sein – 420). – 2. Entfaltung der *praesentia Dei in affectu*: Zur Explikation der Glaubensartikel in der Theologie bedarf es der Gabe der Weisheit („*non solum discens, sed et patiens divina*"). Theologie erhellt nicht ihre *prima principia*, sondern anderes in deren Licht. Ihr Wissen ist nicht einmal als Teilnahme richtig beschrieben, weil dies „das teilgehabte Wissen in das Subjekt verlegt und es nicht von der Identität mit Gott her versteht" (430). Aus solchem *auditus fidei* nun führen – durch den *instinctus divinus* als Wesens-Bewegtheit des Menschen – die Gaben des Geistes (*donum intellectus, donum scientiae*) zum *intellectus fidei*. Von dort bricht das Denken „in Liebe zum Erkannten aus ... [, worin] die Weisheit und das ihr gemäße Sohnsein höher steht als das Gottschauen" (468 f.). Im hiesigen Glauben freilich sehen nicht wir, sondern beziehen uns auf Gottes Sehen; darin aber hat der Glaube eine größere Sicherheit als aus eigenem Sehen (479). Insofern wird (im Unterschied zu einer Theologie als Wissenschaft der Schlüsse) die Theologie des Thomas nicht von Kants Kritik getroffen, „da sie zwar über das sinnlich Wahrnehmbare hinausgeht, nicht aber ohne Identität mit ihrem *primum principium* gemäß der *praesentia Dei in affectu*" (489). Und die Philosophie? Immerhin muß, wer Rauch sieht, auf dessen Ursache schließen, „auch wenn er kein Feuer bemerkt und der Rauch das All des Seienden ist" (490). In schöner Deutlichkeit: „Die Theologie gibt Gott und sich selbst der Lächerlichkeit preis, wenn sie unter die Höhe desjenigen Sprechens von Gott zurückfällt, das uns gemäß der *conceptio entis* möglich ist" (491). Voraussetzung ist die ontologische Differenz (von *ens* zu *ipsum esse subsistens*), im dreifachen Dienst der *praeambula fidei*, der Suche nach Entsprechungen und Ähnlichkeiten zur Erhellung des Offenbarten, der Abwehr von Einwänden gegen den Glauben. Vernunft als Offenheit für das Sein ist auch offen „für den Empfang eines höheren Gesetzes und Selbstandes", in „Grenzziehungen, die das Nicht-Wissen als solches ans Licht bringen" (505), zur „Theologie als Gnade, die die Philosophie über sich hinausreißt" (507).

In einem Ausblick benennt Mayer zwei große Aufgaben, einmal die „Beschreibung der großen Philosophien im Ausgang vom Denken des Seins", sodann wäre das Werk des Aquinaten selbst „im Ausgang vom Sein neu zu vernehmen" (522). Letzteres ergäbe eine neue Sicht von Person, Freiheit, Gott (*esse subsistens* als *intelligibile* statt als in die Analogie eingefügtes *esse naturale*), Trinität, Inkarnation; zu ersterem sähe man, „daß das Seinsdenken Heideggers sich in weit größerer Nähe" zu Thomas „aufhält, als der deutsche Philosoph jemals zugeben wollte" (529), und von seinem Geschichtlichkeitsdenken her erschlösse sich die Seinsgeschichte als mehr denn eine notwendigen Irrens ... Den Schluß bildet die Origeneische Auslegung von Mt 23, 16–22 in der *catena aurea*: Selbstübergabe über Schrift und Herz hinaus in Gottes Gegenwärtigkeit.

Einen ersten Überblick über den Denkweg mag das Referat vermittelt haben, kaum etwas von der stupenden Kenntnis der Thomanischen Theologie (keine Seite ohne Fußnoten-Text) wie der Literatur zu den behandelten Fragen. Dabei korrespondieren der Kenntnis-Breite Eindringlichkeit und Kraft des gedanklichen Zugriffs, mit einem durch Heidegger geschulten Blick sowohl für die Offenheit des Seins wie für die geschichtlichen Unterschiede in dessen Vernehmen (etwa einerseits zum *philosophus*, andererseits zum Thomismus, scholastisch wie transzendental). Die Sachdiskussion wird unter den Fachleuten zu führen sein. (Rez. – in Verzicht auch auf das Thema Glauben/Wissen – nennt nur Einzelheiten [wobei ihm in der umfangreichen Arbeit nach dem Vorwort kaum ein Satzfehler begegnet ist]: 72[4]: Gott wurde erkannt, doch der *creator ex nihilo*? 142[3]: muß man Anselm auf Sein als leere Existenz hin lesen? 144 Abs. 3, Z 4: nicht zu versuchen. 155 Abs. 2, Z. 4: an anderem. Zweimal der falsche Dativ in Apposition: 206[3] Z 9 u. 392[2] Z 8. 239[1]: als Widerspruch zugelassen? 325 Z 6: der Wohlgefallen? ebd.[1] Z 8 v.u.: *per forma intelligibilis*? 444[5] Z 5 v.u.: *possessione*? 470 Z 8: vorenthält – vorbehält?) Zu wünschen aber wäre, daß es statt zu einer Diskussion „über die Wahrheit bei Thomas von Aquin" (2) zum Einstieg in „ein denkendes oder inneres Gespräch" (1) käme:

unter Bezug auf Thomas, Eckhart, Heidegger, vor allem aber im Blick – weniger auf die „Sache" als – auf das Ereignis der *veritas entis* und darin der Selbstenthüllung durch sich selbst der *prima veritas*. J. Splett

Searle, John R., *Geist, Sprache und Gesellschaft*. Philosophie in der wirklichen Welt. Aus dem Englischen von *Harvay P. Gavagai*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. 192 S., ISBN 3-518-58299-2.

Als Aufklärungsvisionär und synthetischer Analytiker stellt sich John R. Searle (= S.) dem Leser vor und scheint sich dabei als Ausnahmeerscheinung zu verstehen (vgl. 12, 17, 185–191). S. zählt zu den bekanntesten und einflußreichsten Philosophen der Gegenwart. Er ist seit seinem 27. Lebensjahr (1959) Lehrstuhlinhaber in Berkeley, Kalifornien. Als Schüler von John Austin und Peter Strawson ist er in demjenigen Zweig der Analytischen Philosophie beheimatet, der den alltäglichen Sprachgebrauch einer Gebrauchssprache aufs genaueste zu verstehen trachtet. Hieraus geht das Programm einer Sprechakttheorie hervor, die die pragmatische Dimension der Sprache betont und aufzeigt, daß und wie wir mit der Sprache handeln. Aus den starken Implikationen der Sprechakttheorie erwachsen ihm als einem exponiertem Vertreter seine beiden anderen Forschungsschwerpunkte. Neben der Sprachphilosophie leistet er beachtliche Beiträge zur Philosophie des Geistes und zur Sozialphilosophie.

Mit seinem 1998 im Original vorgelegten Buch *Geist, Sprache und Gesellschaft* zeigt er bereits mit dem Titel an, daß er erläutern will, „in welcher Beziehung die verschiedenen Themen zueinander stehen. [...] Auf meinen früheren Schriften aufbauend möchte ich erklären, wie gewisse wesentliche Teile des Geistes der Sprache und der gesellschaftlichen Wirklichkeit funktionieren und ein kohärentes Ganzes bilden" (7, 17). Gemäß seiner These, daß die sprachliche Intentionalität von der des Geistes abgeleitet ist und von ihr abhängt (vgl. 110–113), steigt er gedanklich „die Stufen vom Geist zur Sprache und zur gesellschaftlichen Realität im allgemeinen" (7) hinauf. Das Buch soll daneben auch als Einführung in die Philosophie dienen. Als solche ist sie s. E. unvergleichlich, weil weder anhand einer Reihe von philosophischen Fragen noch anhand einer Skizze der Philosophiegeschichte der Leser in die Philosophie eingeführt wird. Der Einführungsstatus kommt nach S. dem Buch deswegen zu, weil beim „Leser weder eine philosophische Ausbildung noch Fachwissen vorausgesetzt" (15) wird.

In Übereinstimmung mit seiner prinzipiellen Zurückweisung einer Epistemologisierung der Philosophie formuliert er im ersten Kap. seine grundlegende Position eines metaphysischen Realismus. Gegen die den Relativismus forcierenden Postmodernisten stützt ihn diese Grundlage für die Aufrechterhaltung der „Aufklärungsvision. Ich denke, daß das Universum völlig unabhängig vom menschlichen Geist existiert und daß wir – im Rahmen der Grenzen, die uns durch unsere evolutionäre Ausstattung gesetzt sind – dazu gelangen können, die Natur des Universums zu begreifen" (12). Er kann seine Position allerdings nur negativdefinitiv rechtfertigen, d. h. mit dem Aufweis der Unhaltbarkeit der Angriffe auf den metaphysischen Realismus. Er diskutiert sechs Einwände: Skeptizismus, Allgegenwart des Willens zur Macht, Perspektivismus, Begriffliche Relativität, Irrationalität der Wissenschaftsgeschichte und schließlich die Unterbestimmtheit der Theorie durch die relevanten empirischen Anhaltspunkte. Ein positiver Aufweis für die Wahrheit des metaphysischen Realismus kann nach S. aber auch nicht sinnvoll unternommen werden, weil das von unseren Repräsentationen unabhängige So-und-so-Sein der Dinge den Rahmen für jede Theoriebildung abgibt. Es handelt sich um keine unbeweisbare Theorie, weil es sich um keine *Theorie* handelt. (vgl. 45–48). Das erste Kap. beschließt S. feierlich mit einer Verortung unserer Generation jenseits der theistischen Ära, so daß sich nicht einmal eine Diskussion des Atheismus lohne, weil wir nach S. zu der Erkenntnis gelangt sind, daß die mit dem metaphysischen Realismus gemeinte Wirklichkeit nur diejenige sein kann, „die in der Chemie und der Physik beschrieben wird" (48).

Wenn dem so ist, dann fragt man sich natürlich, welchen ontologischen Status S. dem Mentalen zuerkennt, dessen Reduktion auf die physikalische Ebene bekanntlich kontrovers diskutiert wird und bislang auch nicht absehbar ist. Im zweiten Kap. führt S. seine These aus, daß die Existenz des Bewußtseins eine neurobiologische Tatsache ist. Das

Leib-Seele-Problem ist nach S. ein Scheinproblem und verdankt sich dem Gebrauch falscher Begriffe. Um das zu zeigen, rekonstruiert S. das Bewußtsein als „ein inneres, subjektives, qualitatives Erste-Person-Phänomen. Jede Theorie des Bewußtseins, die diese Merkmale übergeht, ist keine Theorie über das Bewußtsein, sondern über irgendetwas anderes" (66). Nach S. entsteht die Unvereinbarkeit des Mentalen mit dem Physischen durch die Verwendung falscher Begriffe. Diese lassen die beiden ontischen Ebenen überhaupt erst als gegensätzlich erscheinen und infolgedessen die unbrauchbaren Ontologien des Materialismus oder Dualismus entstehen. Seinem naturalistischen Lösungsweg zufolge ist das Bewußtsein ein höherstufiges Merkmal des Gehirns „wie Verdauung ein höherstufiges Merkmal des Magens" (67) ist. Es bleibt jedoch ein Problem bestehen, weil ein irrreduzibles subjektives Element übrigbleibt. S. lehnt es aber ab, hier eine Täuschung am Werk zu sehen oder die Subjektivität einfach zu unterschlagen. Daß sich eine vollständige Reduktion nicht durchführen läßt, ergibt sich logischerweise aus der Beschaffenheit der Subjektivität selbst, weil zu einer vollständigen Reduktion der Nachweis gehört, „daß das zurückgeführte Phänomen bloß eine Täuschung ist. Doch wenn es um das Bewußtsein geht, dann ist die Existenz der ‚Täuschung' die Wirklichkeit selbst" (72f.). Es macht dann also keinen Sinn, eine vollständige Reduktion zu intendieren, da ich nicht der Täuschung erliegen kann, daß ich Bewußtsein habe, wenn ich kein Bewußtsein habe. Die Täuschung, daß ich Bewußtsein habe, ist nämlich dann das Bewußtsein selbst. Sie gehört aber keiner anderen ontischen Ebene denn der physikalischen Ebene an. Wenn dem aber so ist, droht der Epiphänomenalismus. Es muß dann behauptet werden, daß unsere Geisteszustände, deren wir uns bewußt sind, bei der Hervorbringung unseres Verhaltens keine kausale Rolle spielen. Denn die kausale Kraft des Mentalen muß letztendlich auf die sie bedingende Ebene des Physischen zurückgeführt werden. Solange wir von Verursachung sprechen, ist die Subjektivität irrelevant. Diese Gefahr läßt sich aber abwenden, wenn wir das Standardmodell der Verursachung aufgeben, so S. „Wir haben eine viel reichere Konzeption von Verursachung, zu der unter anderem Kraftfelder gehören. [...] Nicht alle Verursachung ist Billardkugel-Verursachung" (77f.). In einer evolutionären Perspektive stellt sich dann die Frage, welche Funktion das Bewußtsein hat.

Dazu unternimmt S. im dritten Kap. eine genauere Erkundung der Struktur des Bewußtseins, weil die Funktion des Bewußtseins vermutlich im Umkreis der Fähigkeit zu suchen ist, „Gegenstände und Sachverhalte in der Welt zu repräsentieren und *aufgrund dieser Repräsentation zu handeln*" (82). S. räumt die Irrtümer über das Bewußtsein beiseite, bevor er seine Liste der Strukturmerkmale angibt: Ontologisch subjektiv, einheitlich, intentional, stimmungsbegleitet, strukturiert, aufmerksam, randbedingt wie etwa durch Gefühle der eigenen Situiertheit, überfließend im Sinne eines über sich Hinausweisens und schließlich angenehm/unangenehm.

Das Merkmal der Intentionalität findet in Entsprechung zur Vermutung über die Funktionalität des Bewußtseins im vierten Kap. nähere Bestimmung. Zu unterscheiden ist eine intrinsische von einer abgeleiteten Intentionalität, die aber beide Arten echter Intentionalität seien: „Intrinsische Intentionalität ist beobachter-unabhängig – ich habe Hunger unabhängig davon, was irgendein Beobachter denkt. Abgeleitete Intentionalität ist beobachter-abhängig – nur in Beziehung zu Beobachtern, Verwendern usw. hat zum Beispiel ein Satz des Französischen seine Bedeutung" (114). Nachdem S. gezeigt hat, wie sich auch die intrinsische Intentionalität als Merkmal des Bewußtseins ebenso wie dieses selbst naturalisieren läßt, benennt er Strukturmerkmale dieser Art der Intentionalität: Unterscheidung von Typ und Gehalt eines intentionalen Zustands, Ausrichtung und Erfüllungsbedingungen. Auch die Kausalitätsthematik wird erneut aufgegriffen, nicht nur, um vorzuführen, daß wir einen anderen Kausalitätsbegriff als den der Billardkugel-Kausalität im Interesse eines angemessenen Verständnisses von Bewußtsein applizieren müssen, sondern auch, wie unentbehrlich die kausale Eigenschaft des Mentalen ist, wenn man sich vor Augen führt, daß in Erklärungen rationalen menschlichen Verhaltens durchgehend vom Werkzeug der intentionalen Verursachung Gebrauch gemacht wird (vgl. 127–130). Abschließend wird die holistische Eigenschaft der intrinsischen Intentionalität ausgeführt.

Im fünften Kap. beantwortet S. schließlich die Frage nach der Funktionalität des Geistes, in dem er ausführt, daß es die gesellschaftliche und institutionelle Wirklichkeit als

eine epistemisch objektive nur deswegen gibt, weil sie teilweise durch ontologisch subjektive Einstellungen konstituiert wird. So erklärt sich, wieso etwas wie Geld, Eigentum oder Ehe nur deshalb das ist, was es ist, weil wir glauben, daß es Geld, Eigentum oder Ehe ist; oder wieso die institutionelle Wirklichkeit kausal funktionieren kann. In diesem Modell kann denn auch die Rolle der Sprache bestimmt werden. Als Bausteine der gesellschaftlichen und institutionellen Wirklichkeit nennt S.: Kollektive Intentionalität, Funktionszuweisung und konstitutive Regeln. So verdankt Geld seine Existenz und seine kausale Wirksamkeit nicht seiner physikalischen Beschaffenheit, sondern seiner Statusfunktion, die ihm gemäß kollektiver Intentionalität als Statusfunktion konstitutiv regelkonform zugesprochen wird. Damit ist die Funktion des Bewußtsein aufgewiesen, die in der Fähigkeit besteht, „Statusfunktionen zu verleihen und folglich institutionelle Tatsachen zu schaffen. Statusfunktionen erfordern Sprache oder zumindest ein sprachähnliches Vermögen zur Symbolisierung" (161).

Wie Sprache das zu leisten vermag, beantwortet das sechste Kap. S. zeigt, daß und wie wir mit Sprache handeln. Expliziert werden die verschiedenen Sprechakte, die Bedeutung von Bedeutung, Meinen und Verständigung und schließlich das Verhältnis von Sprache und Geist. S. tritt der Auffassung entgegen, wonach „Sprecher einfach Gedanken haben und sich dann daran machen, sie in Worte zu bringen. Das ist eine krasse Übereinfachung. Für alle außer den einfachsten Gedanken gilt: Man muß eine Sprache haben, um den Gedanken zu denken" (181).

Abgerundet wird das Buch mit einigen Gedanken S.s zum Verhältnis der Philosophie zu den Naturwissenschaften und zu den Merkmalen philosophischen Fragens und Untersuchens. Es wird dabei klar, daß diese Synthese von S. nur als eine Zwischenbilanz auf dem Weg zu einer allgemeinen Theorie verstanden wird.

Das Buch erfüllt die beiden ihm zugeschriebenen Funktionen ohne Frage. Fraglos ist aber auch, daß derjenige, der mit den gegenwärtigen Kontroversen in der Philosophie vertraut ist, S.s andere Schriften bemühen muß, um einen Widerspruch zu formulieren. Anlaß dazu besteht zur Genüge, angefangen beim supponierten metaphysischen Realismus über den merkwürdigen Szientismus bis hin zu der szientistisch motivierten Ausrufung des posttheistischen Zeitalters, womit eine begründungsbedürftige Disqualifikation des theologischen Realismus immerhin als einer Variante des metaphysischen Realismus einhergeht. S.s contratheitische Einstellung geriert sich doch sehr willkürlich und ist alles andere als philosophisch zwingend. Darüber hinaus wären aber auch Mißverständisse zu korrigieren. Dazu nur ein Beispiel: Die Pointe des begriffsrelativistischen Arguments gegen den metaphysischen Realismus besteht darin, daß es Begriffsrahmen gibt, die zueinander inkompatibel sind. So hat Putnam gezeigt, daß je nach Begriffsrahmen sogar die Kardinalität einer Menge von Entitäten variieren kann und daß sich die Varianz auch nicht durch einen übergeordneten Begriffsrahmen explanatorisch auffangen läßt. Hier entsteht also eine explanatorische Lücke für den metaphysischen Realisten, solange es ihm mißlingt, dieses Phänomen angesichts seiner Behauptung, daß unsere Begriffe ihren Ursprung in einer von unserem Sprechen unabhängigen, in sich bestimmten Wirklichkeit haben sollen, zu erklären. Da genügt es nicht, wenn S. das Argument mit dem Hinweis abtut, daß wir im täglichen Leben mit kompatiblen Begriffsrahmen operieren – wie etwa mit Kilogramm und amerikanischem Pfund (vgl. 35).

Wer sich die mit dieser Einführung vorgelegte Synthese seiner eigenen Philosophie in Kurzfassung aneignen will, der sei abschließend auf eine Kurzfassung von S. verwiesen, die sich in der RIPh, Jg. 217 (2/2001), 173–179, findet. J. H. Fehige

Wuchterl, Kurt, *Handbuch der analytischen Philosophie und Grundlagenforschung.* Von Frege zu Wittgenstein. Bern [u. a.]: Haupt 2002. XIX/682 S, ISBN 3-258-06464-4.

Wuchterls (= W.s) Handbuch zur analytischen Philosophie ist nicht einfach eine neue Philosophiegeschichte, die den Zeitraum von Frege bis zur Spätphilosophie Wittgensteins abdecken möchte, sondern eine ebenso wichtige wie willkommene Ergänzung zu philosophiegeschichtlichen Darstellungen, in der über eine klare und ausführliche Darstellung der wichtigsten Philosophen und Positionen hinaus vor allem der Einfluß der mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschung auf die Philosophie im

20. Jhdt. dargestellt wird. Zwar zeichnet das Buch nach seinen vier einleitenden Kap. zum Begriff des Analytischen im wesentlichen die historische Entwicklung der sprachanalytischen Philosophie nach. Dabei beginnt W. bei Frege (Kap. 5–8), und widmet sich ausführlich der Entwicklung der Analytischen Philosophie in Cambridge (Moore, Russell und dem ‚frühen' Wittgenstein [Kap. 9–11]), dem Wiener Kreis und der Wissenschaftsphilosophie von Popper (Kap. 17–18), dem ‚späten' Wittgenstein (Kap. 19–21) und einer Skizze der Entwicklungen um und nach Wittgenstein (Ryle und Austin in Kap. 22). Den zweiten und ebenso wichtigen Schwerpunkt des Werkes, der ein knappes Drittel des Buches umfaßt, bilden aber die Kap. über die Entwicklung der Diskussion in der Grundlagenforschung der Logik, Mathematik (z.B. Brouwer und Heyting in Kap. 12, Becker, Weyl und Dingler in Kap. 13, Gödel in Kap. 14) und der Physik (mit Planck, Einstein, Bohr und Heisenberg in den Kap. 15–16). Das Buch schließt mit der naturwissenschaftlichen Vereinnahmung der an der Sprache orientierten Analytischen Philosophie durch Quine und dem Neubeginn der Analytischen Philosophie am Beispiel der Metaphysik von Strawson und neuerer religionsphilosophischer Entwürfe. Das Ziel, das W. mit seinem Werk verfolgt, wird durch den Aufbau deutlich: den engen Zusammenhang und die Wechselwirkung zwischen den Entwicklungen in den mathematisch-naturwissenschaftlichen Debatten und den philosophischen Diskussionen im ausgehenden 19. bis zur Mitte des 20. Jhdts. aufzuzeigen. Dieser der Sache nach zentrale Zusammenhang entgeht denjenigen Interpreten, die lediglich die philosophische Diskussion zur Kenntnis nehmen.

Die einzelnen Kap. beginnen mit einer Biographie der jeweils behandelten Philosophen, Mathematiker oder Physiker, einer Auswahl der Primärliteratur und Hinweisen auf die Bibliographie. Eine ausführliche Literatursammlung findet sich im Anhang des Buches, bei der jeweils die Literaturhinweise den Kap. zugeordnet werden. Die mathematischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Probleme werden ausführlicher dargestellt. Dabei geht W. auch auf Überlegungen zu Ethik und Religionsphilosophie ein (vor allem in seinen Kap. über Einstein, Schlick und Wittgenstein). Der Sachindex des Buches ist ausführlich. Die Stärke des Buches besteht darin, daß W. als ein bewährter Didaktiker der Philosophie auch die für nicht mathematisch-naturwissenschaftlich bewanderten LeserInnen komplexen Diskussionen klar ausführt. Wer eine ausführliche philosophiegeschichtliche Darstellung der erwähnten philosophischen Autoren und Positionen auf dem neusten Stand der Forschung sucht, dem sei dieses Handbuch empfohlen. Leider kann man an diesem Bd. auch demonstrieren, wie es in unseren Tagen um die Kunst steht, ein gutes Buch herzustellen. Der Verlag hat es sich einfach gemacht; der Buchrücken beispielsweise bricht leicht durch – was bei einem knapp 700-seitigen Arbeitsbuch nicht so schnell passieren dürfte. M. Bordt S. J.

Rager, Günter / Quitterer, Josef / Runggaldier, Edmund, *Unser Selbst – Identität im Wandel der neuronalen Prozesse.* Paderborn [u.a.]: Schöningh 2002. 231 S., ISBN 3-506-77340-2.

In der vorliegenden Publikation geht es um die Frage des menschlichen Selbst in Auseinandersetzung mit den neuesten neurowissenschaftlichen Forschungsergebnissen und deren naturalistischen Deutungen. Die Ergebnisse von Hirnforschung, Computertechnik und empirischer Psychologie scheinen mit unserem lebenspraktischen Selbstverständnis als denkende und handelnde Personen zu divergieren, Lebenswelt und Wissenschaft scheinen kaum mehr in Einklang zu bringen sein. Die Autoren erblicken den Hauptgrund für dieses Auseinandertriften in einer Vermischung „philosophisch-weltanschaulicher These‹n› mit wissenschaftlichen Erkenntnissen" (12). Neurowissenschaftliche Erkenntnisse werden naturalistisch interpretiert, ohne daß über die philosophischen Voraussetzungen dieser Interpretation Rechenschaft abgelegt wird. Aus Neurowissenschaft wird unkritische Neurophilosophie. Rager („Neuronale Korrelate von Bewußtsein und Selbst", 15 – 59) geht zunächst auf die wichtigsten neurowissenschaftlichen Methoden im Hinblick auf das Bewußtsein und das menschliche Selbst sowie auf das Erklärungspotential der Neurowissenschaften ein und setzt sich dann in differenzierter Weise mit dem neurophilosophischen Anspruch auseinander, unser Selbstver-

ständnis als denkende und handelnde Personen auf neuronale Prozesse reduzieren und von ihnen her erklären sowie das menschliche Selbst als Illusion entlarven zu können. Nun wird mit der Reduktion eine Identität von Neuronalem und Mentalem behauptet, die sich in Form einer Äquivalenz formulieren lassen müßte. Eine Äquivalenz setzt nicht nur die Definition ihrer Termini (phänomenales Bewußtsein, funktionelles menschliches Nervensystem) (28), sondern auch den Nachweis voraus, daß die Gehirntätigkeit nicht nur die faktisch, sondern die logisch notwendige sowie die hinreichende Bedingung der lebensweltlich erfahrbaren Vorgänge ist, was beides unmöglich ist (30). Dazu kommt die Unmöglichkeit einer neurowissenschaftlichen Betrachtung des Selbst „ohne Einbezug des Bewußtseins" (35). Die Illusionsthese ist schon deshalb nicht haltbar, „weil es denjenigen gar nicht geben soll, der diese Position vertritt" (50). Im Verhältnis zwischen lebensweltlicher Erfahrung und Wissenschaft kommt ersterer Priorität zu, „weil nur in ihr die Ursprünglichkeit von Bewußtsein, Selbst und Freiheit offensteht" (54). Wenn sich nun eine Reduktion unseres Selbstverständnisses auf neuronale Vorgänge verbietet, wir aber in unserer Lebenspraxis auf die Erkenntnisse der Neurowissenschaften angewiesen bleiben, kann das Ziel der Wissenschaft nicht in der theoretischen Abschaffung des Menschen liegen. Es muß vielmehr in der Hilfe bestehen, „ein weniger beschwerliches Leben zu führen, das mehr Raum läßt für das, was wir unter Selbstverwirklichung verstehen" (54).

Quitterer („Unser Selbst im Spannungsfeld von Alltagserfahrung und Wissenschaft", 61 – 142) geht es um das Verhältnis der alltäglichen Rede von einem Selbst und deren Deutungen durch die Kognitionswissenschaft und die Philosophie des Geistes (philosophy of mind). Auf der einen Seite gilt die alltägliche Rede als „Annahme, daß wir ein Selbst – einen personalen Kern – haben", deren Falschheit von vornherein nicht ausgeschlossen werden kann (61), auf der anderen Seite ist diese Rede erfolgreich bei der „Erklärung und Prognose der Verhaltensweisen von uns selbst und unserer Mitmenschen", weshalb sich die Frage nach dem Grund dieses Erfolgs erhebt (62). Der Naturalismus bestreitet eine eigene Realität des menschlichen Selbst. Er erblickt in ihm einmal ein bloß theoretisches Konstrukt zur Erklärung und Prognose menschlichen Verhaltens und einmal bloß die Fähigkeit zur Selbstrepräsentation. In diesem Fall wird die Rede von einem Selbst als narrative Struktur gedeutet, mit deren Hilfe das kognitive System namens ‚Mensch' einen Zusammenhang der es betreffenden Prozesse herstellt (63). Quitterer verbindet mit seiner ausführlichen Darstellung der verschiedenen naturalistischen Deutungen auch eine kritische Würdigung. Die Positionen der *philosophy of mind* klammern wesentliche Aspekte menschlichen Bewußtseins aus und bewirken so eine „Zweiteilung der Wirklichkeit", bei der sich funktional Rekonstruierbares und funktional Nichtrekonstruierbares unvermittelt gegenüberstehen (91). Der Versuch, dieser Zweiteilung mit der These einer Inkommensurabilitätsbeziehung zwischen Alltagspsychologie und Neurobiologie zu entkommen und die alltägliche Rede von einem Selbst einfach zu eliminieren, muß aus mindestens zwei Gründen scheitern. Erstens fehlen Bewertungkriterien für die Überlegenheit der neurobiologischen Theorie, sodaß die Elimination der Alltagsrede nicht mehr rational gerechtfertigt werden kann, und zweitens erfordert die Rede von einer Theorienelimination „die Annahme eines mit sich identischen Subjekts, welches nach der Übernahme der Theorie T2 dasselbe ist wie zu dem Zeitpunkt, als es noch von der Gültigkeit der alten Theorie T1 überzeugt war" (100). Dieser sogenannte Eliminative Materialismus wird von den Kognitionswissenschaften mit der Begründung abgelehnt, der Begriff eines Selbst erhöhe die Qualität und Komplexität der Informationsverarbeitung kognitiver Systeme. Die Herausbildung eines Selbst ist nach dieser Position eine nützliche, einen Überlebensvorteil bringende Fiktion (sog. ‚narratives Gravitationszentrum'), der in der Realität nichts entspricht. Die alltägliche Annahme eines Selbst ist „deshalb eine Illusion oder Fiktion, weil es Produkt von introspektiven Fehleinschätzungen ist" (123). Quitterers Kritik lautet: Die Annahme eines personalen Selbst gründet nicht in Introspektion, sondern bildet die „Voraussetzung objektiver Erkenntnis" (129) und damit der Rede von Selbsttäuschung, Selbstmißverständnis oder Korrektur introspektiver Irrtümer. „Ohne eine präreflexive Selbstvertrautheit wäre es unmöglich, die Erkenntnisse von Neurobiologie und Psychologie heranzuziehen, um die introspektiven Irrtümer zu korrigieren" (14).

Runggaldier („Deutung menschlicher Grunderfahrungen im Hinblick auf unser Selbst", 143–223) beschäftigt sich mit den philosophischen und weltanschaulichen Hintergründen des Naturalismus. „Wie wir die Frage nach unserem Selbst und unserer personalen Identität beantworten, hängt von der Deutung unserer menschlichen Grunderfahrungen ab. Diese hängen ihrerseits mit unseren Grundüberzeugungen über das Leben und die Wirklichkeit zusammen" (157). Runggaldier thematisiert die Alltagserfahrungen der Vergänglichkeit, der Verantwortlichkeit im Handeln, der räumlichen und zeitlichen Situiertheit („indexikalische Erfahrung", 170), des Strebens nach Überleben sowie den Unsterblichkeits- und Auferstehungsglauben. Die naturalistischen Deutungen menschlicher Grunderfahrungen verschreiben sich unkritisch dem methodischen Reduktionismus der Naturwissenschaften, alternative Deutungen weichen den Naturwissenschaften aus oder treten in Konkurrenz zu ihnen (155). Runggaldier möchte beide Einseitigkeiten unter Wahrung ihrer berechtigten Anliegen vermeiden. Das erfordert das Konzept einer umfassenden Philosophie, welche Rationalitätskriterien für die mit den Deutungen verbundenen philosophischen Grundoptionen entwickelt und auf diese Weise die Kompatibilität der Anliegen sichtbar machen kann (155). Runggaldier nennt drei solcher Rationalitätskriterien: Widerspruchsfreiheit, Einheitlichkeit und Offenheit für Lebenserfahrung (152ff, 179 f). Die Deutung der Vergänglichkeitserfahrung auf dem Boden einer monistischen Ereignisontologie, für die es letztlich nur zeitlich Ausgedehntes, aber keine „Kontinuanten" (161) und keine „diachrone Identität" (161), d.h. nichts gibt, „das mit dem Fluß der Zeit mitgeht und als dasselbe in der Zeit weiter existiert" (158), widerspricht „grundlegenden Alltagsüberzeugungen" (159). Ebenso verhält es sich mit der naturalistischen Leugnung von Subjekten bzw. den naturalistischen Versuchen, absichtliches Tun im Sinne einer Ereignisontologie zu erklären (166ff). Wird die Indexikalitätserfahrung in naturalistischen Deutungen weginterpretiert, weil diese nur die naturwissenschaftliche Zugangsweise zur menschlichen Wirklichkeit anerkennen, so dient sie dualistischen Deutungen für die Behauptung des menschlichen Selbst als einer „Realität sui generis" (177). Die erste verabsolutiert den Standpunkt der dritten Person auf Kosten jenes der ersten Person, die zweite umgekehrt denjenigen der ersten Person auf Kosten des Standpunkts der dritten Person. Diese Einseitigkeiten vermeidet die „komplementäre Deutung der Indexikalität" (177). Sie berücksichtigt die Möglichkeit, sich sowohl „als ich" als auch „als jemand" verstehen zu können, „der eine objektiv identifizierbare Person ist. In dieser Deutung fallen die indexikalische und die objektive Art zu referieren nicht prinzipell auseinander" (178). Da Nichtausschließung noch nicht Koinzidenz oder Identität impliziert, ist die „Auffassung, daß es für unser Ich oder Selbst möglich ist, sogar unseren biologischen Tod, d.h. das zeitliche Ende unserer Existenz als Menschen zu überleben, nicht obsolet" (182). In den systematischen Überlegungen zur Frage nach dem Selbst (200ff) greift Runggaldier auf Topoi des klassischen Hylemorphismus zurück. Der lebenspraktischen Überzeugung unseres Weiterexistierens durch die Zeit als identisch bleibender Wesen wird am ehesten eine Ontologie gerecht, die „Kontinuanten oder aristotelische Substanzen" (210) kennt und das Kontinuitätskriterium in der sortalen Bestimmung eines Individuums, d.i. in der individuellen *forma substantialis* festmacht (216ff).

Allen drei Beiträgen merkt man an, daß sie aus interdisziplinärer Zusammenarbeit erwachsen sind. Sie sind in ihrer klaren Argumentation aufeinander abgestimmt und ausgewogen in ihrer Kritik der zurückgewiesenen Positionen. Das aufmerksame Studium des Bds. kann jedem, dem es um die neuesten neurowissenschaftichen Forschungsergebnisse und das Problem ihrer philosophischen Deutungen zu tun ist, nur empfohlen werden. G. Pöltner

Butler, Judith, *Psyche der Macht*. Das Subjekt der Unterwerfung. Aus dem Amerikanischen von *Reiner Ansén*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. 197 S., ISBN 3-518-11744-0.

Seit ihrer Publikation *Gender Trouble* aus dem Jahre 1991, mit der Butler (= B.) zu einer der am kontroversesten weltweit diskutierten feministischen Philosophinnen avancierte, setzt sie sich in der Tradition des Poststrukturalismus mit dem ontologischen Sta-

tus des Subjekts auseinander. Doch erst mit dieser im Original bereits 1997 vorgelegten Monographie widmet sie sich ausführlich den für eine Subjektphilosophie relevanten psychologischen Implikationen ihrer feministischen Theorie. In Kontinuität zu ihrer Auffassung, daß selbst das biologische Geschlecht nicht als dem Diskurs vorgängig, sondern von diesem abhängig gedacht werden muß, stellt sie das geschlechtliche Subjekt in seiner Ambivalenz als zugleich ohnmächtig und mächtig dar (vgl. 18). Ohnmächtig ist es, weil es nicht mehr wie das traditionelle Subjekt als souverän eingestuft werden kann, da es von der jeweiligen historischen Diskursformation in seiner ontologischen Existenz abhängt. Als mächtig und damit eingeschränkt souverän kann es jedoch gelten, weil ihm eine abgeleitete Handlungsfähigkeit ermöglicht wird, die in den Brüchen des jeweiligen Diskurses begründet liegt. Man sieht sehr schnell, auf welcher fundamentalen Annahme dieses Modell beruht: Es gibt kein Subjekt jenseits des Diskurses, der als historisch spezifische Organisation der Signifikation verstanden wird. Die Signifikation gilt dabei nicht als einmalig, sondern als regulierter Repitionsprozeß, worin die Brüche und in diesen Abweichungen und damit Oppositionen begründet liegen. Damit leugnet B. aber nicht, daß es überhaupt ein Subjekt gibt. Das war ein erkenntnisleitendes Interesse des Strukturalismus, der in Radikalisierung einer Schwächung des Subjektes durch ihren Ahnherrn Ferdinand de Saussure mit seiner nicht-intentionalistischen und nicht-repräsentationalistischen semiotischen Sprachtheorie glaubte, sich des Subjekts entledigen zu können.

Die durchgehend aufgewiesene Grundthese B.s lautet: Das Subjekt wird im selben Moment gebildet und unterworfen (vgl. 18). Die Macht, die hier am Wirken ist, wird in Übereinstimmung mit Michel Foucault als repressiv und produktiv zugleich verstanden. Bindeglied von Macht und Subjekt ist die Sprache. Ein Außen der Macht ist so unmöglich wie ein Außen der Sprache. Die Unmöglichkeit eines Jenseits der Sprache fundiert B.s poststrukturalistische Spielart des *linguistic turn*. Auch das Subjekt in oppositioneller Haltung wiederholt aufgrund der produktiven Abhängigkeit des Subjekts von der Macht zwangsläufig seine Unterwerfung. Dieser Zurückweisung einer Opposition im Sinne eines Außerhalbs des Diskurses korrespondiert die Unterhöhlung der Dichotomie von einem Innen und einem Außen des Subjekts. Die Psyche als Begriff für das Innen des Subjekts verlangt daher, in Begriffen der regulierenden und produktiven Wirkungen der Macht reformuliert zu werden. Das Verhältnis der politischen Sphäre zum Subjekt kann deswegen auch keines der bloßen Internalisierung sein, weil das Internalisierungsmodell von einem ontologischen Dualismus von Subjekt und Politischem ausgeht (vgl. 24, 66, 73, 114, 127, 158, 160, 167, 181, 183). Ansatzpunkt für die Reformulierung der Psyche ist die ständige Wegbegleiterin des strukturalistischen und auch des poststrukturalistischen Paradigmas: die Psychoanalyse. Diese wird in den Händen B.s folglich immens politisch. Zur Erhellung der Psychodynamik eines Subjekts muß bei einem Selbstverhältnis angesetzt werden, dessen Ursprung die politische Sphäre des Normativen ist und sich in seiner Identität einem regulierten Repitionsprozeß verdankt, der historisch spezifisch organisiert ist.

Zum Aufweis ihres Modells der Subjektivation als Zugleich von Konstitution und Unterwerfung des Subjekts mit dem Schwerpunkt einer Explikation der psychischen Form dieser Subjektivation unternimmt B. eine kritische Lektüre der Schriften von Georg W. F. Hegel, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Michel Foucault, Louis Althusser. Das geschieht über sechs, teilweise wiederabgedruckte Kap. hinweg, die von einer Einleitung, einer Danksagung und den Anmerkungen eingerahmt und einem Kommentar von Adam Phillips zum fünften Kap. und einer Erwiderung von B. unterbrochen werden.

Angesichts der hohen textinternen Redundanz werde ich in der weiteren Besprechung nicht dem Verlauf der einzelnen Kap. nach Inhalt und Argumentionsform nachgehen. Ich versuche, dem Buch dadurch zu einer besseren Vorstellung und Würdigung zu verhelfen, indem ich auf einige Anfragen eingehe, die B. offensichtlich auch in dieser Monographie erwidern möchte.

So, wie man im Hinblick auf ihre Geschlechtertheorie sofort fragt, was es denn nun ist, das unserer Rede von Mann und Frau zugrundeliegt oder sie bewirkt, wenn doch eine Referenz auf eine vorgängig zur Referenz in sich bestimmte Körperlichkeit (nicht

Leiblichkeit!) unsinnig sein soll, so fragt man sich hier: „Wer oder was handelt, inszeniert, bringt hier eigentlich handelnd hervor" (19)? Die Prosa von B. macht es sehr schwierig, ihrer Antwort auf die Frage nachzugehen. So erscheinen zunächst sehr viele und heterogene Kategorien, die man glaubt, als Antworten qualifizieren zu können: „Leben" (180), „Todestrieb" (175, 180), „innerpsychische Einheit von Ich und Über-Ich" (167), „Wille" (66, 69, 75, 76, 116), „Körper" (67) „das Subjekt selbst" (68), „Leidenschaft" (70), „ursprüngliches Verlangen nach dem Gesetz" (103) „Individuum im Sinne Althussers" (110), „Begehren" (129, 160). Letztendlich revidiert der Text die Frage und erklärt sie zu einer grammatikalischen Täuschung, die zu falschen Antworten verführt, wenn diese Kategorien irrtümlichererweise favorisiert werden (vgl. 68, 74, 98, 105, 110, 116f.). Mit den Worten B.s: „Wenn es ein Subjekt erst als Konsequenz aus dieser Subjektivation gibt, dann erfordert die erzählende Erklärung dieses Sachverhalts, daß die Zeitstruktur der Erzählung nicht richtig sein kann, denn die Grammatik dieser Narration setzt voraus, daß es keine Subjektivation ohne ein Subjekt gibt, das diesen Prozeß durchläuft" (106). Diese Argumentationsfigur ist aus anderen Texten B.s bekannt. Sie bringt hier also nichts Neues.

Die Subjektivation hat also keinen Träger. Wie und warum geschieht dann aber die Subjektivation? Die Antwort auf das Warum wird sehr schnell geliefert: In der Subjektivation als Gleichzeitigkeit von Unterwerfung und Konstitution des Subjekts spielt das Begehren eine entscheidende Rolle, auch wenn wir uns darüber belehren lassen mußten, daß das Begehren nicht als Träger der Subjektivation gelten kann, da dieses dann als Subjekt der Subjektivation gelten müßte. Es handelt sich um ein Begehren nach einer sozialen Existenz, nach der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben. Auch der Todestrieb erscheint hier wieder, weil das Todesrisiko, als Ausschluß vom gesellschaftlichen Leben verstanden, mit der „Unüberwindbarkeit des Sozialen koextensiv" (32) ist.

Zur Frage nach dem Wie der Subjektivation: Wie ausgeführt, beschäftigt B. hier die Subjektivation ihrer psychischen Form nach. „Die psychische Subjektivation markiert eine ganz bestimmte Modalität der Subjektivation" (26). Erneut weist sie die Alternativen von voluntaristischer und mechanistischer Erklärung der Subjektbildung zurück, weil die Subjektivation weder auf der Ebene des Bewußtseins anzusiedeln noch als unwillkürlicher Zwang im Sinne eines mechanistisch induzierten Effekts zu verstehen ist (vgl. 113). Ihre Erklärung: „Die Annahme von Machtbedingungen, die man sich nicht selbst gegeben hat, für die man jedoch anfällig ist, von denen man, um zu sein, abhängig ist, erscheint als nüchterne Grundlage der Subjektwerdung. [...] Eine Neubeschreibung der Sphäre der psychischen Subjektivation ist erforderlich, um klarzumachen, wie gesellschaftliche Macht Modi der Reflexivität erzeugt, während sie zugleich die Formen der Gesellschaftlichkeit begrenzt" (25). Kurz gefaßt ist die Beschreibung eine Verallgemeinerung der Antwort auf die Frage nach dem Wie der Entstehung von Weiblichkeit und Männlichkeit, von Heterosexualität und Homosexualität auf die Subjektivation über den Bereich der Geschlechtlichkeit hinaus: Eine Matrix, beschreibbar als eine historisch spezifische Organisation des regulierten Repitionsprozesses, also der Signifikation im Sinne B.s, erzwingt die zitatförmige und damit ständige Wiederholung des Vorgegebenen unter Androhung des gesellschaftlichen Ausschlusses; bei der unabweislich zu wiederholenden (des normativ gekoppelten Ideals von) Identität wird eine Identität performiert; das Verbot zur Trauer über den Ausschluß anderer Möglichkeiten der ritualisierten Performation, die um so bewußter werden, je häufiger unvermeidliche Brüche in der Wiederholung des erzwungenen Ideals auftreten, erzeugt eine Melancholie; es handelt sich um einen tropischen Vorgang, mit masochistischen Zügen (vgl. 64, 67, 83f., 88, 89, 98, 99, 101, 107, 112, 126, 158, 160, 167, 175). „Der Begriff des Rituals verweist darauf, daß sie durchgeführt, performiert wird und daß in der Durchführung dieser Wiederholung eine Überzeugung entsteht, die in der Folge dann in die Durchführung integriert wird" (113).

Unklar bleibt aber, ob in der Beantwortung der Frage nach dem Warum doch noch ein Subjekt der Subjektivation erscheint? Was hat es mit dem Beharren im eigenen Sein, das an verschiedenen Stellen immer wieder anklingt (41, 43, 54, 64, 66, 67, 69, 76ff., 121, 126ff., 131, 176) auf sich? Wird hier nicht doch eine Intentionalität verhandelt, die wir eigentlich nur Subjekten zusprechen sollten? Die Frage bleibt: Wer oder was ist es nun,

der oder das sich der Unterwerfung beugt, durch die überhaupt erst Subjekte entstehen? Wie kommt B. dazu, die Frage nach dem tragenden Ursprung der Subjektivation zu einer bloßen grammatikalischen Verführung zu erklären? Es ließe sich der Gewährsmann Jacques Derrida mit seiner konsequenten Zurückweisung des Ursprungsdenkens aufgrund eines unhintergehbaren Verweisungszusammenhangs von bereits nicht mehr Ursprungslosem anführen. Und in der Tat scheint das die Antwort von B. zu sein. Das konstituierte Subjekt verweist gleichzeitig mit dem Verweis der Unterwerfung auf das sie tragende Subjekt auf die Unterwerfung selbst.

Dieser Beitrag B.s. stützt damit erneut meine Einschätzung, daß die kritische Auseinandersetzung mit ihrer Geschlechtertheorie eher bei ihrem Derridaschen denn bei ihrem Foucaultschen Erbe ansetzen sollte. J. H. Fehige

Wildberg, Christian, *Hyperesie und Epiphanie*: Ein Versuch über die Bedeutung der Götter in den Dramen des Euripides (Zetemata; 109). München: Beck 2002. 232 S., ISBN 3-406-48419-0.

Kein griechischer Dramatiker ist in der Interpretation so umstritten wie Euripides, und eines der zentralen Probleme ist die Frage nach der Rekonstruktion seiner Theologie. Vom Atheismus bis hin zum religiösen Traditionalismus sind Euripides fast alle erdenkbaren Positionen zugeschrieben worden. Wildberg (= W.) hat nun einen neuen Versuch vorgelegt, die Bedeutung und Funktion der Götter in den Dramen des Euripides zu bestimmen. Dabei geht W. von der Darstellung bestimmter Hauptfiguren einiger Dramen aus, die ihr Handeln ausdrücklich mit Bezug auf die Götter verstehen. W. spricht in diesem Zusammenhang von Integritätsfiguren. Unter Integritätsfiguren versteht W. Menschen, die „mit ihrem Denken, Reden und Handeln geistig-religiösen Werten und Normen mit Nachdruck Geltung verschaffen" (53). W. stellt ausdrücklich fest, daß sich nicht in allen Dramen des Euripides Integritätsfiguren finden, die aus religiösen Motiven heraus handeln, sondern oft aus profanen Motiven wie Rachsucht, Habgier, Machtstreben usw. getrieben werden (vgl. Anm. 71 auf S. 89). Das Interesse seiner Studie gilt erstens Integritätsfiguren, die ihr Handeln in bezug auf die Götter verstehen. Der zweite Schwerpunkt der Studie liegt auf der Frage nach der Bedeutung der Schlußepiphanien. Hier kommt es W. darauf an, anhand einiger Beispiele zu zeigen, daß die Schlußepiphanien in einem durchdachten Zusammenhang mit dem Drama und den Personen des Dramas stehen.

W. zeigt nun anhand von einzelnen Beispielen, daß wichtige Gestalten in den Dramen von Euripides so handeln, wie sie handeln, weil sie sich in den Dienst von bestimmten, unbedingt verpflichtenden Werten stellen, die sie mit Bezug auf die sie symbolisch vertretenen Götter verstehen. Er diskutiert Alkestis (13–36), Medeia (37–62), die Herakliden (64–73) und Helena (74–90). Im Zusammenhang mit der Frage nach den Schlußepiphanien diskutiert er vor allem Hippolythos und die Bakchen (113–172). Vier Anhänge über philologische Einzelfragen sowie die üblichen Indizes runden diese Studie ab.

W. arbeitet heraus, daß Alkestis' Bereitschaft, für ihren Mann zu sterben, auf ihrem Verständnis der Ehe beruht. Anders als in der märchenhaften Vorlage des Alkestisstoffes ist Alkestis bei Euripides seit längerer Zeit mit ihrem Mann verheiratet. Beide haben Kinder. Die Ehe und die unbedingte Treue, die sie ihrem Mann geschworen hat, und nicht ihre emotionale Bindung an ihren Mann ist es, die sie für ihn sterben läßt. Diese Werte, denen sie sich so unbedingt verpflichtet weiß, daß sie in den Tod geht, bekommen im Drama einen Bezug zum Göttlichen (vgl. 28). In dem Handeln der Menschen sind die Götter präsent, „nicht im Modus der Wirkursache [...], sondern als *telos* [d.h. als Ziel], in der Gesinnung, dem Geist und Charakter des Handelnden" (ebd.). Eine ähnliche Verbindung zwischen den Handlungen eines Menschen und seinen Überzeugungen in bezug auf die Götter weist W. in seiner Studie auch für Medea nach. Medea wäre nicht richtig verstanden, wenn wir in ihr die wahnsinnig gewordene männermordende Barbarin sähen. Sie rächt vor allem, daß der Eid, für den vor allem Zeus selbst steht, übertreten worden ist. Sie weiß sich als Vollzugsorgan des göttlichen Willens. Sie selbst sei zusammen mit den Göttern verantwortlich für den Plan. „Götter stehen als Zeugen und Richter von Schwur und Verrat im Hintergrund des Geschehens und konstituieren gleich-

sam die objektive Rechtsposition" (50f.). Das Ungeheure ihrer Tat, der Mord an den Kindern ihres untreuen Mannes, wird nicht auf den Befehl eines Gottes zurückgeführt, sondern darauf, daß Medea „von sich aus empfindet, daß Iasons Eidbruch [...] eine ihn vollständig vernichtende Konsequenz haben muß" (60). Sie muß das gesamte Geschlecht zerstören. Darin erfüllt sich der Wille von Zeus selbst. Daß der Wille der Götter sich in der Welt erschreckend und vernichtend durchsetzt, ist eine Annahme, die sich bei allen Dramatikern findet. Daß dieser Wille sich dadurch durchsetzt, daß Menschen ihm bewußt und willentlich zur Durchsetzung verhelfen, ist eine Annahme, die bei Euripides besonders betont wird, selbst wenn sie sich schon bei Sophokles in der *Antigone* findet.

Die Vorstellung, die in den Integritätsfiguren der Dramen des Euripdes zum Ausdruck kommt, ist, daß die Götter auf das Mitwirken der Menschen angewiesen sind, die sich in den Dienst (*hypērsie*) der Götter stellen. Damit ist der erste, zentrale Begriff der Euripideischen Theologie bestimmt (91–101). Die Menschen werden zu Mitarbeitern der Götter. Die Mitarbeit mit den Göttern erschöpft sich nicht in traditionellen religiösen Formen wie Gebet und Opfer – was sprachlich durch *eusebeia* ausgedrückt wäre –, sondern „erfordert, daß die Menschen den Göttern in dieser Welt Ansehen und Einfluß verschaffen" (70), was durch den Begriff der Hyperesie zum Ausdruck kommt.

Plausibel wird diese Deutung durch W. historisch dadurch, daß er Hyperesie auch für Sokrates nachweist, denn an das Verständnis einer von Riten und Demutsgebärden freien ‚Frömmigkeit' knüpft Sokrates deutlich an (102–112). Dem Selbstverständnis nach, das Platon in der *Apologie* beschreibt, versteht sich Sokrates als Diener des Apollon. Seine Befragung der Athener Bürger ist ein Gottesdienst mit dem Ziel, die Bürger von Unwissenheit zu befreien. Frömmigkeit im *Euthyphron* wird als Dienst an den Göttern verstanden. W. zufolge entsteht der Eindruck, daß sich zum Ende des 5. Jhdts. v. Chr. hin „eine neue Vision des Verhältnisses von Mensch und Gott herausgebildet hat. Dieses Verhältnis unterschied sich von den traditionellen Formen furchtsamer Pietät in dem wichtigen Aspekt, daß es von der Zentralität der Rituale [...] Abstand nahm und statt dessen den Menschen in den aktiven, unterstützenden Dienst der Gottheit stellte. Dieser Dienst ist in erster Linie eine intellektuelle und moralische Aufgabe" (108).

Aus einer Analyse der Epiphanien der Götter in einigen Dramen läßt sich ein weiterer Zug der Theologie von Euripides feststellen. W. macht darauf aufmerksam, daß in den Schlußepiphanien vor allem Zeus genannt wird. Das berechtigt zu der Deutung, daß sich in den Epiphanien der Wille des Zeus kundtut. „Es ist [...] die bedrohte Ordnung des Zeus, die das Einschreiten der rettenden Götter legitimiert" (126). Dabei steht nun die Art der Epiphanie und der jeweilige in der Epiphanie erscheinende Gott in einem engen Zusammenhang mit dem Charakter der Figur, dem der Gott oder die Göttin erscheint. Hinter der Keuschheit des Hippolythos und seinem unbedingten Dienst an Artemis verbergen sich eine Verachtung und Haß gegenüber Frauen, die Aphrodite zu Beginn des Dramas auf den Plan ruft. Aphrodite ist gekränkt und wird sich rächen. Die „Einseitigkeit seiner Hyperesie wurde zur Hybris" (132), für die er gestraft wird, und zwar mit dem von ihm selbst entworfenen Bild. Sein Frauenhaß bestätigt sich für ihn in seinem Untergang durch eine Frau, die ihn geliebt hat, aber deren Liebe nicht erwidert worden ist. Wenn Artemis in der Epiphanie tröstend erscheint, dann wird damit der Wahrhaftigkeit der Hyperesie von Hippolythos bestätigt. „Artemis bezeugt mit ihrem Erscheinen nicht nur die Unschuld des Hippolythos, sondern rechtfertigt ihn mit seinem ganzen Wesen" (ebd.). Hier zeigt sich ein erhebliches Konfliktpotential, das für einen Griechen durchaus bedrohlich werden konnte. In der Präferenz von einem Gott vor einem anderen läuft man Gefahr, sich die Rache des vernachlässigten Gottes zuzuziehen. Diese Angst zeigt sich deutlich in bestimmten Gebetsanrufen, in denen durch eine Formel ausgeschlossen werden soll, daß man den Gott bei einem falschen Namen anruft oder einen Namen ausgelassen hat. Die Pointe ist, daß sich die Gottheiten für Hippolythos so erweisen, wie er sie sich selbst vorgestellt hat. Als unbedingter Diener von Artemis erweist sich Artemis ihm als tröstende Göttin; als Frauenhasser erweist sich Aphrodite als Rachegöttin. „Die Epiphanien sind dabei in subtiler Weise zugleich relativ und absolut, da sich das subjektive „*éthos* des Hippolythos in dem göttlichen Wirken widerspiegelt, welches ihm in der Erfahrung des eigenen Untergangs objektiv gegenübertritt" (135).

Dieser Zusammenhang zwischen menschlichen Anschauungen, Charakter und den objektiven Reaktionen des Göttlichen bestätigt sich auch in den *Bakchen*. Pentheus weigert sich, Dionysos in Theben kultisch verehren zu lassen, weil Dionysos ein gefährlicher Gott sei. Gerade durch diese Annahme wird Dionysos tatsächlich zu einer Gefahr für Pentheus, der, nach mehreren Versuchen, Pentheus umzustimmen, seinen Untergang bewirkt. Gott straft „nach Maßgabe und im Einklang mit denjenigen charakterlichen Eigenschaften, welche der Strafepiphanie gleichsam als Vorgabe und Anknüpfungspunkt dienen" (151). Es gibt eine Reziprozität zwischen dem Frevel, den die Figur begeht, und der Strafe, die sie von der Gottheit, gegen die sie gefrevelt hat, erhält.

Die Vorstellung, daß die Götter sich den Menschen auf die Art und Weise und in dem Umfang zeigen, wie die Menschen selbst für die jeweiligen Götter offen und bereit sind, ist dabei keine für Euripides spezifische Auffassung. W. weist darauf hin, daß sich schon bei Homer nicht alle Götter allen Menschen in gleicher Weise zeigen. „Die Götter existieren nach dieser Vorstellung zwar objektiv, doch ob und wie sie in Erscheinung treten und als epiphane erfahren werden, hängt jeweils von dem durch die menschliche Psyche gegebenen Anknüpfungspunkt ab" (166).

Der besondere Wert dieser Studie besteht in der schrittweisen und umsichtigen Analyse einzelner Dramen auf dem Hintergrund der theologischen Fragestellung. W. geht induktiv vor. Nicht eine generelle These wird anhand von verschiedenen Zitaten aus den Dramen von Euripides belegt (wie es sonst in der Literatur oft gang und gäbe ist), sondern durch den Blick auf einige ausgewählte Dramen entwickelt. Inwiefern sich W.s Auffassungen – vor allem zur Epiphanie – für alle Euripideischen Dramen mit der gleichen Plausibilität zeigen lassen, muß die weitere Forschung zeigen. M. Bordt S. J.

Esterbauer, Reinhold, *Anspruch und Entscheidung*. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen (Münchener philosophische Studien; Band 19). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 324 S., ISBN 3-17-017269-7.

Die Wiener Habilitationsschrift nimmt ihren Ausgangspunkt (Kap. I) bei den Entwürfen von Emmanuel Levinas und Martin Heidegger; mit Levinas beginnend, weil dessen Sicht für Esterbauers (= E.s) eigene Konzeption – im Sinn des Haupttitels – von ungleich größerem Gewicht ist. Er hat keine Abhandlung zum Thema vorgelegt; seine Aussagen – in Absetzung von R. Otto, Heidegger wie auch Kant – sind aus verschiedenen Schriften zu erheben (die Zitate zweisprachig im Text). Religion ist ihm die Geisel-Bindung an den anderen Menschen, vor Gefühl und Erfahrung, das Heilige demgemäß – im Unterschied zum magisch „numinos" Sakralen – ein ethisches Geschehen. Gottesfurcht besagt Furcht um den Nächsten. So begegnet das Heilige zugleich bedrängend nah und „getrennt", d.h. unnahbar. Gottes „Spur" besagt das Gegenteil eines möglichen Weges zu ihm, und wäre dieser die schlechte Unendlichkeit des Kantischen Sollens. Der Mensch findet sich je schon in die Notlage des anderen verwickelt (Intrige) und – derart zu spät erwacht – des Fehlens an Zuvorkommenheit schuldig. So gibt es hier keine Erfahrung des Heiligen; sie würde es zum Sakralen degradieren. Im Blick auf die Verknüpfung von *dire* und *dit* beim späteren Levinas kommt E. indes zur Frage nach einer möglichen Parallele dazu für *saint* und *sacré*.

Bei Heidegger selbst nun sind besonders die Hölderlin-Interpretationen heranzuziehen. Hier gehört die Rede vom Heiligen in die Strittigkeit des Seins, das „dem Heilen Aufgang in Huld [gewährt] und Andrang zu Unheil dem Grimm". Dabei hat man stets auch an die völkisch-politischen Implikationen solcher Kunst- und Dichtungsdeutung zu denken. Auf einsamer Höhe ist dem Denker Hölderlin „der Dichter des Dichters". Schon vorher wurde, im Gegenüber zu Otto und Cassirer, das Heilige gedacht: als Übermacht des Seins, in Transformation von Begriffen christlicher Theologie. Nach der Kehre geht es jedoch statt um Transzendenz um das Seins-Geschick. Als Halbgott steht der Dichter zwischen Menschen und Himmlischen und so im Dienst des kommenden Heiligen, in der Unmittelbarkeit eines Wissens als Ahnens. Dies Ahnen bestimmt Heidegger als Schrecken und Begeisterung zugleich. Das ist die Grundstimmung eines anderen Anfangs (nach dem Staunen als der des ersten Anfangs abendländischen Denkens). Um sie ordnet sich eine Reihe z.T. entgegengesetzter Stimmungen wie Trauer,

Scheu, Verhaltenheit und Heiterkeit bis zur Gestimmtheit des Festes. Die Gegenwart ist freilich eine Zeit des Gottesfehls; das „Brautfest" müssen wir eschatologisch erwarten. – Die Fragen, die sich hier stellen, zielen auf die Möglichkeit der Unterscheidung von Heiligem und Profanem bzw. – gegenüber politischem Mißbrauch – auf Kriterien für das Heilige.

Ergeben haben sich hiermit vier Punkte: von beiden Autoren her die Unmittelbarkeit und Unverfügbarkeit der Erfahrung des Heiligen, die Betroffenheit des Einzelnen (Levinas), die Geschichtlichkeit der Erfahrung (Heidegger) und ihr Sprachcharakter (bei beiden). Sie bilden das Raster für Sondierungen, mit denen Kap. II die Basis für eigene Überlegungen E.s verbreitern soll. Zum ersten geht E. der Verfügbarkeit des Heiligen in den neuen Medien nach: Entleiblichung im virtuellen Raum, Selbtvergottung. Gelten Schrecken und Faszination nur dem (noch) Neuen (wie damals bei der Eisenbahn) oder den neuen Strukturen als solchen? – Betroffenheit findet sich neu der Natur gegenüber (wieso bedarf „Schöpfung" „theologischer Prämissen", und besetzt die Bibel den Naturbegriff wirklich nur negativ? [131]?). Fragwürdig sind ethische Funktionalisierung wie eine (z.T. antihumane) Resakralisierung der Natur; ein anderes wäre Gespür für die ihr eigene Sprache. – Zur Geschichtlichkeit betrachtet E. die Alltags- und Zeitunterbrechung in Festen zur Lebenswende (ich würde – gegen Heidegger – die Gegenwart als solche selbst noch stärker machen: vor allem Anspruch das „es gibt", dem Dank erwidert). – Zum Sprach-Charakter schließlich wird sehr schön die Stille erwogen: mehr als Schweigen, nicht auf Lautlosigkeit angewiesen, steigerbar, sich ausbreitend und durchsetzend … ein Raumphänomen und sprechend (zu Hören und Gehorsam).

Damit kann nun die eigene Theorie entworfen werden: Kap. III Erfahrung des Heiligen. 1. steht die Positionierung in der heutigen Diskussion an: gegen Struktur- für Inhaltsbestimmung, gegen „Interpretation" für Unmittelbarkeit, gegen „Gotteserfahrung" für Erfahrung des Heiligen. Sie charakterisieren Entzug und Anspruch. Entzug, 2., erscheint – gegenüber transzendentalen Antizipationen – in der Unerschöpflichkeit des Begegnenden: in seiner Übermacht wie seinem Wandel. Darum unterscheidet E. diese Erfahrung einerseits von der – durch Verständnis- und Deutungsrahmen bestimmten – religiösen und will anderseits nicht Stimmungen und Gefühle für sie verantwortlich machen. Allerdings versetzt sie ungefragt in eine bestimmte Situation. Darin ergeht, 3., ihr Anspruch. Zwei Momente kennzeichnen ihn: Er unterbricht den Alltagsvollzug und stellt ihn derart in Frage, daß der Erfahrende vor der Aufgabe einer Neuorientierung und -gestaltung steht. Dies wird phänomenologisch an verschiedenen Erfahrungstypen vorgeführt: ethisch, ästhetisch, empirisch-wissenschaftlich (wo nicht etwa ein Paradigmenwechsel gemeint ist, sondern das Aufleuchten der Relevanz der Arbeit wie ihrer Resultate für die Lebenswelt) und religiös (z.B. in einer Gotteserfahrung). Stets geht es im Ernst der Entscheidung um das eigene Leben (so sehr diese Entscheidung nicht lebenseinmalig sein muß). Dem Anspruch entspricht so, 4., in der responsorischen Struktur dieser Erfahrung die Antwort des Beanspruchten. Bei aller Unmittelbarkeit wird die Erfahrung durch den Erfahrenden mitgeprägt – und liegt die konkrete Antwort in dessen Freiheit – die ihrerseits in sozialen Kontexten steht sowie im Kontext eigenen gelebten Lebens. Darum gehört zur Antwort das Zeugnis – durch die Entscheidung selber und das Sprechen darüber. Schließlich wird in all diesen Handlungsfacetten eine Antwort-Haltung wirksam: Ehrfurcht.

Diese besondere Erfahrung des Heiligen bettet Kap. IV. in eine allgemeine Erfahrungstheorie ein. Grundlegend ist die bleibende Differenz zwischen Anspruch und Antwort (keine Antwort kann als die Antwort gelten) – durch alle Erfahrungstypen hindurch. E. geht dem unter der Rücksicht der Sprachlichkeit der Erfahrung nach, der Wirklichkeit als ansprechender (von sich her uns angehend, nicht erst – frühromantisch – dank Dichtung oder Philosophie), und stellt schließlich Gadamers magistraler Hermeneutik „Überanspruch und Iteration des Anspruchs" entgegen (für Rilke blieb das Leben rein, „weil's keiner meistert", und Wachstum nannte er, „der Tiefbesiegte von immer Größerem zu sein").

Bleibt noch ein Desiderat: Kap. V Kriteriologie. Kriterien, nicht so sehr äußere: *für* die Erfahrung des Heiligen (etwa im Rückgriff auf die Menschenrechte) als vielmehr innere: ihrer selbst, sind einmal allgemein die Asymmetrie zwischen Anspruch und Ant-

wort sowie deren Vorläufigkeit. Dazu kommt beim Heiligen die Betroffenheit der eigenen Lebensform; dem entspricht die Haltung der Ehrfurcht – in Selbstachtung der angesprochenen Person. Damit lassen sich Fehlformen wie das „Machen" von Erfahrung, Idolisierung, Versäumnis von Entsakralisierung, Mangel oder Übersteigerung des Ernstes identifizieren.

Nach Schlußwort, Literaturverzeichnis und Namenregister vervollständigt ein Sachregister die Untersuchung. Methodisch bewußt und von musterhafter Klarheit wird uns die Erfahrung des Heiligen nicht mehr als eigener Erfahrungstyp – wie die religiöse Erfahrung – erschlossen, sondern als Widerfahrnis eines Tiefenanspruchs, der – quer zu den verschiedenen Erfahrungsformen und -bereichen – den/die Einzelne(n) vor die Aufgabe radikaler Neuorientierung stellt. J. Splett

Splett, Jörg, *Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie* (Edition Cardo; Band 75). Köln: Patristisches Zentrum Koinonia-Oriens e.V. 2001. 150 S., ISBN 3-933001-72-2.

Der Frankfurter Religionsphilosoph Jörg Splett (= S.) entwickelt die Grundkap. seiner Religionsanthropologie vom Titel- und Grundbegriff des Sich-ergreifen-Lassens her (7–20): Erst als „Gestalt" ist das *finitum* Mensch, endlich konturiert und zugleich erfüllt, *capax infiniti*. Aufklärerischer Rationalismus verfehlt das einzelne Einmalige und seine Mitte („Herz" bzw. „Gewissen") ebenso wie darauf reagierender Irrationalismus. Im Unterschied zu bloß theoretischer Evidenz spricht S. (in Anlehnung an R. Lauth) von „Sazienz" (von sacire, ergreifen) und bestimmt Erfahrung grundsätzlich als Glaubenserfahrung, in der etwas von jemandem geglaubt und bekannt wird. Die folgenden Kap. entfalten die Dimensionen solcher Sazienz.

Kap. 1 entfaltet „Menschsein als Antwort" (21–52) auf die Frage, die sich mit Welt und Leben stellt. Philosophisch ist damit der Kernsatz der Schöpfungstheologie angesprochen, „daß Endlichkeit nur dann akzeptiert werden kann, wenn sie in ihrer Begrenztheit als Ausdruck (Symbol) einer grenzenlosen Bejahung aufgefaßt werden darf" (22), mithin um ihrer selbst willen zur Antwort auf solche erfahrene Bejahung gerufen ist. Es geht also nicht um die Fiktion subjektloser Theorie, sondern um (Selbst-)Erkenntnis in sittlicher Verantwortung, mithin um den unmitteilbaren (unvertretbaren) Selbsteinsatz der Person auf den Anruf des Gewissens hin, daß das Gute unbedingt sein soll. Diese Ich-Funktion geht auf Einsicht (antidezisionistisch: in das, was vernünftigerweise gewollt sein soll, nicht etwa faktisch gewollt wird) in praktisch-vernünftiger Erfahrung. Der Anruf richtet sich kategorisch an Personen, insofern er als solcher gemeint und daher selber personaler Herkunft sein muß, und er wird erfüllt, indem er praktisch beantwortet wird. Die Antwort gilt nicht nur dem jeweils Anderen, sondern der unbedingt beanspruchenden Wahrheit (zur damit angesprochenen Spannungseinheit von Gottes- und Nächstenliebe: 32–34). S. knüpft an Erfahrung und Begriff von „visage" bei E. Levinas an und präzisiert die „Passivität" bzw. „Besessenheit" in dieser Erfahrung als eine der Freiheit (36–37), die im Blick des Anderen zugleich den schöpferischen Anruf vernimmt (den Levinas als „la gloire de l'Infini" bezeichnet: 38). Gut sein zu sollen, ist feiernswert (40), Ganz-Annahme schuldigen Lebens erbittet Vergebung (42): „Gott ist aber nicht bloß das Woher unseres Sollens und die Adresse unserer Hoffnung auf Vergebung. Er ist zugleich der Herr der kosmischen Verwirklichung des Guten" (43), wenn unbedingtem Sollen ein Können entsprechen soll. Die philosophische nicht konstruierbare, aber reflektierbare christliche Antwort besagt, Gott habe sich in Jesus Christus endgültig gegenüber unserer (Un-)Menschlichkeit definiert (46) – eine Botschaft, deren Glaubhaftigkeit wiederum Gewissensfrage (46–48), deren „Kern aber die *Identität* von Botschaft und Zeuge" ist (50). Diese Wahrheit hat „Menschen-Gesicht" bzw. -Gestalt und ist gerade so, als christozentrische, theozentrisch (50–52).

Kap. 2 geht solcher „Gotteserfahrung im Gewissen" nach, das jenseits von Utilitarismus und Hedonismus sachlich sein will und keiner Begründung bedarf, wenn das Gute eben gut, d.h. um seiner selbst willen „selbstgerechtfertigt" ist (retorsive „Letztbegründung" hält dies gegen selbstwidersprüchliche Bestreitung fest, ohne aber das Positive darin zu treffen: 59). Daher stellt „Gewissenhaftigkeit den ‚Sitz im Leben' und den Kern

jedes Gottesbeweises" dar (63), und darum verfehlt „die weithin übliche ‚Horizontalisierung' der ethischen Diskussion" (65) den Sinn von Unbedingtheit hinsichtlich einzelner Normen (68). Ohne diesen Sinn bleibt nur die vergebliche Suche nach „Entschuldigung", mit ihm ist die Hoffnung auf Vergebung geschenkt (71–75).

Kap. 3 „Und der „Fels des Atheismus"? gilt dem Schmerz auch der „Opfer *vor* Auschwitz" (81), demgegenüber nicht Gott, wohl aber der Glaube an ihn zu rechtfertigen ist (82). Wer ins *credo quia absurdum* flüchtet, auf das Vollkommenheitsprädikat für Gott verzichtet, die seit H. Jonas erneuerte Lehre vom „Zimzum" als Selbstrücknahme Gottes anführt, muß sagen, auf wen sich dann noch Hoffnung gründen bzw. wie sich ein (angesichts des Risikos geschöpflicher Freiheit) hilfloser Schöpfer rechtfertigen könne (85). S. betont „den religionskritischen Filter philosophischer Theologie" (86) nicht nur im Blick auf die klassischen dualistischen oder monistischen Lösungsversuche (86–88), sondern für die Theologie insgesamt, wenn er die klassische Lehre vom Übel als *privatio boni* verteidigt (nicht als Problemlösung, sondern als deren notwendige Voraussetzung): Denn *malum* ist, was schlechthin nicht sein soll, und somit der Widerspruch zum *bonum* (nicht sein Gegensatz, sondern dessen „parasitäre Perversion": 90). Unvereinbar mit göttlicher Güte ist es nicht schon als „physisches" Übel, sondern erst als bewußte Bosheit (91); deren Urheber wäre böse, nicht aber schon derjenige, der sich für die Zulassung des Bösen verantworten müsse (92). Die Erbsündenlehre (als Lehre von der Ursünde die „Kehrseite der *privatio*-These": 93) will das Theodizeeproblem nicht lösen (93–94), die Theorie der „Free Will Defense" bzw. des „soul making" kann es nicht („In welchem Maß gelingt denn ‚Besser-machen'? Und insofern es gelingen mag, was macht es gut? Und könnte es gut machen, was besagt das für Gott?": 98). „Den Stachel des Schmerzes zieht keine Theorie aus dem Fleisch", das Problem bleibt unlösbar; umgekehrt unterbietet die Leugnung Gottes *ad maiorem Dei gloriam* das Niveau der Frage (101), so daß insgesamt die begründete Hoffnung auf die Selbstrechtfertigung Gottes aufgegeben bleibt (102–106).

Kap. 4 „Lebensgeschenk des Vertrauens" (107–123) entfaltet die Dreiheit von Glauben (nicht Nichtwissen, nicht Zweifeln, sondern Antwort auf gewährtes Vertrauen: 107–112), Hoffen (nicht naiv-positives Denken, kein Überspringen des Jetzt, sondern dankbare Treue: 112–117) und Liebe (nicht egoistische Sehnsucht statt Wohlwollen für andere, nicht Selbstliebe statt Mit-Liebe, sondern Freigebigkeit und Entzücken: 118–123).

Kap. 5 (Neufassung von Kap. 6 in „Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven" [Frankfurt am Main ^{2}1981, 115–142]) entfaltet den „Grundakt Gebet" als Antwort im vollen Wortsinn: Dank (aus bzw. als Selbstannahme endlicher Freiheit: 124–128), Bitte (als Bekenntnis zur Freiheit und Treue des gebenden Gottes: 128–136) und Lobpreis (in Selbstvergessenheit statt Arroganz: 137–141).

Der abschließende „Ausblick: Umfaßt vom Geheimnis" läßt den Grundgedanken der Sazienz nochmals als *reductio in mysterium* anklingen: „Geheimnis ist – seinerseits unumgreifbar – jenes Umgreifende, darin Menschen daheim sind" (144; bibliographische Notiz und Namenregister 146 bzw. 147–150).-

S. klärt vertieft und klärt seine Position überzeugend mit (auch sprachlicher) Entschiedenheit. Er vermehrt nicht die einschlägige Literatur um einen weiteren ermüdenden Beitrag mit „kompendiösem" Anspruch. Selbstironisch verweist er auf „herzlose Philosophen", die den seelsorglich mit ihren Zielgruppen irrenden Theologen „aus den Sümpfen und Labyrinthen des Zeitgeists wieder heraushelfen" müssen (46). Rez. hofft, daß diese ihm seine ebenso hilfreiche wie unbeirrbare Trendresistenz danken werden – zieht S. doch angesichts der von ihm behandelten Grundfragen „jeder noch so noblem *Diskussion* das *Gespräch* unter philosophierenden Freunden: das Sym-philosopheín", vor (59). Innerhalb eines solchen Gesprächs erhöbe sich dann vielleicht die Nachfrage, wie gerade vom Begriff der Sazienz her von „Symbol" und „Gestalt" bzw. von „Sakrament" zu reden wäre und wie sich S.s transzendentale Reflexion auf Erfahrung gerade deshalb von diskutablen transzendental*logischen* Ansätzen in der Theologie abzuheben habe. (Einziges entdecktes Erratum von Belang: auf S. 94, Z. 16, muß es heißen: „Anm. 162").

P. Hofmann

Leist, Anton, *Die gute Handlung*. Eine Einführung in die Ethik (Polis; 4). Berlin: Akademie Verlag 2000. XIII /415 S., ISBN 3-05-003418-1.

Das Buch geht zurück auf eine Habilitationsschrift am Fachbereich Philosophie der Universität Frankfurt am Main im Jahr 1990. Die Gedanken wurden dann in Vorlesungen weiter entwickelt; diese Form wurde auch wegen des damit verbundenen heilsamen Zwangs beibehalten, „innerhalb begrenzter Zeit den Kern einer Argumentation darzustellen und abschließend zu bewerten". Die Normen des sozialen Zusammenlebens, so charakterisiert Leist (= L.) seinen Versuch, werden „objektiv konstruiert'", und er weiß sich dabei vor allem dem neokantianischen Ansatz von Christine M. Korsgaard verpflichtet (XII). Die 14 Vorlesungen des Buches gehen auf eine Fülle von Begriffen, Theorien und Kontroversen der gegenwärtigen Moralphilosophie ein; genannt seien: die metaethische Diskussion zwischen Nonkognitivisten und Kognitivisten; Hares universeller Präskriptivismus; die Diskursethik; die Sozialtheorie der Moral; die Kontroverse zwischen Externalismus und Internalismus; die verschiedenen Formen des moralischen Realismus; Teleologie und Konsequentialismus. Dabei liegt der Schwerpunkt mehr auf einer subtilen Kritik als auf der Darstellung und Interpretation. Die kritisierten Positionen und deren Begrifflichkeit sind oft nur knapp angedeutet. Der Untertitel „Eine Einführung in die Ethik" darf also nicht in dem Sinn verstanden werden, daß wir ein Studienbuch für die ersten Semester vor uns haben.

Die 9. Vorlesung „Die gute Handlung" hat dem Buch den Titel gegeben, und L. bezeichnet sie als „vermutlich die wichtigste von allen" (218). Es geht um die Abkehr vom Konsequentialismus. Nicht die wie immer verstandenen Folgen, sondern „die Handlung selbst, und genauer die rationale oder begründete Handlung", sei „als mögliche Basis für eine Werttheorie, und weiter für die ganze Moral, anzusehen" (234). L. verweist auf die Aristotelische Unterscheidung zwischen *praxis* und *poiesis.* Die Handlung wird als Leistung im Sinn des Aristotelischen *ergon* (Nik. Ethik I 6) gesehen. Wie die Leistung, so setze die Handlung eine Fähigkeit voraus, und es sei „naheliegend, daß man konkrete Handlungen anhand der Fähigkeiten ebenso beurteilen kann, wie man das konkrete Spiel des Kitharaspielers an der Fähigkeit des Kitharaspielers beurteilen kann" (240). Hier verkehrt L. das epistemische Verhältnis von Fähigkeit und Tätigkeit: Die Qualität der Tätigkeit wird nicht aus der Qualität der Fähigkeit erkannt, sondern die Qualität der Fähigkeit aus der der Tätigkeit. Es wird zu fragen sein, ob dieser Fehler sich in L.s weiterem Gedankengang auswirkt. Es gibt, so umreißt L. sein Programm, „nur *eine* gute Handlung, und das ist die vernünftige. Und ebenso zugespitzt gibt es nur *eine* Quelle des Guten und von Wert, und das ist das vernünftige Handeln selbst, wobei von einem konkreten Inhalt in diesem Handeln abstrahiert ist" (244). Die entscheidende Frage, die mit diesen Sätzen gestellt ist, lautet: Welches sind die Kriterien dafür, daß eine Handlung vernünftig ist? Praktisch vernünftiges Handeln, die Antwort im Anschluß an den Dritten Abschnitt von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wird „als autonomes Handeln ausgewiesen" (299), und das ist ein Handeln „aus Gründen heraus [...], die aus unserer eigenen Fähigkeit des Begründens entspringen und nicht anderswoher" (306). L. zeigt, daß Wünsche keine genuin praktischen Gründe sein können. Wünsche sind vielmehr in dem Sinn auf Gründe angewiesen, daß wir Gründe benötigen, weshalb wir einen Wunsch erfüllen oder nicht erfüllen sollen. Wir können darüber entscheiden, ob wir Wünsche zu unseren Handlungsmotiven machen oder nicht. Aber welches sind die Gründe, anhand deren wir unsere Wünsche beurteilen? Anhand welcher Gründe kann entschieden werden, ob eine Handlung vernünftig ist oder nicht? Der Wert, so L.s Antwort, kann aus nichts anderem entspringen als aus den Handlungen selbst; Handlungen müßten in allem vorausgesetzt werden, aus dem Wert entspringen könnte (323). Der Bewertung aller konkreten Handlungen liege „eine ‚ursprüngliche' Handlung zugrunde". ‚Aktiv Handeln' sei extensional gleichzusetzen mit „‚begründet Handeln'", und die Erklärung dafür sei, daß begründetes Handeln „*reflexives* Handeln ist" (325). Wenn wir fragen, was unter ‚reflexivem Handeln' zu verstehen ist, werden wir wieder auf den Begriff der Begründung verwiesen. „Im reflexiven Handeln fragen und suchen wir nach Gründen, im extremsten Sinn wie hier einschließlich der Gründe für Gründe [...] Mir scheint, daß es zu dieser Erklärung der einzig ursprünglichen Werthaftigkeit des reflexiven Han-

delns keine Alternative gibt" (326). Die zitierten Formulierungen lassen fragen, was unter ‚reflexivem Handeln' genauer zu verstehen ist: begründetes Handeln oder Handeln, das nach einer Begründung sucht? Nach der zweiten Möglichkeit wäre die ursprüngliche Handlung und damit der Ursprung alles Wertes eine Handlung, bei welcher gehandelt wird, ohne daß der Prozeß der praktischen Überlegung zu einem Abschluß gekommen wäre; diese Interpretation dürfte nicht zutreffen. Nach der ersten Interpretation ist zwischen begründeten und nicht begründeten Handlungen zu unterscheiden. Eine Handlung erhält dann ihren Wert durch die Begründung; der Ursprung des Wertes wären also die Gründe, welche die Handlung rechtfertigen. Die Frage, die damit gestellt ist, lautet: Was sind das für Gründe? Durch welche Gründe erhält eine Handlung ihren moralischen Wert? Durch seine These von der ursprünglichen Werthaftigkeit des reflexiven Handelns bricht L. die moralphilosophische Überlegung an ihrer entscheidenden Stelle ab; auf die grundlegende Frage der Ethik erhalten wir keine Antwort.

Aus dem Wert des reflexiven Handelns folgert L. als erste und grundlegende Pflicht eine Pflicht gegen sich selbst: „Das allgemeinste Gebot, gut zu handeln, besteht [...] darin, daß es mir als Akteur gut geht" (342). Wie kommen wir von dort zu Pflichten gegen andere? „Was uns mit anderen verbindet, sind *Handlungsziele*, die wir nur mit ihnen gemeinsam verfolgen und erreichen können" (349). Das grundlegende Gebot, daß wir uns als Akteure erhalten sollen, impliziert das Gebot, an die Zukunft zu denken und unsere zukünftigen Handlungsmöglichkeiten zu sichern. Was mich verpflichtet, sind meine eigenen zukünftigen Handlungen. „Und es sind meine zukünftig möglichen Handlungen *anderen gegenüber*, die mich den *anderen* gegenüber verpflichten" (351). Eine meiner Handlungsmöglichkeiten ist das soziale Handeln; aus dem Gebot, mich als Akteur zu erhalten, folgt das Gebot, meine zukünftigen sozialen Handlungsmöglichkeiten zu erhalten. Ich kann aber „nur sozial handeln, wenn es dem Handlungspartner gut geht" (353). Nun wird deutlich, weshalb L. seine Position als „Konstruktivismus" bezeichnet. „Wert muß *relativ* sein, und an dieser Einsicht wird sich nichts ändern. Wert wird *konstruiert*, von Akteuren, und Akteure sind nun einmal einzelne Akteure." Die anderen werden relevant „als mögliche Handlungspartner [...] wenn auch relevant jeweils *für mich*" (357). Wert und Moral werden von Menschen als Akteuren konstruiert, so daß „alle Strukturen der Moral aus der Art dieser Konstruktion heraus erklärt werden müssen" (370).

Das Verdienst dieses Buches liegt in der Kritik des Konsequentialismus, und das zentrale Argument dieser Kritik ist die Kantische Unterscheidung zwischen Wünschen und Gründen. Die sittlich richtige Handlung ist nicht gut als Mittel, sondern in sich und sie ist um ihrer selbst willen zu tun. Das ist unbestritten, aber es ist keine Antwort auf die kontroverse Frage, anhand welcher Kriterien zwischen einer sittlich richtigen und einer sittlich falschen Handlung zu unterscheiden ist. Die Bedeutung, die L. mit Recht den Gründen gibt, ist mit einem Konstruktivismus, wie er ihn vertritt, nicht vereinbar. Gründe gelten intersubjektiv. Die intersubjektive Dimension der Moral ist deshalb mit dem Vernunft- oder Begründungsanspruch gegeben; sie bedarf der Explikation, aber nicht der Konstruktion aus der Perspektive des einzelnen Akteurs. Auf Kant kann L. sich berufen für seine Unterscheidung zwischen Wünschen und Gründen; nicht berufen kann er sich auf ihn für den Konstruktivismus, wie er ihn versteht. Das Herzstück von Kants Ethik ist seine Lehre vom Faktum der Vernunft, das einer Begründung oder Konstruktion weder fähig noch bedürftig ist, und die Vernunft ist nicht auf die Perspektive des Akteurs beschränkt; sie ist notwendig intersubjektiv und universal. F. Ricken S. J.

Mieth, Dietmar, *Was wollen wir können?* Ethik im Zeitalter der Biotechnik. Freiburg i.Br.: Herder 2002. IX/532 S., ISBN 3-451-27559-7.

Mieth (= M.) bündelt in seinem umfangreichen Buch die über 33 Jahre bearbeiteten bioethischen Perspektiven zu einer Art Kompendium von Ethik und Biotechnik. Sechs Teile gehen methodischen Fragen der Ethik angesichts von Biotechnik, Biomedizin, Biopolitik und der von ihnen herausgeforderten „autonomen Moral" christlicher Prägung nach.

Teil 1 benennt die „Herausforderungen" von Lebenswelt, Moral und Ethik durch die Biotechnik (1–44), denen er nicht glaubens-, sondern vernunftethisch bewertend begeg-

nen will (konsekutiv: „Darf man alles, was man kann?"; präventiv: „was soll man überhaupt können?"; gesellschaftsethisch: „was läßt sich erreichen?": 17). Dazu bedürfe es genereller Vorzugsregeln, insbesondere der Problemlösungsregel, Probleme nicht zu isolieren und Lösungen anzustreben, die keine größeren als die zu lösenden Probleme schaffen (18–19). Angesichts der zunehmend technisierten Lebensgrenzen stelle sich die Alternative zwischen einem „Speziesismus", der nach H. Jonas die fundamental menschliche Verantwortung zum Ausgang nimmt, und einem „Personizismus", der zirkulär aus dem normativen Faktum gegenseitiger Anerkennung das menschliche Sein von moralischer Handlungsfähigkeit her bestimmt (28–30 bzw. 86; vgl. zur Unterscheidung vom Personalismus: 488). Ein Blick auf den Forschungsstand der Biotechnik und seine Implikationen rundet diesen ersten Problemaufriß ab (34–43).

Teil 2 entwickelt „Sozialethische Überlegungen im Kontext der Biotechnik" (45–112). M. diskutiert jeweils die biologischen, philosophischen und theologischen Begriffe von Leben (46–54) und bestimmt anschließend die moralische Erfahrung reflexionstheoretisch („aus dem *sinnlichen Wahrnehmen in offenen Zusammenhängen* ohne methodische Isolierung des Wahrnehmungsfeldes" trete die Gewissenserfahrung „als moralisches Gefühl" in unmittelbarer Begegnung heraus: 57–58). Nicht deduktiv („Sequenz Prinzip-Norm-Urteil": 65), sondern konduktiv bzw. kombinatorisch konstituiere sich das ethische Urteil (eine pragmatische Sequenz, die vom Vorverstehen über Sach-Kenntnis und Prüfung von Wertungen hin zur Abwägung von Prioritäten führt: 66). Gegenüber reinen Begründungsdiskursen betont M. daher „die Eigenständigkeit einer anwendungsbezogenen Ethik und ihre (politische) Praxisbezogenheit" (74). Universales müsse offen kommunikabel sein (76; unter ausführlicher Berufung auf P. Ricœur: 77–79), nicht aber rein transzendental (und somit bloß subjektiv bzw. subjektpsychologisch) oder ontologisierend (naturästhetisch) hergeleitet werden (75). In der sozialethischen Dimension der Medizin konkurrierten jedoch Werte mit Interessen, die als Ansprüche bzw. Rechte vertreten und utilitaristisch abgewogen würden (80–91). Wertung bedürfe nun transsubjektiver Kriterien, die über bloße Interessenkonflikte hinausführen (91–93). Zudem sind auszuscheiden Argumente auf vormoralischem Niveau (94–96), argumentative Fehlschlüsse (1. der genetische Fehlschluß, 2. der doppelte Fehlschluß vom Wesen bzw. vom normierenden Faktum auf das Sollen, 3. dessen Umkehrung als „ethizistischer Fehlschluß" vom mutmaßlichen moralischen Status auf das Sein [vgl. 235] und 4. der „motivationale Fehlschluß" vom guten Motiv auf die richtige Handlung: 96–98) und nachmoralische „persuasive Strategien" (als Reduktion von Positionen auf Lager sowie strategisch präjudizierende Deskription [z.B. die geläufige „Unterscheidung" von „reproduktivem" und „therapeutischem" Klonen]: 98–101). Am Beispiel des Klonens erläutert M. die Begründungstruktur eines moralischen Argumentierens (103–108), das den Begriff der „Würde" menschlicher Bewertung grundsätzlich entzieht, ferner das „Eugenik-Argument" (zwischen Kollektivismus und Individualismus: 108–110) sowie das nachmoralische „Slippery-Slope-Argument" (die monierte „schiefe Ebene" unvermeidlicher Folgeentwicklungen: 110–112).

Teil 3 gilt der „Ethik in der Biomedizin" (113–260). Ein Paradigmenwechsel vom Arztethos zur komplexen „Ethik in der Medizin" (114–120) markiere den Schritt auf das aktuelle Problemfeld hin, in dem sich Bedürfnisse als (rechtliche) Ansprüche vorschnell artikulieren. M. betont die ethischen Grenzen, die einerseits die genannte Vorzugsregel für Problemlösungen und andererseits die Maxime ziehen, die beteiligten Personen im Bereich der Reproduktionstechnologie nicht instrumentalistisch zu reduzieren (grundsätzlich: 126–128, bzgl. des „Rechts" auf das eigene Kind bzw. auf Elternschaft als ein sozialethisches Problem: 128–132). Probleme ließen sich sozialethisch nicht isolieren, Lösungen nicht durch Verfahrenslegitimität in einer „Testgesellschaft" begründen, die zudem den genetischen Test faktisch mit Selektion verbinde (135–146). Methodologisch zeige sich, daß angesichts der „Positivität des Problemfeldes" bloß allgemeine ethische Bedenken funktionslos und daher Brückenprinzipien (u.a. die mehrfach vorgetragene Vorzugsregel) erforderlich seien (147). Sozialethik erweitere sich zu einer „sozialtherapeutischen Handlungswissenschaft" (153), die auch das Problem „berechtigter Interessen" hermeneutisch wahrnimmt (155–162). Dann lassen sich auch die ethischen Probleme der Präimplantationsdiagnostik genauer erfassen

(163–183; Diskussionspunkte bzw. Fazit: 183–189 bzw. 190–191), ebenso diejenigen der genetischen Testverfahren an Kindern (192–199), der Gentests auf freiwilliger Basis (200–213) sowie der somatischen Gentherapie (214–221). – M.s „konduktive" Methode zeigt ihre Stärken jeweils in den detaillierten Problemaufrissen und im Bündeln starker, aber nicht kategorischer Argumente, die er als „eine Art Kabel aus verschiedenen Schnüren, eine ‚Konvergenzargumentation'" kennzeichnet (224 bzgl. der Keimbahnzellentherapie sowie ähnlich 181 bzw. 232–233; wird z.B. kategorisch das Prinzip der „Nichtinstrumentalisierung" gegen das Klonen eines Menschen angeführt, so lasse sich dagegen „konduktiv" die Gegenargumentation im Detail wirkungsvoller entkräften: 235–236). Eine solche Konvergenzargumentation entgeht einem naheliegenden „fundamentalistischen" Maximalismus ebenso wie problematischen Vereinfachungen und ist selber eine moralische Frage, denn für M. gibt es „keine Hypermoral, die sich über die Dissense der Moral erheben könnte, indem sie, selbst scheinbar moralisch ohne Standpunkt, die Verkehrsregelungen in der Moral, eine Art Polizeigewalt, zu übernehmen hofft" (zu den sozialethischen Perspektiven der Forschung an embryonalen Stammzellen: 245). M.s Konvergenzargumentation ist in der Lage, Vorschläge dialogfördernd zu formulieren (247–250): Sie legt eine Art Expertise mit Gesprächsanleitung vor, ohne die entschiedene eigene Position zu verschweigen.

Entsprechend behandelt Teil 4 Fragen der „Ethik in der Biotechnik" (261–322) und stellt sich den Problemen des Überblicks in biotechnischen Sachfragen, des Konsensmangels in ethischen Kriterien und der Durchsetzbarkeit der ethischen Verantwortung (262–265; zum Problemfeld insgesamt: 262–276, über Gentechnik und Ernährung: 276–286, über Tierethik: 287–303 [exemplarisch über kategorische und abwägende Argumentation dort: 298–301], über Bio-Patentierung: 304–315, über Xenotransplantation: 316–322).

Teil 5 problematisiert die „Biopolitik: Experten und Institutionen" (323–414). Recht und Sittlichkeit beziehen sich analog aufeinander und unterscheiden sich spezifisch (Recht als empirische Voraussetzung sittlicher Praxis und Reflexion, Sittlichkeit als logische Voraussetzung des Rechts: 324–332). Eine abstrakte sittliche Freiheit kann nicht einfach (moralisch) vorausgesetzt, eine konkrete sittliche Unfreiheit darf nicht einfach (rechtlich) unterstellt und durch Rechtsnormen substituiert werden (zur Problematik des § 218: „Die einen setzen eine nichtvorhandene sittliche Mündigkeit abstrakt voraus, die anderen verhindern sie" [333]). M. liest die Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin kritisch auf sprachliche Tricks und Formelkompromisse hin, die sowohl „liberale" als auch restriktive Lesarten zulassen, aber eben keine für einen Rechtstext unabdingbare kohärente Interpretation (334–343). Auch die UNESCO-Deklaration über das menschliche Genom und die Menschenrechte kodifiziere „eine minimale Schnittfläche verschiedener Moralvorstellungen" (346), gebe „eine Zielvorgabe als Tatsache" aus (350 – gemeint ist der vielbeschworene therapeutische Wert des Genomprojekts) und bediene sich vor allem eines untauglichen ambivalenten Leitbegriffs: Das Genom wird (nach einem Aufsatz von H. G. Espiell) „zum ‚gemeinsamen Erbe der Menschheit' (in a symbolic sense)" (351) erklärt. Untauglich ist der Leitbegriff, weil sich „menschliches Genom" sowohl auf das Individuum als auch auf die Gattung bezieht, aber nur Individuen Träger von Rechten sein können; daher gefährdet hier die abstrakte Idee der „Menschheit" als konkurrierender „Rechtsträger" letztlich die Individual- und Menschenrechte (354). Selektion und genetische Verbesserung können in diesem Begriffsrahmen schlicht als denkbar oder geboten erscheinen (355), statt allenfalls unter bestimmten Kriterien und Kautelen moralisch erlaubt zu sein (356). Europa selbst sei als Wertbegriff, europäische Werte seien neu zu formulieren, wie A. Langlois für die Menschenrechtserklärung von 1948 gefordert hat (372–375) – ein Prozeß, in den die christliche Schöpfungs- und Personlehre einzubringen sei (376–377). Zu diesem Prozeß gehöre die begleitende Beratung statt problemferner Fundamentalethik oder bereichspezifischer (Interessen-)Ethik (378–390; zum Status von Ethikräten: 386–390). Tabellarische Übersichten informieren über die rechtsethischen Unterschiede in Europa (391–411). Ein knappes, aber gewichtiges Kap. beschließt diesen Teil: M. warnt vor der normativen Verwendung des Pluralismus-Begriffs und erinnert daran, daß Toleranz nicht repressiv im voraus zu fälligen Entscheidungen, sondern für den Umgang mit bereits gefallenen Entscheidungen zu fordern sei: Der Kompromiß „gehört nicht in die Ethik als Reflexi-

onstheorie der Moral, sondern in die ethisch zu verantwortende politische Praxis" aus Respekt vor anderen Meinungsträgern (412–414, hier 414).

Teil 6 „Natur, Menschbild und Menschenrechte" vertieft und problematisiert die verwendeten Grundbegriffe (415–509). „Natur" werde nicht mehr ratiozentrisch, sondern als Grenz- und Projektbegriff verstanden; Schöpfungstheologie sei teilweise (mittelalterlich) „vertikalistisch" oder (neuzeitlich) anthropozentrisch reduziert worden, müsse aber eine „ethische Theorie des Selbst- und Weltverhältnisses des Menschen" begünstigen (416–430; M. nennt als handlungsleitende Maximen: Selbstbegrenzung, menschliches Maß, adäquate Komplexität des Wachstums, die Sinn produziere [430–433], als ethische Kriterien: eine Kultur der Schonung und Ehrfurcht, die Verantwortung für künftige Generationen übernehme [434–435]). Ein ambivalentes Fortschrittsdenken bringe die dogmatische „Durchbrecherthese" hervor, erneuter technischer Fortschritt überhole und löse immer wieder die Probleme vorhergehender Fortschritte; solches Denken isoliere die Probleme vom Kontext, behaupte ein „Fließgleichgewicht" mit jeweils neuer Anpassung des Menschen und stelle seine Produkte als ethisch neutral dar (436–441). Demgegenüber verschwinde der Mensch ebenso wie sein Bild aus der Wissenschaft und verelende in der Wirklichkeit (442–444; zum „Personizismus" und zu konkurrierenden Menschenbildern: 444–447). M. insistiert auf dem christlichen Menschenbild im Rahmen einer Christologie der Menschwerdung; er erinnert die wissenschaftlich-technisch vergessene/verdrängte Endlichkeit (447–453). In der christlichen Perspektive der Bioethik sei aus religiöser Erfahrung der Sinn des Ethischen wiederzugewinnen, mit ihm aber die Motivation zu ethischem Handeln und richtigem Umgang mit der Ethik im Kontext des Glaubens. Menschenwürde und Menschenbild allein seien zwar konstitutiv bedeutsam, aber von ihrer (jeweils strittigen) subsidiären Anwendung zu unterscheiden (454–465). M.s theologische Überlegungen zur Ethik der Biotechnik referieren nochmals den Problemhorizont und klären das Verhältnis von teleologischer und deontologischer Urteilsbegründung im Blick auf seine konduktive Methode (mit Beurteilungskriterien und Problemlösungsvorschlägen: 466–477). Für die Menschenrechte bedeutet dies: Würde begründe die Rechte in einer Autonomie der Selbstverpflichtung. Damit stehe sie gegen bloße Interessen in einer Autonomie der Selbstbestimmung (sie gelte auch innerhalb der Kirche in einer Analogie von Menschen- und Christenrechten: 478–483). M. vertritt entschieden den christlichen Person-Begriff (zur Unterscheidung vom Personalismus und Personizismus: 488–489); für die Kulturrechte deutet er den Gedanken einer „dispersen Einheit" an. Er legt die Goldene Regel im Sinne einer asymmetrischen Erwartungshaltung aus (im Anschluß an Ricœur: nicht faktische Gegenseitigkeit, sondern zunächst einseitige Bereitschaft zu gutem Handeln [491]) und betont die Gewissenskultur der Erinnerung (483–492). Im Streit zwischen Universalismus und Kommunitarismus bzw. Globalität und Partikularität will M. beide Seiten vermitteln; Problemskizzen und Tabellen gelten dem Gefälle der Ethikdiskussion in den verschiedenen Kulturräumen (493–509). Ein Glossar zu medizinisch-biologischen sowie ethischen Begriffen (510–520) und ein strukturiertes Literaturverzeichnis (521–532) beschließen den Bd.

M.s Beiträge schreiten mit reicher Detailinformation und hohem Problembewußtsein das Gelände einer Ethik der Biotechnik ab. Wohltuend vermeidet er kategorische Urteile zugunsten einer mehrschichtigen Argumentation, die einen großen Radius der Diskussion erlaubt und nie den dringenden Anwendungsbezug aus dem Blick verliert. Wer eine steile Fundamentalethik erwartet, wird weniger auf seine Kosten kommen: M. setzt (m.E. überzeugend) sich sehr viel konkretere Ziele, was Informationsdichte und Problembewußtsein, aber auch die Motivation zum Handeln angeht. Daß es ihm dabei gelingt, sowohl entschieden Position zu beziehen als auch die zahlreichen Klippen der Vereinfachung zu umfahren, zeichnet sein Buch aus. P. Hofmann

Gómez-Lobo, Alfonso, *Morality and the Human Goods.* An Introduction to Natural Law Ethics. Washington, D. C.: Georgetown University Press 2002. 142 S., ISBN 0-87840-855-1.

Das Buch wendet sich an einen weiteren Kreis von Lesern. Es besticht durch seine Klarheit, Kürze und die Nähe zu den Phänomenen. Aber auch wer mit der Materie ver-

traut ist, wird es mit inhaltlichem und didaktischem Gewinn lesen. Als Quellen, denen sein Ansatz verpflichtet ist, nennt Gómez-Lobo (= G.-L.): Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin, *S.th.* I–II q.94 a.2 mit dem „bahnbrechenden Kommentar" von Germain Grisez (1965). Den unmittelbaren Anstoß habe Alan Donagan, *The Theory of Morality* (1977) gegeben; inhaltlich weiß G.-L. sich vor allem John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (1980) verpflichtet (129f.).

Der systematische Entwurf geht aus von dem analytischen Prinzip, das Gute sei zu suchen und das Schlechte zu meiden. Es folgt eine Liste von grundlegenden Gütern des Menschen (*basic human goods*): Leben, Familie, Freundschaft, Arbeit und Spiel, das Erlebnis des Schönen, Wissen, Integrität, Religion. Wie kann man zeigen, daß es sich hier tatsächlich um Güter handelt? „We know how we should *not* argue. How we *should* argue is best shown by simply doing it" (10). In einem nächsten Schritt wird geklärt, wie diese Grundgüter sich verhalten zu den äußeren Gütern, den Glücksgütern (*goods of fortune*: eine harmonische Familie, eine gute physische Konstitution, intellektuelle Begabung usw.), zur Freiheit, zur Würde der Person und (hier bringt G.-L. eine Kritik des Hedonismus) zur Lust. Aber sind die Grundgüter in jedem Fall ein Gut? Zeigt nicht die Euthanasiediskussion, daß das Leben auch ein Übel sein kann? Es sei zu unterscheiden zwischen einer unqualifizierten und einer qualifizierten Betrachtung: Das Leben als solches sei immer ein Gut; die Übel seien Krankheit und Schmerz; könnte man diese Umstände wegnehmen, würde niemand den Tod wünschen. Kein menschliches Grundgut sei in dem Sinn absolut, daß es immer und unter allen Umständen anderen Grundgütern vorgezogen zu werden verdiene. Zu entscheiden, was jeweils vorgezogen zu werden verdiene, sei Aufgabe der Klugheit; sie habe auch zu ermitteln, wie wir die Grundgüter in unserem eigenen Leben verwirklichen. Den Übergang vom prudentiellen zum moralischen Sollen bildet ein Kap. über Handlungstheorie. Es diskutiert u.a. den bekannten Kasus von Bernard Williams: Wenn Jill eine von zwanzig Geiseln erschießt, wird Jack die übrigen neunzehn freilassen; andernfalls wird Jack alle zwanzig erschießen. Soll Jill die eine Geisel erschießen? Es bestehe keine kausale Beziehung zwischen der Weigerung von Jill, die eine Geisel zu erschießen, und dem Tod der zwanzig. G.-L. lehnt den Begriff einer negativen Verantwortung ab. Jill stehe nicht vor der Wahl zwischen einem und neunzehn Menschenleben, sondern vor der Wahl (a) ein Leben zu vernichten in der Hoffnung, daß Jack die neunzehn anderen verschonen wird und (b) ein Leben nicht zu vernichten in der Furcht, daß Jack die neunzehn töten wird. Würde man behaupten, Jill sei verpflichtet, den einen zu erschießen, so würde Jacks verbrecherische Drohung darüber entscheiden, welche Handlung sittlich richtig ist. Das Kap. über Normen geht u.a. auf den Vorrang der negativen vor den positiven Normen ein. Er gelte nicht ausnahmslos. Wenn das durch die negative Norm geschützte Gut geringer sei als das durch die positive geschützte, müsse man der positiven Norm folgen. Eine bis auf die Griechen zurückgehende Tradition lehre, daß es Handlungen gibt, die immer und unter allen Umständen sittlich falsch sind. Diese Lehre stoße heute auf Widerstand. Ausnahmslose Normen seien negativ und wenig an Zahl, und ihre Aufgabe sei es, die wichtigsten Grundgüter zu schützen.

Diese Überlegungen werden angewendet auf Abtreibung und, worauf hier kurz eingegangen sei, Euthanasie. Daß freiwillige Euthanasie moralisch erlaubt ist, sei für jeden, dem die Wahlfreiheit ein vorrangiger Wert ist, eine „unbezweifelbare moralische Wahrheit" (98). Euthanasie wird von der Beihilfe zur Selbsttötung unterschieden. In einer verantwortet durchgeführte Euthanasie könne der Handelnde nur der Arzt sein. „Euthanasie ist der Akt des absichtlichen Tötens" (99). Jeder Akt, der absichtlich ein grundlegendes menschliches Gut verletze oder zerstöre, sei sittlich falsch. Das utilitaristische Argument, die Euthanasie sei im Interesse des Leidenden, setze voraus, daß die Tötung die *einzige* Alternative zu unerträglichen Schmerzen sei. Aber läßt Euthanasie sich nicht mit der Patientenautonomie begründen: Der Patient wünscht zu sterben, und der Arzt hat diesen Wunsch zu respektieren? Eine autonome Entscheidung einer Person im terminalen Stadium hält G.-L. für unwahrscheinlich. Aber nehmen wir einmal an, sie sei tatsächlich gegeben. Ihre Ausführung erfordert die Handlung des Arztes, und so entstehe ein Konflikt zwischen der Autonomie des Patienten und der des Arztes. Autonomie fordere, daß andere bestimmte Handlungen unterlassen; sie impliziere nicht, daß ein

anderer durch sein Tun dem Wunsch entsprechen müsse. Der Handelnde müsse selbst entscheiden, ob der Wunsch vernünftig und ob es sittlich erlaubt ist, dem Wunsch zu entsprechen. Wieder betont G.-L., daß die Euthanasie nicht der einzige Ausweg sei, eine Notlage zu beenden; die gegenwärtige Medizin verfüge über andere Mittel. „Euthanasia is the ultimate failure to care for someone in need" (110). Was ist zu halten von den Argumenten, die sich auf die sozialen Folgen berufen, die sich aus der Legitimierung des Tötens in Extremsituationen ergeben? Nicht zuletzt im Blick auf die Entwicklung in den Niederlanden seien sie sehr ernst zu nehmen; dennoch komme ihnen lediglich eine Hilfsfunktion zu. Auch wenn niemals nicht freiwillige oder unfreiwillige Euthanasie praktiziert würde, sei es dennoch sittlich falsch, einen Menschen auf Verlangen hin zu töten.

G.-L.s Kritik an den Argumenten für die freiwillige Euthanasie setzten voraus, daß es Alternativen zur Tötung auf Verlangen gibt. Aber wie würde er argumentieren, wenn diese Voraussetzung nicht erfüllt wäre? Wann ist die Zerstörung eines grundlegenden menschlichen Gutes „absichtlich" (*intentionally* [101])? Wie wäre der Konflikt zwischen dem Gut des menschlichen Lebens und dem Übel des unerträglichen Schmerzes zu entscheiden, wenn es keine Alternativen gäbe? Ist das Gut des menschlichen Lebens allen Abwägungen entzogen, so daß es in jedem Konflikt den Vorrang verdient? Es ist das grundlegende Gut schlechthin, und als solches verdient es jeden nur möglichen Schutz. Das Argument aus den sozialen Folgen macht nicht, wie das von G.-L., die Voraussetzung, daß Alternativen bestehen. Ist es deshalb nicht doch das bessere Argument und mehr als ein bloßes Hilfsargument?

Morality and the Human Goods ist ein aus langer Lehr- und Lebenserfahrung hervorgegangenes Stück praktischer Philosophie, deren Ziel nach Aristoteles nicht Erkenntnis, sondern Handeln ist.

F. Ricken S. J.

Hinde, Robert A., *Why Good is Good.* The sources of morality. London [u. a.]: Routledge 2002. XIV/241 S., ISBN 0-415-27752-1.

Robert A. Hinde (= H.), von seiner Ausbildung her Biologe, Professor am St. John's College in Cambridge, entwickelt eine systematisch durchgeführte Hypothese über die Genese der Moral, die den biologischen Ansatz der evolutionären Ethik mit dem der Psychologie und der Sozialwissenschaften verbindet. Aus der Interaktion von Anlagen des Menschen, die sich in allen Kulturen finden, mit der Umwelt, entwickeln sich psychische Neigungen, von denen H. zwei hervorhebt: die Neigung zu prosozialem Verhalten und die Neigung zu egoistischer Selbstbehauptung. Sie finden sich in allen Individuen aller Gesellschaften und können deshalb als Teil der menschlichen Natur angesehen werden; weil diese Neigungen sich verschieden entwickeln können, liegt keine genetische Determination vor. Diese Neigungen stehen in enger Beziehung zu moralischen Prinzipien aller Kulturen, z. B. zur Goldenen Regel oder zur Maxime, die eigenen Interessen auch auf Kosten anderer zu verfolgen. Diese Prinzipien kommen in den einzelnen Kulturen in unterschiedlichem Ausmaß zur Geltung, wobei Religion und Moral sich wechselseitig stützen. Von diesen allgemeinen, transkulturellen Prinzipien sind moralische Vorschriften und Konventionen zu unterscheiden. Sie entstehen, weil die Neigungen der Individuen oft miteinander in Konflikt kommen. Vorschriften gelten als moralisch, wenn sie zum Wohl der anderen beitragen und Konflikte in der Gesellschaft minimieren. Ausnahmen betreffen Vorschriften, die von Mächtigen erlassen werden, z. B. die Aufforderung zur Demut, oder Einschränkungen des sexuellen Verhaltens; sie dienen nicht dem Wohl der Individuen. Die moralischen Vorschriften werden in den „Selbst-Begriffen" (self-concepts) der Individuen internalisiert, d. h. sie sind Teil dessen, wie die Individuen sich selbst sehen. Selbst-Begriffe gehören zum „Selbst-System" (self-system): der Sicht, welche die Individuen von sich, ihren Beziehungen, ihrer Kultur und ihrer Gesellschaft haben. Obwohl das Selbst-System bis zu einem gewissen Grad formbar ist, wird es entscheidend in der frühen Kindheit geprägt. Das ‚Gewissen' regt sich, wenn eine Diskrepanz zwischen der Moral des Selbst-Systems und der Handlung des Individuums wahrgenommen wird. Die Lösung des Sein-Sollen-Problems lautet: Es ist unnötig, Kriterien des sittlich Richtigen und des sittlich Falschen und folglich irgend-

welche Quellen der Moral zu postulieren, die hinausgehen „über die Produkte der Interaktion zwischen unseren eigenen Selbst-Systemen, den Weisen, wie wir unser Verhalten und das der anderen wahrnehmen, und dem moralischen Kode der Kultur, in der wir leben" (187). Damit wird jedoch kein moralischer Relativismus vertreten, denn die moralischen Vorschriften können an den transkulturellen moralischen Prinzipien gemessen werden. Ein Individuum, das in einem totalitären System aufgewachsen ist und Aufseher in einem Konzentrationslager wird, kann aufgrund des prosozialen Prinzips erkennen, daß es den Befehl zum Genozid nicht ausführen darf (188).

Versuche zur ‚Genealogie der Moral' gibt es seit den Sophisten im 5. Jhdt.v. Chr.; aus jüngerer Zeit sei nur an John L. Mackies bekanntes „argument form queerness" erinnert. Über den genetischen Fehlschluß und die evolutionäre Ethik wurde ausführlich diskutiert. Aber auch für den Ethiker, der kein biologistischer oder behavioristischer Reduktionist ist, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Tugend. Welche Position man in dieser Kontroverse auch vertreten mag: Man wird mit Gewinn die für diese Diskussion relevanten Materialien und Ergebnisse der Psychologie, Sozialwissenschaften und Ethnologie, die H. bringt, zur Kenntnis nehmen. F. Ricken S. J.

Höffe, Otfried: *Medizin ohne Ethik?* (edition suhrkamp; 2245). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. 180 S., ISBN 3-518-12245-2.

Wenn Ethik als Wissenschaft jegliches Handeln auf seine Sittlichkeit hin befragen soll, so muß Ethik daran interessiert sein, jüngst eröffnete Handlungsweisen und -felder sittlich zu beurteilen. Neue Handlungs- und Behandlungsmöglichkeiten haben sich im Bereich der Medizin aufgetan, der Embryonenforschung, der Pränataldiagnostik und der In-vitro-Fertilisation, der Abtreibung und in Sachen Frühgeburt, der Transplantationen, des Altwerdens und der Sterbehilfe. Ob die neuen Behandlungen und Umgangsweisen auch immer neue Antworten verlangen, wie sie der Klappentext des Bändchens ankündigt, ist anzuzweifeln. Nicht selbstverständlich ist es jedoch, daß sich überhaupt Antworten finden lassen. Diesen gesamten Bereich der Biomedizin aber wiederum zur moralfreien Zone zu erklären, muß schon daran scheitern, daß eine solche Erklärung selbst eine Handlung ist, somit unter sittlicher Verantwortung steht. Ethik darf ihre Bewertung also nicht nach Belieben verweigern, abbrechen oder übereilfertig anbieten; allenfalls muß sie gelegentlich die Antwort etwas hinausschieben, bis die Sachgrundlagen hinreichend klar geworden sind. Otfried Höffe (= H.) treibt die Ethik so weit vor, daß nicht nur der derzeitige Forschungsstand sittlich beurteilt zu werden vermag, sondern auch – ein nicht geringes Vorhaben! – Ressourcen erschlossen werden, welche es ermöglichen, künftige Entwicklungen zu beurteilen.

Elf Kap. dienen dem Zweck, auf die Titelfrage „Medizin ohne Ethik?" zu antworten, daß die neu erschlossenen Handlungsräume dringend der Ethik bedürfen. Weshalb? Erstens herrscht, so das erste Kap. (7–27), Unsicherheit; Unsicherheit jedoch beeinträchtigt das Zusammenleben, die gewünschte Berechenbarkeit des Lebens und seine Perspektive auf ein gutes Ende. Zweitens reicht das herkömmliche Ethos der Gesellschaft ebensowenig wie das Standesethos der Mediziner aus, das Handeln zu orientieren. Drittens ist zu vermuten, daß die Quellen moralischen Handelns am Versiegen sind, Brutalität, rücksichtsloses Haben- und Verlängernwollen des erwachsenen Lebens sich breit machen, und dies immer auf Kosten von Menschen. Und viertens verrät der Mensch seine Würde, wenn er Medizin oder Altersfürsorge und vieles andere außerhalb sittlicher Normen betreiben will. Eine unsichere inkohärente und regelungsarme Moral ist damit gegen eine klar strukturierte, philosophisch und wissenschaftlich versierte Ethik auszutauschen. Diese Suche oder diesen Generierungsversuch, wenn es denn kein Regenerierungsversuch angesichts der neuen Fragestellungen ist, sollen freie Bürgerinnen und Bürger vornehmen, worauf H. im zweiten Kap. verweist (28–48). Die Pluralität der Gesellschaft, ihre Offenheit und Interkulturalität verführen H. keineswegs dazu, es bei der Empfehlung einer Prozedur, einem Verfahren oder einem Diskursangebot zu belassen; vielmehr hat die normative Ethik auf dem Prinzip der Menschenwürde, so das dritte Kap. (49–69), aufzubauen und um es herum sich zu bilden. Letztbegründen lasse sich ein solches Prinzip wie das der Menschenwürde nicht, sei es doch das höchste und zur

Ableitung der anderen Prinzipien alleinfähige Moral- und Rechtsprinzip (51, 79). Doch gebe es Argumentationsstrategien, wie H. es nennt, welche dieses Prinzip als vernünftig, unersetzlich und unaustauschbar sowie menschengerecht auszuweisen vermögen. Jeder Diskurs und jede Begründung verlange es z. B. als Vorbedingung. Die Würde ist die des Menschen und nur die des Menschen; aufzeigen lasse sich die Sonderstellung des Menschen im Vergleich mit Pflanzen und Tieren (52–58), eine Sonderstellung hätten dem Menschen auch die „grands récits" zugewiesen; sodann arbeitet H. mit dem Kriterium der "Leistungsfähigkeit", untersucht mit ihr alle Lebewesen und kommt so, sehr klassisch, zu einer Rangstufung der Lebewesen, an deren Spitze sich in allen Kulturen der Mensch befinde. Eine Absage erteilt H. zu Recht einer Anerkennungstheorie, welche diese Anerkennung als Eintrittsbillet zum Menschsein und Würde-Haben aufwertet; nein, Anerkennung erschafft nicht den Menschen, sie ist nicht konstitutiv zum Menschsein, sondern ihm geschuldet (60, 67). Alle „Beweise" für die dem Menschen zukommende Würde entheben selbstverständlich den Menschen nicht der Pflicht, sie sich aktiv und immer wieder zuzusprechen (64 f.), womit m. E. ein massiver unterschwelliger Vorwurf des P. Singerschen Speziesismus entkräftet wird (daß sich der Mensch über die übrigen Lebewesen setze, ohne damit Verpflichtungen ihnen gegenüber zu übernehmen). Im vierten Kap. (70–96) testet H. das bisherige „Ergebnis" und wendet sich der verbrauchenden Embyronenforschung zu. H. leitet – ebensowenig wie Kant – die Würde der Gattung Mensch aus biologischen Eigenschaften her, denn diese Eigenschaften „definieren lediglich den Anwendungsbereich: die Menge derjenigen Wesen, die das nichtbiologisch begründete Prinzip Menschenwürde verdienen" (77). Wie aber kommt die Würde gleichsam von der Gattung zu den einzelnen Individuen? Dies über eine "Gattungssolidarität" zu tun, lehnt H. ab, weil diese Solidarität begrifflich zu ungeklärt und die Gefahr zu groß sei, mit einem zu schwachen Begriff von Solidarität zu hantieren, welcher nicht imstande sei, bestimmten einzelnen Mitgliedern der Gattung den Menschenrechtsschutz zu garantieren. H. schlägt vor, vom einsichtigen, interkulturell akzeptierten Prinzip des Lebensschutzes auszugehen. Es schließe Schlafende, Kranke und Geisteskranke mit ein. Überhaupt seien begriffliche Fassungen von „Mensch" und „Menschenwürde" abzulehnen, welche deren Schutz „zu großen Gruppen entziehen" (78), ein topisches Argument. In der Frage des Lebensbeginnes und damit des Lebensschutzes entscheidet sich H. für den Moment der Verschmelzung von Samen und Eizelle und gegen ein späteres Datum (86). Und da das Verbot dem Gebot vorangehe, habe das Tötungsverbot bzw. der elementare Lebensschutz des Embryos Vorrang vor dem Gebot zu helfen, etwa gegen Krankheiten (86). Auch im weiteren, bis hin zur Präimplantationsdiagnostik, stellt sich H. der Diskussion mit H. Markl und V. Gerhardt wie zuvor schon R. Merkel. Unabhängig davon, ob man H. in jeder einzelnen Argumentation folgen will oder nicht, man wird zugeben müssen, daß H. ein reichhaltiges Sortiment an Nuancierungen, Distinktionen und Argumenten bereitstellt. Das fünfte Kap. (97–118) tritt als Zwischenüberlegung auf, skizziert die Moral als anregende und kontrollierende Instanz, erkennt ihr Machpotential an und macht auf die Notwendigkeit aufmerksam, mit Moral sittlich umzugehen; während die Frage nach der Moral der Moral oder auch der Moral der Ethik Niklas Luhmann als sehr wichtiges Thema galt, wurde diese Frage nach der Moral der Moral allzu selten danach im Schrifttum aufgegriffen. H. tut es. Knappe Bemerkungen H.s gelten einem gleichfalls wenig thematisierten Verhältnis, dem zwischen der entscheidenden Person und der Rat gebenden Person. Das sechste Kap. (119–142) ist dem Begriff und Werdegang der medizinischen Technik sowie dem „Sterbenlernen" gewidmet. Es ist zu lernen, wen und wie man sterben läßt. Das „Wen?" führt en passant zu einer kritischen Sichtung von Arnold Gehlens "Mängelwesen Mensch" (121 f.). Für das „Wie?" empfiehlt H. Gelassenheit, Sensibilität und Umsicht. Cecily Saunders wäre einer Erwähnung wert gewesen. Das siebte Kap. (143–160) handelt von der Schwangerschaftskonfliktberatung, nicht also der Abtreibungsproblematik selbst. Das Gesetz selbst kommt bei H. nur auszugsweise vor, entgegen H.s Behauptung (149) gilt, daß in bestimmter Weise vorgenommene Schwangerschaftsabbrüche nicht einmal mehr den Tatbestand der Abtreibung erfüllen, andere, auf Grund der medizinisch-psychologisch zu interpretierenden Notlagen sind nicht mehr rechtswidrig, und nur für einen kleinen Kreis trifft das „rechtswidrig, aber straffrei", überhaupt noch zu. Wenn H. darauf zu

sprechen kommt, ob die Kirche in der Beratung hätte verbleiben oder aus ihr aussteigen sollen, ist noch seine Erregung über die Art der geführten Diskussion, ihre Schlagworte und den Ausgang spürbar. Dem Thema der Gesundheit und dem sinnerfüllten Leben dient das achte Kap.(161–181). H. bringt die "Eudämonistische Ethik" als die zur Behandlung dieses Themas geeignete Ethik ins Spiel (163), welche für Aristoteles nicht die Gerechtigkeitsanforderungen ausblendete. Wieder ist von den Pflichten der Besonnenheit, der Gelassenheit und der Selbstvergessenheit die Rede (174). Reiches Material und ein gestaffelter Pflichtenkatalog erwarten auch den Leser des neunten Kap.s, welcher eine Ethik des Alters und des Älterns erarbeitet (182–201). H. bemüht sich, neben den utilitaristisch begründeten Pflichten ("Wie du mir einst als Kind, so ich dir im Alter!") und "reinen" Liebespflichten ("Ich helfe dir, ohne je eine Gegenleistung erwarten zu können!") auf die den alten und alternden Menschen bleibenden Menschenrechte hinzuweisen. Die Pflicht, zum – wenn auch phasenverschobenen – Austausch von Hilfen wird wohl nicht ohne gewissen staatlichen Druck erfüllt werden (etwas versteckt angesprochen: 195). Die Goldene Regel als generationenübergreifende Pflichtenregelung hervorzuheben, ist zweifellos richtig; aber birgt die von H. getroffene Formulierung "Behandle hilfsbedürftig gewordene ältere Menschen so, wie du als Kind und Jugendlicher von den Erwachsenen behandelt werden wolltest!" nicht die Gefahr, mit alt gewordenen Verwandten wie mit Kindern umzugehen, also die Gefahr der Infantilisierung? Ein Umgang, der den Intentionen H.s völlig entgegensteht. Eine dichte Abfolge an Kriterien erwartet den Leser im zehnten Kap. „Medizin in Zeiten knapper Ressourcen" (202–241). Auch hier ist die Sorge um sich selbst, um die eigene Gesundheit und das Gemeinwohl die erste Pflicht. Das Willkürverbot ist zu beachten (228), Paternalismus zu vermeiden (der Begriff allerdings heute nuancierter verwendet als hier: 229), Hilfe zur Selbsthilfe anzuzielen (229). Der von H. entwickelte Vorschlag einer Krankenversicherung zeigt den Philosophen als Ratgeber. Der Vorschlag unterscheidet zwischen der Pflicht der Sorge für die "öffentliche Gesundheit", für eine Grundversorgung, schließlich für eine Aufbauversorgung und eine Abrundungsstufe (238). Hilfreich sind innerhalb dieses Vorschlags die konkreten Hinweise von Allan Buchanan (236). – Ein Fazit: Unmißverständlich sind H.s Bekenntnis zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung und die Absage an eine reine Verfahrensethik (24f.). Es bedarf der Grundlagendiskussion, der Diskussion der Ableitungen wie auch der Anwendungen (25). Statusdiskussionen, etwa in bezug auf den Embryo, sind nicht ohne sittliche Verantwortung zu führen und zu entscheiden. H. lehnt ab: erstens utilitaristische Lösungen, denn sie werden *nicht allen* Menschen gerecht, zweitens deontologische Ansätze (41–44), soweit sie *keine Güterabwägungen* kennen, drittens bloße Mitleidsethiken, da sie die *Rechte* der Menschen nicht ernst nehmen und viertens einen "ethischen Relativismus", der sich angesichts der weltweit gültig anerkannten (empirisches Argument) und der universal geltenden Normen auf der Fundamentalebene (philosophisches Argument) (35) nicht aufrechterhalten läßt. H. bejaht es, das sittliche Handeln durch staatliche oder jedenfalls politische Regelungen erwartbarer zu machen. Er erteilt den Ratschlag, „allgemein anerkannten Prinzipien" zu folgen und nicht den strittigen (36). Den Vorrang der Rechts- vor den Tugendpflichten und der Verbote vor den Geboten ruft H. wieder in Erinnerung (auch 82). Noch konkreter: H. schärft drei Grundgebote immer wieder ein: Notleidenden ist zu helfen (11), zweitens, niemandem darf ein Schaden zugefügt werden, und drittens ist jegliche Hilfe nicht an der kranken Person vorbei oder über sie hinweg, sondern nur mit ihrer Zustimmung vorzunehmen. Die Rede ist vom „informed consent". Ein vierter Grundsatz läßt sich heraushören: Die Ärzteschaft muß sich wirkungsvoll selbst kontrollieren und sich der Öffentlichkeit durchlässiger darbieten (13). H. selbst ordnet die vorliegende Schrift in sein eigenes Werk durch zahlreiche Verweise auf seine anderen Schriften ein; er erschafft somit in dieser Schrift gleichsam autopoietisch sein Gesamtwerk neu und setzt es fort, wobei die Verweise, indem sie doch eine Auswahl treffen, vor zu üppiger Komplexität und Unübersichtlichkeit bewahren helfen. H. klagt nie die Moderne oder Postmoderne an, verteufelt nicht und befleißigt sich auch nie der Karikatur. Jegliches Eintreten für ein undifferenziertes Forschungsverbot ist ihm fremd. Vertraut aber wird der Leser mit H.s wiederholter Warnung vor überhastetem Vorgehen wie auch vor Zukunftsvisionen, welche eher einem phantasievollen besorgten Gehirn ent-

springen als der nüchternen Begutachtung von Forschungsleistungen. H. fordert eine informierte sensible Reaktion, wozu er Kompaß und Landkarte liefert. Handeln ist möglich, Gestalten ebenfalls. Die technische Entwicklung ist kein Selbstläufer ohne Bremsen, vielmehr ist der Prozeß beeinflußbar, gestaltbar; somit ist mehr möglich, als bloß dagegen zu sein. Nur: Die Würde des Menschen erlaubt nicht jegliches Dagegen-Sein. N. Brieskorn S. J.

Hoppe, Thomas, *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität.* Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht (Theologie und Frieden; Band 17). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 236 S., ISBN 3-17-015585-7.

Diese 1997 in Münster/W. angenommene Habilitationsschrift beginnt ihren Einstieg bei der Beobachtung, daß den Menschenrechten zwar weltweit ein hoher Wert zuerkannt wird, aber sowohl in bezug auf ihre Rechtfertigung bzw. Begründung als auch in der juristischen Auslegung ein weltweiter und tiefer Dissens besteht. Hoppe (= H.) will nun aber weder den zahlreichen unterschiedlichen Begründungen eine weitere hinzufügen oder eine bereits praktizierte Version besonders stark machen noch der juristischen Auslegung einen, vor ihr und von ihr bisher nicht gesehenen oder verschmähten Weg weisen. Er engt diesen Ansatz nämlich insofern noch einmal ein, als er das Hauptaugenmerk darauf lenkt, daß dort, wo Menschenrechte mit Menschenrechten selbst oder Menschenrechte mit Staatsinteressen in Konflikt treten, es an eindeutigen und praktizierbaren Vorzugsregeln fehlt. So tritt beispielsweise das Recht auf Meinungsfreiheit mit dem Staatsschutzinteresse auf Geheimhaltung in Konflikt, und die Pflicht, Menschenleben zu retten, scheint einigen gegen das Folterverbot abwägbar, um meinerseits ein aktuelles Beispiel einzufügen. Es geht H. somit darum, nach genauer Definition, was unter Menschenrechten zu verstehen ist, darauf hinzuweisen, daß "ein Minimum von – de facto sozialethischen – Vorzugsregeln nötig ist" (19). Bei dieser Suche nach universaler normativer Gemeinsamkeit über solche Vorzugsregeln entdeckt H. in der christlichen Theologie eine wichtige Helferin, die ebenso bei der Durchsetzung der Menschenrechte als auch in der Diskussion um ihre Begründung einen wertvollen Beitrag zu leisten vermag. Damit versucht die Schrift H.s, dem Menschenrechtsschutz Stärkung sowohl aus dem universalen Ansatz einer nichtchristlichen und säkularen Welt zuzuführen als ihn auch vom partikularen Ansatz der christlichen Theologie her zu kräftigen. Diese Vermittlung zu unternehmen ist sinnvoll, da H. – zu Recht – sowohl als Grundwerte säkularen Lebens wie auch des christlichen Glaubens die Trias von Freiheit, Gleichheit und Solidarität auszumachen weiß. H. vermeidet bei dieser Vermittlungsarbeit die beiden Extreme, einerseits die säkulare Welt als gegenüber dem christlichen Glauben defizienten Daseinsmodus polemisch abzuwerten als auch andererseits den christlichen Glauben auf diese Trias zu reduzieren. Es geht H. nicht darum, wie er ausdrücklich bemerkt, den christlichen Glauben zu politisieren, sondern darum, das gesellschaftliche Engagement des Christen theologisch zu begründen und auf den Menschenrechtseinsatz hinzulenken.

In dem zweiten Kap. (29–67) belegt H. an drei Beispielen – der Religionsfreiheit und den Grenzen der Toleranz; Lockes Toleranzschrift und dem Grundrecht auf Kriegsdienstverweigerung –, wie sehr es an Vorzugsregeln mangelt. „In diesen drei klassischen Konfliktfeldern liegen keine Entscheidungsregeln für Konfliktfälle bereit" (61). Am Ende dieses Kap. warnt H. allerdings zu glauben, auf dem Wege über Vorzugsregeln in jedem Fall zu allseits als gerecht empfundenen Lösungen gelangen zu können; auch sei mit tragischen Situation zu rechnen, wo die strikte Beachtung des Folterverbots die Rettung von Menschenleben vereitele; nicht immer lassen sich zudem allgemeine Norm und konkreter Fall angemessen vermitteln (65). Trotz der hohen Güter von Rechtssicherheit und Gleichheit vor dem Gesetz (von H. weniger angesprochen) dürfe man daher mit Epikie vorgehen.

Das dritte Kap. liefert „Vorschläge zur Abmilderung des Kohärenzproblems" (69–90). Hinter der Suche nach Kollisions- oder Vorzugsregeln steht ja das Verlangen nach einer widerspruchsfreien Rechtsordnung, welche für alle Fälle Lösungswege eröffnet,

die den Rahmen nicht sprengen und die Systematik in ihrem inneren Aufbau bekräftigen. Es ist ein Verdienst dieses Kap., einmal verschiedene Antworten zusammengestellt zu finden, welche dem Problem erst einmal überhaupt auszuweichen versuchen: ob es nicht doch mehr als eine gerechte Lösung gebe, ob der Dezisionismus nicht doch unausweichlich sei, ob das korrekt durchgeführte Verfahren nicht einen ausreichenden legitimen Grund der Lösung liefere, oder ob nicht eine jede Mehrheitsentscheidung zufriedenstellen müsse. Ob es nicht vielleicht doch das Äußerste in einer pluralen Welt sei, eine einigermaßen stabile Rahmenordnung vorzugeben. – Es gilt jedenfalls: Ein Konflikt ist erst dann gerecht entschieden worden, wenn bestimmte Grundgüter gerecht verteilt sind (78ff.). Mögen auch hier die einzelnen Überlegungen nicht gänzlich neu sein, so bringt H. doch das, was er vorbringt, in einer durchdachten, bedenkenswerten und anregenden Form vor.

Im vierten 4. Kap. geht es H. um einen Ausschnitt aus diesen Grundgütern, um die Menschenrechte als Rahmen einer politisch-gesellschaftlichen Ordnung (91–141). H. zeigt, wie unvereinbar eine menschenrechtliche Ordnung erstens mit einem System ist, welches Politik und Religion nicht zu trennen bereit ist, wie etwa Scharia-Gesellschaften (wegen der Religionsfreiheit!) (93), welches zweitens den Leistungsrechten den Vorrang vor den Freiheitsrechten einräumt (99) und welches drittens zwar jedem Menschen die Menschenwürde zubilligt, die Rechtsgleichheit jedoch versagt (104). H. untersucht Formen des Universalismus (=U.), wie den relativen U. (114), den deliberativen U. (135) und den Multikulturalismus (130).

Das 5. Kap. enthält den Kern des H.schen Anliegens. „Wege zum Menschenrechtsschutz, der universale Geltung erhält" (143–178) haben bei der elementaren Leid- und Unrechtserfahrung zu beginnen (auch: 180). Diese allen Menschen leider allzu geläufige Erfahrung bildet den Hintergrund, der zu interpretieren ist, und aus dem die Pflichten zur Abhilfe und die Rechte gegen Belästigung, Beschädigungen etc. ableitbar seien (145). Daß hier Fragen auftauchen, die unter dem Generalthema von „Sein-Sollen" abzuhandeln sind, weil vom Faktum des Leides m.E. kein unmittelbarer Weg zur Norm führt, sei nur erwähnt. Einen Satz, wie – sinngemäß – Leid enthalte in sich einen ethischen Imperativ zu seiner Überwindung (180), halte ich für fragwürdig. Meines Erachtens ist Leid Anlaß und Auslöser, aber nicht Grund der Norm. Grund der Norm kann nur eine andere Norm sein. H. sperrt sich gegen eine „gewissermaßen deduktive Herleitung aus einem essentialistischen Zugriff auf das ‚Wesen des Menschen'" (145), eine mehr polemische als sachbegründete Aussage, welche H. selbst allerdings in der Anmerkung auf 399 leicht relativiert. Ist damit alles zu der Begründung der Menschenrechte oder zu dem Minimum an Vorzugsregeln gesagt?

Das 6. Kap., zugleich das Schlußkap. (179–204) erarbeitet den Beitrag der christlichen Theologie. Ausgehend von dem eingangs (22ff.) erwähnten dreifachen Gottesbezug des Menschen, zum Schöpfer, dessen Ebenbild der Mensch verpflichtend trägt, zu Gott als Vertragspartner im Bundesschluß, der unaufkündbar und unüberholbar ist, sowie zum erlösenden Gott, dessen Solidarität mit den Menschen weder übertreffbar noch rückgängig zu machen ist, läßt sich ein Bild des Menschen gewinnen, wie es übrigens auch J. Habermas in seiner Paulskirchenrede im Oktober 2001 (anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels) der modernen Gesellschaft empfahl, nämlich das einer Würdeausstattung, die nicht verdient sein muß und gar nicht kann, die der Mensch nicht zu verwirken vermag und die den Behinderten, Kranken, Alten, Schwachen genauso wie allen anderen Menschen zusteht. Dieses sechste Kap. klärt und rundet ab, trotzdem wirkt es ein wenig an die Kap. 1 bis 5 angehängt.

Es gehen diesem Werk leider ein Personen- und Sachindex ab. Zu loben ist die ausführliche Bibliographie. Leider findet sich unter den angeführten Werken keines aus der Zeit nach 1996. Dies ist nämlich leider anzumerken: Es bleibt die gesamte, reichhaltige, nuancierte Literatur, die nach 1996 zum Spannungsverhältnis von Universalität und Partikularität erschienen ist, unberücksichtigt; d.h. aber auch, daß H.s Schrift, wäre sie 1997 auf dem Markt erschienen, zweifellos von großem Einfluß gewesen wäre: berührt H. doch wichtige Themen, welche gerade ab 1997 stark diskutiert wurden (Universalismus-Relativismus, interkultureller Dialog; Verrechtlichung der Menschenrechte usw.). Insofern kommt H.s Schrift zu spät. Nicht zu früh aber erscheint sie, was die Aufgaben be-

trifft, welche H. anspricht und die der Lösung harren. Es sei nur eine herausgegriffen, mir aber besonders dringlich erscheinende. H. hat für sie ein wenig Vorarbeit geleistet. Es handelt sich um die Aufgabe, mit dem Menschenrechtskonzept des freien, sich wehrenden und leistungsbedürftigen Rechtsträgers das Prinzip der Solidarität, die Ich-Perspektive mit der Du- und Wir-Perspektive innerlichst zu verbinden. Des weiteren wird man das methodische Niveau von H.s Arbeit vorbildlich nennen müssen.

N. Brieskorn S. J.

Riegger, Manfred, *Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen.* Das Sozialtherapeutische Rollenspiel als Methode erfahrungsbezogenen Glauben-Lernens (Praktische Theologie heute; 56). Stuttgart: W. Kohlhammer 2002. 390 S., ISBN 3-17-017262-X.

Der Verf. dieser Dissertation, die an der Theologischen Fakultät der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern eingereicht wurde, schildert, nach einer Einführung in den Rahmen der gesamten Arbeit, die Entwicklung des Sozialtherapeutischen Rollenspiels (= STR), erörtert in einem weiteren Kap. dessen Bedeutung für religiöse Lehr- und Lernprozesse und reflektiert abschließend eine exemplarische Unterrichtsstunde dazu.

Das STR wurde innerhalb eines breiten Stroms von Formen sozialer Gruppenarbeit und -therapie ab 1972 hauptsächlich von Adelheid Stein entwickelt, die an der Höheren Fachschule für Sozialarbeit in München, einer der Vorgängerinnenschulen der heutigen Katholischen Stiftungsfachhochschule München, Psychologie, Pädagogik und Soziale Gruppenarbeit lehrte. Es wird von Arbeitskreisen in Deutschland, Schweiz, Italien, Österreich und Ungarn praktiziert und vermittelt. Durchgeführt wird es von Personen, die zusätzlich zum Studium der Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Theologie/Pastoral eine dreistufige Ausbildung im STR absolviert haben. Wurde das STR ursprünglich für Erwachsene entwickelt, so setzte man es später auch bei Kindern und Jugendlichen ein; war es zunächst nur im sozialtherapeutischen Bereich beheimatet, so weitete man es auch auf didaktische Ziele aus, und galt es zunächst säkularen therapeutischen Themen, so wandte man es ab 1985 auch auf pastorale und diakonische Aufgaben an. So finden wir diese Methode heute „in der ambulanten Behandlung Alkoholkranker wie der stationären Behandlung drogenabhängiger Jugendlicher, bei eßgestörten Frauen wie in ambulanter psychiatrischer Behandlung, im Strafvollzug, im Heim und in der Sonderpädagogik, in der Familienhilfe wie zur Selbsterfahrung, in der Praxisberatung und Supervision wie im Bildungsbereich" (35).

Eine solche Methode – das betonen ihre Lehrer und auch der Verf. – ist prozeßorientiert und damit innerhalb höchst unterschiedlicher Zusammenhänge zu verstehen und kann nicht rezepthaft angewandt werden. Dementsprechend ist sie, zwischen geschichtlicher Entwicklung und therapeutisch-didaktischer Systematik, in einem Buch, das den Lernprozeß des Kursteilnehmers nicht ersetzen kann, auch nicht leicht darzustellen. Der Verf. behilft sich damit, daß er zu den drei Spielgattungen des STR jeweils eines der eingetragenen Spiele anführt und deren Sinn erläutert: (1) Die „wahrnehmungszentrierten Spiele", etwa wenn die Teilnehmer ein imaginäres Foto schildern, das sie mit einem wichtigen Erlebnis verbinden, (2) die „gruppenzentrierten Spiele", in denen man die eigene Rolle in der Gruppe erlebt und darstellt, sowie (3) „problemzentrierte Spiele", in denen beispielsweise ein Teilnehmer ein Problem, das er mit einem anderen hat, darlegt, und die Rolle des Problempartners spielt, während ein anderer Teilnehmer seine eigene Rolle übernimmt. Bei all dem soll das unentbehrliche Auswertungsgespräch dazu helfen, die erlebten Gefühle rational zu bedenken und die Lebenssituation „erträglicher zu gestalten." Riegger diskutiert die erwiesenen oder möglichen Berührungspunkte des STR mit den Ansätzen der Sozialtherapie, des Rollenspiels (einschließlich Psychodrama), der Tiefenpsychologie, sinnzentrierter Psychotherapie, Gestaltpsychologie, Themenzentrierter Interaktion und Symboltheorie(n) und stellt fest, daß das STR zwar zu eigenständig vorgeht, als daß es als eklektisch bewertet werden könnte, daß es aber in seiner starken Praxisorientierung ungenügend reflektiert ist (106). Darum versucht er eine systematische „Weiterentwicklung" des STR, indem er das implizite Menschenbild herausarbeitet und aus einem synoptischen Vergleich aller Spiele ein „Strukturmodell" ermittelt, das sie (fast) alle erfasst.

In einem weiteren Kapitel reflektiert der Verf. eine verantwortete Rezeption des STR in religiöse Lehr-Lernprozesse. Hier sind die Vergleiche mit historischen (Katechetisches Spiel) und aktuellen Spielformen (Bibliodrama) recht aufschlußreich und die Bezüge des STR zu verschiedenen Konzeptionen des Religionsunterrichts (kerygmatisch, hermeneutisch usw.) sehr gründlich ausgeführt, doch zeigen die vielen Aspekte, die im Abschnitt 3.3 enzyklopädisch behandelt werden, eher den Drang, alles, was Religionspädagogen geschrieben haben, zu berücksichtigen, auch wenn es noch so heterogen ist. (Das am meisten gekaufte Methodenhandbuch der letzten 25 Jahre wurde trotzdem übersehen.)

Im letzten Kap. („Konkretion") beschreibt der Verf. exemplarisch die Unterrichtsvorbereitung für eine vierte Jahrgangsstufe zum Themenbereich „Leid und Tod lösen viele Fragen aus" gemäß dem Lehrplan für die Grundschule in Bayern. Dabei folgt er weitgehend dem Elementarisierungskonzept von F. Schweitzer, dessen Fragerichtungen er in Übereinstimmung mit dem Strukturmodell des STR sieht. Er skizziert eine Unterrichtsstunde, in der die Schüler die Bedeutung der Gedenktage Allerheiligen und Allerseelen erkennen und sich an ein schönes Erlebnis erinnern sollen, das sie mit einer verstorbenen Person verbindet, dieses auf einem Blatt malend festhalten, ihr Erlebnis einander erzählen und abschließend das Gebet der Lehrkraft im Gedenken an die Verstorbenen hören. Der Verf. berichtet, mit der Absicht einer von ihm ausführlich begründeten „qualitativ-empirischen Exploration", seine Beobachtungen zum Unterrichtsverlauf und kommentiert ein Interview mit einem zehnjährigen Schüler. Ergebnis: „Das STR stellt eine mögliche, nicht exklusiv zu verstehende Umsetzung eines modifizierten Elementarisierungsansatzes dar" (345).

Dieser Nachweis bildete schon den Kern von Rieggers Weiterführungsversuch im ersten Kap., wo er – zwischen Gestaltpsychologie, Logotherapie und Psychoanalyse – recht unterschiedliche und schwer zu harmonisierende Theorien ins Spiel brachte und das STR als „Elementarisierung der Symboltheorie von H. Wahl auf die Praxis" darstellte (128).Das Problem ist nur, daß der bei allem so wichtige Symbolbegriff psychologisch nicht geklärt ist und daß man sich mit der fraglos übernommenen Symboltheorie von H. Wahl auf wissenschaftlich nicht mehr überprüfbares, spekulatives Gelände begibt, was der Verf. als „Standort" (255) meint, legitimieren zu können. Mit einer Unterrichtstunde und einem Interview ist die „empirische" Basis etwas schmal. Überhaupt ist der intellektuelle Aufwand für einen einzigen methodischen Weg, den des STR, in diesem Buch enorm. Mit stupender Belesenheit bietet der Verf. gleichsam eine Einführung in die Sozial- und Religionspädagogik der letzten 15 Jahre. Das mag man als Überangebot an Information empfinden; das Verdienst dieser Arbeit ist es indes, das STR erstmals umfassend und kompetent in religionspädagogischer Sicht zu reflektieren.

B. Grom S.J.

Baeck, Leo, *Werke Band 4: Aus Drei Jahrtausenden.* Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte. Herausgegeben von *Albert H. Friedlander* [u. a.]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 488 S., ISBN 3-579-02337-3.

Ders., *Werke Band 5: Nach der Shoa – warum sind Juden in der Welt?* Schriften aus der Nachkriegszeit. Herausgegeben von *Albert H. Friedlander* [u. a.]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 558 S., ISBN 3-579-02338-1.

Mit diesen Bdn. wird die 1998 eröffnete Reihe der Werke Leo Baecks (= B.) fortgesetzt, so daß nur noch der abschließende 6. Bd. *(Briefe, Reden, Persönliches)* aussteht. Bd. 4 mit seinen vor der Shoa entstandenen Schriften legt den Schwerpunkt auf das Gespräch mit dem Christentum. Bd. 5 versucht, das Wesen des Judentums nach der Shoa neu zu bestimmen; dabei sprechen der Autor und (teilweise) seine Texte als Überlebende von Theresienstadt und formulieren so eine in mehrfachem Sinne authentische Theologie nach der Shoa. Die Herausgeber geben die Texte der 1938 erschienenen und von der NS-Regierung sofort vernichteten Erstausgaben mit Indices, Titelblättern sowie einer Vorrede von Hans Liebenschütz (zu der 1958 erschienenen Neuausgabe von *Aus Drei Jahrtausenden*, hier 4, 479–487) wieder.

Bd. 4 *Aus Drei Jahrtausenden* versammelt Philosophisches und Philologisches in der Absicht, Eigenes neu zu bestimmen und von der christlichen Tradition Angeeignetes bzw. Enteignetes dem Judentum zurückzuerstatten. *Grundsätzliches* (29–148) gilt dabei dem jüdisch-christlichen Diskurs. „*Hat das überlieferte Judentum Dogmen?*“ (31–45), lautet Baecks (= B.s) Frage, mit der die Hg. den Bd. eröffnen. Mendelssohns Nein und dessen lebhafter innerjüdischer Widerspruch (D. Einhorn bzw. S. Holdheim) führen zu A. Geigers präziser Begriffsbestimmung, mit der er Dogmen als die von einer Gesamtheit rechtsverbindlich erklärten Glaubenssätze definiert und die B. an der protestantischen Theologie bis hin zu Harnack verifiziert – eine dogmatische Fixierung, die dem Judentum mangels verbindlicher Instanz weder möglich noch wichtig gewesen ist. Nicht dogmatische Artikel des Glaubensbekenntnisses, in dem das (kirchliche) Subjekt den Glauben der Kirche teilt, stehen im Zentrum des Judentums, sondern die haggadischen Sätze im offenen und dennoch konstanten Diskurs der Mischna. Der Aufsatz *Theologie und Geschichte* (46–58) knüpft hier an und definiert eine Theologie des Judentums, die sich über sich selbst als zeitbedingte Gestalt ihres Glaubens Rechenschaft gebe und so eine Theologie nicht der „Kirche“, sondern der „Lehrer“ sei und somit dynamisch-konkreter Teil des geschichtlichen Ganzen. Der Essay *Romantische Religion* (59–129) stellt die Unterscheidung der Theologien in den Horizont von Goethes Unterscheidung des „Romantischen“ und des „Klassischen“. Die virtuose und zugleich passive Sentimentalität träume sich rückwärts, statt schöpferisch zu sein (62). So erträume sich der Romantiker Paulus den „sentimentalen Mythos vom erlösenden Heiland“ (65) und trete damit aus dem Judentum heraus, wenn er in phantastischer Allversöhnung alles in den Zirkel von Glaube und Gnade schließe (69). Luther habe die katholizistisch gemilderte Lehre wieder zur paulinischen Mysterien-Romantik zurückgeführt (70): Sie sei „der Glaube, der bei sich selber stehenbleibt, aber nicht die Aufgabe des Lebens, nur ein ‚Du hast‘, aber nicht auch ein ‚Du sollst‘“, denn die Gnade hebe das Gebot auf (74; „das rechte Bekenntnis begnügte sich leicht mit sich selbst“: 118). Dieser Glaube führe damit – im Unterschied zu Calvin (75) – religiös und politisch in „gottgewollte“ (bei Schleiermacher: „schlechthinnige“) Abhängigkeit; die „Reformationskultur sei nichts anderes als die mittelalterliche christliche, die extensive Zwangskultur“ (77), und ihr Ziel, anders als im Judentum, immer schon fertig gegeben. Moderner Protestantismus hebe sich in Historie auf; sein Versuch, „stilgerecht“ zu restaurieren, sei wiederum romantisch (79). Das Sakrament und sein Erlebnis bestimmten diese Mysterienreligion (80), der zeremoniale Kult zeige sich als „Wunderdrama“ (85), die romantische Kirche präge den Glauben zu statisch-endgültiger Konfession, der ausschließliche Heilsmittler verlange die (katholisch) „Priesterkirche“ (86) oder aber (protestantisch in gesteigerter Romantik) den wiederentdeckten jüdischen „Gedanken des allgemeinen Priestertums“, um eine gleichnahe Abhängigkeit aller vom „Grundmittler“ festzusetzen (87). Glaube werde zur Gläubigkeit gegenüber der Glaubenslehre (90); der Sinn der Wahrheit erstarre (91) und verzichte auf seine Bewährung in Wahrhaftigkeit (92). Entsprechend sei Gerechtigkeit nicht mehr zu üben, sondern zu glauben (94), seit Paulus das Gesetz messianistisch ins romantisch Unendliche aufgehoben wissen wolle (94/95); auch Schuld sei nicht länger „sozial“ oder „persönlich“ zu bestimmen (97). „Sünde“ und „Gerechtigkeit“ manifestierten sich dualistisch als „Schicksalswelten“ (98), der Mensch „nur als eine Erscheinungsform der Sünde oder der Gnade“ (99). Dabei schlössen romantische Mysterienreligion und Ethik einander aus (womit die Gnosis konsequenter als die um Selbsterhalt bemühte Kirche Ernst gemacht habe: 100/101; vgl. scharf zur „romantischen Anarchie“ Luthers 101–103). Kant bilde, wie B. als Cohen-Schüler anmerkt, den strikten Gegenpol zur Gefühligkeit Luthers bzw. Fichtes, Schlegels und Schleiermachers (104–106; vgl. 114). Das durchaus unromantische und jüdische Evangelium sei im Katholizismus „einigen Auserwählten übertragen“, im Protestantismus aber „reine Literatur“ geworden („in ihm fehlte […] jeder Raum für das wirkliche Evangelium. […] Es bot den schönen Predigttext“: 109). Nachfolge löse sich auf in „Bewunderung“, Ethik in rührendes Erlebnis (110/111), während unernste Kasuistik die Leere mit sittlicher Technik fülle (112). Denn Erlösung sei eine fertige „Heilstatsache“ (118), der Mitmensch zudem für die schwärmerische Gottesbeziehung mindestens entbehrlich (120), das Ziel statt Pflichterfüllung vielmehr „Eudämonismus“ (122), auf dessen Grund aber die

„Gottesangst" (123) des Abhängigen lauert. Auch das Messianische habe die Augsburger Konfession „als ‚jüdische Lehre' mitverurteilt" (125), da nichts zu hoffen bleibt, wo alles schon ist. Als Kontrastfolie zur „romantischen" (Goethe: „ungesunden") Religion zeichnet B. immer nachdrücklicher das Profil des Judentums als „klassische" (= „gesunde") Religion. Doch auch sie ist, wie er in *Judentum in der Kirche* (130–147) ausführt, im Christlichen insofern wirksam, als die hebräische Bibel im Kampf gegen die Gnosis kanonisiert und die Einheit von jüdischem und christlichem Gott festgehalten wurde. Den katholischen Kompromiß mit dem Jüdischen (139–141), der immerhin den reinen Augustinismus ausschloß, habe Luther mit seiner „Kampfansage" (141) gekündigt. Die Aufsätze unter dem Titel *Der Midrasch* (149–190) enthalten B.s Antrittsrede an der Berliner Lehranstalt (*Griechische und jüdische Predigt*: 151–164), *Zwei Beispiele midraschischer Predigt* (165–181: über den Talmud als Quelle zur Geschichte des Christentums) und *Der alte Widerspruch gegen die Haggada* (182–190: aus halachischer Sicht unzureichend für die Abwehr des Christentums). Unter der Überschrift *Die Wende der Zeiten* (191–208) findet sich eine Klärung zum Begriff *Der ‚Menschensohn'* (193–203: als Vorstufe zum Messias-Begriff des Pseudepigraphen und des Neuen Testaments) und zu *Simon Kefa* (204–208: zu Mt 16,19). *Religionsgeschichtliches* (209–236) untersucht Liedtexte der Mischna (211–216), die Frage der Engel (217–222), die Bezüge auf *Secharja ben Berechja* (in 2 Chr 24,20–22 und Mt 23,36 bzw. Lk 11,50: 222–227) und die Rede über *Das dritte Geschlecht* (als zunächst innerjüdischer, später apologetisch angeeigneter christlicher Topos einer Kirche zwischen Juden und Heiden: 228–234). Über *Die Glaubenssprache* (235–248) reden die Aufsätze *Glauben* (als „von Gott aus handeln": 237–240, hier 239), *Das Reich Gottes* (zum messianischen Abschnitt des Alenu-Gebets: 241–244) und die philologische Anmerkung *„Der im Dornbusch Wohnende"* (zu Dtn 33,16 bzgl. Ex 3: 245–247). Unter *Mystik und Religionsphilosophie* (249–344) finden sich Klärungen zum Verhältnis von Mystik und Ethik zugunsten der letzteren (*Ursprung der jüdischen Mystik*: 251–260), zum *Ssefer Jezira* (als von Proklos beeinflußte Naturlehre 261–275; zu den zehn Ssefirot 268–275) und zum *Ssefer ha-Bahir* (276–291; das Böse „das noch nicht Gute": 278, die Beracha das Prinzip des Werdens und das Urlicht: 283 bzw. 285, die Schechina als „die Zweifache" oben und unten: 287). Die *Mittelalterliche Popularphilosophie* (292–341) findet in Lewi ben Awraham ben Chajjim ihren „Vertreter des philosophischen Midrasch" (341). Von der Gottesidee her wird die Möglichkeit transzendentaler Erkenntnisse (298), mit den Namen Gottes ihr Gehalt entwickelt (Tatsache der Individuation als Beweis Gottes aus seinem Wirken: 307); an den aristotelisch begründeten Mittelwesen werden immanente und transzendente Zwecke unterschieden (317/318), am freien Willen die Gottesfurcht als dessen Wesen (320) und das „ex nihilo" der Schöpfung bestimmt (323; mit Maimonides gegen Aristoteles: 326). Scheinbare Widersprüche zwischen Gott dem Schöpfer und dem ewigen Wesen, aus dem das All mit seinen Gesetzen, Wundern und providenten Zwecken emaniere, resultierten aus der unmittelbaren Anwendung menschlicher Erfahrungskategorien auf Gott (330). Insgesamt sei Lewi „kein Philosoph, sondern ein Darsteller der maimunidischen Philosophie" (340). *Die Erziehung im Judentum* (343–376) thematisiert *Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit* (345–356) vom unbedingten, eben darin göttlich-offenbaren Gebot her (mit Schiller, wenn auch ungenannt, vom „‚Ernstspiel'" her über das bloß Nützliche hinaus [349] zur Gesinnung aus dem Tun [351]). *Die religiöse Erziehung* (357–376) führe zur gemeinschaftlichen Rhythmik des religiösen Lebenstils im Lernen; das künstlerisch formende Erziehen verwandele die herkömmliche „Milieufrömmigkeit" in „Individualfrömmigkeit" des Einzelnen, der verantwortlich den Namen Gottes heilige (365–370). Dazu müsse der Unterricht das Sehen üben und in die Ehrfurcht führen (371–373; Indices zur Ausgabe von 1938: 377–400). *Das Evangelium als Urkunde jüdischer Glaubensgeschichte* (401–474) knüpft an Abraham Geigers Lesart an. Bereits der Tradent werde zum Kommentator seiner Schriften (415), und Geschichte werde aus dem „Wiedererkennen" der schriftgemäßen Handlungsmuster theologisiert (419) – eine Vorgabe, in der sich die christliche Tradition weiterhin bewege (421). Erst wenn „das Letzte" für geschehen gelte, müsse im Evangelium „die Überlieferung mehr als nur Überlieferung sein" (423) und könne in den paulinischen Briefen die Lehre Jesu durch eine hellenistische „Lehre von ihm" (426; vgl. 430) ersetzt werden (allerdings vorbereitet auch durch jüdi-

sche Mission sowie Philo und Josephus: 427/428; vgl. kritisch zum Barnabasbrief und zum Jahr 70: 432–435, 441). Die Evangelien zeigten eine typische Ambivalenz in ihrem Verhältnis zum Jüdischen (439). Insgesamt sieht B. „das Bild eines Palimpsestes" (445), dessen „altes Evangelium" er freilegen will und dessen Protagonist „ein Jude unter Juden" sei (446). Das Ergebnis dieser Rekonstruktion führt B. anschließend detailfreudig vor (*Die Begebenheiten*: 448–462 und *Die Sprüche und die Gleichnisse*: 463–473).

Bd. 5 zeigt die ordnende Hand der Herausgeber in den Themenkreisen, denen B.s Texte zugeordnet sind, und in den ausführlichen Einleitungen, die jedem Text vorausgehen. B.s *Wiederbegegnung mit Deutschland* (11–62) beginnt mit dem *Gedenken an zwei Tote* (13–22), einer „Hesped" (Trauerrede) für zwei KZ-Opfer. Im Mai 1946 hielt B. drei Vorträge im Deutschlandsender der BBC. *Der Sinn der Geschichte* (25–34) antwortet auf B.s „Frage nach dem, was bleibt" angesichts der zu Trümmern gewordenen Macht (26/27): Recht und Geist sprächen „das große ‚Und Dennoch'" (28) gegen die Erniedrigung des Menschen zum Werkzeug (des „tool-making animal", wie B. in seinen späten Schriften immer wieder B. Franklin zitiert), statt ihn aus seiner kulturellen Kontinuität zu betrachten („das Lebewesen auf Erden, das von seinen Großeltern weiß": 31). Der Darmstädter Vortrag von 1949 skizziert *Das Judentum auf alten und neuen Wegen* (36–48) als ein Mysterium, wie es sich in der Mystik angesichts der Repression nach innen und im Zionismus („das Wunder der Wiedergeburt": 44) nach außen wende. 1952 publizierte B. seinen skeptischen Essay *Israel und das deutsche Volk* im *Merkur* (50–61), während Martin Buber in Frankfurt am Main den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels versöhnlich entgegennimmt (die Herausgeber wenden B.s Begriffspaar „klassisch-romantisch" auf B. und Buber an: 49). Die „Sentimentalität der Zuneigung oder die der Ablehnung" (50) weist er gleichermaßen zurück, um dem „Worte ‚Frieden' […] seine Heiligkeit" und um in Wiedergutmachung bzw. Entschädigung die Würde des „Empfängers" zu wahren und die der „Zurückerstattenden" herstellen zu können (53). *Entdeckungen und Epochen der jüdischen Geschichte* (63–364) versammelt der zweite Themenkreis. *The Task of Progressive Judaism in the Post-War World* (65–71) bestimmt B. aus der Mitte des ganzen Judentums heraus (B. betont *Jewish Learning* und die hoffnungsvolle Öffnung der Arche des Bundes [!]: 69/70). Der religionsphilosophische Basistext des späten B. ist *Individuum ineffabile* von 1947 (im August in Italien vorgetragen) – unmittelbar ein Protest gegen die Entwürdigung des Menschen im KZ und zugleich eine emphatische Apologie des Humanen als Person vor Gott. Alles Lebendige sei individuelle Kreatur und nicht ein vervielfältigter Typos (75; darin unterscheide sich die Kreatur vom Fabrikat: 76). Einheit existiere als Ganzheit („das Individualitätssystem oder die Systemindividualität": 76), das bewußte Wesen als „Spannungs- und Spaltungsexistenz" (zugleich als Subjekt und Objekt): Der „Intellekt ist die Folge und der Ausdruck dieser Spannung" (81). Sehnsucht nach Rückkehr zur Natur wolle nur dem Problem der Person entgehen (pankosmistisch oder pantheistisch), dessen „ich bin" vor seinem Schöpfer zu einem „ich soll" bestimmt werde (84). Das Subjekt sei der „Pause", „Unterbrechung" bzw. „Zäsur" fähig, um sich vor dem Gesetz zu entscheiden und so die an ihm aufgebrochene Einheit von Welt und Leben schöpferisch zu einer sittlichen Einheit zu gestalten (86). Insofern sei das Sittliche „eher […] ein Unnatürliches", stehe der Mensch von Natur „‚jenseits von gut und böse'" (87). „Im Gebote, so ist es die Erkenntnis der Religion, tritt das, was das Erste und Letzte aller Individualität, was ihr Grund und was ihr Ziel ist, tritt das Ich alles Ichs zum Menschen hin und spricht zu ihm: Du bist, du sollst, du bist Individualität, und du sollst Individualität sein, damit Existenz und Gebot durch dich eines werden" (88). Das bedeutet: „Wunder ist Einmaliges, und Einmaliges ist Wunder" – seine Wiederholung wäre *contradictio in adiecto* (92). Wiederholung geschehe, indem „ein akkumuliertes Erbe" von Welt und Außenwelt auf das Individuum einwirke (93). Das Kind löse sein Lebensproblem spielend, während im erwachsenen Menschen diese Kindheit wiedergeboren werden müsse (101/102; Erziehung sei dabei „Kunst" am Individuum, Unterricht hingegen bei vorausgesetzter Gleichheit nur „Technik": 105). Der Kreis schließe sich an dem Punkt, der das „Letzte alles Wissens und das Erste aller Religion" sei: im „Geheimnis" als Ursprung (beides in jüdischer Frömmigkeit mit demselben Wort bezeichnet: 107/108). Drei amerikanische Vorträge (in Cincinnati bzw. New York gehalten) schließen sich an: *The Interrelation of Judaism and Science* (111–121; greift den Gedanken vom Geheimnis

erneut auf), *The Interrelation of Judaism and Philosophy* (122–130; betont die „natürliche" philosophische Haltung jüdischen Fragens gegenüber den Philosophien) und *The Interrelation of Judaism and Ethics* (131–138; entfaltet das Mysterium der Individualität und der Entdeckung des Nächsten: 135). Zu deren 750. Todestag vergewisserte sich B. einer Leitgestalt jüdischen Denkens und zugleich eines Hoffnungs- und Gegenbildes zur jüngsten jüdischen Geschichte: *Maimonides – der Mann, sein Werk und seine Wirkung* (140–157; wohl auch in Identifikation des Lehrers von Theresienstadt mit dem „Führer der Schwankenden": 150). Die späten Münsteraner Vorlesungen *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig* (160–204; mit einem Dankwort von Johannes Hermann: 205–206) führen diese Selbstvergewisserung der jüdischen Identität weiter bis unmittelbar in die Zeit vor der Shoa (darunter auch behandelt Karl Marx und der „Kommunisten-Rabbi" Moses Heß [176], Heinrich Graetz, Heinrich Heine und Walther Rathenau). Die Londoner Vorlesungen am „Montagsseminar der Society for Jewish Studies" erinnern die *Epochen der jüdischen Geschichte* nach dem Ende der Epoche der Juden in Deutschland (Text nach der 1974 erschienenen Ausgabe mit Einleitung [211–220; dort zur Textgestalt: 218–220] und Indices von H. I. Bach [357–363]. Es ist B.s letzte Arbeit. Ihre Vorüberlegung zur „Periode" als in ein größeres Ganzes eingetragener Kreisweg und die Frage der Entropie, ob sich ein solcher Kreisweg im Universum vollende oder erlösche (Albert Einstein war ein persönlicher Freund B.s: 221/222), steht am Anfang; es ist die verschlüsselte Frage nach dem Bleibenden der jüdischen Geschichte (Verweise auf Spengler und Toynbee: 232–233). Der Glaube Israels „ist die große Menschheitsrevolution gewesen und seitdem geblieben" in seiner Entdeckung des einen Gottes und der einen Moral (234). An diesem großen Gedanken habe das Volk Israel festgehalten und seine „Wiedergeburt" (236 – ein Leitgedanke des späten B.) erlebt. Gedächtnis bzw. Amnesie zeichneten es aus (238–240); darin bewahrten die „iwrim" ihren Anfang mit der Gestalt Abrahams (247) und des „owed" („ausgeschiedenen") Aramäers (Dtn 26,5: 251). Die erste Epoche von Ägypten bis zum babylonischen Exil (254–306) verbindet sich in ihrer ersten Periode (254–288) mit Mose und dem Sinai-Erlebnis (im Kontext von „midbar": das nicht bestellte Gebiet). Sie führt zum Gottesnamen (260–263) und mit ihm zur neuen religiösen Idee der Offenbarung (262), deren Mittler und Erinnerer der Prophet ist (Mose: 263–267). Dem „Ich bin" des Namens entspricht für den Adressaten der Offenbarung das „Du sollst" (266). Von beiden Seiten her, vom „Ich" des Namens und vom Du des Empfängers her, werde so das Problem der Individualität aufgeworfen: B. fügt hier seine Anthropologie des *individuum ineffabile* in den Kern seiner Religionsphilosophie ein („Gott der eine Seiende, aus dem alle Individualität hervorkommt, Gott als Ursprung aller Individualität": 269). Der gemeinsame Bezug der Individuen auf das „Ich" des Namen, vermittelt durch die Tora (272), forme Israel. B. s philosophischer Midrasch bestimmt diese Nähe des Namens als dessen „Wohnen" (= „Schechina") inmitten Israels (285–287). Die zweite Periode sei Kampf um und gegen das Land (289–306). Die Propheten (307–351) seien religiöse Genies und Sozialrevolutionäre (312–321; mit Blick auf Lassalle: 316); ihr Verhältnis zum „Gesetz" vollziehe einen historischen Standortwechsel vom Sieger- und Machtrecht der Besitzenden hin zum „Standpunkt des Schwachen, Kleinen" (318, auch 320; B. bewertet wiederum die Reformation Luthers als „eine starke Reaktion", die den Machtstaat wieder in sein Machtrecht einsetze: 319). Dem Spiel griechischer Dialektik setzt B. den prophetischen Monolog und sein Gebet entgegen (324–328), und auch der aphoristische „*Chochmah-Stil*" (330–331) und überhaupt die hebräische Sprache (Vergangenheit nicht als Perfekt, sondern als „fortdauernder Zustand": 332; verheißene Zukunft als das, was mit der Verheißung „heute" beginnt: 333) kennzeichnen das spezifisch Jüdische, das nicht wie das Christentum (als hellenisiertes Judentum) „den offenbarten Gott, sondern den offenbarenden Gott" kenne (334–336, hier 335). Die Propheten pflegten eine „Logik der Paradoxie" (337–341, mit Berufung auf Einstein: 337/338), wenn sie den Menschen „als Bürger zweier Welten" denken (340); Gottes „Wenn" der Erwählung verknüpfe beide Reiche (zu Ex 19,5: 342), die Augustinus und Luther scharf schieden (342–346; zur Rolle des Zwangs gegenüber dem sündhaften Menschen bei beiden B.s Polemik 344–345). „Die echte Utopie fordert", wie B. mit einer Verbeugung vor Bloch formuliert (348), da sie ethische Utopie und zunächst zu tun sei (351). Mit einer Skizze zu den „Epochen der Wiedergeburt" (352–353) bricht B.s Entwurf ab,

nicht ohne die existentielle Bedeutung der Halacha neben der Prophetie zu betonen (mit erneuerter Kritik daran, daß die Bergpredigt in christlicher Tradition zu bloßer Literatur abgesunken sei: 352). Den *Brücken zwischen Judentum, Christentum und Islam* gilt der dritte Themenkreis (365–490), eingeleitet mit dem Schibboleth des jüdisch-christlichen Dialogs seit Abraham Geiger und B.s initialer Auseinandersetzung mit Adolph von Harnack: *Die Pharisäer* (von 1927 bzw. 1934: 370–410) werden religionshistorisch und apologetisch bestimmt als „peruschim", nämlich „‚Getrennte', ‚Abgesonderte'" (370) und somit als „Heilige" (im Sinne von „kadosch": 372) bzw. heilige Gemeinden, deren „Exklusivität die gegenüber den ‚Völkern' ist" (374; zum paulinischen Wortgebrauch von „heilig" 375). Von ihnen unterscheidet B. die „Scheinheiligen" (von Josephus her 377). Das Pharisäertum trage die demokratische Idee der Synagoge und des Individuums gegen die aristokratische des Tempels und der Sadduzäer weiter (390), zahle aber den hohen Preis, zugunsten der Autorität des „Buchs" auch die Prophetie aufzuheben (391; 393). Politisch bedeute dies den Konflikt mit den Priesterfamilien und dem Staat (401–404) – eine im Zeitkontext von 1934 brisante Pointe B.s. Die Analyse einer Chanukka-Predigt des Yizhak Nappaha greift eine verborgene Kritik der frühchristlichen Mariologie auf (aus B.s Zeit in Cincinnati *Haggadah and Christian Doctrine*: 411–419), *Der Glaube des Paulus* wird 1952 (426–446) letztmalig zum Thema, doch so, daß Paulus nicht mehr der Deutung Harnacks oder überhaupt einem exklusiven christlichen Anspruch überlassen, sondern jüdisch zurückgefordert wird. Denn sein Initialerlebnis sei eine Berufung, keine Bekehrung gewesen (427; ein Gedanke, an den Schalom Ben-Chorin anknüpfte); sein Messias-Begriff sei apokalyptisch, aber nicht prophetisch (432), und verschmelze mit den Ideen von Sakrament bzw. Auferstehung in den Mysterienreligionen (433–437). Darum löse er den Messias apokalyptisch ab von der Zeit der Tora. Die so verkündete Gegenwart der Erlösung schließe aber einen weiter dauernden Anspruch der Tora aus, auch wenn Israel an ihr festhalte (438–442) – so entstehe für Paulus eine schmerzliche Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, Israels und der Kirche, denn an Israels Erwählung halte er emphatisch fest (Röm 11: 442). *Some Questions to the Christian Church from the Jewish Point of View* (450–462) von 1954 (die vorzügliche Einführung weist auf zwei hier nicht aufgenommene Texte B.s zum selben Thema hin: 447–450, hier 450) skizzieren den größeren Horizont des Dialogs auf gemeinsamem Grund und mit gemeinsamer Hoffnung (455): die gemeinsame hebräische Bibel bzw. auch „a history of Judaism within the Church" (461), so daß beide einander als Gewissen dienen können (462). Dieser Gewissenspflicht ist auch B.s *Rede* vor der B'nai B'rith-Loge *anläßlich der Installation der Districts-Groß-Loge* von 1955 gewidmet (463–471): der Pflicht zu leben und das jüdische Gewissen Europas nicht verstummen zu lassen (470). Anläßlich der Studientagung der Loge 1956 zieht B. den Kreis noch einmal größer um *Judentum, Christentum und Islam* (472–489). Denn das „alte Evangelium, das von Jesus erzählt, ist ein jüdisches Buch und gehört in das Judentum fast hinein" (481), das am offenbarenden Gott (gegen den christlichen offenbarten Gott), an Gebot und Gnade (statt Erlösung), an Erwählung (statt Prädestination), am Weg (statt am Platz: 482–484) festhalte, aber auch am gemeinsamen Jüdischen der Bibel und der erhofften Wiederkehr des Messias (485). Nur weniges trenne außerdem Islam und Judentum, auch wenn die gemeinsame Zukunft verhüllt sei („das Problem unseres Landes Israel": 488).

Der vierte und letzte Themenkreis bestimmt und fordert *Die Sendung des Judentums in die Welt* (491–558). B. entfaltet 1947 nochmals jüdische Geschichtsepochen vor der Jewish Society of England (*Changes in Jewish Outlook*: 494–510) mit dem wichtigen Akzent, das jüdische Volk sei nicht nur „one of the great colonising nations"; auch „the birth of Diaspora" müsse als „a mighty movement of colonisation" gelten (501). Ein weiterer Aufsatz (*Why Jews in the World?* 511–520) präzisiert die Gabe der Erwählung als Aufgabe („Jews and Judaism are in the world by virtue of the right granted by giftedness and by virtue of the duty giftedness imposes": 512), das große "Du sollst" zu bezeugen und zu tragen als Individuum und Volk (516). Nicht das paulinische Mirakel der Versöhnung, sondern der in entschiedenem Tun wachsende Glaube sei für das Judentum entscheidend (517). Die Menschheit in ihrer Verschiedenheit könne nicht eine Einheit und Wahrheit vergessen, die so bezeugt, verkündet und neu erschlossen werde (518), oder sich schon am Ziel wähnen (519). *The Law in Judaism* von 1950 (521–525), *The*

Psychological Root of the Law von 1950 (526–532: über *nomos*, *lex* und *chukka*) zeigen noch einmal den Lehrer B. *Jewish Mysticism* von 1950 (533–550) erneuert den dialogisch-ethischen Begriff der Mystik im Sinne Cohens.

Der letzte Beitrag B.s gilt dem Verhältnis von *World Religion and National Religion* (von 1953: 551–558): Gerade das Spezifische und Individuelle sei die Weise, in der das Universale religiöse und auch national erscheine (552), nicht aber das Konstrukt einer „absoluten Religion". Individuelles und Universales stünden in einer eschatologischen Spannung, in der sich die universale Religion von einer politischen Religion gerade darin unterscheide, daß sie Gott die letzte Antwort vorbehalte. Darin sieht B. einen Testfall für den Staat Israel, die Religion nicht der Staatsräson („that demon of State interest") unterzuordnen: „We can aim at religion but in a religious manner – this is, or should be, Jewish religiousness" (557).

Die Weite und Strenge von B.s Denken, vor allem seine beeindruckende Lehrhaftigkeit im philosophischen Midrasch weisen ihn als den „klassischen" jüdischen Religionsphilosophen in der Schule Hermann Cohens aus. Sein geschichtliches, am Wort der Schrift entlangtastendes Denken erliegt weder der Romantik des Buberschen „Zwischen" noch Rosenzweigs Versuchung des Systems. Die Ethik in aller Mystik und der Begriff der Person als *individuum ineffabile* formen seinen Ansatz strukturell. Mit dem Anspruch auf das Jüdische im Christlichen eröffnet B. Wege des jüdisch-christlichen Dialogs, die von ihm her über den Abgrund der Shoa führen können. So erschließt diese Werkausgabe überzeugend und verdienstvoll einen Religionsphilosophen, der zu lange im Schatten anderer (größerer?) Namen gestanden hat. (Anzumerkende Errata in Bd. IV: 215 [Gen 1,2], 320 oben [„gäbe man dies nicht *zu*, so w*ü*rden...], 366 Mitte [*E*inzelleben], 406 Mitte [Lukas 1, *1–2*], 433 Mitte [Röm *11*], 460 Mitte [Golgota], 485 1. Z. [Ausf*ü*hrung]; in Bd. V: 79 unten [Weit*e*], 117 Mitte [sec*u*lorum], 154 oben [Leibniz], 208 Mitte [Nation statt „National"], 242 Mitte [chabiru?, hapr?], 285 Mitte [Renan], 315/316 [*seisach*|*theia*], 367 oben [193*4*], 531 Mitte [*image*?]. P. Hofmann

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Augustin, Georg [u.a.] (Hg.), Den Himmel offen halten. Priester sein heute. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. Freiburg i.Br.: Herder 2003. 237 S., ISBN 3-451-27986-X.

Barbiero, Gianni, Studien zu alttestamentlichen Texten (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände; Altes Testament, Band 34). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2002. 303 S., ISBN 3-460--06341-6.

Beestermöller, Gerhard [u.a.] (Hg.), Politik der Versöhnung (Theologie und Frieden; Band 23). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 258 S., ISBN 3-17-017348-0.

Beestermöller, Gerhard [u.a.] (Hg.), Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges (Theologie und Frieden; Band 24). Stuttgart: Kohlhammer 2003. 171 S., ISBN 3-17-017595-5.

Bonaventura, Breviloquium (Christliche Meister; 52). Freiburg i.Br.: Johannes Verlag 2002. 326 S., ISBN 3-89411-373-1.

Deuser, Hermann [u.a.] (Hg.), Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer (Religion der Moderne). Würzburg: Echter 2002. 214 S., ISBN 3-429-02500-1.

Geerlings, Wilhelm [u.a.] (Hg.), Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie (Paderborner Theologische Studien; Band 33). Paderborn: Schöningh 2003. 175 S., ISBN 3-506-76284-2.

Güttler, Markus, Die Ehe ist unauflöslich! Eine Untersuchung zur Konsistenz der kirchlichen Eherechtsordnung (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici; Beiheft 34). Essen: Ludgerus Verlag 2002. X/246 S., ISBN 3-87497-241-0.

Hell, Leonhard, Entstehung und Entfaltung theologischer Enzyklopädie (Veröffentlichengen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Band 176: Abteilung abendländische Religionsgeschichte). Mainz: Verlag Philipp von Zabern 1999. VIII/233 S., ISBN 3-8053-2532-0.

Hofmann, Peter, Richard Wagners politische Theologie. Kunst zwischen Revolution und Religion. Paderborn [u.a.]: Schöningh 2003. 308 S., ISBN 3-506-73929-8.

Horst, Ulrich, Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikaner-Theologen der Schule von Salamanca (Quellen und Forschung zur Geschichte des Dominikanerordens; Neue Folge, Band 11). Berlin: Akadamie Verlag 2003. 204 S., ISBN 3-05-003783-0.

Labbé, Yves, Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique (Philosophie & Theologie). Paris : Les Éditions du Cerf 2003. 308 S., ISBN 2-204-07058-0.

Larchet, Jean-Claude, Saint Maxime le confesseur (580–662) (Initiations aux Pères de l'Église). Paris: Les Éditions du Cerf 2003. 288 S., ISBN 2-204-07256-0.

Liedke, Ulf, Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik (Religion in der Moderne; Band 10). Würzburg: Echter 2002. 146 S., ISBN 3-429-02504-4.

Lohse, Eduard, Paulus. Eine Biographie (Beck'sche Reihe; Band 1520). München: Beck 2003. 334 S., ISBN 3-406-49439-0.

Marschler, Thomas, Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge; Band 64/I und II). Münster: Aschendorff 2003. XII/ 705 S., ISBN 3-402-04017-4.

Minozzi, Bruno, Illuminissimo e cristianesimo. Ravenna: Longo Editore 2002. 850 S., ISBN 88-8063-342-2.

Nichtweiss, Barbara (Hg.), Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht. 1792–1802–1830. Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2002. 177 S., ISBN 3-8053-3086-3.

Otto, Eckart [u.a.] (Hg.), „Mein Sohn bist du" (Ps 2,7) Studien zu den Königspsalmen (Stuttgarter Bibelstudien; Band 192). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2002. VI/258 S., ISBN 3-460- 04921-9.

Paprotny, Thorsten, Kurze Geschichte der antiken Philosophie (Herder Spektrum; Band 5286). Freiburg i.Br.: Herder 2003. 223 S. ISBN 3-451-05286-5.

Radner, Ephraim, Spirit and Nature. Saint-Médard Miracles in the 18th Century Jansenism (A Herder and Herder Book). New York: The Crossroad Company 2002. XII/418 S., ISBN 0-8245-1991-4.

Renz, Ursula, Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen

Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer (Cassirer-Forschungen; Band 8). Hamburg: Meiner 2001. 321 S., ISBN 3-7873-1598-5.

Rickenmann, Agnell, Sehnsucht nach Gott bei Origenes. Ein Weg zur verborgenen Weisheit des Hohenliedes (Studien zur systematischen und spirituelle Theologie; Band 30). Würzburg: Echter 2002. XV/526 S., ISBN 3-429-02293-2.

Schärtl, Thomas, Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (ratio fidei; Band 18). Regensburg: Pustet 2003. XI/626 S., ISBN 3-7917-1838-X.

Scharer, Matthias [u. a.] (Hg.), Vom Leben herausgefordert. Praktisch-theologisches Forschen als kommunikativer Prozess (Kommunikative Theologie). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2003. 224 S., ISBN 3-7876-2450-4.

Schleiermacher, Friedrich, Vorlesungen über Dialektik, herausgegeben von Andreas Arndt (Band 1: LXXXVIII/426 S.; Band 2: 815 S.) (Kritische Gesamtausgabe; Abt. II, Band 10,1 und 10,2). Hamburg: Meiner 2003. ISBN 3-11-017209-7.

Schmemann, Alexander, Aufzeichnungen 1973–1983 (Originalausgabe: The Journals of Father Alexander Schmemann 1973–1983). Freiburg i.Br.: Johannes Verlag 2002. 512 S., ISBN 3-89411-371-5.

Schütz, Achim, Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei (Bonner Dogmatische Studien; 35). Würzburg: Echter 2003. 467 S., ISBN 3-429-02507-9.

Schweitzer, Albert, Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze (Werke aus dem Nachlaß). München: Beck 2003. 421 S., ISBN 3-406-50165-6.

Sedlmeier, Franz, Das Buch Ezechiel Kapitel 1–24 (Neuer Stuttgarter Kommentar; Altes Testament, 21/I). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2002. 336 S., ISBN 3-460-07211-3.

Teuffenbach, Alexandra von, Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche. München: Utz 2002. 441 S., ISBN 3-8316-0187-9.

Thurner, Martin (Hg.), Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie; Band 48). Berlin: Akademie Verlag 2002. 691 S., ISBN 3-05-003583-8.

Traver, Andrew, The Opuscula of William of Saint-Amour. The Minor Works of 1255–1256 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; Neue Folge, Band 63). Münster: Aschendorff 2003. 220 S., ISBN 3-402-04014-X.

Valadier, Paul, La condition chrétienne. Du monde sans en être. Paris : Édition du Seuil 2003. 240 S., ISBN 2-02-058420-4.

Weimer, Ludwig, Christsein angesichts der vielen Religionen (Urfelder Reihe; Band 3). Bad Tölz: Verlag Urfeld 2002. 190 S., ISBN 3-932857-22-4.

Wendel, Saskia, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheologische Herausforderung (ratio fidei; Band 15). Regensburg: Pustet 2002. 338 S., ISBN 3-7917-1824-X.

Wiertz, Oliver, Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2003. 464 S., ISBN 3-7867-2412-1.

Zellinger, Peter, Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida (Religion – Geschichte – Gesellschaft: Fundamentaltheologische Studien; Band 29). Münster: Lit 2002. 286 S., ISBN 3-8258-6144-9.

Zidek, Wolfgang, Aristoteles: Gesundheit als Beispiel und Begriff. Die Gesundheits-Beispiele des Philosophen (und Arztes) Aristoteles (Deutsche Hochschulschriften; 1237). Frankfurt am Main [u. a.]: Dr. Hänsel-Hohenhausen 2003. 358 S., ISBN 3-8267-1237-4.

ThPh 78 (2003) 481–508

„Unsere Sache ist es nicht, schöne Reden zu halten, sondern Taten vorzulegen …"

Sexualethik bei Platon *(Nomoi)* und in der frühen Christenheit (2.–3. Jahrhundert)

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Während Clemens von Alexandrien im ersten Buch seines *Paidagogos* die Grundzüge einer universalen Pädagogik des göttlichen Logos darlegt, breitet er in den beiden folgenden Büchern eine Fülle von praktischen Einzelvorschriften aus, die helfen sollen, den Alltag nach dem christlichen Sittengesetz zu gestalten. Man findet dort kunterbunt durcheinander nach Anweisungen über Tischmanieren und Kleidung, Gesprächsthemen bei Gastmählern und Verhalten in den öffentlichen Bädern, zwischen Ausführungen über den gesunden Schlaf und einem Abschnitt über das richtige Schuhwerk auch ein längeres Kapitel über die Zeugung von Kindern[1]. Wie dies nach dem christlichen Sittengesetz zu geschehen hat, ergibt sich für Clemens nicht nur aus Ex 20,13[2], sondern auch aus Lev 11,5[3]. Nach seiner Vorlage, dem Barnabasbrief 10,6–8[4], handelt es sich bei der letzteren Stelle um ein in allegorische Rede verhülltes Verbot bestimmter Unzuchtssünden[5]. Bevor der Alexandriner in einer selbst für heutige Maßstäbe äußerst offenen Sprache seine Vorstellungen vom richtigen Sexualverhalten christlicher Ehepartner darlegt, korrigiert er noch die nach seiner Ansicht naturwissenschaftlich falschen Angaben seiner Vorlage bezüglich der Anatomie der Geschlechtsorgane von Hyänen und Hasen.[6]

Clemens bezieht sich für seine Sexualethik indes nicht nur auf den „hochweisen" Moses[7], sondern auch auf den „edlen Platon"[8], und zwar sowohl durch ausdrückliches Zitat[9] als auch durch nicht gekennzeichnete Übernah-

---

[1] Paid. II,83,1–102,1: SC 108, 164–192; BKV 8,91–108: „Was man über das Kinderzeugen besprechen muß." Zur Einschätzung der Sexualität bei Clemens von Alexandrien vgl. *P. Brown*, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991, 137–154.

[2] „Du sollst nicht Unzucht treiben, du sollst nicht Ehebruch begehen, du sollst nicht Knaben schänden." Paid. II,89,1; 174,1. Tatsächlich liest man in Ex 20,14 nur das zweite Glied der Trias, die beiden anderen finden sich auch in Didache 2,1; und Barnabasbrief 19,4. Zu dieser Trias vgl. w.u.

[3] „Du sollst den Hasen und die Hyäne nicht essen!".

[4] Vgl. w.u.

[5] Näheres hierzu w.u.

[6] Vgl. Paid. II,83,4–88,2.

[7] Ebd. 83,4.

[8] Ebd. 91,1.

[9] Ebd. 90,4; BKV 8,98: „Darum sagt auch der Philosoph in Anlehnung an Moses, ‚man solle nicht auf Felsen und Steine säen, weil der Same hier nie Wurzeln schlagen und so seine natürliche Kraft entfalten könne' (Nomoi VIII, 838e)." Vgl. 91,1; BKV ebd.: „Ebenso gab auch der edle Platon, der aus der göttlichen Schrift schöpfte, den Rat, man solle sich vom Mutterschoß jeder Frau

men ganzer Sätze[10]. Die Platon-Zitate stellen dabei nicht beiläufige Äußerungen des Philosophen zum genannten Thema dar, sondern stammen aus einem Abschnitt des achten Buches der ‚Gesetze', in dem er im Rahmen seiner Erörterungen über die geplante Staatsgründung *ex professo* Vorschriften für das sexuelle Verhalten der Bürger entwickelt.[11]

Wenn man nun die in diesem Abschnitt der ‚Gesetze' dargelegte Sexualethik Platons mit der im frühen Christentum propagierten vergleicht, so kann man nicht umhin, von der Ähnlichkeit zwischen beiden frappiert zu sein. Für die frühen Christen, z.B. Clemens von Alexandrien, stellte diese Ähnlichkeit indes kein Problem dar, denn es war für sie eine ausgemachte Sache, daß der Philosoph seine Weisheit aus der gleichen Quelle schöpfte wie sie selbst, nämlich aus der Heiligen Schrift.[12] Die weitgehende Übereinstimmung zwischen der Sexualethik Platons und der eigenen stellte für die frühen Christen nicht nur kein Problem dar, sondern war für sie sogar ein willkommener Anlaß, für die eigene Sache zu werben, indem sie geltend machten, daß sie, die Christen, in die Tat umsetzten und lebten, was Platon sich aufgrund seiner Bibelstudien ausgedacht hatte. So kann denn etwa der Apologet Athenagoras selbstbewußt behaupten: „Unsere Sache ist es nicht, schöne Reden zu halten, sondern Taten vorzulegen ..."[13].

Unsere Studie hat folgenden Aufbau: in einem ersten Schritt stellen wir Platons in den *Nomoi* enthaltene Sexualethik vor, in einem zweiten widmen wir uns der frühchristlichen Sexualethik, und zwar unter Berücksichtigung der verschiedenen Formen ihrer Propagierung, in einem dritten fragen wir nach der Umsetzung der frühchristlichen sexualethischen Theorie in die Praxis.

I. Sexualethik in Platons *Nomoi*

Klaus Schöpsdau ist zu Recht dem Eindruck entgegengetreten, daß sich der Staatsentwurf der *Nomoi* „durch Welten" von dem der *Politeia* unterscheidet. Der Unterschied zwischen beiden Werken beruht nicht auf einem Wechsel der Ideen bzw. der Ideale des großen Philosophen, sondern auf unterschiedlicher Zielsetzung. Ging es in der *Politeia* um den idealen Ent-

außer dem der eigenen fernhalten, ein Gebot, das er aus folgender Stelle entnahm: ‚Mit der Frau deines Nächsten sollst du keinen Geschlechtsverkehr haben, weil du dich dadurch mit ihr verunreinigen würdest' (Lev 18,20)".

[10] Ebd. 83,3; BKV 8,91: „Jedenfalls darf man den Samen nicht auf Felsen streuen und ihn nicht frevelhaft mißbrauchen ..." (vgl. Nomoi VIII, 838e).

[11] Nomoi VIII, 835b-842a.

[12] Zum sog. Diebstahl der Hellenen, d.h. zur frühchristlichen Auffassung der Abhängigkeit Platons von der Heiligen Schrift vgl. *M. Fiedrowicz*, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn 2000, 215–217. Speziell zu Clemens von Alexandrien vgl. Anm. 9; und *D. Wyrwa*, Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien, Berlin 1983, 298–316, bes. 303–305.

[13] Leg. 33,4; SC 379,198; vgl. auch *Minutius Felix*, Oct. 38,6.

wurf eines Staates, so in den *Nomoi* um die Umsetzung dieses utopischen Musters in die Wirklichkeit.[14] Zu den vom Gesetzgeber durch konkrete Bestimmungen zu gestaltenden Bereichen gehört nun neben dem der Erziehung, der Religion, der wirtschaftlichen Organisation, den verschiedenen Formen des Rechts usw. auch das sexuelle Verhalten der Bürger. Zwar kommt Platon auch vorher schon mehrmals auf die genannte Materie zu sprechen,[15] eine umfassende und zusammenhängende Behandlung erfährt dieser Gegenstand aber erst im achten Buch (835c–842a).

Was sind nun in systematischer Reihenfolge die Hauptgedanken dieses Abschnitts der *Nomoi*?[16] Beginnen wir mit der Frage, was Platon überhaupt dazu veranlaßt, das Sexualverhalten der Staatsbürger durch Gesetze zu reglementieren.[17] Die Antwort kann nur lauten: Es sind die von ihm auf diesem Gebiet beobachteten Mißstände. Das sexuelle Verhalten der Bürger ist zügellos. Ausdrücklich spricht Platon von der „Verderbtheit der großen Masse" (840d)[18] und von „in ihrem innersten Wesen verdorbenen Menschen" (841b). Deswegen ist, wer daran durch Gesetze etwas ändern will, jemand, der „mitten unter verdorbenen Seelen" „mit seinen Worten den heftigsten Begierden entgegentritt und, da er in keinem Menschen einen Beistand hat, als einziger einzig der Vernunft folgt" (835c). Näherhin besteht der Übelstand darin, daß es den Menschen nicht gelingt, „eine jener Begierden zu unterjochen, welche die Menschen in besonderem Maße unterjochen" (838d) und „die doch viele Menschen vielfach ins äußerste Verderben stürzen und deren sich zu enthalten die Vernunft gebietet" (835e), ein Übel, „woraus ja schon tausendfaches Unheil für die Menschen persönlich und für ganze Staaten entstanden ist" (836b). Platon erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Verführung der Bürger durch „die übrigen Hellenen und die meisten Barbarenvölker, weil sie sehen und hören, daß bei ihnen die sogenannte gesetzlose Aphrodite eine gewaltige Macht ausübt" (840e).

---

[14] Vgl. *Kl. Schöpsdau*, Platon, Nomoi (Gesetze) Buch I-III. Übersetzung und Kommentar von *Kl. Schöpsdau*, Göttingen 1994, 126. Vgl. auch *Kl. Schöpsdau*, Der Staatsentwurf der Nomoi zwischen Ideal und Wirklichkeit. Zu Plato leg 739a1-e7 und 745e7–746d2, in: RhM 134 (1991) 136–152.

[15] Vgl. Nomoi IV,721b-d; VI,772d-774c; 782e-785a. Es handelt sich vor allem um detaillierte Vorschriften über Heiratsalter und Kinderzeugung.

[16] Vgl. zum folgenden *Kl. Schöpsdau*, Die Regelung des Sexualverhaltens (VIII, 835c1–842a10) als ein Exempel platonischer Nomothetik, in: Plato's Laws and his Historical Significance. Selected Papers of the International Congress on Ancient Thought, Salamanca 1998, ed. by *F. L. Lisi*, Sankt Augustin 2001, 179–192.

[17] Im Hinblick auf das „kräftige Unbehagen", das der moderne Leser gegenüber dem Anspruch des Gesetzgebers empfindet, reglementierend in die Intimsphäre des Bürgers eingreifen zu dürfen, weist *Schöpsdau*, Regelung, 180, darauf hin, daß Platon eben „das Verhältnis zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit" anders sieht als z.B. ein Vertreter der attischen Demokratie wie Perikles: „Wenn man im privaten Bereich jedem die Freiheit läßt, zu leben wie er will, so werden die Bürger bald auch im öffentlichen Bereich nicht mehr dem Gesetz folgen wollen (VI,780a); denn gerade die Mißachtung der ungeschriebenen Gesetze ... im privaten Bereich zieht bald die Mißachtung auch der schriftlichen Gesetze nach sich (788b;790b)".

[18] Deutsche Übersetzung aus: Platon, Werke in 8 Bänden, griechisch und deutsch, Band 8, Teil 2, Nomon 7–12. Minos, dt. Übersetzung von *Kl. Schöpsdau* und *H. Müller*, Darmstadt 1990.

Anlaß, sich über Abhilfe Gedanken zu machen, sind vor allem „junge Männer und junge Mädchen", die bei den geplanten Götterfesten „freundlich miteinander verkehren" und in dem geplanten Staat „nicht nur gut genährt, sondern auch von harten und erniedrigenden Anstrengungen, die ja den Übermut am stärksten dämpfen, befreit sind und all ihr Leben lang sich nur um Opfer, Feste und Chöre zu kümmern brauchen" (835e). „Auf welche Weise werden sie sich ... jemals der Begierden enthalten können ...?" lautet die besorgte Frage (ebd.) Und: „Was die Liebesleidenschaften zu Knaben und Mädchen angeht, und von Männern zu Frauen und von Frauen zu Männern ... wie könnte man das verhüten und welches Heilmittel müßte man bereiten, um für diese alle einen Fluchtweg aus einer solchen Gefahr zu finden" (836b)? Oder anders gesagt: Was fördert „den Sieg über die Lust, durch dessen Erringung sie glücklich leben werden, bei einer Niederlage aber ganz entgegengesetzt" (840c)?

Für Platon besteht das „Heilmittel" und die Rettung aus der angedeuteten „Gefahr" im Erlaß eines das Sexualverhalten der Bürger ordnenden Gesetzes. Je nach der Größe des Widerstandes, der einem solchen Gesetz entgegengebracht wird, sieht er zwei Fassungen eines solchen Gesetzes vor. Die beste Regelung lautet: Niemand soll es wagen, „eine edle und freie Person mit Ausnahme der eigenen Ehefrau zu berühren und mit Kebsweibern eine ungeweihte und uneheliche oder mit Männern eine unfruchtbare Saat wider die Natur zu säen" (841d). Oder positiv formuliert: „Die Vereinigung zur Erzeugung von Kindern (soll) man nur ihrem natürlichen Zweck entsprechend vollziehen ..., indem man einerseits sich von den Männern fernhält und nicht vorsätzlich das Menschengeschlecht abtötet und auch nicht auf Felsen und Steine sät, wo der Same niemals Wurzeln fassen und seine natürliche Zeugungskraft entfalten kann, andererseits sich aber von jedem weiblichen Ackerfeld fernhält, auf dem man ein Aufgehen der Saat nicht wünscht" (838e-839a). Die beste Regelung besteht also im Verbot sowohl von homosexuellem Geschlechtsverkehr[19], darin eingeschlossen sicher auch Päderastie, und von Ehebruch[20]. Die zweitbeste Regelung, die also in Kraft treten soll, wenn sich die beste nicht durchsetzen läßt, beschränkt sich darauf, Homosexualität zu verbieten, erlaubt aber außerehelichen Verkehr unter der Bedingung, daß dieser streng geheim stattfindet.[21]

---

[19] Zur Homosexualität in der Antike vgl. *K. Hoheisel*, Homosexualität, in: RAC 16 (1994) 289–364, ferner die verschiedenen einschlägigen Beiträge in dem Sammelband „Sexualität und Erotik in der Antike", hg. von *A. K. Siems*, WdF 605, Darmstadt 1988.

[20] Zu Ehebruch in der Antike vgl. *G. Delling*, Ehebruch, in: RAC 4 (1959) 666–677, ferner das Sachverzeichnis des in der vorausgehenden Anmerkung genannten Sammelbandes s.v. „Ehebruch".

[21] Dieses zweitbeste Gesetz sieht vor, „daß wir wenigstens den Verkehr mit Männern ganz ausrotten, während wir hinsichtlich der Frauen denjenigen, der etwa einer anderen beiwohnt als denen, die mit dem Willen der Götter und unter heiligen Hochzeitszeremonien in sein Haus eintreten, mögen jene anderen gekauft oder auf sonst irgendeine Weise erworben sein, und der sich dabei nicht vor allen Männern und Frauen verborgen hält, durch ein Gesetz für ehrlos und von den Auszeichnungen im Staat ausgeschlossen erklären ... (841d)".

Schöpsdau drängt sich im Blick auf heterosexuelle Beziehungen der zweitbesten Regelung zu Recht die Frage auf, „inwiefern die Vorschriften des zweiten Gesetzes überhaupt in die Realität verändernd eingreifen, da sie (im Unterschied zum ersten Gesetz) sogar außereheliche Beziehungen mit ‚gekauften oder sonstwie erworbenen' Frauen gestatten, sofern diese geheim gehalten werden"[22]. Die Antwort liegt für den genannten Platonspezialisten in der Bestimmung, „daß solche Beziehungen vor *allen* Frauen und Männern verborgen bleiben müssen; denn dadurch wird zumindest ein dauerndes Zusammenleben mit einer Konkubine, wie es z.B. in Athen möglich war ... praktisch unmöglich gemacht"[23].

Vergleicht man nun die beiden Gesetze, so bringt das zweite, wie Schöpsdau feststellt[24], nicht einfach eine graduelle Abmilderung des ersten, sondern wir haben es mit einer grundsätzlichen Änderung der Strategie zu tun: Während das beste Gesetz „mit der Möglichkeit richtigen Sexualverhaltens rechnet und darum die Widerstandskraft des Individuums gegenüber der Lust durch Paränese und Paideia zu stärken sucht", geht das zweitbeste „von der pessimistischen Annahme aus, daß die Menschen nicht mehr fähig sind, der Lust zu widerstehen ..." Da es keinen Sinn mehr hat, die Individuen gegenüber der Lust zu stärken, bleibt dem Gesetzgeber nichts anderes übrig, als die Macht der Lust zu schwächen. Dies geschieht durch Begrenzung der Nahrungsaufnahme, durch körperliche Anstrengungen, durch Stärkung des Schamgefühls, durch selteneren Vollzug des Geschlechtsaktes, wozu die Vorschrift der Heimlichkeit beiträgt[25].

Wie begründet Platon sein Gesetz zur Regelung des Sexualverhaltens der Bürger? Er kennt natürlich das Argument der Naturgemäßheit des ausschließlich heterosexuellen Verkehrs und weiß, daß es mit dem Hinweis auf die Tierwelt operiert[26], mißt diesem Argument von der Natur als Norm für die menschliche Sexualität jedoch keine allzu große Überzeugungskraft

---

[22] *Schöpsdau*, Regelung, 186.

[23] Ebd.

[24] *Schöpsdau*, Regelung, 187.

[25] „Die Kraft der Lust läßt sich ja weitgehend außer Übung setzen, wenn man ihren Zufluß und ihre Nahrung durch harte Anstrengungen in andere Teile des Körpers leitet. Das dürfte zu erreichen sein, wenn beim Liebesverkehr keine Schamlosigkeit waltet. Denn wenn sie ihn aus Schamgefühl nur selten vollziehen, dann werden sie wohl an ihm einen schwächeren Zwingherrn haben, eben weil sie ihn seltener vollziehen. So etwas also nur heimlich zu tun – nicht jedoch es überhaupt nicht zu tun – soll bei ihnen als ein ehrbares Verhalten gelten, das durch die Gewohnheit zum festen Brauch geworden ist und durch die ungeschriebene Satzung Gesetzesgeltung erlangt hat, es aber nicht heimlich zu tun als schimpflich. Somit wäre dies als eine zweite Stufe der Schande und Ehrbarkeit in unserem Gesetz festgelegt, die eine Richtigkeit zweiten Ranges besitzt" (841a-b).

[26] Das geplante Gesetz hat zu erklären, „daß unsere Bürger nicht schlechter sein dürfen als die Vögel und viele andere Tiere, welche, obwohl in großen Scharen geboren, bis zur Fortpflanzung ehelos und keusch und rein von geschlechtlichem Verkehr dahinleben, dann aber wenn sie in das entsprechende Alter gelangt sind, sich Männchen mit Weibchen und Weibchen mit Männchen ganz nach Neigung miteinander paaren und ihre restliche Lebenszeit fromm und gerecht zubringen, indem sie standhaft der ersten Liebesverbindung treu bleiben; besser als Tiere sollten unsere Bürger schon sein" (840d).

zu[27]. Sein Hauptargument ist daher ethischer Natur: Homosexueller Verkehr ist deswegen zu verbieten, weil er mit den beiden zentralen Bürgertugenden, nämlich der Besonnenheit (σωφροσύνη) und der Tapferkeit (ἀνδρεία), im Widerspruch steht.[28] Das Argument aus der Unvereinbarkeit homosexuellen Geschlechtsverkehrs mit den Grundtugenden der Besonnenheit und Tapferkeit läßt sich durch eine philosophische Analyse der drei Arten von Freundschaft und Liebe noch vertiefen. Sie ergibt, „daß nur der auf die Seele des Geliebten gerichtete Eros, nicht aber der nach körperlicher Befriedigung strebende Eros die Arete des Geliebten und des Liebhabers fördert und daher in der Stadt zu dulden ist"[29].

Gegen das geplante Gesetz kann der Einwand erhoben werden, seine Forderungen seien „undurchführbar", wörtlich: „unmöglich" (ἀδύνατος)[30] und „über die Kräfte der Menschen" (839d). Der Einwand läßt sich zurückweisen mit dem Hinweis auf den Unterschied zwischen einer äußeren und einer inneren Unmöglichkeit.[31] Eine äußere liegt dann vor, wenn einer bestimmten Realisierung gewisse äußere Bedingungen im Wege stehen, eine innere dann, wenn es sich um sachlich oder logisch Unvereinbares handelt. Ein starkes Gegenargument wäre nur der Hinweis auf eine innere Unmöglichkeit. Für Platon liegt es aber auf der Hand, daß hinsichtlich des von ihm geplanten Verbotes von homosexuellem Verkehr und Ehebruch nur von einer äußeren Unmöglichkeit die Rede sein kann. Diese äußere Unmöglichkeit besteht einerseits in der „Verderbtheit der großen Masse" (840d) und in der „Stärke des Unglaubens" (839d) der Gesellschaft, ein Gesetz wie das geplante praktizieren zu können, andererseits im mangelnden guten Willen des Einzelnen. Daß die Einhaltung des Gesetzes an und für sich möglich ist, zeigt der Vergleich mit Sportlern, die im Hinblick auf den zu erringenden Sieg sexuell enthaltsam leben können.[32]

---

[27] „Denn wenn einer der Natur folgend das ... Gesetz einführen wollte und erklären würde, es sei richtig ... sich mit Männern und Knaben nicht wie mit Frauen in geschlechtliche Beziehungen einzulassen, und wenn er als Zeugnis dafür die Natur der Tiere anführte und darauf hinwiese, daß zu einem solchen Zweck kein Männchen ein anderes Männchen anrührt, weil das nicht der Natur gemäß wäre, so würde er sich damit eines Argumentes bedienen, das wahrscheinlich nicht überzeugt ..." (836c).

[28] „Wenn wir gestatten wollten, diese Sitte (d.h. den homosexuellen Verkehr) als schön und als ganz und gar nicht schändlich jetzt zum Gesetz erheben, welchen Beitrag zur Tugend würde sie uns dann wohl leisten? Wird sie in der Seele dessen, der sich verführen läßt, einen tapferen Charakter erzeugen oder in der des Verführers eine besonnene Wesensart ... Wird nicht jedermann die Schlaffheit dessen rügen, der den Lüsten nachgibt und zur Standfestigkeit unfähig ist, und wird an dem, den es zur Nachahmung des weiblichen Geschlechts drängt, die Ähnlichkeit des Abbildes tadeln, zu dem er sich macht?" (836d).

[29] *Schöpsdau*, Regelung, 183.

[30] „Aber vielleicht wird ein ungestümer junger Mann, der überreichlich voller Samen ist, vor uns hintreten, wenn er von der Einführung dieses Gesetzes hört, und uns Vorwürfe machen, daß wir unvernünftige und undurchführbare Gesetze gäben, und wird alles mit seinem Geschrei erfüllen." (839b)

[31] Vgl. hierzu *Schöpsdau*, Regelung, 184.

[32] „Wie nun? Diese (d.h. die vorher genannten Athleten) brachten es also über sich, wegen des Sieges im Ringen, Laufen und ähnlichen Wettkämpfen sich eines Genusses zu enthalten, der von

Argumente, die die Vernünftigkeit eines Gesetzes aufzeigen, sind eine Sache, eine andere ist die tatsächliche Durchsetzbarkeit eines Gesetzes. Wir haben oben angedeutet, wie sehr Platon sich des zu erwartenden Widerstandes der Menschen gegen die von ihm geplante Änderung des Sexualverhaltens bewußt ist. Das von ihm geplante Gesetz des Verbots des homosexuellen Verkehrs und des Ehebruchs steht im diametralen Gegensatz zur sexuellen Praxis der Gesellschaft. Da der Gesetzgeber aber nicht nur die Richtigkeit, die Vernünftigkeit der Gesetze zu besorgen hat,[33] sondern auch ihre tatsächliche Durchführbarkeit im Auge behalten muß, befaßt sich Platon auch mit dieser Frage sehr gründlich. Er bezeichnet die von ihm vorgesehene Strategie der Durchsetzung des Gesetzes selber als einen „Kunstgriff" (838e; 839c: τέχνη). Was meint er damit?

Platon geht von der Feststellung aus, daß es Fälle gibt, in denen die Menschen ganz selbstverständlich absolute Enthaltsamkeit üben, und zwar Eltern ihren Kindern gegenüber oder Geschwister untereinander.[34] Der moderne Begriff für dieses Verhalten ist das Inzest-Tabu. Platons „Kunstgriff" besteht nun darin, dieses Inzest-Tabu auf das von ihm geplante Gesetz auszudehnen. Es muß dem Gesetzgeber gelingen, die Menschen dazu zu bringen, daß sie dem Ehebruch und der Homosexualität gegenüber das gleiche Gefühl des Abscheus empfinden wie gegenüber dem Inzest. Die Art und Weise, wie das Inzest-Tabu den Menschen seit eh und je eingepflanzt und weiter überliefert wird,[35] zeigt auch den Weg an, wie das neue geplante Gesetz ihnen nahegebracht werden und so durchgesetzt werden kann. Dazu gehört auch, so Platon, daß wir den Menschen die sexuelle Beherrschung „von Kind auf als den schönsten Sieg in unseren Erzählungen darstellen und in Gedichten und Liedern besingen, wie es sich gehört, und sie dafür zu begeistern" (840c). Dann wird es dazu kommen, „daß die öffentliche Meinung (φήμη) eine geradezu wunderbare Macht erlangt hat, wenn keiner jemals

---

den meisten als höchstes Glück gepriesen wird, und unsere Kinder sollten nicht fähig sein, sich zu beherrschen um eines viel schöneren Sieges willen, den wir ihnen von Kind auf als den schönsten Sieg ... darstellen ...?" (840b).

[33] Vgl. Nomoi V,742d–e.

[34] „Wir wissen doch, daß selbst heutzutage die meisten Menschen, auch wenn sie noch so sehr gegen die Gesetze verstoßen, sich leicht und vollständig vom Geschlechtsverkehr mit den Schönen abhalten lassen, und zwar nicht widerwillig, sondern so freiwillig wie nur möglich. – An welchen Fall denkst du? – Wenn jemand einen schönen Bruder oder eine schöne Schwester hat. Auch bei einem Sohn oder einer Tochter bietet dasselbe Gesetz, obwohl es nicht schriftlich aufgezeichnet ist, einen völlig ausreichenden Schutz, daß der Vater weder offen noch heimlich mit diesen schläft oder sie sonst irgendwie zärtlich berührt. Ja, die meisten überkommt überhaupt nicht einmal das Verlangen nach einem solchen Verkehr" (838a).

[35] Welches Wort „bringt alle Gelüste zum Erlöschen?" – „Die Behauptung, daß so etwas (nämlich Inzest) ganz und gar nicht fromm, sondern den Göttern ein Greuel und von allem Schändlichen das Schändlichste ist. Ist aber diese Wirkung nicht darin begründet, daß niemand anders davon spricht, sondern daß jeder von uns gleich von seiner Geburt an stets und überall diese Ansicht hört, sowohl im Lustspiel als im tiefen Ernst der Tragödie, wo sie oft genug vorgetragen wird, wenn die Dichter einen Thyestes oder einen Ödipus auftreten lassen oder einen Makareus, der mit seiner Schwester heimlichen Verkehr hatte, die man aber bereitwillig sich selbst den Tod geben sieht als Strafe für ihr Vergehen?" (838b-c).

auch nur einen einzigen Atemzug entgegen dem Gesetz zu tun wagt" (838c-d). Platon faßt seine Überlegungen zur Strategie der Durchsetzung des geplanten Gesetzes mit Hilfe der Ausdehnung des Inzest-Tabus zusammen: „... für einen Gesetzgeber, der eine jener Begierden unterjochen will, welche die Menschen in besonderem Maße unterjochen", ist also leicht zu erkennen, „wie er die Oberhand über sie gewinnen könnte: daß er nämlich bloß dieser öffentlichen Meinung bei allen, bei Sklaven und Freien, bei Kindern und Frauen und dem ganzen Staat gleichermaßen zu heiligem Ansehen (καθιερόω) zu verhelfen braucht und damit schon die sicherste Grundlage für dieses Gesetz geschaffen hat" (838d).

Daß die Durchsetzung des geplanten Gesetzes aller Mühe wert ist, ist für Platon außer allem Zweifel: „Wenn aber dieses Gesetz einmal Bestand und Geltung erlangt hat, wenn es so, wie es schon jetzt für den Geschlechtsverkehr zwischen Eltern und Kindern gilt, auch bei den anderen unerlaubten Beziehungen den gebührenden Sieg errungen hat, dann bringt es unendlich viel Gutes. Denn erstens steht es mit der Natur in Übereinklang; sodann bewirkt es, daß man sich verliebter Tollheit und Raserei sowie jeder Art von Ehebruch und jeder Maßlosigkeit im Trinken und Essen enthält und seiner eigenen Frau in Liebe zugetan ist. Und noch sehr vieles andere Gute würde sich daraus ergeben, wenn einer dieses Gesetz durchsetzen könnte" (839a). „Wenn es (d.h. das Ehebruch und homosexuelle Akte verbietende Gesetz) aber verwirklicht würde, so könnte es in allen Staaten zum größten Segen werden" (841c).

Wie optimistisch ist nun Platon wirklich, ein solches das Sexualverhalten reglementierende Gesetz durchsetzen zu können? Gleich zu Beginn seiner Überlegungen spricht er die Vermutung aus, daß „die Leute schwer zu überreden sind" zu der geplanten Änderung ihres Sexualverhaltens, und gegen Ende heißt es ziemlich resigniert: „Was wir da vortragen, das sind möglicherweise wie im Märchen bloße Wünsche" (841c). Zwar verspricht Platon sich einiges von seinem „Kunstgriff" der Ausdehnung des Inzest-Tabus auf andere sexuelle Vergehen,[36] eines Erfolges ist er sich aber alles andere als sicher; denn „heutzutage ... ist es so weit gekommen, daß es scheint, als werde sich dies selbst dann nicht erreichen lassen, wie man ja auch hinsichtlich der gemeinsamen Mahlzeiten nicht an die Möglichkeit glaubt, daß ein ganzer Staat sein Leben lang diesen Brauch durchhalten könne" (839c-d). Was die Durchsetzung von Gesetzen wie demjenigen über das Sexualverhalten der Bürger oder der Mahlgemeinschaft verhindert, ist schließlich und endlich die „Stärke des Unglaubens" (839d) der Gesellschaft.

[36] „Wir behaupten ja, wenn diese Gesetzesvorschrift einmal genügend heiliges Ansehen erlangt habe, so werde sie jede Seele überwältigen und dazu bringen, daß sie mit Furcht den gegebenen Gesetzen unbedingt gehorcht" (839c).

Platons Versuch von Nomoi VIII, 835–842, das Sexualverhalten der Bürger zu reglementieren, ist in einen größeren Zusammenhang einzuordnen.[37] Es geht ganz allgemein um die Beherrschung der im Menschen vorhandenen Begierden. Die drei stärksten Begierden sind nach Platon indes die Eßlust, die Trinklust und eben der Sexualtrieb.[38] Diese drei Triebe „muß man an dem vermeintlich Lustvollsten vorbei zum Besten hinlenken und durch die drei kräftigsten Mittel niederzuhalten suchen, durch Furcht (φόβος) und Gesetz (νόμος) und die wahre Vernunft (ἀληθὴς λόγος) und, indem man die Musen und die Götter als Schützer der Wettspiele dabei zu Hilfe nimmt, muß man ihr Wachstum und ihren Zufluß ersticken“[39].

Platon erwähnt diese „drei kräftigsten Mittel“ auch im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Regelung des Sexualverhaltens: „Wir behaupten ja, wenn diese Gesetzesvorschrift einmal genügend heiliges Ansehen erlangt habe, so werde sie jede Seele überwältigen und dazu bringen, daß sie mit Furcht den gegebenen Gesetzen unbedingt gehorcht“ (839c). Wahre Vernunft kommt in den verschiedenen oben referierten Argumenten[40] zugunsten der Regelung zum Zuge. Ziel der gesamten Darlegung ist schließlich die Aufstellung eines entsprechenden Gesetzes,[41] denn „die wahre Vernunft will – jedenfalls – zum Gesetz werden“ (835e). Und auch die Musen leisten ihren Beitrag zur „Niederhaltung“ der sexuellen Begierde; denn der Gesetzgeber wird dafür sorgen, daß der Jugend von Kind auf der Sieg über die Lust als schönster Sieg „in Erzählungen, Gedichten und Liedern“ vor Augen gestellt wird (vgl. 840bc).

Die Zeugnisse der frühen Christenheit bezüglich der Propagierung ihrer Sexualethik ließen sich bequem unter die vier von Platon benannten „kräftigsten Mittel“ zur „Niederhaltung“ der sexuellen Begierde, nämlich Furcht, wahre Vernunft, Gesetz und Musen, anordnen; wir ziehen im folgenden Abschnitt eine leicht verschiedene Anordnung vor, um dem Eindruck keinen Vorschub zu leisten, daß die frühchristliche Sexualethik tatsächlich unter dem direkten Einfluß der platonischen steht.

II. Sexualethik in frühchristlichen Texten verschiedener Natur

„Unmittelbare Anweisungen“ Gottes

Eine Gesetzgebung zur Veränderung des Sexualverhaltens der Menschen, so leitet Platon den von uns analysierten Abschnitt der *Nomoi* ein, „das wäre recht eigentlich eine Aufgabe für einen Gott, wenn es nur irgendwie möglich

[37] Vgl. *Schöpsdau*, Regelung, 189–191.
[38] Vgl. Phd. 64d, 81b; R. IX,580e usw.
[39] Nomoi VI, 783a.
[40] Vgl. 836c: das „überzeugende Argument“ (πιθανὸς λόγος).
[41] Vgl. auch 836e: „Welcher Mensch wird nun so etwas (nämlich die Homosexualität) zum Gesetz erheben? Wohl keiner, wenigstens wenn er das wahre Gesetz in seinem Geiste trägt“.

wäre, daß von diesem unmittelbare Anweisungen (ἐπίταξις) ausgingen".[42] Nun, gerade dies traf für das Selbstverständnis der frühen Christen zu, nämlich daß ihnen von Gott „unmittelbare Anweisungen" zum sexuellen Verhalten zugingen. Sie brauchten nur die Heilige Schrift, die sie als Wort Gottes verstanden, aufzuschlagen. Dort fanden sie eine ganze Reihe von Geboten und Verboten, und zwar in nicht zu überbietender Direktheit.[43] Diese Texte besaßen die vom platonischen Gesetzgeber für notwendig gehaltene religiöse Autorität, sie flößten den entsprechenden Respekt bzw. die zur Durchsetzung der Sexualethik notwendige ‚Furcht' ein. Stellen wir im folgenden einige Zeugnisse zusammen, die zeigen, in welcher Form die in der Schrift vorhandenen sexualethischen „unmittelbaren Anweisungen" Gottes in der frühen Christenheit propagiert wurden. Wir beschränken uns dabei auf die beiden wichtigsten Stellen, nämlich Ex 20,14.17 und Mt 5,27–28.

Was das sechste Gebot des Dekalogs (Ex 20,14) angeht, so ist für Clemens von Alexandrien Gott selbst der „Gesetzgeber": „Der Athener gehorchte den Gesetzen Solons und der Argiver denen des Phoroneus und der Spartaner denen des Lykurgos. Wenn du dich aber als Bürger Gottes eintragen lässest, so ist der Himmel dein Vaterland und Gott dein Gesetzgeber."[44] Zu den im folgenden aufgezählten Geboten des „Gesetzgebers" der Christen gehört auch „Du sollst nicht ehebrechen" (Ex 20,14), und zwar mit dem Zusatz: „Du sollst nicht Knaben schänden"[45]. An anderer Stelle schreibt der genannte Kirchenvater statt Gott selbst dem Paidagogos, d.h. dem göttlichen Logos, diese Funktion der sexualethischen Erziehung zu. Auf die Frage, wie die Enthaltsamkeit (σωφροσύνη) bei den Griechen einen solchen Niedergang erleben konnte, lautet die Antwort des Alexandriners: „Sie hatten keinen Erzieher, der ihnen ihre Begierden beschnitten hätte; und niemand war da, der zu ihnen gesagt hätte: ‚Du sollst nicht ehebrechen!' und niemand, der gesagt hätte: ‚Du sollst dich nicht gelüsten lassen!'."[46] In Auseinandersetzung mit Gnostikern vergleicht Clemens Gott in seiner Rolle als Weltenschöpfer ausdrücklich mit derjenigen als „Gesetzgeber" nicht nur von Ex 20,14, sondern aller „Gebote, die sich auf die Enthaltsamkeit beziehen.[47]

---

[42] Nomoi VIII,835c.

[43] Vgl. u.a. Ex 20,14 und 17; Dtn 22,22–28; 23,1; 27,20–23; Lv 18,22–23; 20,13.15–16; Mt 5,27–30; Mt 19,1–9; Mk 7,21; Röm 1,26–27; 1 Kor 5,1–5; 6,9.12–20 usw.. – Zur Sexualethik im Neuen Testament vgl. *W. Schrage*, Ethik des Neuen Testamentes, Göttingen 1989, 97–105, und *K. Niederwimmer*, Askese und Mysterium, Göttingen 1975, 12–41.

[44] Protr. 108,4; VigChr.S 34 (Ausg. *M. Marcovich*) 158,13–15; BKV 7, 183. – *S. R. C. Lilla*, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1971, 113, sieht hinsichtlich der Ethik den entscheidenden Unterschied zwischen Plato und der von ihm beeinflußten Tradition einerseits und Clemens von Alexandrien andererseits in der direkten Intervention des Logos bei der Verwirklichung der Tugenden: „... according to Clement, human reason alone, though of divine origine, by no means suffices to achieve first the moderation of passion and then their total destruction and moral perfection: the divinity itself, i.e. te Son of God, must help man in his fight against the πάθη, in his efforts to reach ἀπάθεια and ὁμοίωσις θεῷ".

[45] Vgl. dazu w.u.

[46] Paid. III,13,3; SC 158,35; BKV II,8; 147.

[47] Strom. III,36,5; GCS II,212; BKV 17,278: „Wenn ihr übrigens die Gebote des Gesetzgebers

Gehen wir zum Neuen Testament, zu Mt 5,27–28, über, so führt schon Justin der Märtyrer in seiner ersten Apologie diesen Text an und charakterisiert dabei die von ihm zitierten Stellen aus den Evangelien als „kurz und bündig". Kein Wunder, daß sie so sind, denn Christus „war kein Sophist, sondern sein Wort war Kraft Gottes". Bezüglich der Enthaltsamkeit (σωφροσύνη) zitiert er außer Mt 5,28 auch Mt 5,29; Mt 5,32; Mt 19,12.11.[48]

Der Apologet Athenagoras weist im Zusammenhang seiner Darlegungen über die christliche Sexualethik, auf die wir weiter unten näher zu sprechen kommen werden, ausdrücklich auf den göttlichen Ursprung derselben hin. Es handelt sich bei ihr nicht um menschliche Gesetze, sondern um eine „von Gott gelehrte" (θεοδίδακτος) Unterweisung.[49] Der Apologet Theophilus von Antiochien führt in seinem Abschnitt über die Keuschheit (σεμνότης) zunächst Spr 4,25 an, dann als „Stimme des Evangeliums", die diese Lehre noch „verstärkt", Mt 5,28.32[50]. Von Autoren wie Irenäus[51] und Tertullian[52] wird dabei Mt 5,27–28 als eine Verschärfung von Ex 20,14 bezeichnet.

Es sind nun im wesentlichen drei Formen, in denen die Sexualethik des frühen Christentums[53] propagiert wird. Auf der einen Seite handelt es sich um mehr oder weniger kurze Erläuterungen der einschlägigen biblischen Texte. Wir fassen sie unter dem Begriff Paränese zusammen. Auf uns gekommen ist diese Paränese in verschiedenen Textformen, sowohl in den für die heidnische Umwelt bestimmten frühchristlichen Apologien als auch in Texten, die eher zum kirchlichen Innengebrauch bestimmt sind, wie z.B. Schriften über bestimmte Tugenden. Daneben gibt es auch erste Versuche einer theoretischen Durchdringung der Materie, überliefert ist diese zweite Form der Propagierung der frühchristlichen Sexualethik, die wir systematische Darlegung nennen, in Traktaten und Abhandlungen. Eine dritte Form

---

zunichte machen wollt, warum sucht ihr dann das Gebot „Du sollst nicht ehebrechen" und das Gebot „Du sollst nicht Knaben schänden" und alle die anderen Gebote, die sich auf die Enthaltsamkeit beziehen, wegen eurer eigenen Zuchtlosigkeit zunichte zu machen? Und warum macht ihr nicht lieber den von ihm geschaffenen Winter zunichte, so daß ihr noch mitten im Winter den Sommer heraufführtet ...?"

[48] 1. Apol. 14,5–15,5; Ausg. *A. Wartelle*, 114–116.

[49] *Athenagoras*, Leg. 32,4; SC 379,194,21.

[50] Ad Aut. III,13; PTS 44,113,1–9; BKV 14,89.

[51] *Irenäus* II,32,1; FC 8,2; 272. IV,13,1; FC 8,4; 96. IV,13,3: FC 8,4; 98.

[52] De paen. 3,13; CChr.SL 1,325. De pud. 6,5–6; CChr.SL 2,1290.

[53] Vgl. *P. F. Beatrice*, Continencia e matrimonio nel cristianesimo primitivo (Sec.I-II), in: Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origine, a cura di *R. Cantalamessa*, Mailand 1976, 3–68; *G. Delling*, Geschlechtsverkehr. C. Christentum, in: RAC 10 (1978) 820–829; *Ch. Munier*, Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert), Traditio christiana VI, Bern/Frankfurt am Main 1987; *Brown*, Keuschheit; *P. L. Reynolds*, Marriage in the Western Church. The christianisation of marriage during the Patristic and early medieval periods, Leiden 1994; *G. Schöllgen*, Jungfräulichkeit, in: RAC 19 (1999) 523–592. – *J.-M. Prieur*, L'éthique sexuelle et conjugale des chrétiens des premiers siècles et ses justifications, in: RHPhR 82 (2002) 267–282, der die gesamte patristische Periode berücksichtigt, stellt, nicht im Blick auf Mönche und zölibatäre Kleriker, sondern auf die verheirateten Christen fest: „... la virginité, la continence et la chasteté apparaissent comme appartenant aux principaux éléments de l'éthique chrétienne, pour ne pas dire comme l'élément essentiel, une sorte de pierre de touche de la conversion véritable du chrétien ou de la chrétienne" (ebd. 275).

der Propagierung der frühchristlichen Sexualethik besteht in der Gesetzgebung, textlich greifbar für uns ist sie in Kirchenordnungen oder Konzilskanones. Wir greifen im folgenden exemplarische Beispiele für diese drei genannten Formen der Propagierung heraus.

Paränese

Welche sexualethischen Lehren werden in der ersten Form, der von uns sogenannten Paränese, propagiert? Beginnen wir mit dem aus den Jahren 130/132 stammenden *Barnabasbrief*, den Clemens von Alexandrien als Apostelbrief und Origenes als inspirierte Schrift ansah. Im paränetischen Teil dieses Briefes finden wir zunächst die aus der Didache bekannte Trias, jedoch in verschiedener Reihenfolge der Glieder, wieder: „Du sollst nicht Unzucht treiben (πορνεύειν), nicht Ehebruch begehen (μοιχεύειν), nicht Knaben schänden (παιδοφθορεῖν)“ [54]. Deutlicher wird der Barnabasbrief zum Thema der sexuellen Verfehlungen an einer anderen Stelle. Hier werden im Zusammenhang einer allegorischen Auslegung mosaischer Speiseverbote konkrete Formen der Unzucht verurteilt: „Aber auch den Hasen sollst du nicht essen‘; warum? Ja nicht, meint er, sollst du ein Knabenschänder werden noch dich solchen angleichen; denn der Hase vermehrt jährlich den After; wieviele Jahre er nämlich lebt, so viele Öffnungen hat er. ‚Aber auch die Hyäne sollst du nicht essen‘; ja nicht, meint er, sollst du ein Ehebrecher noch ein Schänder werden noch dich solchen angleichen. Warum? Weil dieses Tier jährlich seine Wesensart wandelt und bald männlich, bald weiblich wird. Aber auch das Wiesel hat er zu Recht verabscheut. Ja nicht, meint er, sollst du wie so einer werden noch (dich) solchen angleichen noch anschließen, von welcher Art wir hören, daß sie aus Lasterhaftigkeit Unzucht mit dem Mund treiben, noch schließe dich den Lasterhaften an, die Unzucht mit dem Mund treiben. Denn dieses Tier gebärt mit dem Maul“ [55]. Prostmeier kommentiert die Stelle: „Im ‚richtigen Verständnis‘ binden die Prohibitive die Ehe als den von der Gesellschaft vorgesehenen und in seiner Sittlichkeit entsprechend gewürdigten Ort sexuellen Verhaltens sowie die gesellschaftlichen Garantien für Einheit, Stabilität und Kontinuität dieses Lebensraums an den im Gesetz hinsichtlich des Sittlichen manifesten Heilswillen Gottes.“ [56]

Nur etwa zehn Jahre jünger als der Barnabasbrief ist der gattungsmäßig nicht ganz leicht einzuordnende, sich selber als Apokalypse verstehende *Hirte des Hermas*, dessen zentrales Thema die Bußmöglichkeiten für nach der Taufe begangene Sünden darstellt. Im Rahmen der genannten Fragestellung kommt der Autor auch auf die Sexual- und Ehemoral zu sprechen. Die

[54] Barn. 19,4a; SC 172,198; deutsche Übersetzung von *F. R. Prostmeier*, Der Barnabasbrief, übersetzt und erklärt von *F. R. P.*, Göttingen 1999, 530, ebd. 541–542 Kommentar.

[55] Barn. 10,6–8; SC 172,152–154 (mit Anmerkungen!); deutsche Übersetzung, *Prostmeier*, Barnabasbrief 374, ebd. 394–401 ausführlicher Kommentar der Stelle.

[56] *Prostmeier*, Barnabasbrief, 399.

hier, im vierten *Mandatum* verlangte Keuschheit ist eindeutig eheliche und nicht sogenannte vollkommene Enthaltsamkeit. Der in der Vision erscheinende Hirte verkündet: „Ich schärfe dir ein, die Keuschheit zu beobachten. Der Wunsch nach einer fremden Frau, nach einer Unzüchtigkeit oder ähnlichem bösen Treiben darf in deinem Herzen nicht aufkommen. Sonst begehst du eine schwere Sünde. Denke immer nur an deine eigene Frau, dann wirst du niemals in eine Sünde verfallen. Denn wenn das Verlangen danach in deinem Herzen aufsteigt, sündigst du, und wenn es andere gleich böse Dinge sind, dann begehst du eine Sünde. Denn das Verlangen danach bedeutet für einen Diener Gottes schwere Sünde. Wer aber eine solche böse Tat ausführt, verursacht damit seinen Tod. Sieh also zu, daß du dich von diesem Verlangen freihältst. Denn wo Heiligkeit wohnt, da darf Sünde im Herzen eines gerechten Mannes nicht aufsteigen."[57]

Geht es in diesem Passus um Vergehen des Mannes selber gegen die Keuschheit, so im folgenden um das Verhalten des Mannes bei Ehebruch der Frau. Hier sind mehrere Fälle denkbar: Entweder der Mann erfährt nichts davon oder er erfährt etwas davon; im letzteren Fall hört die Frau entweder auf zu sündigen und tut Buße oder nicht. Wird die Frau wegen Unbußfertigkeit aus der Ehe entlassen, dann ist der Fall ins Auge zu fassen, daß sie nach der Entlassung Buße tut. Für alle diese Fälle hat der Hirte eine Anweisung parat. Was den letzteren Fall angeht, die Rückkehr der unbußfertig entlassenen, jetzt aber bußfertigen Frau, so gilt: „Wenn der Mann sie nicht aufnimmt, dann versündigt er sich und lädt sich eine schwere Sünde auf. Man muß den Sünder aufnehmen, der Buße tut; allerdings nicht mehrmals; denn für die Diener Gottes gibt es (nur) eine einzige Bußmöglichkeit. Wegen der Möglichkeit der Buße kann der Mann also nicht (wieder) heiraten. Dieses Verfahren gilt für die Frau wie für den Mann ... Darum gilt die Vorschrift, daß ihr allein bleiben müßt, ob Mann oder Frau. Denn es kann ja in solchen Fällen sein, daß der andere Buße tut."[58]

Einer völlig anderen Literaturgattung gehört der folgende Text an. Athenagoras ist Apologet. Seine Ausführungen zur christlichen Sexualethik stehen im Zusammenhang seiner Widerlegung des gegen die Christen von heidnischer Seite erhobenen Inzestvorwurfs. Unter Anwendung des bei den Rhetorikern beliebten Retorsionsargumentes, d. h. der Zurückwendung des Vorwurfs auf die Gegenpartei, weist der Apologet zunächst auf die verschiedenen inzestuösen Beziehungen in der heidnischen Götterwelt hin, um im Kontrast dazu um so helleres Licht auf die Sexualethik der Christen zu werfen. Sie zeichnet sich zunächst dadurch aus, daß sie sich nicht erst auf das äußere Tun bezieht, sondern schon auf die Gedanken und das Schauen:

[57] Mand. IV,1,1–3 (29,1–3); GCS 48,25,23–26,5; deutsche Übersetzung aus: Der Hirt des Hermas, übersetzt und erklärt von *N. Brox*, Göttingen 1991,201, ebd. 204–205 Kommentar der Stelle.

[58] Ebd. IV,1,4–10 (29,4–10); GCS 48,26,5–27,2; *Brox*, 202; vgl. auch den Kommentar ebd. 205–208.

„Wir hingegen (d.h. im Gegensatz zu den Heiden) sind von einem unterschiedslosen Geschlechtsverkehr so weit entfernt, daß uns nicht einmal ein begehrlicher Blick erlaubt ist. ‚Wer eine Frau ansieht, um ihrer zu begehren', heißt es, ‚hat schon die Ehe gebrochen in seinem Herzen' (Mt 5,28). Was berechtigt, an der Reinheit des Lebenswandels derer zu zweifeln, die von den Augen keinen weiteren Gebrauch machen dürfen als den, wozu Gott sie bildete, nämlich daß sie uns Licht seien, denen also schon der sinnliche Blick als Ehebruch ausgelegt wird, weil die Augen anderen Zwecken dienen, und bei denen das kommende Gericht sich sogar auf das bloße Denken erstreckt?" [59] Praktisch heißt das: „Je nach dem Alter betrachten wir daher die einen als Söhne und Töchter, andere behandeln wir wie Brüder und Schwestern, die Älteren ehren wir wie Väter und Mütter" [60]. Im Hinblick auf das sexuelle Verhalten bedeutet das: „Und nun liegt uns alles daran, daß die Leiber derer, die wir für Brüder ansehen und Schwestern und was es sonst noch für Verwandtschaftsnamen gibt, unentweiht und unbefleckt bleiben" [61]. Der Apologet begründet dieses allgemeine Verhalten der Christen durch eine spezielle, auf den unter Christen üblichen Kuß sich beziehende Anweisung des Logos, übrigens ein nur durch Athenagoras überliefertes Agraphon: „Wenn jemand deswegen zum zweitenmal küßt, weil es ihm gefallen hat ... (Anakoluth!) Man muß also mit Vorsicht den Kuß oder vielmehr den Gruß geben." [62]

Athenagoras äußert sich nicht nur zum ‚außerehelichen' Sexualverhalten der Christen, sondern auch zum ehelichen, genauer zur Zahl der Ehen, zu ihrem Zustandekommen und zu ihrem Zweck: „Jeder von uns hat auch nur eine Frau, die er nach den von uns aufgestellten Gesetzen geehelicht hat, und zwar nur zum Zwecke der Kinderzeugung." Die beigefügte Begründung dürfte auf die oben zitierte Stelle aus den *Nomoi* Platons zurückgehen [63]: „Denn wie der Landmann, wenn er die Saat dem Schoß der Erde anvertraut hat, den Erntetag abwartet, ohne neue Saat auszustreuen, so hat auch bei uns die Begierde (ἐπιθυμία) ihr Maß (μέτρον) in der Kinderzeugung." [64] Im Anschluß an eine lobende Erwähnung der Jungfräulichkeit nimmt der Apologet dann entschieden gegen die Wiederverheiratung, und zwar auch im Todesfall des Ehegatten, Stellung: „Denn die zweite Ehe ist nur ein verbrämter Ehebruch. ‚Denn wer seine Frau entläßt', sagt unser Lehrer, ‚und eine andere heiratet, bricht die Ehe' (Mt 19,9). Es ist also keinem gestattet, diejenige zu verlassen, deren Jungfrauenschaft er aufgehoben, und eine zweite Heirat einzugehen. Wer sich nämlich seiner ersten Frau entledigt (ergänze: und eine andere heiratet), ist ein versteckter Ehebrecher,

[59] *Athenagoras*, Leg. 32,2–3; SC 279, 194; BKV 12, 320–321.
[60] Ebd. 32,5; SC 279, 194–196; BKV 12,321.
[61] Ebd.
[62] Ebd.
[63] Vgl. *Platon*, Nomoi 838e-839a.
[64] *Athenagoras*, Leg. 33,1–2; SC 279,196; BKV 12,321–322.

selbst dann noch, wenn jene gestorben ist. Denn er handelt entgegen der Hand Gottes, der im Anfang nur einen Mann und nur eine Frau bildete, und löst die Gemeinschaft von einem Fleisch mit einem Fleisch für den Geschlechtsverkehr auf."[65] Das Kapitel über das Sexualverhalten der Christen endet mit scharfen Attacken gegen die von der Gegenseite, d.h. den heidnischen Anklägern, praktizierten Formen der Sexualität: Prostitution, Ehebruch, Homosexualität, Päderastie usw.[66]

Daß die hier von Athenagoras vorgetragene Sexualethik nicht die Anschauungen eines Außenseiters sind, ergibt der Blick in andere zeitgenössische christliche Quellen, so z.B. in die verschiedenen Schriften des Clemens von Alexandrien. Auch für ihn besteht der Zweck der Ehe ausschließlich in der Kinderzeugung[67], andererseits verteidigt er freilich gegen gnostische Irrlehrer den ehelichen Verkehr als sittlich korrekt[68]. Auch bei ihm spielt das Schamgefühl eine wichtige Rolle für das Sexualverhalten. Seine diesbezüglichen Ratschläge sind sehr konkret: „Demnach müssen die Männer den Frauen ein edles Vorbild der Wahrheit geben, sich davor schämen, sich mit ihnen zusammen auszukleiden und sich vor dem gefährlichen Anblick hüten. ‚Denn wer mit Vorwitz hinsieht', so heißt es, ‚hat schon gesündigt' (vgl. Mt 5,28). Deshalb soll man sich daheim vor den Eltern und den Dienern schämen, auf der Straße vor den Begegnenden, in den Bädern vor den Frauen, in der Einsamkeit vor sich selbst, überall aber vor dem Logos, der überall ist ... Denn dies ist die einzige Möglichkeit, wie jemand ohne Fehl bleiben kann, wenn er glaubt, daß Gott zu jeder Zeit bei ihm ist."[69]

Wie sehr auf dem Gebiet der Sexualität das Äußere mit dem Inneren verbunden ist und sich gegenseitig beeinflußt, ohne jedoch einfach parallel zu verlaufen, weiß Origenes zu berichten. Um den Unterschied zwischen dem paulinischen „inneren" und „äußeren Menschen" zu erklären, verwendet er als Beispiel die Keuschheit: „Es gibt Dinge, die beim inneren Menschen ihren Anfang nehmen und bis zum äußeren Menschen gelangen. Andere hingegen fangen beim äußeren Menschen an und kommen beim inneren an. Was ich meine, ist folgendes: Wenn die Keuschheit beim inneren Menschen ihren Anfang nimmt, dann gelangt sie zweifelsohne auch bis zum äußeren. Denn es ist unmöglich, daß jemand mit seinem Leib Ehebruch begeht, wenn er nicht vorher schon in seinem Herzen Ehebruch begeht. Aber nicht sogleich, wenn jemand mit der Keuschheit des äußeren Menschen anfängt, gelangt er auch zur inneren Enthaltsamkeit, so daß,

[65] Ebd. 33,6; SC 279,198; BKV 12,322.
[66] Vgl. ebd. 34; SC 279, 198–200; BKV 12,322–323.
[67] Vgl. Strom. III,71,4; GCS II,228,18: μόνη παιδοποιία.
[68] Strom. III,46,5; GCS II,217,23; BKV 17, 285: „Wenn diese Leute aber sagen, der Geschlechtsverkehr sei etwas Unreines, während sie doch auch selbst ihr Dasein durch Geschlechtsverkehr erhalten haben, wie sollten sie da nicht unrein sein? Von denen, die geheiligt sind, ist, meine ich, auch der Same heilig".
[69] Paid. III,33,2–3; SC 158,74; BKV 8,165–166.

wenn er mit seinem Leib keinen Ehebruch begeht, er es auch in seinem Herzen nicht tut."[70]

Auch auf der lateinischen Seite gibt es Äußerungen sexualethischer Natur, z.B. bei Tertullian. Dieser Kirchenschriftsteller ist bekannt für steile Gedanken und zugespitzte Formulierungen. Auch in der uns interessierenden Problematik bleibt er nicht hinter unseren Erwartungen zurück. In seiner Schrift *De pudicitia* polemisiert er gegen eine Verordnung wahrscheinlich des Papstes Kallixt, nach welcher Ehebruch und andere sexuelle Verfehlungen nach der gehörigen Bußleistung vergeben werden können. Wie man die Verfehlungen im übrigen bezeichnet, ob *moechia* oder *fornicatio* oder sonstwie, tut nach Tertullian nichts zur Sache: „Wenn ich mich der Ausdrücke Ehebruch (*adulterium*) und Unzucht (*stuprum*) bediene, so ist das ein und derselbe Schuldtitel für fleischliche Befleckungen. Denn es macht keinen Unterschied, ob sich jemand an einer fremden Ehefrau oder an einer Witwe vergreift, wenn sie nicht seine Frau ist. Ebenso liegt auch an dem Ort nichts, ob die Keuschheit (*pudicitia*) in einem Schlafgemache oder im Schloßturm niedergemacht wird. Mord ist Mord und auch außerhalb der Wälder gibt es Straßenraub. So begeht also jeder, wo und mit welcher Person immer es geschehe, Ehebruch und Unzucht an sich selbst, wer anders als innerhalb der Ehe Umgang hat."[71] Tertullian nutzt die Gelegenheit, um für die kirchliche Eheschließung eine Lanze zu brechen: „Daher laufen denn auch bei uns die heimlichen Partnerschaften (*occultae coniunctiones*), d.h. die nicht zuvor vor der Kirche bekannt wurden, Gefahr, als Ehebruch (*moechia*) und Unzucht (*fornicatio*) beurteilt zu werden, und zwar um zu vermeiden, daß solche Partnerschaften, die nur scheinbar als Ehe eingegangen werden, der Anklage entgehen."[72] Während solche Verbindungen also kirchlicherseits ‚nur' im Zwielicht stehen, fällt der Rest der in der Gesellschaft geübten Formen der Sexualität unter das eindeutige Verdikt des Moralisten Tertullian: „Die übrigen gottlosen, wahnsinnigen Leidenschaften der Lust aber, sowohl gegen die Leiber als gegen die Geschlechter jenseits der Gesetze der Natur, die halten wir nicht bloß von der Schwelle der Kirche fern, sondern auch von ihrem ganzen Hause, weil sie keine Sünden mehr, sondern Ungeheuerlichkeiten sind."[73]

Systematische Darlegung

Bleiben wir weiter im Westen; denn dort entstand am Ende der von uns berücksichtigten Zeitspanne die erste einigermaßen systematische Darle-

[70] *Origenes*, Comm. epist. ad Rom. II,13; PL 14,913A-B.

[71] De pud. 4,2–4; SC 394,160–162. Übersetzung teilweise nach *K. Kellner* (1882). Vgl. auch den Kommentar der Stelle von *C. Micaelli*, SC 395, 321–325.

[72] Sieht man ab von *Ignatius von Antiochien*, Ad Pol.5,2, so enthält die Stelle den frühesten Beleg für eine eigene kirchliche Form der Eheschließung.

[73] De pud. 4,4–5; SC 394,162 mit dazu gehörendem Kommentar.

gung der christlichen Sexualethik. Ihr Autor, Lactantius[74], bekannt u. a. als Erzieher des Konstantinsohnes Crispus, gilt zwar auf dem Gebiete der Theologie nicht als „spekulativer Kopf mit eigenen, weiterführenden Gedanken", seine Ausführungen zur Ethik werden jedoch als „eindrucksvoll"[75] bezeichnet. Sie finden sich im Rahmen des sechsten Buches seiner *Institutiones divinae*[76], die in einer ersten Fassung zwischen 304 und 311 entstanden sind. Die drei ersten Bücher dieses frühesten westlichen Versuchs einer Gesamtdarstellung der christlichen Lehre handeln von der falschen, das vierte und fünfte von der wahren Weisheit und Religion und von der Gerechtigkeit, die beiden letzten von der wahren Verehrung und dem glückseligen Leben.

Im Rahmen seiner Ausführungen über die Gerechtigkeit und die Tugend behandelt Laktanz auch die Affekte und geht dabei außer auf *ira* und *cupiditas* auch auf die *libido* näher ein. Zwar treiben die genannten Affekte, die die Dichter auch die drei Furien nennen, zu allen möglichen Schandtaten[77], die *ira* zur Rache, die *cupiditas* zum Anhäufen von Reichtum und die *libido* zur Lust (*voluptas*); grundsätzlich jedoch gilt, daß sie uns von Gott zur Erreichung wichtiger Ziele gegeben wurden, nämlich die *ira* zur Erziehung der Jugend (!), die *cupiditas* zur Beschaffung des Lebensunterhaltes und die *libido* zur Erzeugung von Nachkommenschaft.[78] Sittlich richtig ist der Gebrauch dieser Affekte dann, wenn er auf die Erreichung der von Gott vorgegebenen Ziele hingeordnet ist, unsittlich, wenn er von den Forderungen der Vernunft abweicht und andere als die vorgegebenen Ziele verfolgt. Wenn z. B. die *libido* nur zur Befriedigung der Lust (*voluptas*) dient, dann werden Unzucht, Ehebruch und all die anderen Formen sexuellen Fehlverhaltens begangen. Wer sich dagegen an das Ziel dieses Affektes hält, lebt sittlich. Dies vermag freilich nur, wer Gott kennt.[79] Laktanz analysiert des weiteren die mit dem Gebrauch der fünf Körpersinne (Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Fühlen) verbundenen *voluptates* und ordnet dabei die *libido* dem Fühlen zu, dem Sinn, „der dem ganzen Körper eigen ist."[80]

Laktanz leitet seine im engeren Sinn sexualethischen Darlegungen mit einer Art Beschreibung des Phänomens der Sexualität ein: „Da Gott zweigeschlechtliche Wesen ausgedacht hatte, verlieh er ihnen, daß sie einander be-

---

[74] Vgl. *E. Lamirande*, Lactance, in: DSp 9 (1976) 48–59; *A. Wlosok*, in: Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, V, München 1989, 375–404; dies., Lactantius, in: TRE 20 (1990) 370–374.

[75] *H. Lietzmann*, Lactantius, in: PRE 12 (1925) 351–356, hier 352; vgl. auch *J. Geffken*, Zwei griechische Apologeten, Leipzig/Berlin 1907, 297: „Namentlich ... seine Ausführungen über das geschlechtliche Leben" gelten als gelungen. Ebd.: „Überall ... wo es sich um das Leben handelt, trägt der praktische Mann mit dem warmen Herzen und dem freien moralischen Blick den Sieg davon."

[76] Inst. div. VI,23; CSEL 19, 564–571.

[77] Ebd. VI,19,4; 553.

[78] Ebd. VI,19,6; 554,6–10.

[79] Ebd. VI,19,9–11; 555,3–14.

[80] Ebd. VI,23,1; 564,22.

gehrten und sich ihrer Vereinigung erfreuten. Daher stattete er die Körper aller Lebewesen mit dem heißesten Verlangen (*cupiditas*) aus, sich mit höchster Leidenschaft in diese Affekte (*affectus*) zu stürzen, daß auf diese Weise die verschiedenen Arten von Lebewesen fortgepflanzt und vermehrt werden könnten. Dieses Verlangen und dieses Begehren findet sich im Menschen noch heftiger und heißer, sei es, weil Gott die schon große Anzahl der Menschen noch hat vergrößern wollen, sei es, weil er allein den Menschen die Möglichkeit zu sittlichem Handeln geschenkt hat, durch Zügelung der Lust und Verzicht auf sie Lob und Anerkennung zu erlangen."[81]

Wenn Laktanz im folgenden verschiedene Formen des Mißbrauchs dieser an sich nicht schlechten *cupiditas* aufzählt und damit einen Überblick über die diversen sexuellen Verfehlungen bietet, dann tut er es in der Form, daß er sie als Einflüsterungen Satans darstellt: „Unser Feind weiß, wie groß die Macht dieses Verlangens ist, das manche sogar lieber als Schicksal (*necessitas*) bezeichnen[82], und verwandelt es aus etwas Richtigem und Gutem in etwas Schlechtes und Böses"[83]. Konkret geht es hier vor allem um Prostitution und sexuellen Mißbrauch von Kindern, ein Vergehen, das Laktanz mit besonderer Schärfe verurteilt. Päderasten sind für ihn „gottlose Mörder"[84]. Andeutungen über andere sexuelle Verfehlungen bricht er mit den Worten ab: *vincit officium linguae sceleris magnitudo*[85].

Zu Ausführungen über die eheliche Keuschheit leitet Laktanz im folgenden dann über durch den Hinweis auf die Notwendigkeit „größter Tugend", der es bedarf, um sich gegen die *libido* zu wappnen.[86] Die Ehe kommt dabei in den Blick als eine Einrichtung, die den Spagat möglich macht, Lust zu empfinden und dennoch nicht unsittlich zu handeln: „Wer immer diese Affekte (*affectus*) nicht zu zügeln vermag, der halte sie in den Schranken des Gebotes des gesetzmäßigen Ehebettes (*praescriptum legitimi tori*), so daß er das, was er begierig verlangt, bekommt und sich dennoch nicht versündigt."[87] Freilich gibt es auch in der Ehe Situationen, in denen „größte Tugend", sprich Enthaltsamkeit, unvermeidlich ist, dann nämlich, wenn aus dem einen oder anderen Grund der eheliche Verkehr nicht möglich ist. Es ist in solcher Situation nämlich weder erlaubt, irgendwie ‚fremd zu gehen' noch ein Bordell zu besuchen.[88]

---

[81] Ebd. VI,23,2–3; 565,2–11.

[82] Vielleicht auch Anspielung auf einen Euphemismus für *penis*.

[83] Ebd. VI,23,4–12; 565,11–566,15.

[84] Ebd. VI,23,9–10; 566,2–7: Sic imbuit (adversarius) homines et armavit ad nefas omne. Quid enim potest esse sanctum iis qui aetatem imbecillam et praesidio indigentem libidini suae depopulandam foedandamque substraverint? Non potest haec res pro magnitudine sceleris enarrari. Nihil amplius istos appellare possum quam impios et parricidas …

[85] Ebd. VI,23,12; 566,15.

[86] Ebd. VI,23,12; 566,15: Cum igitur libido haec edat opera et haec facinora designet, armandi adversus eam virtute maxima sumus.

[87] Ebd. VI,23,13; 566,17–20.

[88] Ebd. VI,23,15; 566,22–567,2: Quodsi aliqua necessitas prohibebit, tum vero maxime adhi-

Nach dem Hinweis auf die Schwere der Verfehlung, die ein Ehebruch darstellt, geht Laktanz näher auf die Frage des Ehezwecks ein: „Alle müssen sich darüber im klaren sein, daß den Lebewesen die geschlechtliche Vereinigung des Zeugens wegen gegeben wurde und daß diesen Affekten (*affectus*) das Gesetz gesetzt ist, Nachkommenschaft hervorzubringen."[89] Und Laktanz verdeutlicht das Gesagte durch einen Vergleich: „So wie Gott uns aber Augen gegeben hat nicht der Schauspiele wegen und um daran Vergnügen (*voluptas*) zu finden, sondern damit wir der Tätigkeiten wegen, die sich auf das Lebensnotwendige beziehen, sehen können, so haben wir das Zeugungsglied, wie ja auch schon der Name lehrt (*pars genitalis*), aus keinem anderen Grund empfangen als um Nachkommenschaft zu verursachen." Laktanz beschließt die Ausführungen zum einzigen Ehezweck, nämlich der Kinderzeugung, mit der ernsten Mahnung, diesem Gesetz Gottes „mit aller Ergebenheit" (*summa devotione)* zu gehorchen. Wer es nicht tut und der *libido* und der Lust einfach nachgibt, der macht seine Seele zum Sklaven des Leibes, über den der Tod herrscht.[90]

Im Anschluß an die Ausführungen zum Ehezweck mahnt Laktanz zunächst eher allgemein Keuschheit an,[91] um dann einen wichtigen Aspekt der ehelichen Keuschheit zu erläutern: Für den christlichen Ehemann gilt Gottes Gesetz und nicht das staatliche. Anders als dieses verbietet das göttliche nicht nur den Ehebruch der Frau, sondern auch den des Mannes: „Nicht allein die Frau, die außerdem noch Beziehungen zu einem anderen Mann unterhält, ist eine Ehebrecherin, während der Mann von der Anklage des Ehebruchs frei bleibt, auch wenn er Beziehungen zu mehreren Frauen unterhält, nein, das göttliche Gesetz vereint die zwei nach gleichem Recht so zur Ehe, d.h. zu einem Leib, daß jeder als Ehebrecher betrachtet wird, der diesen zusammengehörenden Leib auseinandergerissen hat."[92] Das heißt mit anderen Worten: Der christliche Ehemann darf nicht außer zu seiner Frau auch noch zu einer anderen Frau, sei es eine freie, sei es eine Sklavin des eigenen Hausstandes, sexuelle Beziehungen haben, sondern hat seiner Ehefrau die Treue zu halten.[93] Eine Bestätigung des strikten Verbotes außerehelicher Beziehungen erblickt Laktanz in dem Umstand, daß schwangere Frauen im Unterschied zum Tierreich durchaus zum Geschlechtsverkehr mit ihrem Manne fähig sind, auch wenn sie dies gegebenenfalls nicht besonders schätzen. Dies ist von Gott so eingerichtet, damit der Mann nicht von

benda virtus erit, ut cupiditati continentia reluctetur. Nec tantum alienis toris quaeque attingere non licet, verum etiam publicis vulgatisque corporibus abstinendum deus praecipit ...

[89] Ebd. VI,23,17; 567,7–10: Oportet ergo sibi quemque proponere duorum sexuum coniunctionem generandi causam datam esse viventibus eamque legem his affectibus positam, ut successionem parent.

[90] Ebd. VI,23,19–20; 567,14–20.

[91] Ebd. VI,23,21; 567,20–22: Unus quisque igitur quantum potest formet se ad verecundiam, pudorem colat, castitatem conscientia et mente tueatur.

[92] Ebd. VI,23,24–25; 568,7–12.

[93] Vgl. ebd. VI,23,23; 568,3–7.

der *libido* gezwungen werde, sich anderswo zu befriedigen. Auch die Frau hat auf diese Weise wirklich die Möglichkeit zu freier Entscheidung, d.h. die Tugend der Keuschheit zu üben.[94]

Die grundsätzliche Gleichstellung von Mann und Frau in der christlichen Ehe hat zur Folge, daß beide Partner die gleiche Verpflichtung zur ehelichen Treue haben: „Beide Gatten sollen also einer dem anderen die Treue halten, oder vielmehr soll der Mann die Frau durch das Beispiel seiner Enthaltsamkeit lehren, sich keusch zu betragen. Denn es wäre ungerecht, das zu fordern, was du selber nicht geben kannst."[95] Mit der wechselseitigen und nicht bloß einseitigen Verpflichtung zur ehelichen Treue schwindet auch eine der häufigsten Ursachen für den Ehebruch von Frauen: „Diese Ungerechtigkeit hat in der Tat zur Folge, daß es zum Ehebruch kommt, weil die Frauen es nur schwer ertragen, denen die Treue zu halten, die ihnen keine Gegenliebe erweisen. Schließlich hat keine Ehebrecherin bis zu dem Punkt ihre Scham verloren, daß sie nicht für ihre Laster diesen Grund vorschützte, nämlich sie begehe durch ihre Sünde kein Unrecht, sondern zahle es nur zurück."[96] Wir dürfen deswegen, so der Mann Laktanz, dem Ehepartner keinen Anlaß zu einem sexuellen Fehltritt geben, sollen uns vielmehr gegenseitig sittlich fördern. Der konkrete Weg dazu: *Nos ipsos in altero cogitemus.* Im übrigen ist für Laktanz die eheliche Treue *beider* Ehepartner eine Pflicht, die sich aus der Tugend der Gerechtigkeit ergibt: *Nam fere in hoc iustitiae summa consistit, ut non facias alteri quidquid ipse ab altero pati nolis.*[97]

Laktanz beschließt seine Ausführungen über die christliche Ehe mit zwei Bemerkungen. Die erste bezieht sich auf die Ehescheidung: „Derjenige ist ein Ehebrecher, der eine von ihrem Mann aus der Ehe entlassene Frau heiratet, und derjenige, der seine Frau außer aufgrund der Beschuldigung des Ehebruchs entläßt, um eine andere zu heiraten. Gott hat nämlich nicht gewollt, daß der Leib entzweit und auseinander gerissen wird ..."[98] Die zweite Bemerkung bestimmt den eigentlichen ‚Ort' der sexuellen Sünde. Sie findet wesentlich im Innern des Menschen statt.[99]

Am Ende des gesamten Abschnitts über die christliche Sexualethik und im Anschluß an seine Ausführungen über die eheliche Keuschheit schwingt sich Laktanz noch zu einem *elogium* über die *continentia*, die vollkommene Keuschheit auf. Hier bestreitet er zunächst, daß es schwierig sei, der Lust zu

[94] Vgl. ebd. VI,23,26–28; 568,12–22.
[95] Ebd. VI,23,29; 568,22–569,3.
[96] Ebd. VI,23,30–31; 569,6–14.
[97] Ebd. VI,23,32; 569,14–17.
[98] Ebd. VI,23,33; 569,19–570,3. – Zur genaueren Interpretation dieser Stelle vgl. *H. Crouzel*, L'église primitive face au divorce, Paris 1971, 112.
[99] Ebd. VI,23,34–36; 570,3–11: Praeterea non tantum adulterium esse vitandum, verum etiam cogitationem, ne quis aspiciat alienam et animo concupiscat: adulteram enim fieri mentem, si vel imaginem voluptatis sibi ipsa depinxerit. Mens est enim profecto quae peccat, quae immoderatae libidinis fructum cogitatione complectitur, in hac crimen est, in hac omne delictum. Nam etsi corpus nulla sit labe maculatum, non constat tamen pudicitiae ratio, si animus incestus est, nec inlibata castitas videri potest, ubi conscientiam cupiditas inquinavit.

widerstehen und keusch zu leben. Der Sieg über die Lust sei den Menschen in jedem Fall aufgegeben, und tatsächlich gebe es sehr viele Menschen, denen dieser Sieg gelungen sei, und die diese Form des Lebens sehr glücklich genössen. Eine Verpflichtung von seiten Gottes zu einem solchen Leben gebe es freilich nicht; denn die Menschen sollen sich ja fortpflanzen, Gott lasse die vollkommene Keuschheit jedoch gewissermaßen zu, wohl wissend, mit welcher Gewalt er diese Affekte ausgestattet habe. Die Enthaltsamkeit stelle jedenfalls den Gipfel der Tugend dar. Sie zu verwirklichen, erscheine nur so lange schwierig, als man Gott nicht kenne.[100] Eine durch ihre Klarheit und Nüchternheit eindrucksvolle Zusammenfassung der Hauptgedanken seines sexualethischen Kapitels der *Institutiones divinae* bietet Lactantius in seiner nach 314 entstandenen *Epitome divinarum institutionum.*[101]

Gesetzgebung

„Die wahre Vernunft will zum Gesetz werden", hatte es in Platons *Nomoi* geheißen.[102] Propagiert wurde die frühchristliche Sexualethik außer durch Paränese und systematische Darlegungen wie die vorstehende auch durch die kirchliche Gesetzgebung. Ihre früheste Form liegt in den sogenannten Kirchenordnungen vor. Die heute ins späte 1. oder frühe 2. Jahrhundert datierte Didache enthält als „zweites Gebot der Lehre" unmittelbar nach dem „Du sollst nicht töten" und vor dem „Du sollst nicht stehlen" die Trias: „Du sollst nicht ehebrechen (μοιχεύειν), nicht Knaben schänden (παιδοφθορεῖν), nicht Unzucht treiben (πορνεύειν)."[103] Dabei stammt das erste Glied aus der Heiligen Schrift (Ex 20,14), die beiden folgenden sind Ergänzungen. Niederwimmer kommentiert die Stelle: „πορνεύειν neben μοιχεύειν kann sich nur auf alle Arten widernatürlicher Unzucht beziehen"[104] und merkt im übrigen an, daß παιδοφθορεῖν „eine Wortschöpfung erst der jüdisch-christlichen Tradition zu sein" scheint.[105]

Deutlicher noch als die Didache gehört die wohl aus dem Ende des 2. Jahrhunderts stammende *Traditio apostolica* zur Gattung der Kirchenordnungen. Sie enthält an zwei Stellen Bestimmungen sexualethischer Natur. Im Zusammenhang der Prüfung der Taufbewerber heißt es: „Man erkundige sich nach ihrer Lebensweise, ob einer eine Frau habe oder ob er Sklave sei ... Ist aber der Mann oder die Frau verheiratet, soll man sie lehren,

---

[100] Vgl. ebd. VI,23,37–39; 570,11–571,9.
[101] Epitome 61; CSEL 19,748,5–22.
[102] Vgl. Nomoi VIII, 835e.
[103] Did. 2,2; FC 1,103.
[104] *K. Niederwimmer*, Die Didache, Göttingen 1989, 118.
[105] Ebd. 118, Anm. 7. – Vgl. zur Stelle auch *J.-P. Audet*, La Didachè. Instructions des Apôtres, Paris 1958, 286–287, der in dem Neologismus eine deutliche Verurteilung der Päderastie durch die jüdisch-christliche Tradition sieht. Auch sei es kaum ein Zufall, wenn die Päderastie unmittelbar nach Mord und Ehebruch genannt werden, ebd. 28. – Zu παιδοφθορεῖν vgl. auch *Prostmeier*, Barnabasbrief, 395, Anm. 106–108.

daß der Mann sich mit seiner Frau und die Frau sich mit ihrem Mann begnüge. Lebt aber jemand nicht mit einer Frau, lehre man ihn, keine Unzucht zu treiben (πορνεύειν), sondern sich entweder eine Frau nach dem Gesetz zu nehmen oder zu bleiben wie er ist."[106] Zu den im folgenden Kapitel für Christen ‚verbotenen' Berufen gehören Zuhälter (an erster Stelle!), Huren und Strichjungen: „Man soll sich ferner danach erkundigen, welche Berufe und Tätigkeiten diejenigen ausüben, die man zum Unterricht bringt. Ist jemand Besitzer eines Bordells (πορνοβόσκος), soll er diese Tätigkeit aufgeben, oder man weise ihn zurück ... Die Hure (*meretrix*), der Strichjunge (*homo luxuriosus*), derjenige, der sich selbst verstümmelt[107], und jeder andere, der etwas tut, worüber man nicht spricht, sollen abgewiesen werden; sie sind nämlich unrein"[108].

Die aus der Mitte des 3. Jahrhunderts stammende (griechisch verloren gegangene) *Didascalia apostolorum* zitiert gleich im Anfangsteil nicht nur Mt 5,27–28,[109] sondern enthält auch eine Anwendung der sogenannten Goldenen Regel auf Ex 20,17: Du willst nicht, daß deine Frau zum Ehebruch verführt werde, also verführe auch du nicht die Frau deines Nächsten![110]

Wir kommen zu sexualethischer Gesetzgebung von Konzilien. Die vor allem durch Kanon 33, die älteste Zölibatsverpflichtung für Kleriker bekannte Synode von Elvira[111] aus dem Jahre 306 enthält neben zahlreichen Bestimmungen über Eheschließung und Ehescheidung auch eine Reihe Kanones zu sexualethischen Fragen im engeren Sinn. Das Besondere dieser Kanones im Vergleich zu den vorausgegangenen gesetzlichen Bestimmungen besteht in der jeweils beigefügten Strafandrohung für Vergehen auf dem genannten Gebiet.

Besonders streng wurden rückfällige Unzuchtssünder bestraft. Ihnen wurde auch an ihrem Lebensende die Kommunion verweigert.[112] Dieselbe Strafe war für Zuhälterei, auch die von den eigenen Eltern betriebene, vorgesehen,[113] und für gottgeweihte Jungfrauen, die ihr Gelübde gebrochen

---

[106] Trad. Apost. 15; FC 1,244. – Zur näheren Auslegung vgl. *R. Cacitti*, L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell' istituzionalizzazione ecclesiastica nel III secolo, in: Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origine, a cura di *R. Cantalamessa*, Mailand 1976, 69–157, hier 86–91.

[107] Vielleicht eine Anspielung auf die Anhänger des Kybele-Kultes.

[108] Trad. Apost. 16; FC 1, 246–248.

[109] Didascalia, versio latina I,29–38; TU 75,3.

[110] Ebd. II,9–15: TU 75,4: Eis autem hominibus ... una lex est simplex, vera, sine quaestione Christianis constituta: ‚Quod tibi fieri ab alio non vis, tu alio ne feceris'. Non vis uxorem tuam ut quis attendat in malo ad corrumpendam eam; nec tu proximi tui mulierem adtendas in malo.

[111] Zum Konzil von Elvira vgl. *D. Ramos-Lissón*, in: *J. Orlandis/D. Ramos-Lissón*, Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam, Paderborn 1981, 3–30, ebd. 16–17 speziell über die sexualethische Gesetzgebung; *J. Gaudemet*, Elvire, in: DHGE 15 (1963) 312–348, ebd. 328–329 speziell über die sexualethische Gesetzgebung.

[112] Kanon 7; Ausg. *J. Vives*, Concilios visigóticos e hispano-romanos, Barcelona/Madrid 1963,3: Si quis forte fidelis, post lapsum moechiae, post tempora constituta acta poenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem.

[113] Kanon 12, ebd. 4: Mater vel parens vel quaelibet fidelis, si lenocinium exercuerit, eo quod alienum vendiderit corpus vel potius suum, placuit eam nec in finem accipere communionem.

und in ihrer Sünde verharrten. Bekehrten sich letztere und taten sie Buße, dann durfte ihnen an ihrem Lebensende die Kommunion gereicht werden.[114] Vorehelicher Geschlechtsverkehr einer jungen Frau wurde, wenn es anschließend zur Hochzeit kam, mit einem Jahr Kommunionverbot bestraft, wenn es dagegen nicht zur Hochzeit kam, mit fünf Jahren.[115] Relativ glimpflich kamen auch junge Männer davon, die zwar nach der Taufe Unzucht begangen hatten, sich dann aber verehelichten. Es wurde ihnen zwar eine Buße auferlegt, sie wurden aber nicht von der Kommunion ausgeschlossen.[116] Einem Mann, der wiederholt die Ehe gebrochen hatte, durfte auf dem Sterbebett, wenn er Besserung versprach, die Kommunion gereicht werden; wurde er im Genesungsfall rückfällig, mußte ihm die Kommunion verweigert werden.[117] Dieselbe Strafe, nämlich Verweigerung der Kommunion auch am Lebensende, galt für Päderasten.[118] Die letzte Bestimmung unmittelbar sexualethischer Natur des Konzils von Elvira betrifft Witwen, die sexuelle Beziehungen mit einem Mann aufgenommen haben. Kommt es zur Verehelichung mit demselben Mann, dann ‚genügt' eine Verweigerung der Kommunion auf fünf Jahre, heiratet sie jedoch einen anderen Mann, dann darf ihr auch an ihrem Lebensende die Kommunion nicht gereicht werden. Mehr noch, auch ihr neuer Ehemann darf, wenn er Christ ist, zehn Jahre keine Kommunion empfangen, es sei denn, er befinde sich in Lebensgefahr.[119]

III. Zur Praxis der frühchristlichen Sexualethik und deren Einschätzung durch die heidnische Umwelt

Gerade die drakonischen Strafandrohungen des Konzils von Elvira gegen Verstöße auf dem Gebiet der Sexualethik nähren die Vermutung, daß es viel-

[114] Kanon 13, ebd. 4: Virgines quae se deo dedicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis atque eidem libidini servierint, non intelligentes quid admiserint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Quod si semel persuasae aut infirmi corporis lapsu vitiatae omni tempore vitae suae huiusmodi feminae egerint poenitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsae potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere.

[115] Kanon 14, ebd. 4: Virgines quae virginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas violaverint duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias inviolaverint, post annum sine poenitentia reconciliari debebunt; vel si alios cognoverint viros, eo quod moechatae sunt, placuit per quinquennii tempore acta legitima poenitentia admitti eas ad communionem oportere.

[116] Kanon 31, ebd. 7: Adolescentes qui post fidem lavacri salutaris fuerint moechati, quum duxerint uxores, acta legitima poenitentia placuit ad communionem eos admitti.

[117] Kanon 47, ebd. 10: Si quis fidelis habens uxorem non semel sed saepe fuerit moechatus, in finem mortis est conveniendus dari communionem. Quod si se promiserit cessaturum, detur ei communio. Si resuscitatus rursus fuerit moechatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis.

[118] Kanon 71, ebd. 14: Stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem.

[119] Kanon 72, ebd. 14: Si qua vidua moechata et eundem postea habuerit maritum, post quinquennii tempus acta legitima poenitentia placuit eam communioni reconciliari. Si alium duxerit relicto illo, nec in finem dandam esse communionem: vel si fuerit ille fidelis quem accipit, communionem non accipiet, nisi per decem annos acta legitima poenitentia, vel si infirmitas coegerit velocius dari communionem.

leicht mit der Praxis der frühen Christen nicht so weit her war. Ist das frühe Christentum, obwohl es im Vergleich zu Platon den großen Vorteil hatte, seine Sexualethik auf „unmittelbare Anweisungen" eines Gottes zurückführen zu können, und zur Propagierung dieser „von Gott gelehrten" Moral ein für damalige Verhältnisse einmalige Institution, nämlich die Kirche, zur Verfügung hatte, im Grunde doch nicht oder nur kaum über „schönes Reden" hinausgekommen? Wir stellen im folgenden einige frühchristliche Zeugnisse zusammen, die belegen, daß der stolze und selbstbewußte Satz des Athenagoras: „Unsere Sache ist es nicht, schöne Reden zu halten, sondern Taten vorzulegen ...",[120] nicht ganz aus der Luft gegriffen zu sein scheint.

Der Anlaß für die frühchristlichen Apologeten, auf das sittlich einwandfreie, ja vorbildliche Sexualverhalten der Christen hinzuweisen, ist dabei in einigen Fällen der gegenüber den Christen erhobene Vorwurf, bei ihren Versammlungen inzestuöse Handlungen zu begehen.[121] Auf derartige Unterstellungen antwortet z.B. der Apologet Athenagoras, wie wir w.o. gezeigt haben. Der Apologet Aristides leitet das auffallende Sexualverhalten der Christen unmittelbar aus ihrer Gotteserkenntnis ab: „Die Christen aber, o Kaiser, haben umhersuchend die Wahrheit gefunden ... Deshalb treiben sie nicht Ehebruch (μοιχεύειν) und Unzucht (πορνεύειν) ... Ihre Frauen, o Kaiser, sind rein wie Jungfrauen, und ihre Töchter sittsam. Ihre Männer enthalten sich jedes ungesetzlichen Verkehrs (συνουσία ἄνομος) und aller Unlauterkeit (ἀκαθαρσία) in der Hoffnung auf die in der anderen Welt winkende Vergeltung."[122]

Auch Justin sieht das Sexualleben der Christen durch ihre Gottesbeziehung, konkret durch Forderungen des Logos wie die Mt 5,28 aufgezeichnete, bedingt. Nach Zitat der verschiedenen Herrenworte, die nicht nur unsittliche Handlungen, sondern auch entsprechende Gedanken verbieten, schreibt Justin: „Und gar viele Männer und Frauen, die von Jugend auf Schüler Christi gewesen sind, bleiben sechzig und siebzig Jahre keusch, und ich getraue mir, solche in jedem Stande von Menschen aufzuweisen, ganz zu schweigen von der unzähligen Menge derer, die nach einem zügellosen Leben sich bekehrt und diese Grundsätze angenommen haben."[123] An anderer Stelle erinnert Justin an die Option, vor die der Christ in Sachen Sexualität gestellt ist: „Wir sind von vornherein entweder einzig zu dem Zweck Kinder aufzuziehen, eine Ehe eingegangen, oder wir haben auf das Heiraten

[120] Leg. 33,4; SC 379,198,13. – Vgl. auch *Minutius Felix*, Oct. 38,6: „Wir, die wir die Weisheit nicht im Philosophenmantel, sondern in unserer Gesinnung zeigen, deren Stärke nicht in Worten, sondern im Wandel ruht, dürfen uns rühmen erreicht zu haben, was jene mit aller Anstrengung suchten, aber nicht finden konnten".

[121] Vgl. *S. Raponi*, Comportamento morale e verità cristiana negli apologisti del II secolo, in: StMor 18 (1980) 223–243; 19 (1981) 19–48; *Fiedrowicz*, Apologie, 182–189.

[122] Apol. 15,3–6; Ausg. *J. Geffken*, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 23–24; BKV 12, 48–50.

[123] Apol. I,15,6–7; Ausg. *Wartelle*, 116,13–19; BKV 12,80.

verzichtet und bleiben völlig enthaltsam." Um letztere Behauptung unter Beweis zu stellen, erzählt der Philosoph den Fall eines jungen Christen, dem die Bitte um Entmannung von der staatlichen Behörde nicht gewährt wurde und der fortan in aller Zufriedenheit enthaltsam lebte.[124]

Auch Theophilus von Antiochien ist der festen Überzeugung, daß die Christen die in der Schrift festgehaltenen[125] „unmittelbaren Anweisungen" Gottes praktizieren: In der Tat, „bei den Christen findet sich weise Selbstbeherrschung (σωφροσύνη), wird die Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) geübt, die Monogamie (μονογαμία) beobachtet, die Keuschheit (ἁγνεία) bewahrt ..."[126] Minutius Felix hat keine Scheu, seine heidnischen Leser zu apostrophieren: „Ihr verbietet zwar den Ehebruch, aber begeht ihn, bei uns gilt schon der bloße Gedanke daran als Sünde."[127] Der Brief an Diognet charakterisiert die Christen als Menschen von einem „wunderbaren und anerkanntermaßen überraschenden Wandel ... Sie heiraten wie alle anderen und zeugen Kinder, setzen aber die geborenen nicht aus. Sie haben gemeinsamen Tisch, aber kein gemeinsames Lager. Sie sind im Fleische, leben aber nicht nach dem Fleische."[128] Und Tertullian bringt den gleichen Gedanken treffend beim Bericht über die christliche Gütergemeinschaft auf den Punkt: *Omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores. In isto loco consortium solvimus in quo solo ceteri homines consortium exercent.*[129]

Eher nüchtern und ohne die bei dem Afrikaner übliche Übertreibung weist der Zeitgenosse Origenes auf seine Erfahrung mit der unter Christen anzutreffenden Keuschheit hin. Er verteidigt die von den arroganten Philosophen „wegen ihrer Unwissenheit geringgeschätzten und als Toren und Sklavenseelen bezeichneten" einfachen Gläubigen; denn sie „halten sich, sobald sie die Lehre Jesu angenommen und sich nur dem Dienste Gottes geweiht haben, von Lüsternheit und Lasterhaftigkeit und all der Häßlichkeit des geschlechtlichen Verkehrs so weit entfernt, daß sich viele von ihnen nach Art vollkommener Priester, die jeden Geschlechtsverkehr verabscheuen, vollständig rein bewahren, nicht nur in geschlechtlicher Hinsicht". Während Weihepriester bei den Griechen nur mit Hilfe von äußerlich aufgetragenem Schierlingssaft zur vorgeschriebenen Keuschheit gebracht werden können, kann man bei den Christen „Männer finden, welche den Schierlingssaft nicht nötig haben, um dem Göttlichen in Reinheit dienen zu können. Bei ihnen genügt statt des Schierlings das göttliche Wort, um alle bösen Begierden aus dem Herzen zu entfernen, auf daß sie der Gottheit ihre Gebete darbringen können". Einen Unterschied macht Origenes auch zwi-

[124] Apol. I,29,1–3; Ausg. *Wartelle*, 136,5–9; BKV 12,95.
[125] Vgl. Theoph., Ad Aut. 13; PTS 43,113; BKV 14,89.
[126] Theoph., Ad Aut. 3,15; PTS 44,115,11–13; BKV 14,90–91.
[127] Minut., Oct. 35,6; Ausg. *B. Kytzler* (1965) 192.
[128] Ad Diog. 5,6–7; vgl. An Diognet. Übersetzt und erklärt von *H. E. Lona*, Freiburg 2001, 163–166, ebd. 164–166 ausführliche Diskussion der Lesart κοίτην statt κοινήν.
[129] Tert., Apol. 39,11–12; CChr.SL 1,151.

schen den wenigen Tempeljungfrauen, „von denen man glaubt, daß sie zu Ehren der Gottheit, welcher sie dienen, beständige Reinheit bewahren", und den Christinnen, „welche in vollkommener Jungfräulichkeit leben."[130]

Zumindest soviel ist den vorgelegten Zeugnissen zu entnehmen, daß die frühen Christen der Überzeugung waren, sich in ihrem Sexualverhalten von ihrer heidnischen Umgebung positiv zu unterscheiden. Im Grunde spricht auch alles dafür, daß sie keiner Selbsttäuschung erlagen, sondern ihr Zeugnis historisch zutreffend ist. Ihr Sexualverhalten entspricht durchaus dem, was soziologisch von einer Gruppe wie der ihren zu erwarten ist.[131]

Wir kommen damit zu unserer letzten Frage: Wie wurde das Sexualverhalten der frühen Christen von ihrer Umgebung eingeschätzt? Trug es zu einer positiven Würdigung des Christentums durch die damalige heidnische Gesellschaft bei? Hier wird man zwischen der großen Masse der Bevölkerung und den Gebildeten unterscheiden müssen. Die große Mehrheit wird für die sexuellen Standards der frühen Christen kaum mehr Verständnis aufgebracht haben, als das heute der Fall ist. Aber auf die Gebildeten mußte dieses Verhalten – anders als heute – Eindruck gemacht haben; denn in ihrem Kreise herrschten Vorstellungen, die sich von denen der frühen Christen nicht sehr unterschieden. Die Einstellung gebildeter Heiden gegenüber der Sexualität wurde schon wiederholt behandelt,[132] und wir können uns deswegen auf den exemplarischen Hinweis auf zwei Autoren beschränken, auf den Stoiker Musonius Rufus (ca. 30–108 n. Chr.) und auf den Pseudopythagoreer Okkelos von Lukanien (2. Jahrhundert v. Chr.).

Unter den aus den Lehrvorträgen des Musonius meist über ethische Probleme gesammelten Exzerpten befinden sich auch mehrere sexualethischen Inhalts. Für unsere Fragestellung aufschlußreich ist neben dem „Über die Hauptsache der Ehe" der Abschnitt „Über den Liebesgenuß". Dort heißt es nach der Aufzählung verschiedener Formen sexueller „Vergehen": „Es dürfen aber die Menschen, die nicht wollüstig und nicht verdorben sind, nur den Liebesverkehr in der Ehe, der die Erzeugung von Kindern als Ziel hat, für sittlich erlaubt (δίκαιος) halten, weil er auch dem Gesetz gemäß (νόμιμος) ist. Dagegen ist ein Verkehr, der nur den Sinnesgenuß (ἡδονὴ ψίλλη) bezweckt, unsittlich und unrecht, auch wenn er in der Ehe erfolgt. Was aber andere Arten der Umarmung betrifft, so sind die durch Ehebruch (μοιχεία) die unsittlichsten, und nicht weniger abscheulich sexueller Verkehr von Männern mit Männern, weil dies Vergehen wider die Natur ist. Aber auch der Verkehr mit Frauen – ohne daß dabei Ehebruch in Frage

[130] Orig., C. Cels. 7,48, GCS II,199–200; BKV 53,271–272.

[131] Vgl. auch das Zeugnis des Arztes und Philosophen Galen (130–200 n. Chr.) bezüglich des völligen Verzichts auf Geschlechtsverkehr zumindest einiger Christen: Sunt enim inter eos et feminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinuerint … (De sententiis Politiae Platonicae) abgedruckt bei *H. Koch*, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche, Tübingen 1933, 63–64.

[132] Vgl. *Delling*, Geschlechtsverkehr, 816–817; *A. Rouselle*, Porneia, De la maitrise du corps à la privation sensorielle. II^{e}-IV^{e} siècles de l'ère chrétienne, Paris 1983, 13–36.

kommt – der aber nicht legaler Natur ist – auch alle solche ‚Verhältnisse' sind unsittlich, da sie ja nur infolge von Zuchtlosigkeit (ἀκολασία) gepflegt werden." [133]

Als unsittlich werden im folgenden ausdrücklich auch der sexuelle Verkehr mit einer Prostituierten oder mit der eigenen Dienerin bezeichnet. Im übrigen folgert Musonius aus dem Bemühen, solchen Verkehr geheim zu halten, das Unrechtsbewußtsein der Täter. Auf den Einwand, wer mit einer Prostituierten oder einer unverheirateten Frau sexuellen Verkehr habe, begehe doch kein Unrecht gegen jemand anderen wie im Falle des gehörnten Ehemanns, antwortet Musonius, er begehe zwar kein Unrecht „gegen einen seiner Mitmenschen, so doch auf jeden Fall gegen sich selber, indem er sich selber schlechter und unsittlicher macht". Näherhin besteht das gegen sich selbst begangene Unrecht darin, „sich von einem schimpflichen Gelüst (αἰσχρὰ ἡδονή) hinreißen" zu lassen. [134]

Wie sehr schon von Musonius die Ehe als ein Verhältnis gleichberechtigter Partner gesehen wird, zeigt seine Widerlegung des Einwandes, der sexuelle Verkehr des Hausherrn mit der eigenen Sklavin habe doch nichts Unrechtes an sich, da der Herr doch mit seinem Besitz machen könne, was er wolle. Musonius' Antwort lautet: Wer so argumentiert, „der soll doch einmal darüber nachdenken, wie er es fände, wenn die Herrin mit ihrem Sklaven verkehrte. Denn das würde er doch für ganz unerträglich halten, nicht nur wenn die Herrin, die einen rechtmäßigen Ehemann hat, sich mit ihrem Sklaven einließe, sondern auch dann, wenn sie keinen Ehemann hätte und so etwas täte" [135]. Für Musonius ergibt sich die Pflicht des Mannes, die eigene Begierde im Zaum zu halten, gerade aus seinem grundsätzlich anzuerkennendem Herrschaftsanspruch über die Frau. [136] Halten wir schließlich aus dem klugen und lebensnahen Abschnitt „über die Hauptsache der Ehe" den einleitenden Gedanken fest: „Er (d.h. Musonius) sagte einmal, die Gemeinschaft des Lebens und die Erzeugung von Kindern sei das eigentliche Wesen (κεφάλαιον) der Ehe. Denn der Heiratende und die Geheiratete müssen sich zu dem Zweck miteinander vereinigen, daß sie zusammen miteinander leben und zusammen Kinder erzeugen und alle Dinge gemeinsam haben und nichts jeder für sich, auch nicht ihren Körper." [137]

Die dem vorgeblichen Altpythagoreer Okkelos, der in Wirklichkeit ein pseudonymer Verfasser aus dem 2. Jahrhundert vor Christus ist, [138] zugeschriebene Schrift „Über das All" will durch die Berufung auf Pythagoras die Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt stützen. Am Schluß der

[133] Musonius, Reliquiae XII, Ausg. *O. Hense* 63,17–64,9; deutsche Übersetzung aus: Epiktet, Teles und Musonius, Wege zu glückseligem Leben, Zürich 1948, 275.
[134] Ebd. 64,10–66,2.
[135] Ebd. 66,2–10.
[136] Ebd. 66,10–67,2.
[137] Ebd. 67,6–68,1,
[138] Vgl. Neuer Pauly 8 (2000) 1155–1156.

Schrift kommt die Sexualität im Zusammenhang von Überlegungen über den Fortbestand des Menschengeschlechtes in den Blick. Unsterblichkeit gibt es nicht für das menschliche Individuum, sondern nur für das Menschengeschlecht als solches. Sinn der Sexualität ist die Ermöglichung dieser Form von Unsterblichkeit. Daraus folgt für den Autor als Ziel des Geschlechtsverkehrs nicht die Lustgewinnung, sondern die Erzeugung von Kindern.[139] Ausgehend von der Überlegung, daß die Erzeugung von seelisch und körperlich guten Kindern auch vom sittlichen Zustand ihrer Erzeuger abhängt, ergeben sich eine Reihe von Vorschriften für die Art und Weise des Geschlechtsverkehrs.[140] Wichtig ist unter anderem auch das richtige Alter für die Zeugung guten Nachwuchses. Da der Geschlechtsverkehr jedenfalls seinen Sinn in der Kinderzeugung hat, sollten die jungen Leute nicht vor dem 20. Lebensjahr damit beginnen und ihn überdies nur selten ausüben. Dies läßt sich dadurch erreichen, daß die Enthaltsamkeit als sittlich und ehrenhaft anerkannt ist. Die verschiedenen Formen des inzestuösen Verkehrs, Tempelprostitution, öffentlicher Vollzug usw. sind zu vermeiden, vor allem der widernatürliche Geschlechtsverkehr.[141]

In Kreisen, in denen solche und ähnliche Ideen über die Sexualität[142] verbreitet waren, konnte das praktische Sexualverhalten der frühen Christenheit nur mit Sympathie und Wohlwollen zur Kenntnis genommen werden. Wo man Platons Sexualgesetzgebung aus den *Nomoi* kannte, mußte ein Satz wie der in der Überschrift dieser Untersuchung zitierte eigentlich auf Zustimmung stoßen.

---

[139] Okkelos, De universi natura IV,1–2; Ausg. F. G. A. Mulachius, Fragmenta philosophorum Graecorum, Paris 1860, 402: „Zunächst also ist dies festzustellen, daß wir mit Frauen zusammenkommen nicht der Lust (ἡδονή), sondern der Kinderzeugung wegen. Denn die Anlagen dazu und die Organe und das Verlangen nach dem Beischlaf wurde den Menschen von Gott gegeben nicht der Lust, sondern des ewigen Bestandes des Geschlechtes wegen".

[140] Ebd. IV,4; 403.

[141] Ebd. IV,10–13.

[142] Zu ähnlichen Meinungen anderer Philosophen über den Geschlechtsverkehr vgl. *Delling*, Geschlechtsverkehr, 816–817. Eine wichtige Rolle für die eher negative Einschätzung des Geschlechtsverkehrs spielte die antike Medizin. Nach *Rousselle*, Porneia 23 und 32, ist das Ideal aus medizinischer Sicht jedenfalls die Enthaltsamkeit. Nach Meinung gewisser Ärzte ist der Geschlechtsverkehr wegen des damit verbundenen Samenergusses gesundheitlich schädlich. Kontrovers ist die Größe des Schadens. Clemens von Alexandrien referiert Paid. II,94; BKV 8,101–102 antike Meinungen über den Geschlechtsverkehr.

ThPh 78 (2003) 509–530

Menschliche Psyche und Gottesverhältnis: Kierkegaard versus Freud[1]

Von Jörg Disse

Einleitung

Ein Vergleich Freuds mit Kierkegaard, und zwar im Hinblick auf die Frage des Verhältnisses des Menschen zu Gott, ist eigentlich ein sehr naheliegendes Thema. Schon allein aufgrund des unbezweifelbaren psychologischen Genies beider Autoren und deren ständiger Beschäftigung mit der Religionsfrage bietet er sich an. Dennoch gibt es hierzu bis heute kaum ernsthafte, geschweige denn ausführliche Studien.[2] Aus christlicher Sicht ist dieses Thema um so naheliegender. Nicht nur für die Theologie in ihrer praktischen Ausrichtung, insbesondere für die Pastoralpsychologie, sondern auch für den Seelsorger, der sich immer wieder gezwungen sieht, Menschen an einen Therapeuten vom Fach weiterzuleiten, und dem sich dann die Frage stellt: Soll er einfach den ersten besten Psychotherapeuten gleich welcher Richtung empfehlen, oder gibt es Gründe dafür, daß nicht jede Form von Psychotherapie, und das betrifft auch die etabliertesten Arten, christlich gesehen ohne weiteres befürwortet werden kann?

Im Hintergrund dieser Frage aber steht die Frage nach dem Menschenbild, das den verschiedenen Formen von Psychotherapie zugrunde liegt und auf das hin jede Methode letztlich zielt. Im Hinblick auf dieses Menschenbild möchte ich im folgenden Kierkegaard und Freud einander gegenüberstellen, und zwar so gegenüberstellen, daß ich aufzeige, inwiefern der christlich intendierte Ansatz von Kierkegaard in gewisser Hinsicht geradezu eine Umkehrung des Freudschen Ansatzes darstellt.[3] Das jedoch wirft die Frage auf, inwieweit eine Psychotherapie in Anlehnung an Freud nicht doch am Entscheidenden christlicher Existenz vorbeiführt, und vielleicht auch, inwieweit nicht Kierkegaards Ansatz in gewissen Punkten zu einer psychotherapeutischen Alternative zu Freud ausgearbeitet werden könnte.

---

[1] Dieser Aufsatz wurde bis auf wenige Korrekturen am 4. Februar 2003 anläßlich der Hrabanus-Maurus-Akademie der Theologischen Fakultät Fulda als Antrittsvorlesung für die Professur in Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Philosophisch-Theologische Propädeutik gehalten.

[2] Die einzige Monographie, die dieses Thema grundlegend behandelt, ist die vom Begriff des Selbstseins ausgehende Studie *J. P. Cole*, The Problematic Self in Kierkegaard and Freud, New Haven 1971. Das Buch von *E. Strowick*, Passagen der Wiederholung. Kierkegaard-Lacan-Freud, Stuttgart 1999, beschränkt den Vergleich auf die spezielle Perspektive des Wiederholungsbegriffs und ist stark von Derrida geprägt. Das Kapitel über Freud und Kierkegaard in *L. Marcuse*, Sigmund Freud. Das Geheimnis Mensch, Zürich 1972, 186–210, vergleicht beide Autoren vom Begriff der Angst her.

[3] Im Gegensatz zur Analyse von *J. P. Cole*, die von Kierkegaards und Freuds Verständnis des Selbst ausgehend eine gewisse Übereinstimmung beider Ansätze aufzuweisen versucht.

Ich möchte im folgenden grundsätzlich mit einem Fragezeichen versehen, was meine Ausführungen für das Verhältnis zu gegenwärtigen psychotherapeutischen Ansätzen, die sich an Freud anlehnen, konkret bedeutet. Ich bin kein Psychotherapeut. Es geht mir aus philosophisch-fundamentaltheologischer Sicht allein darum, die grundsätzliche Frage nach der Vereinbarkeit von Freudscher Psychologie und christlichem Selbstverständnis durch einen Vergleich von Freud und Kierkegaard zu vertiefen.

I. Teil: Sigmund Freud

1. Der Aufbau der Psyche

Was den Aufbau der menschlichen Psyche bei Freud betrifft, nehme ich seine zweite Theorie, wie er sie von 1920 an und vor allem in seinem Werk von 1923 „Das Ich und das Es" entfaltet hat, als wesentlichen Bezugspunkt. Wie schon der Titel dieses Werkes besagt, wird die menschliche Psyche grundsätzlich in zwei Instanzen unterteilt, ein Ich und ein Es. Das Es steht für die Gesamtheit der Triebe. Diese Triebe sind ungeordnet und bilden keine Einheit. Das Es ist, so Freud an anderer Stelle, ein „Chaos, ein Kessel voll brodelnder Erregungen" (XV 80).[4] Die Triebe sind zudem unbewußt und entziehen sich der Kontrolle des Ich. Sie bilden ein ungeordnetes Ganzes von „unbeherrschbaren Mächten" (XIII 251). Der dominierende Trieb im Es ist der Sexualtrieb, die sogenannte Libido. Freud nennt das Es „das große Reservoir der Libido" (XIII 258 Anm.) bzw. heißt es: „Immer wieder machen wir die Erfahrung, daß die Triebregungen, die wir verfolgen können, sich als Abkömmlinge des Eros enthüllen" (XIII 275). Freud hat die Libido, den Sexualtrieb, den Eros, so sehr in den Mittelpunkt seiner Psychoanalyse gerückt, daß ihm seit Erscheinen seiner „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" von 1905 immer wieder der Vorwurf des Pansexualismus gemacht worden ist. Freud war allerdings nicht der Auffassung, daß alle Triebregungen im Menschen sich auf die Libido zurückführen lassen, daß hinter allem und jedem der sexuelle Drang steht. Gewiß hat er u.a. in seiner Traumdeutung zu verstehen gegeben, daß die im Traum zum Ausdruck kommenden Wünsche immer wieder sexuelle Wünsche sind, er wehrt sich aber ausdrücklich dagegen, dies zu verallgemeinern.[5] Dennoch liegt seinem psychoanalytischen Ansatz eindeutig die Auffassung zugrunde, daß das Es wesentlich vom Sexualtrieb bestimmt ist.

---

[4] Ich zitiere im folgenden nach *S. Freud*, Gesammelte Werke, hg. v. *A. Freud*, 18 Bde., Frankfurt am Main 1999 ([1]1952).

[5] So insbesondere in der „Traumdeutung": „Die Behauptung, daß alle Träume eine sexuelle Deutung erfordern, gegen welche in der Literatur unermüdlich polemisiert wird, ist meiner ‚Traumdeutung' fremd. Sie ist in sieben Auflagen des Buches nicht zu finden ..." Etwas weiter im selben Text heißt es, es gebe zahlreiche Träume, „welche andere als – im weitesten Sinne – erotische Bedürfnisse befriedigen, die Hunger- und Durstträume, Bequemlichkeitsträume usw." (II/III, 402).

Dem Es steht das Ich gegenüber. „Das Ich repräsentiert", so Freud, „was man Vernunft und Besonnenheit nennen kann, im Gegensatz zum Es, welches die Leidenschaften enthält" (XIII, 253). Freuds Unterscheidung von Es und Ich lehnt sich also unmittelbar an die populäre Unterscheidung von Vernunft und Leidenschaft an. Genauer besehen wird das Ich von Freud als die Instanz der Regulation und Adaptation an die Wirklichkeit, an die Außenwelt angesehen. Es vollzieht das von ihm sogenannte Realitätsprinzip (XIII, 252). D.h., während die Triebe dem Lustprinzip entsprechend danach drängen, das Triebziel, die Triebbefriedigung auf kürzestem Weg, d.h. ohne Rücksichten zu erreichen, versucht das Ich, einerseits die Triebe so zu beherrschen, daß sie sich den Bedingungen, die von der Außenwelt auferlegt werden, anpassen, andererseits die Außenwelt so zu verändern, daß sie den Bedürfnissen der Es-Triebe gerecht wird (XIII, 286).

Freud differenziert sein Modell weiter, indem er neben dem Ich noch ein Über-Ich einführt. Dieses Über-Ich verkörpert zunächst einmal „die Summe aller Einschränkungen, denen das Ich sich fügen soll" (XIII, 147). D.h., das Ich verhält sich zum Über-Ich wie zu einem Gesetz, welches nicht überschritten werden darf, welches das Ich zensiert. Es übt u.a. die Funktion des Gewissens aus (XV, 65). Zudem verkörpert das Über-Ich aber auch das Ich-Ideal. Es ist, so Freud, das Idealvorbild, „worauf alles Streben des Ich abzielt" (XIII, 390). Obwohl das Über-Ich in gewisser Weise zum Ich dazugehört, nur ein Moment des Ich selbst ist, tritt es doch zugleich in eine Differenz zum Ich, macht sich dem Ich gegenüber als eine Macht bemerkbar, die es bedrängt.

Das Verhältnis von Ich und Es stellt Freud sich grundsätzlich wie folgt vor. Die menschliche Psyche ist zunächst nur Es. Das Ich aber entwickelt sich aufgrund der Notwendigkeit für die Psyche, sich auf die Außenwelt zu beziehen. Das Ich ist „der durch den direkten Einfluß der Außenwelt [...] veränderte Teil des Es" (XIII, 252). Dabei ist das Ich etwas vom Es Abgehobenes, und zwar so, daß es dem Es nur, so Freud, „oberflächlich aufsitzt" (XIII, 251). Dies ist einerseits so zu verstehen, daß zwischen Ich und Es keine harmonische, organische Verbindung besteht. Zwischen beiden kommt es leicht zu Konflikten, die sich pathologisch als Neurosen äußern. Eine Neurose entsteht genauer besehen dadurch, daß eine im Es mächtige Triebregung vom Ich verweigert wird, daß das Ich die entsprechende Triebbefriedigung nicht zuläßt. Das Ich wehrt sich gegen die Triebregung durch den Mechanismus der Verdrängung, die verdrängte Triebregung aber sträubt sich gegen diese Verdrängung und schafft sich auf Wegen, über die das Ich keine Macht hat, in Form von pathologischen Symptomen, einen Ersatz für die verweigerte Triebbefriedigung (XIII, 388). Ein Beispiel sind die sogenannten Zwangsneurosen, bei deren Behandlung sich die Psychoanalyse als besonders erfolgreich erwiesen hat. Freud etwa berichtet von einer Frau, die das zwanghafte Bedürfnis hatte, die einzelnen Dielen am Boden, die Treppenstufen usw., zu zählen. Dabei stellte sich heraus, daß sie

dies zunächst willentlich getan hatte, um von Versuchungen, also von sexuellen Triebregungen, abzulenken. Dies war ihr auch gelungen, aber um den Preis, daß schließlich der Zwang zu zählen an die Stelle der Triebregungen getreten war (I, 349).

Das oberflächliche Aufsitzen des Ich auf dem Es ist andererseits in dem Sinne zu verstehen, daß bei Freud allein das Es für die gesamte psychische Energie steht, die im Menschen vorhanden ist. Alle Energie, die uns nach bestimmten Zielen streben läßt, geht aus den Trieben hervor. D.h., das Ich sitzt in dem Sinne auf, daß es zur Verfolgung seiner eigenen Ziele nichts anderes tun kann, als sich der Triebenergie des Es zu bedienen. Es sitzt auf, wie der Reiter auf seinem Pferd, ein Bild, das von Freud selbst stammt (XIII, 253). Der Reiter braucht die Energie des Pferdes, um voranzukommen.

2. Die psychische Dynamik

Wie konzipiert Freud nun auf der Grundlage dieser drei Instanzen die Dynamik der menschlichen Psyche? Obwohl alle psychische Energie auf seiten des Es anzusiedeln ist, muß doch grundsätzlich zwischen zwei verschiedenen Formen menschlichen Strebens unterschieden werden. Es gibt einerseits Triebregungen, die unmittelbar auf ihr eigentliches Triebziel, etwa den sexuell begehrten Gegenstand, gerichtet sind, es gibt andererseits Triebregungen, die durch das Ich, das sich der Triebe bedient, von ihrem eigentlichen Triebobjekt abgelenkt werden, sublimiert werden, wie es bei Freud heißt.

Sublimierung ist ein Vorgang, bei dem insbesondere sexuelle Energie auf ein nicht sexuelles Ziel abgelenkt wird: „Man nennt diese Fähigkeit, das ursprünglich sexuelle Ziel gegen ein anderes, nicht mehr sexuelles, aber psychisch mit ihm verwandtes, zu vertauschen, die Fähigkeit zur Sublimierung." (VII, 150, vgl. XIII, 257, 274). Freud hat nie genau bestimmt, was alles unter eine sublimierte Triebregung fällt. Er erwähnt vor allem die wichtigsten geistigen Regungen des Menschen, vornehmlich den Schaffensdrang des Künstlers und den Erkenntnisdrang des Wissenschaftlers (XIV, 438). Doch man muß wohl verallgemeinern und sagen, daß die treibende Kraft für alle kulturelle Tätigkeit des Menschen abgelenkte Sexualenergie ist. D.h., Sublimierung findet dann statt, wenn das menschliche Streben sich, statt ursprünglich auf sexuelle oder andere unmittelbare Triebobjekte, auf kulturelle Güter richtet.

Was das Verhältnis zwischen nichtsublimierten und sublimierten Triebregungen betrifft, ist nun entscheidend, daß die sublimierten Triebregungen, der Erkenntnisdrang, der Drang nach kultureller Aktivität, grundsätzlich sekundär sind gegenüber den nicht sublimierten Triebregungen, die unmittelbar auf ihr ursprüngliches Triebobjekt ausgerichtet sind. Das hat zwei Gründe, die ich näher ausführen möchte. Zunächst sind die sublimierten

Triebregungen deshalb sekundär, weil sie wie das Ich erst nachträglich im Individuum entstehen. Sie sind für Freud das Resultat der Verarbeitung des sogenannten Ödipuskomplexes, den jeder Mensch im Alter zwischen drei und fünf Jahren durchmacht (V, 127). Im Kleinkind ist der Sexualtrieb von Geburt an rege. Das erste vom Kind selbst unterschiedene Objekt aber, auf das sich der Sexualtrieb richtet, sind die ersten Bezugspersonen des Kindes. Dabei ist die Beziehung immer eine doppelte. Der kleine Junge etwa hat nicht nur eine zärtliche Beziehung zu seiner Mutter, er steht zugleich in einer besonderen Beziehung zu seinem Vater, denn er nimmt seinen Vater als Ideal, möchte so werden wie er, möchte in allen Stücken an seine Stelle treten (XIII, 115). Beide Beziehungen bestehen zunächst eine Weile nebeneinanderher, ohne in Konflikt miteinander zu geraten. Irgendwann aber merkt der kleine Junge, daß der Vater dem Wunsch nach der Mutter ein Hindernis ist. Er macht etwa die Erfahrung, daß die Mutter ihre Liebe weg von ihm dem Vater zuwendet (XIII, 395). In diesem Moment wird die Vateridentifizierung ambivalent. Nach wie vor identifiziert sich der kleine Junge mit dem Vater als einem Ideal, dem er zärtlich zugewandt ist, aber zugleich entsteht in ihm der unbewußte Wunsch, seinen Vater zu beseitigen, ihn, wie König Ödipus in der Tragödie von Sophokles es tatsächlich getan hat, zu töten. Der Vater wird zu seinem Todfeind, es entsteht der Ödipuskomplex (XIII, 260).

Das Kind muß allerdings das Objekt seines Begehrens aufgeben. Es kommt gegen die Elternbeziehung nicht an, insbesondere nicht gegen die drohende Autorität des Vaters, die ihm dieses Objekt verbietet. Notgedrungen muß es sowohl auf die Mutter als Objekt seiner noch sehr undifferenzierten Libido als auch auf seine unterschwellig rachsüchtige Aggression gegen den Vater verzichten (XIV, 488 f.). Die Verarbeitung dieses Ödipuskomplexes aber, so weit sie denn gelingt, geschieht Freuds Auffassung nach generell wie folgt: Das Kind hilft sich aus seiner schwierigen Situation heraus, indem es von der Mutter abläßt und die unangreifbare Autorität des Vaters verinnerlicht, und zwar verinnerlicht, indem es diese Autorität zum Über-Ich macht. D. h., es entsteht im Kind das Über-Ich als eine innere Instanz, die an die Stelle der äußeren Autorität des Vaters tritt. Das Über-Ich ist die verinnerlichte Elterninstanz, die von da an als Gewissen und als Ideal über das Ich herrscht (XIII, 263), und zwar in dem Sinne herrscht, daß die vom Kind ursprünglich auf die Autorität des Vaters gerichtete Aggression sich nun, vom Über-Ich ausgehend, umgekehrt gegen das Ich des Kindes wendet (XIV, 482).

Durch diese Verinnerlichung hat sich das Kind des Ödipuskomplexes bemächtigt. Der Ödipuskomplex löst sich auf. Ein wichtiges Resultat dieser Bewältigung aber ist, daß das Kind nicht nur den auf die Mutter gerichteten Sexualtrieb verdrängt, daß es nicht nur Triebverzicht leistet, sondern daß es von nun an zugleich die früher auf die Mutter gerichtete Triebenergie, die ja nicht einfach verschwindet, auf nichtsexuelle Objekte ablenkt. Erst von da

an ist das menschliche Streben wesentlich auf nichtsexuelle Ziele gerichtet. In diesem Sinne sind sublimierte Triebregungen sekundär.[6]

Doch sekundär sind die sublimierten Triebregungen vor allem auch deshalb, weil sie als abgeleitete Sexualregungen nicht das eigentliche Ziel menschlichen Strebens sind und damit für den Menschen auch nicht die höchste Form von Glück bedeuten können. Zu Anfang seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur" stellt Freud die Frage nach dem Sinn des Lebens. Der Sinn des menschlichen Lebens ist für ihn das Streben nach dem Glück (XIV, 433). Die höchste Form von Glück aber sieht Freud in der Befriedigung des Sexualtriebes. Die genitale Liebe gewährt seiner Auffassung nach dem Menschen die stärksten Befriedigungserlebnisse (XIV, 460). Die geschlechtliche Liebe vermittelt ihm „die stärkste Erfahrung einer überwältigenden Lustempfindung [...] und ist so das Vorbild für unser Glücksstreben" (XIV, 441). Alle Verwirklichung von kulturellen Zielen aber bzw. alle Befriedigung, die aus der Verwirklichung solcher Ziele hervorgeht, bleibt hinter diesem Glück zurück. Wenn der Trieb sublimiert wird, also auf andere als sexuelle Objekte gerichtet wird, wie etwa in der künstlerischen oder wissenschaftlichen Tätigkeit, so sind die Befriedigungen, die hieraus hervorgehen, gegenüber der Befriedigung des Sexualtriebes lediglich „gedämpft" (XIV, 438). Die Verfolgung anderer Objekte als Sexualobjekte ist genau besehen nur ein notwendiges Übel. Wir verschaffen uns damit eine gewisse, aber nur minderwertige Triebbefriedigung auf anderer Ebene.

3. Das Ziel der menschlichen Existenz

Freud zieht nun aus seinem Ansatz nicht den Schluß, den Marcuse im Zuge der 68er Bewegung aus Freuds Psychoanalyse gezogen hat: Befreiung des menschlichen Triebwesens von den Einschränkungen, die ihm das Ich und das Über-Ich auferlegen. In seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur" von 1930 läßt Freud keinen Zweifel an der Unverzichtbarkeit der Kultur und damit, das ist für ihn gleichbedeutend, an der Unverzichtbarkeit des Triebverzichts und der damit einhergehenden Sublimierung. Der Mensch hat zwar in sich eine unbändige Triebnatur, die ständig nach Trieberfüllung strebt, wir können aber niemals alles, was wir begehren, erreichen (XIV,

[6] Es gibt für Freud darüber hinaus kein Streben im Menschen, das in sich schon auf geistige bzw. „höhere" Zielen gerichtet wäre. Ausdrücklich verneint wird die Existenz eines über den Sexualtrieb hinausreichenden, primär auf nicht sexuelle Objekte gerichteten Triebes – Freud spricht von einem Trieb zur Vervollkommnung – in der Schrift „Jenseits des Lustprinzips" von 1920: „Vielen von uns mag es [...] schwer werden, auf den Glauben zu verzichten, daß im Menschen selbst ein Trieb zur Vervollkommnung wohnt, der ihn auf seine gegenwärtige Höhe geistiger Leistung und ethischer Sublimierung gebracht hat [...]. Allein ich glaube nicht an einen solchen inneren Trieb und sehe keinen Weg, diese wohltuende Illusion zu schonen. Die bisherige Entwicklung des Menschen scheint mir keiner anderen Erklärung zu bedürfen als die der Tiere, und was man an einer Minderzahl der menschlichen Individuen als rastlosen Drang zu weiterer Vervollkommnung beobachtet, läßt sich ungezwungen als Folge der Triebverdrängung verstehen" (XIII, 44).

442). Die Hinfälligkeit unseres eigenen Körpers, die zerstörenden Kräfte der Außenwelt und die Unzulänglichkeit der Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander regeln, sind der Grund dafür (XIV, 434, 444). Die geistigen bzw. kulturellen Errungenschaften bezwecken nichts anderes, so Freud, als den Menschen vor der Außenwelt zu schützen und vor seinen Mitmenschen (XIV, 448f.), also den Menschen, wie es in „Die Zukunft einer Illusion" heißt, gegen die Natur zu verteidigen (XIV, 336), gegen die ihn umgebende, äußere Natur und gegen die innere Natur des Menschen selbst. Um insbesondere der Aggression der Menschen untereinander zu entgehen, schließen sie sich zu Gemeinschaften, Gesellschaften, Staaten zusammen und sind bereit, sich in ihren Befriedungsmöglichkeiten zu beschränken, also Triebverzicht zu leisten (XIV, 455). Genauer besehen: So wie in früher Kindheit die Aggression gegen den Vater verinnerlicht wird, indem es zur Entstehung des Über-Ich kommt, das diese Aggression verbietet und zugleich gegen das eigene Ich richtet, so wird auch durch die Kultur der allgemeine Aggressionstrieb des Menschen verinnerlicht, führt zur Erstarkung des Über-Ich, zu einer Art Kultur-Über-Ich, das die Aggression nun von innen her gegen das Ich selbst richtet (XIV, 482).

Wenn aber das eigentliche Glück für den Menschen in der Befriedigung seiner primären Triebregungen besteht, bedeutet die Einsicht in die Notwendigkeit der Kultur eine gewisse Resignation, was die Glücksfähigkeit des Menschen betrifft. Es bleibt Freud nichts, als einen gewissen Ausgleich zwischen den in sich unvereinbaren Momenten der menschlichen Psyche anzustreben. Das Ich dient, so heißt es, „drei gestrengen Herren [...]. Die drei Zwingherren sind die Außenwelt, das Über-Ich und das Es." (XV, 84). Es wird, anders gesagt, von dreierlei Gefahren bedroht, auf die es mit Angst reagiert, Angst vor der Außenwelt, Gewissensangst und Angst vor den Leidenschaften im Es (XV, 85). Und es versucht ständig, die Ansprüche und Forderungen aller drei Instanzen, zwischen denen es vermittelt, in Einklang zu bringen: „Vom Es getrieben, vom Über-Ich eingeengt, von der Realität zurückgestoßen, ringt das Ich um die Bewältigung der ökonomischen Aufgabe, die Harmonie unter den Kräften und Einflüssen herzustellen" (XV, 84f.).

Aus dem Gleichgewicht aber kommt die menschliche Psyche nach Freud insbesondere dann, wenn sich ihr das Über-Ich zu sehr bemächtigt. Einerseits in der Hinsicht, daß dann das Glück, d.h. die Triebbefriedigung zu kurz kommt. Durch zu strenge Idealforderungen werden die Triebregungen des Es so stark verdrängt, daß es etwa zu den besagten Neurosen kommt. Eine zu große Strenge des Über-Ich aber kann auch zu einer Störung zwischen Ich und Über-Ich führen, was sich pathologisch in Form von Melancholie, von Schwermut äußert. Beim melancholischen Anfall, so Freud noch vor Einführung der Unterscheidung von Ich und Über-Ich, „schildert der Kranke sein Ich als nichtswürdig, leistungsunfähig und moralisch verwerflich, er macht sich Vorwürfe, beschimpft sich und erwartet Ausstoßung und

Strafe" (X, 431f.). Diese Erniedrigung geschieht vom späteren Ansatz her gesehen durch das Über-Ich. Das Über-Ich „beschimpft, erniedrigt, mißhandelt das arme Ich, läßt es schwere Strafen erwarten, macht ihm Vorwürfe wegen längst vergangener Handlungen" usw. (XV, 66f.). Um solche Konflikte möglichst weitgehend zu verhindern, darf nach Freuds Auffassung dem Individuum bzw. der Gesellschaft im ganzen kein zu hohes Ideal auferlegt werden. Freud sieht sich, so gegen Schluß seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur", „in therapeutischer Absicht sehr oft genötigt, das Über-Ich zu bekämpfen" und bemüht sich, „seine Ansprüche zu erniedrigen". Die Beherrschung des Es lasse sich „nicht über bestimmte Grenzen steigern. Fordert man mehr, so erzeugt man beim Einzelnen Auflehnung oder Neurose oder macht ihn unglücklich." Dies sagt Freud insbesondere in bezug auf das Gebot „Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst". Es sei undurchführbar und mache die Menschen, die es sich zur Gewissensmaxime machen, unglücklich (XIV 503,f.).

4. Das Gottesverhältnis

Freud nennt nun die Religion in „Die Zukunft einer Illusion" „das vielleicht bedeutsamste Stück des psychischen Inventars einer Kultur" (XIV, 355). Man könnte sich daher vorstellen, daß er auch der Religion in der Hinsicht einen positiven Sinn verleiht, daß er sie als ein Stück unabänderlichen Triebverzichts und Ablenkung des Sexualtriebes auf nichtsexuelle Objekte versteht. So wie der Mensch in anderen kulturellen Tätigkeiten seinen Sexualtrieb sublimiert bzw. nicht umhin kann, es zu tun, um in seiner Umwelt zu überleben, so auch, indem er sein Leben gewissen religiösen Vorstellungen gemäß zu gestalten versucht. Freud beurteilt die Religion jedoch ganz anders. Er sieht in ihr, und das m.E. unzweideutig, eine verwerfliche Form von Kultur, die es um der Kultur und der menschlichen Psyche willen zu überwinden gilt. Die Religion habe zwar zur Bändigung des Aggressionstriebes viel beigetragen, insbesondere durch ethische Forderungen wie die der Nächstenliebe (XIV, 360), dennoch bedeute es „eine größere Gefahr für die Kultur [...], wenn man ihr gegenwärtiges Verhältnis zur Religion aufrecht hält, als wenn man es löst" (XIV, 358).

Der Grund dafür aber ist, daß die Religion für Freud eine infantile Form von Sublimierung darstellt. Dabei versteht er unter Religion wesentlich ein Gottesverhältnis. Warum ist ein solches Gottesverhältnis infantil? Religiöse Vorstellungen, insbesondere Gottes- oder Göttervorstellungen entstehen nach Freud aus dem „Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen" (XIV, 340), die menschliche Hilflosigkeit angesichts der Gefahren der Natur und des Schicksals sowie angesichts der Schädigungen, welche die menschliche Gesellschaft ihm zufügen kann. Was aber tut der Mensch gegen dieses Gefühl der Hilflosigkeit? Er erfindet die Vorstellung einer sorgsamen Vorsehung über sein Leben, die etwaiges Versagen in diesem Leben in einer

jenseitigen Existenz wieder gutmachen wird. Diese Vorsehung aber könne sich der gemeine Mann nicht anders als in der Person Gottes als eines großartig erhöhten Vaters vorstellen (XIV, 431). Mit anderen Worten: Die Wurzel des religiösen Bedürfnisses ist die Vatersehnsucht (XIV, 344). Der hilfsbedürftige Mensch vermenschlicht die der Natur und dem Schicksal zugrundeliegende Kraft zu einem schutzgebenden Vater, und verleiht ihr aufgrund der Übermacht der Natur und des Schicksals über den Menschen den Charakter eines Gottes. In „Totem und Tabu" bringt Freud seine Auffassung wie folgt auf den Punkt: „Allein die psychoanalytische Erforschung des einzelnen Menschen lehrt mit einer ganz besonderen Nachdrücklichkeit, daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist, daß sein persönliches Verhältnis zu Gott von seinem Verhältnis zum leiblichen Vater abhängt, mit ihm schwankt und sich verwandelt und daß Gott im Grunde nichts anderes ist als ein erhöhter Vater" (IX, 175).

Ein solches Verhalten des erwachsenen Menschen aber ist infantil, denn es reproduziert nur auf anderer Ebene das Verhalten des hilflosen Kindes, das bei den Eltern Schutz sucht und dabei die Eltern idealisiert. Schon die Mutter ist zu Anfang nicht nur Objekt der Liebe, sondern sie schützt auch das Kind in seiner Hilfsbedürftigkeit, angefangen damit, daß sie die Nahrung spendet (XIV, 346, V, 123). In der Funktion des wesentlich Schutz Gewährenden wird die Mutter bald durch den stärkeren Vater ersetzt, der von da an diese Funktion erfüllt (XIV, 346). Bei beiden Beziehungen aber, insbesondere bei der Vaterbeziehung, identifiziert sich das Kind mit seinem Objekt immer so, daß es dieses Objekt idealisiert, d.h., das Objekt wird, so drückt Freud es aus, vergrößert und psychisch erhöht (X, 161). Der erwachsene Mensch, der an Gott glaubt, verlängert nur dieses infantile Bedürfnis nach Schutz und die damit verbundene Idealisierung (XIV, 352). Dessen Vorstellung eines erhöhten Gottvaters ist, so Freud, nichts als der Versuch, seine ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche durch eine durch die Vernunft nicht begründbare Illusion, die sich einer psychiatrischen Wahnidee nähert, zu befriedigen (XIV, 352f.), ein Versuch, der einem Rückfall in infantile Verhaltensweisen gleich kommt (vgl. VIII, 195).[7]

Das religiöse Gottesverhältnis ist genauer noch ein Rückfall des Individuums hinter die Verinnerlichung der Autorität des Vaters. Wir hatten gesehen: Der Ödipuskomplex wird beim kleinen Jungen dadurch überwunden,

[7] Diese durchwegs ablehnende Haltung gegenüber der Religion wird auch nicht dadurch abgemildert, daß Freud etwa einräumen kann, die Religion könne in dem Sinne ein Schutz gegen neurotische Erkrankungen sein, daß sie den Menschen den Elternkomplex abnehme, während der Ungläubige mit dieser Aufgabe allein fertig werden müsse (VIII, 195). An dieser Aussage aus „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci" kann m.E. noch keine positive bzw. ambivalente Wertung des Religiösen bei Freud festgemacht werden (entgegen der Auffassung von *A. Odenthal*, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002, 140–144). Freud hätte es sicher nicht für besonders dienlich gehalten, eine Neurose durch eine Wahnidee zu verhindern.

daß er sein erstes Sexualobjekt, die Mutter, aufgibt und sich mit der Autorität des Vaters so identifiziert, daß er sie verinnerlicht, daß sie zu einer innerpsychischen Instanz, zum Über-Ich wird. Dieses Über-Ich übt dann insbesondere die Funktion des Gewissens aus. Es gibt jedoch nach Freud im Grunde genommen zwei Stufen von Gewissen, denn auch das Kleinkind, in dem es noch kein Über-Ich gibt, hat schon eine Form von Schuldgefühl. Das Schuldgefühl ist hier wesentlich Angst vor dem Liebesverlust der Bezugsperson. Verliert das Kind die Liebe der Bezugsperson, so setzt es sich der Gefahr aus, von ihr bestraft zu werden. Das Schuldgefühl aber besteht in diesem Fall nur so weit, wie die Beziehung zur Bezugsperson in Gefahr ist. Menschen, die nur diese Form von Schuldgefühl kennen, und das sind nach Freuds Auffassung nicht unbedingt nur Kleinkinder, gestatten es sich von daher regelmäßig, das Verbotene auszuführen, solange die Bezugspersonen nichts davon erfahren, solange sie nicht entdeckt werden. D.h., das Schuldgefühl ist hier allein Ausdruck der Angst vor einer äußeren Autorität. Wenn hingegen, zweite Stufe des Gewissens, die äußere Autorität von Eltern oder anderen Bezugspersonen durch die Aufrichtung eines Über-Ich verinnerlicht wird, und das geschieht durch die Verarbeitung des Ödipuskomplexes, wird das Gewissen auf eine neue Stufe gehoben. Jetzt entfällt die Angst vor dem Entdeckt-Werden, denn vor dem Über-Ich kann sich nichts verbergen, auch Gedanken nicht (XIV, 483 f.). Jetzt entfällt vor allem auch jede Bezogenheit auf eine äußere Autorität.

Die erste, die „infantile Stufe des Gewissens", wie Freud selbst sie nennt (XIV, 486), besteht nun aber auch nach Bewältigung des Ödipuskomplexes in jedem Individuum als eine Art Überbleibsel neben der höheren Form von Gewissen fort. Das religiöse Gewissen aber ist nichts anderes als eine Art Verlängerung der infantilen Stufe des Gewissens. Es bleibt an eine äußere Autorität gebunden, indem es sich auf Gott als Ersatz für die Vaterinstanz bezieht (vgl. XIV, 486). D.h., beim religiösen Gewissen ist die äußere Autorität noch nicht vollständig verinnerlicht, der Prozeß der Verinnerlichung noch nicht abgeschlossen. Der Mensch kann aber nicht, so Freud, „ewig Kind bleiben" (XIV, 373). Er muß sich von solch infantilen Verhaltensweisen emanzipieren. Sie hindern ihn an einer rationalen Bewältigung seines Lebens, indem sie die intellektuelle und moralische Unabhängigkeit des Menschen verringern. Denn der religiöse Mensch ordnet die Vernunft seinen infantilen Wünschen, Trieben usw. unter. Die Vernunft wird zur Gefangenen seiner auf den Triebregungen des Es gründenden religiösen Vorstellungen. Anders gesagt: Das Gottesverhältnis steht, Freud schließt sich hiermit bei aller Betonung des Unbewußten deutlich dem Programm der Aufklärung an, der Autonomie der menschlichen Vernunft im Wege.[8]

[8] In diesem Sinne enthält auch Freuds berühmte Aussage: „Wo Es war, soll Ich werden" (XV, 86) eine letztlich religionskritische Pointe. Vgl. *J. van Herik*, Freud on Femininity and Faith, Berkeley 1982.

II. Teil: Søren Kierkegaard

Ich möchte nun zeigen, inwiefern Kierkegaards Ansatz in gewisser Hinsicht die genaue Umkehrung desjenigen von Freud darstellt. Damit soll nicht gesagt sein, daß es keinerlei Übereinstimmung und einander ergänzende Aspekte zwischen beiden Autoren gibt, es soll auch nicht gesagt sein, daß der Vergleich nicht noch von einer ganz anderen Perspektive vorgenommen werden könnte. Ich beschränke mich hier bewußt auf einen besonderen Blickwinkel, indem ich vor allem an das Werk „Entweder/Oder" von 1843 anknüpfe, während die für Kierkegaards Psychologie ebenfalls grundlegenden Schriften „Der Begriff Angst" von 1844, die „Unwissenschaftliche Nachschrift" von 1846 und „Die Krankheit zum Tode" von 1849 mehr im Hintergrund bleiben.

Dadurch, daß ich mich hier eindeutig auf die Seite Kierkegaards schlage, soll auch keine allgemeine Verwerfung der Psychoanalyse Freuds ausgesprochen sein. Es gibt ganze Bereiche der menschlichen Psyche, die erst Freud richtig erschlossen hat. An seinem Werk kommt keine Psychologie, die sich wirklich ernst nimmt, vorbei, und es ist natürlich wünschenswert, daß die Theologie den Dialog mit der Psychoanalyse sucht.[9] Der Grundtenor jedoch, das Grundverständnis menschlicher Psyche, ihrer Dynamik und der Bedeutung der Gottesbeziehung für sie, ist bei Kierkegaard nicht nur ein ganz anderer, sondern Kierkegaard versteht sich auch als ein Hermeneut christlichen Selbstverständnisses. D.h. sein Ansatz, der an psychologischem Tiefgang den Vergleich mit Freud nicht zu scheuen braucht, kann deutlich machen, wo eine Psychologie aus christlicher Perspektive heute ansetzen könnte.

1. Der Aufbau der Psyche

Kierkegaards Grundvorstellung der menschlichen Psyche kommt in folgender Aussage aus der Schrift „Der Begriff Angst" zum Ausdruck: „Der Mensch ist eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthesis ist nicht denkbar, wenn die Zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dies Dritte ist der Geist." (BA 41/IV, 315)[10] Auf den Aspekt des unmittelbaren Ineinanders von Seele und Leib, den dieser Text zu verstehen gibt, gehe ich nicht ein, denn es geht mir nicht um das Leib-Seele-Verhältnis,

[9] Zumal es auch Versuche einer Fortführung des Freudschen Ansatzes in Richtung einer religions- bzw. christentumsfreundlichen Psychoanalyse gibt. Vgl. etwa *P. C. Vitz*, Sigmund Freud's Christian unconscious, New York 1986; *ders.*, Faith of the Fatherless. The Psychology of Atheism, Dallas 2001.

[10] Ich zitiere im folgenden nach *Sören Kierkegaard*, Gesammelte Werke, übers. u. hg. v. *E. Hirsch*, *H. Gerdes*, *H. M. Junghans*, Gütersloh 1978ff. (Düsseldorf/Köln [1]1950ff.); sowie nach Querstrich: Søren Kierkegaards Samlede Vaerker, hg. v. *A. B. Drachmann*, *J. L. Heiberg* und *H. O. Lange*, 14 Bde., Kopenhagen 1901–1906. Die einzelnen Werke werden durch folgende Abkürzungen bezeichnet: EO I/II = Entweder/Oder Teil I/II, BA = Der Begriff Angst, KT = Die Krankheit zum Tode, UN I/II = Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift, Teil I/II.

sondern allein um die menschliche Psyche als solche. Was die Stelle zeigt, ist damit vor allem die Unterscheidung, die Kierkegaard zwischen Seele und Geist trifft. Kierkegaard äußert sich nun kaum dazu, wie er diesen Unterschied verstanden haben will, was er genau mit Seele und mit Geist meint, man kann ihn jedoch so deuten, und damit gelangen wir zu einer gewissen Analogie zu Freuds Unterscheidung von Es und Ich, daß mit Seele die Psyche in ihren sinnlichen Äußerungen gemeint ist, also Triebe und Gefühle, mit dem Geist hingegen zunächst einmal der Mensch in seinen willentlichen und vernunftbestimmten Regungen, wobei, wie sich zeigen wird, vor allem das willentliche Moment im Vordergrund steht, und auch dies in einem besonderen Sinne verstanden sein will.

Ein erster Unterschied zu Freud entsteht nun schon dadurch, daß Kierkegaard das Verhältnis von Seele und Geist anders konzipiert als Freud dasjenige von Es und Ich. Vor allem ist im gerade erwähnten Zitat die Formulierung ernst zu nehmen, daß Leib und Seele in einem Dritten, dem Geist, vereinigt werden. Hiermit ist gesagt: Die Einheit von Leib und Seele hätte beim Menschen keinen Bestand, wenn da nicht der Geist wäre, der sie zusammenhält. Damit ist der Geist nicht wie das Ich bei Freud etwas, was dem sinnlichen Teil der Psyche lediglich „oberflächlich aufsitzt" wie der Reiter dem Pferd, sondern der Mensch ist in allen seinen Äußerungen, solange und soweit er Mensch ist, vom Geist bestimmt. D.h., er ist nicht zunächst einfach nur ein Triebwesen bzw. Tier, dem sich irgendwann ein Ich hinzugesellt. Kierkegaard behauptet vielmehr: Falls der Mensch „irgend einen Augenblick in seinem Leben nur Tier wäre", würde er „niemals Mensch werden" (BA 42/IV, 315). Wenn man diese Aussage nicht evolutionsbiologisch versteht, sondern als eine Aussage über die Struktur der menschlichen Psyche, so bedeutet dies, daß es im Menschen kein vom Geist völlig abgetrenntes, reines Triebleben gibt, daß der Geist in allem, was sich im Menschen regt, „gegenwärtig" ist (ebd.), daß also auch das Triebleben des Menschen im Unterschied zum Tier von vornherein immer schon geistbestimmt ist, und zwar so, daß der Geist nicht nur das „fortgesetzte Zwischen" der Synthese von Leib und Seele ist, wie Dietz es ausdrückt,[11] sondern auch das Zentrum, in dem alle Regungen der Psyche letztlich, wenn auch oft nur gebrochen, gründen. Von daher scheint mir auch, was ich hier allerdings nur kurz erwähnen kann, die Unterscheidung von Seele und Geist bei Kierkegaard nicht in die Richtung eines sogenannten Trichotomismus von Leib, Seele und Geist als dreier getrennter Prinzipien zu gehen. Der Mensch ist für Kierkegaard eine, sagen wir, Geistseele, die im Geist zumindest potentiell ihren letzten Einheitspunkt findet.[12]

[11] Vgl. *W. Dietz*, Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustin und Kierkegaard, in: Kierkegaardiana 17, Kopenhagen 1994, 119.

[12] Siehe dazu *J. Disse*, Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung, Freiburg i.Br. 1991, 90f.

2. *Die psychische Dynamik*

Dieser Unterschied zu Freud führt nun vor allem zu einer grundlegend anderen Auffassung der psychischen Dynamik des Menschen. An dieser Dynamik ist der Geist nicht nur von Grund auf immer schon maßgebend beteiligt, sondern Kierkegaard schreibt vor allem dem Geist selbst eine Dynamik zu. Genauer noch: Die gesamte psychische Dynamik des Menschen gründet letztlich in der Dynamik des Geistes. Kierkegaards Geist ist mehr als nur das Freudsche Ich, mehr als nur eine Instanz, welche das Es, das über die ganze psychische Energie verfügt, lediglich begleitet und zu kontrollieren versucht. Der Geist ist eine in sich selbst zielgerichtete Wirklichkeit. Er ist, genauer gesagt, ein auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtetes Streben oder Wollen.

Das letzte Ziel aber, auf das der Geist bzw. der Wille ausgerichtet ist, ist er selbst. D.h., die Dynamik rührt daher, daß der Geist eine Wirklichkeit ist, die sich anfänglich selbst nicht durchsichtig ist, die aber sozusagen danach strebt, sich selbst wirklich zu werden. Um diesen Sachverhalt näher zu beschreiben, bedient Kierkegaard sich der Terminologie Hegels. Der Geist ist im Menschen zunächst in Form des Ansichseins und strebt nach seinem eigenen Fürsichsein. An sich ist bei Hegel etwas, was sich im Zustand des Keimes befindet, was sich selbst nicht kennt. An sich ist etwa der Mensch als Embryo. Das Fürsichsein hingegen ist der Zustand des Entfaltetseins des sich im Keim Befindlichen und zugleich der Zustand des sich selbst Erfaßthabens in seiner wahren Wirklichkeit. Das wäre, um bei unserem Beispiel zu bleiben, der erwachsene Mensch. Im Zustand des Ansichseins aber erweist sich der Geist, so drückt Kierkegaard es aus, noch nicht als Geist bestimmt bzw. gesetzt (EO II, 192/II, 164), d.h., er ist sich selbst als Geist noch nicht gegenwärtig, er ist nur, wie es in „Der Begriff Angst" heißt, träumender Geist (BA 47/IV, 319). Damit ist vor allem gesagt: Der Geist ist im Zustand des Ansichseins zunächst nur ein unbewußtes Drängen nach sich selbst.

In dem Werk „Entweder/Oder" nun widerspiegelt und konkretisiert sich die Unterscheidung zwischen an sich seiendem Geist und für sich seiendem Geist in der Unterscheidung zwischen einem ästhetischen und einem ethischen Lebensstadium. Gemeint sind verschiedene Formen von Letztausrichtung menschlichen Wollens bzw. verschiedene Lebensformen, nach denen ein Mensch sein Leben gestaltet. Dabei ist der Ästhetiker in gewisser Weise derjenige, der durch die Regungen der Seele, durch Triebe und Gefühle bestimmt lebt, während der Ethiker auf den Geist ausgerichtet ist. Der Geist ist zwar in beiden anwesend, im Zustand des Ansichseins aber bleibt der Geist der Seele gewissermaßen untergeordnet.

Beginnen wir mit dem ästhetischen Stadium. Der allgemeinste Ausdruck für die ästhetische Lebensweise ist, so Kierkegaard, „man soll das Leben genießen." (EO II, 191/II, 163). D.h., die Letztausrichtung des Menschen ist im ästhetischen Stadium zunächst einmal der Genuß von etwas. Dabei un-

terscheidet Kierkegaard innerhalb des ästhetischen Stadiums noch einmal zwischen verschiedenen Stufen, die eine Art Aufwärtsbewegung in Richtung auf das ethische Stadium darstellen. D.h., es gibt gemäß der sogenannten Stadientheorie von „Entweder/Oder" eine Folge von Entwicklungsstufen des an sich seienden Geistes in Richtung auf sein Fürsichsein, eine Folge innerhalb des ästhetischen Stadiums, zu der noch das ethische Stadium als letzte, das Fürsichsein verwirklichende, hinzukommt. Den verschiedenen Stufen oder Stadien ästhetischer Lebensweise aber entsprechen verschiedene Weisen, das Leben zu genießen, je nachdem, was man zum Gegenstand des Genusses macht. Ich gehe diese Stadien kurz durch (EO II, 192–219/II, 164–185).

Im ersten Stadium richtet der Ästhetiker sein Streben auf einen der Gegenstände, die sich ihm von seiner Umwelt her unmittelbar anbieten und erhebt ihn zu seinem Lebensziel, zum höchsten erstrebten Lebensgenuß. Dies können äußere Gegenstände sein, wie etwa Besitz und Reichtum, aber auch Dinge wie Gesundheit, Karriere oder Talent. Kierkegaard malt ironisch das Beispiel einer Gräfin aus, deren eigentliches, geheimes Ziel die Schönheit ist, deren letztes Lebensziel es genauer gesagt ist, mit ihrem Ehemann das schönste Paar im ganzen Land zu sein, und die ihren ganzen Lebensentwurf danach ausrichtet, dies zu verwirklichen.

Man muß sich allerdings nicht damit begnügen, das Streben nach Genuß auf einen einzigen Gegenstand zu beschränken. So lebt der Ästhetiker zweiter Stufe nicht mehr in wesentlicher Ausrichtung auf ein einziges Lebensziel, sondern nach dem Prinzip eines allgemeinen Lebe-nach-deiner-Lust. Er ist bereits reflektierter, weil er sich bewußt macht, daß jeglicher Gegenstand, der Lust verspricht, es verdient, angestrebt zu werden. Jeglicher Lust- bzw. Genußgewinn ist ihm willkommen. Damit wird er zugleich unabhängiger vom Gegenstand, der ihm Lust verspricht. Wer alles auf ein Lebensziel setzt, muß sein Leben als mißlungen ansehen, wenn ihm etwas dazwischenfährt. Der Ästhetiker zweiter Stufe hingegen kann, wenn ihm der Lustgewinn an einem Gegenstand verwehrt ist, auf den nächsten ausweichen. Es ist das Leben des Hedonisten. Kierkegaard führt als extremes Beispiel den Kaiser Nero an, den Tyrannen, der seine Triebnatur grenzenlos, in immer neuen Formen, zum Schrecken und zur Qual anderer Menschen ausleben kann.

Das Genußstreben muß jedoch nicht unmittelbar auf bestimmte Gegenstände gerichtet sein. Auf einer dritten Stufe verschreibt sich der Ästhetiker dem Ziel, das Genießen selbst zu genießen. Diese als Epikuräismus bezeichnete Stufe ist wiederum reflektierter als die vorherige und bedeutet zugleich eine noch größere Unabhängigkeit von den endlichen Dingen, da man ja jeglichen noch so geringen, durch endliche Dinge verursachten Genuß genießen kann. Die vorletzte Stufe des Ästhetischen ist die des Zynikers, der es genießt, auf das Genießen weltlichen Genusses zu verzichten. Er könnte etwas genießen, verzichtet aber darauf, und genießt diesen Verzicht. Sein Genießen ist noch raffinierter und er ist noch weniger auf die Dinge selbst

angewiesen. Im letzten Stadium des Ästhetischen schließlich hat der Ästhetiker erkannt, daß kein Gegenstand und kein noch so reflektierter Genuß ihn befriedigen kann. D.h., er ist sich der Nichtigkeit aller ästhetischen Lebensentwürfe bewußt geworden. Seine Zufriedenheit reduziert sich paradoxerweise auf die Zufriedenheit mit seiner Unzufriedenheit.

In all diesen Stadien nun verbleibt der Geist im Zustand des Ansichseins, er ist nicht zu sich selbst gelangt, er hat sich selbst in seiner eigenen Wirklichkeit und Lebendigkeit noch nicht erfaßt. Der Ästhetiker wird zwar von Stufe zu Stufe reflektierter, doch das Fürsichsein des Geistes ist kein Zustand der Reflektiertheit. Die Stufenfolge innerhalb des ästhetischen Stadiums ist vielmehr höchst zweideutig, was das Verhältnis zum für sich seienden Geist bzw. zum ethischen Stadium betrifft. Wenn man sich vorstellt, ein Ästhetiker würde von Stufe zu Stufe aufsteigen, so würde sich dieser zwar in einer Hinsicht durchaus immer mehr auf das ethische Stadium zu bewegen, indem er in seiner progressiven Abwendung von allen endlichen Gegenständen, auf die er sein Lebensziel richten kann, und seiner zunehmenden Reflektiertheit immer mehr auf sich selbst, sprich auf sich selbst als Geist zurückgeworfen wird. Dabei entfernt er sich aber zugleich immer weiter von seinem eigentlichen Selbst, vom Fürsichsein des Geistes, denn mit fortschreitender Reflexion erlischt in ihm auch der Willensdrang, der Drang, überhaupt noch nach etwas zu streben. Der Geist aber ist für Kierkegaard, wie gesehen, wesentlich ein Wollen. Während der Ästhetiker auf der ersten Stufe noch mit viel Energie auf einen einzigen Gegenstand gerichtet ist, Gesundheit, Besitz, Karriere oder Schönheit, wird er sich als Hedonist sagen, daß, wenn er ein Ziel nicht erreicht, ihm ja noch viele andere bleiben. Der Epikuräer kann sich schon mit dem geringsten Lebensziel begnügen, das ihm Lust verspricht, denn er ist ja lediglich darauf aus, irgendeinen Genuß zu genießen. Der Ästhetiker der letzten Stufe aber, ich lasse den Zyniker aus, sieht kein Ziel mehr, nach dem es lohnen würde, seine Fühler auszustrecken, d.h., er wünscht nichts mehr, begehrt nichts mehr, will nichts mehr: „Darum begehrst Du nichts, wünschst Du nichts; denn das Einzige, das Du Dir wünschen könntest, wäre eine Wünschelrute, die Dir alles gewähren könnte, und Du würdest sie dann benutzen, um damit Deine Pfeife auszukratzen" (EO II, 216/II, 183).

Auf all diesen Stufen des Ästhetischen gelangt der Geist nicht nur nicht zu sich selbst, der Mensch verfehlt dabei zugleich sein eigentliches Glück. Für Kierkegaard nämlich befindet sich der Ästhetiker grundsätzlich in einem Zustand der Verzweiflung. Jeder, der ästhetisch lebt, ist, so Kierkegaard, ob er es weiß oder nicht, verzweifelt (EO II, 205/II, 173f.). Und zwar selbst dann, wenn er auf einer dieser Stufen sein Lebensziel in jeder Hinsicht verwirklichen würde, selbst dann, wenn er den angestrebten Genuß voll auskosten könnte, wäre er verzweifelt und damit unglücklich. D.h., selbst wenn man annimmt, „jenes gräfliche Ehepaar habe auf seiner goldenen Hochzeit getanzt und ein Raunen sei durch den Saal gegangen, genauso wie

damals, als sie auf ihrer Hochzeit tanzten", selbst wenn man annimmt „Nero habe nie zu verschmachten brauchen, sondern in jedem Augenblick habe neuer Genuß ihn überrascht, jener schlaue Epikuräer habe sich in jedem Augenblick an sich selber ergötzen können usw." (EO II, 204/II, 173), so wären doch all diese Menschen nicht glücklich zu preisen. Sie wären dennoch verzweifelt.

Wie ist das zu verstehen? Kierkegaard sieht es so, daß alle ästhetischen Lebensentwürfe einer Verdrängung des Verlangens des Geistes nach sich selbst gleichkommen, und daß diese Verdrängung die Verzweiflung generiert. Hierin aber liegt die entscheidende Umkehrung zu Freud. D.h. während bei Freud das Ich die Triebregungen des Es verdrängt, verdrängt bei Kierkegaard umgekehrt das Genußstreben des Ästhetikers das Verlangen des Geistes nach sich selbst. Nicht der Geist verdrängt die Triebe, sondern die Triebe verdrängen den Geist. Und zwar kehrt auch bei Kierkegaard das Verdrängte zurück, es manifestiert sich in Form von psychischen Symptomen, die der auf Genuß ausgerichtete Mensch nicht mehr zu kontrollieren vermag, nämlich in Form von Angst und Schwermut.

Kierkegaard entfaltet dies am Beispiel von Nero, des Ästhetikers also, der sich das allgemeine und schrankenlose Lebe-für-deine-Lust zum Lebensziel setzt. Nero, der kaiserliche Wollüstling, wie Kierkegaard ihn nennt, ist bereits vertraut mit jeder nur denkbaren Lust. Dieses reine Lustleben aber verhindert, daß der Geist zu sich selbst gelangt. Zwar ist, so Kierkegaard, etwas in Nero, was nach einem Durchbruch verlangt, nach dem Durchbruch in eine höhere Daseinsform, Nero verhindert jedoch diesen Durchbruch. Der Geist wird immerfort betrogen, und zwar deshalb, weil Nero ihm nur die Sättigung der Lust bietet (EO II, 198/II, 168). Die ständige Ablenkung des menschlichen Strebens vom Geist auf ästhetische Ziele aber führt zu Angstzuständen: „Da sammelt der Geist in Nero sich als eine finstre Wolke, des Geistes Grimm brütet über Neros Seele, und wird zu einer Angst, die selbst in des Genusses Augenblicke nicht versiegt. Siehe, deshalb ist des Kaisers Auge so düster, daß niemand seinen Anblick zu ertragen weiß, sein Blick so blitzesschwanger, daß er ängstigt, denn hinterm Auge birgt die Seele sich als finstre Nacht. Einen kaiserlichen Blick, so nennt man diesen Blick, es bebt davor die ganze Welt, und dennoch ist des Kaisers innerstes Wesen Angst [...]." (EO II, 198 f./II, 168) Die Angst entsteht, weil Nero von seinem Fürsichsein bzw. von seinem eigentlichen Selbst nichts wissen will, weil er die Sünde begeht, sein eigentliches, sein, wie es bei Kierkegaard auch heißt, unendliches Selbst zu verdrängen. Angst entsteht aufgrund der Differenz zwischen dem an sich seienden und dem für sich seienden Geist.

Dieser Verdrängungsvorgang führt zugleich zu Schwermut. Wird der Geist, so Kierkegaard, „verdrängt", so tritt Schwermut ein (EO II, 201/II, 171). Die Schwermut aber nennt er interessanterweise „des Geistes Hysterie" (EO II 201/II 170). Während die Hysterie bei Freud eine Neurose ist, also darauf zurückzuführen ist, daß das Es sich gegen die Verdrängung sei-

ner Triebregungen durch das Ich wehrt, verhält es sich hier genau umgekehrt. Nicht das Genußstreben wehrt sich gegen die Übermacht des Geistes, sondern der Geist wehrt sich gegen dessen Verdrängung durch das sinnlich-triebhafte Genußstreben. Der Geist wird hysterisch in Form von Angstzuständen oder von Schüben von Schwermut. Schwermut entsteht genauer noch dadurch, daß der Mensch nicht tief und innerlich will, d.h. nicht das will, worauf sein Wollen ursprünglich angelegt ist: sich selbst als Geist verwirklichen. Von daher aber ist die Schwermut Sünde, eine „Sünde instar omnium", so Kierkegaard, der in seinen Tagebüchern viel über seine eigene Schwermut schreibt, eine Sünde, die alle vertritt, ja die „Mutter aller Sünden" (EO II, 201/II, 171).

Während für Freud die Erfüllung des Sexualtriebes die höchste Erfüllung menschlichen Daseins darstellt, die sublimierten Triebziele hingegen höchstens ein minderer Ersatz dafür sind, kehrt also Kierkegaard dieses Verhältnis in gewisser Weise um. Das sinnlich-triebhafte Genußstreben für sich genommen kann den Menschen gerade nicht erfüllen. Nicht, daß das Genußstreben des Ästhetikers und die Triebregungen des Es bei Freud gleichzusetzen wären. Kierkegaard interessiert sich nicht für den Unterschied von nicht sublimierten und sublimierten Triebregungen. Auch der Ästhetiker, der Karriere machen will, sublimiert im Sinne Freuds seine unmittelbaren Triebregungen. Dennoch geht es ihm darum, daß alle ästhetische Tätigkeit, auch etwa das Karriere-Machen, letztlich sinnlich-triebhaft, also von der Seele bestimmt bleibt, und daß dies der Grund dafür ist, daß der Ästhetiker unglücklich ist. Allerdings: Nicht das sinnlich-triebhafte Streben an sich ist verwerflich. Kierkegaard ist kein Asket oder Stoiker. Was ich hier nicht weiter ausführen kann: Das ethische Stadium schließt das ästhetische Moment nicht aus, sondern nimmt es am Ende in sich auf (vgl. EO II, 236f./II, 199f.). Das sinnlich-triebhafte Streben ist jedoch verwerflich, insofern es verhindert, daß der Geist zu sich selbst kommt. Wo es der Selbstwerdung des Geistes im Wege steht, da generiert das Genußstreben Verzweiflung.

3. Das Ziel der menschlichen Existenz

Das Glück, das Fürsichsein des Geistes, nach dem der Mensch sich sehnt, ist nun für Kierkegaard nicht unerreichbar. Worin aber besteht dieses Fürsichsein? Wie wird der Geist für sich bzw. wie gelangt der Mensch ins ethische Stadium? Kierkegaard betont zunächst einmal, daß dieser Übergang nicht durch einen Akt der Selbsterkenntnis erfolgen kann. Zwar erkennt der Geist im Moment der Selbstwerdung in gewisser Weise sich selbst, dies aber geschieht nicht durch einen Erkenntnisakt im eigentlichen Sinne, sondern durch eine Wahl: „Das ethische Individuum erkennt sich selbst, aber diese Erkenntnis ist keine bloße Kontemplation [...], es ist eine Besinnung auf sich selbst, die selber eine Handlung ist, und darum habe ich statt des Aus-

drucks ‚sich selbst erkennen' mit Fleiß den Ausdruck ‚sich selbst wählen' gebraucht." (EO II, 275f./II, 232). Und zwar geschieht der Übergang vom ästhetischen ins ethische Stadium durch die, wie es in „Entweder/Oder" heißt, absolute Wahl.

Kierkegaards Beschreibung der absoluten Wahl ist recht komplex.[13] Ich greife nur zwei für uns wichtige Momente heraus. Fragen wir uns zunächst: Was wählt derjenige, der die absolute Wahl vollzieht? Aufgrund des Vorangehenden können wir sagen: Er wählt sich selbst als Geist. Was aber heißt es, sich selbst als Geist wählen? Kierkegaard bestimmt den Geist, wie gesagt, wesentlich als ein Wollen. Absolute Wahl bedeutet damit aber, daß der Mensch sein eigenes Wollen wählt (EO II, 180/II, 154). Wichtig ist nun: Das Wollen ist für Kierkegaard mehr als nur das sich bewußt eine Vorstellung zum Ziel setzen und dieses Ziel zu verwirklichen versuchen. Das Wollen steht auch dafür, aber es gründet, wie gesehen, zugleich in einem unbewußten Drängen. Das Wollen im Sinne eines Verwirklichen-Wollens von Vorstellungen ist gewissermaßen nur die Verlängerung ins Bewußte eines unbewußten, geistigen Strebens. Inwiefern aber macht es nun auf diesem Hintergrund Sinn, das eigene Wollen zu wählen bzw., was nichts anderes ist, das eigene Wollen zu wollen? Inwiefern gelangt damit der Geist zu sich selbst? Kierkegaard gibt hierauf keine direkte Antwort, aber man kann es in etwa so erklären: Wonach der Geist letztlich strebt, ist in dem Sinne er selbst, daß das, wonach er strebt, eigentlich in dem Streben selbst schon enthalten ist, nur im Zustand des Mangels. Einfacher gesagt: Das Ziel unserer Wünsche hat etwas mit dem Zustand des Wünschens selbst zu tun, bzw. die Sehnsucht selbst ist immer schon der Stoff dessen, wonach der Mensch sich sehnt. Sich selbst wählen im Sinne von sein eigenes Wollen wählen, bedeutet damit, die Ahnung von Glück zur Erfüllung bringen wollen, die im eigenen Wünschen, Sehnen, Wollen immer schon enthalten ist, darin aber nicht richtig, gewissermaßen meist nur in verkümmerter Form zum Ausdruck kommt. Sie kommt aber deshalb nicht richtig zum Ausdruck, weil der menschliche Geist nicht er selbst ist bzw. weil er nicht tief und innerlich will, wie es weiter oben hieß. Absolute Wahl bedeutet damit, die ganze, im Menschen meist verdeckt bleibende Kraft des Wünschens, Sehnens, Wollens ausschöpfen, mit ganzer Energie oder mit ganzer Kraft wünschen und wollen. In dem Moment, wo dies geschieht, realisiert der Geist sein Fürsichsein, wird der Geist sich selbst durchsichtig, erfährt er sich in seiner ganzen Wirklichkeit und Lebendigkeit.

Inwiefern aber ist die so verstandene absolute Wahl als ein Übergang ins ethische Stadium zu verstehen? Dies führt uns zu einem weiteren Aspekt der absoluten Wahl in „Entweder/Oder". Für Kierkegaard ist die absolute

[13] Vgl. näher dazu *J. Disse*, Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung, 66–72; sowie Autonomy in Kierkegaard's ‚Either-Or', in: Kierkegaard and Freedom, hg. von *J. Giles*, Basingstoke 2000, 58–62.

Wahl immer zugleich eine Wahl des Guten (EO II, 180/II, 153). D.h., wo sich das menschliche Wollen in seiner ganzen Willenskraft äußert, ist der Wille automatisch uneingeschränkt auf das Gute ausgerichtet. Es kommt, wie es bei ihm heißt, nicht so sehr auf das an, was man wählt, als auf „die Energie, den Ernst, das Pathos, mit denen man wählt" (EO II, 178/II, 152). Wer absolut, mit ganzer Energie wählt, wählt das Gute. Das eigene Wollen wählen bedeutet somit im Grunde nichts anderes, als das Gute wählen. Bei aller Verkehrung, die im menschlichen Wünschen und Wollen zum Ausdruck kommt: Das Wollen als solches ist zutiefst das Gute. Der Mensch will nicht nur in allem das Gute, wie es bei Aristoteles heißt, das Wollen selbst ist letztlich in sich gut.

Absolut das Gute wählen aber kommt dem gleich, das Gute mit Entschiedenheit zu wollen, bzw. mit Entschiedenheit Gut und Böse zum Maßstab seines Lebens machen. Und in diesem Sinne kommt das Fürsichwerden des Geistes einem Übergang ins ethische Stadium gleich. Wer im ästhetischen Stadium lebt, bewegt sich nach Kierkegaard in gewisser Weise noch diesseits von Gut und Böse. Damit ist nicht gemeint, daß, wer Schönheit, Reichtum oder Talent zum höchsten Lebensziel erhoben hat, keinerlei moralischen Vorstellungen gemäß lebt. Der Graf und die Gräfin werden bestimmt ihre moralischen Vorstellungen gehabt und auch nach ihnen gelebt haben. Gemeint ist vielmehr, daß der Mensch vor der absoluten Wahl das Gute bzw. das Kriterium von Gut und Böse nicht zum höchsten Maßstab erhebt, und das Gute damit für ihn nichts Absolutes ist, nichts ist, was seine Lebenseinstellung grundlegend bestimmt. Man kann sagen: Die absolute Wahl ist absolute Entscheidung für das Gute, das ethische Stadium ein Lebensentwurf in absoluter Entschiedenheit für das Gute.

Hieraus aber folgt, daß es Kierkegaard im Gegensatz zu Freud nicht mehr darum gehen kann, das überstrenge Über-Ich, welches das Ich mit seinen moralischen Forderungen erdrückt, zu bekämpfen. Versuchen wir die Begriffe Ich und Über-Ich auf das eben Dargestellte zu übertragen. Für Freud war das Über-Ich eine verinnerlichte Autorität, bei deren Verinnerlichung die Aggression gegen diese Autorität sich gegen das Individuum selbst wendet. Von Kierkegaard her gesehen könnte man sagen: Das Über-Ich ist nicht die Verinnerlichung von etwas Äußerem, sondern es ist das absolute Wollen in uns, nach dem sich der Mensch zunächst im Sinne eines unbewußten Ideals sehnt bzw. das er fürchtet, soweit er es verdrängt. Das Über-Ich ist das absolute Wollen als das ideale Selbst, nach dem der Geist immer schon strebt. Es ist sozusagen die Energie in uns, der sich das ästhetische Ich verweigert. Durch die absolute Wahl aber wird das Ich mit dem Über-Ich, mit dem Gewissen gewissermaßen in eins gesetzt. Das ethische Selbst ist, so Kierkegaard „zugleich das wirkliche und das ideale Selbst, welches das Individuum außerhalb seiner hat als das Bild, zu dessen Ebenbild es sich bilden soll, und anderseits doch in sich hat, weil es es selber ist" (EO II, 276/II, 232). Ich und Über-Ich, Ich und Gewissen, gelangen hier zur Deckung. Da-

mit verhält sich das Über-Ich bzw. das Gewissen zum Ich nicht mehr als eine quasi-äußerliche Instanz. Wo aber keine Distanz zwischen beiden mehr gegeben ist, da ist der Mensch insbesondere von der Schwermut erlöst, die ja gerade auch bei Freud aufgrund der Differenz zwischen Ich und Über-Ich entsteht bzw. aufgrund einer Überstrenge des Über-Ich, die auf diese Differenz zurückzuführen ist.

Ziel der menschlichen Existenz ist bei Kierkegaard die Überwindung des Zwiespaltes zwischen Ich und Über-Ich, nicht dessen Bekämpfung durch Abbau des Über-Ich. Natürlich ist das ethische Stadium nicht als ein Stadium ständiger Übereinstimmung von Ich und Über-Ich zu verstehen, das wäre irreal, sondern als eine Form von Lebensbewältigung auf der Grundlage einer unvollkommenen Antizipation dieser Übereinstimmung in der absoluten Wahl. Aufgabe der Lebensbewältigung ist es für den Ethiker, sich in der erinnernden und vergegenwärtigenden Wiederholung dieser Antizipation zu halten.

4. Das Gottesverhältnis

Doch wie soll der Mensch überhaupt die absolute Wahl vollziehen, die ihm die Entschiedenheit für das Gute bzw. die Antizipation einer Übereinstimmung von Ich und Über-Ich erst eröffnet? Klingt das Ganze nicht nach Münchhausen, der sich an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zieht?

Kierkegaard macht nun deutlich, und dies führt uns zu seiner Auffassung des Gottesverhältnisses, daß der Mensch die absolute Wahl nicht aus eigener Kraft zu vollziehen vermag. Es handelt sich vielmehr um einen religiösen Sprung, wie in einem Rückblick auf „Entweder/Oder" in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" zu verstehen gegeben wird. Dort wird gesagt, im Augenblick der Entscheidung bedürfe das Individuum eines „göttlichen Beistandes" (UN I, 252/VII, 218). In „Entweder/Oder" wird dies in gewisser Weise angedeutet, wenn es heißt, kein Mensch könne sich selber durchsichtig werden (EO II, 202/II, 172), bzw. wenn es von der absoluten Wahl heißt: „Ich wähle das Absolute, welches mich wählt, ich setze das Absolute, das mich setzt" (EO II, 227/II, 191) oder: „... das Ich wählt sich selbst, oder richtiger, es empfängt sich selbst" (EO II, 128/II, 160). Man kann das absolute Wollen in sich nicht allein aus sich heraus wählen, wenn es in seiner Absolutheit in einem noch gar nicht erkannt und gegenwärtig ist, wenn es nur in der verkümmerten Form ästhetischen Verlangens gegeben ist. Der Mensch ahnt die noch unbeanspruchte Energie des Wollens in sich, vermag es aber nicht, sie aufgrund dieser bloßen Ahnung hervorzubringen. In dem Augenblick, wo er die absolute Wahl vollzieht, aber wird er sich bewußt, daß der Geist sich nicht durch sich selbst durchsichtig geworden ist. Als Christ wird er dies als einen Akt der Gnade Gottes auslegen und damit in ein ausdrückliches Verhältnis zu Gott treten. Am deutlichsten bringt Kierkegaard diese Gleichzeitigkeit von Selbst- und Gottesverhältnis in der

„Krankheit zum Tode" durch folgende, zunächst etwas verwirrende Formulierung zum Ausdruck: Des Menschen Selbst ist „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Anderen sich verhält" (KT 9/XI, 128). Das ist so zu verstehen: Der Mensch ist ein Verhältnis, sprich eine Synthesis von Seele und Leib, durch den Geist, der zum Fürsichsein gelangt ist, aber verhält dieses Verhältnis sich zu sich selbst. Indem es das aber tut, verhält es sich zugleich zu einem Anderen, nämlich zu Gott.[14]

Den Zustand des Fürsichseins erreichen bzw. man selbst werden, bedeutet dabei zugleich, wie es in „Entweder/Oder" formuliert wird, sich „in seiner ewigen Gültigkeit" besitzen (EO II, 203/II, 172). D.h., das Streben des Geistes zielt immer auf Ewigkeit. Das Fürsichsein des Geistes wäre nicht wahres Fürsichsein, wenn es nicht zugleich des Menschen ewige Seligkeit bedeutete: „In dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit kulminiert die Leidenschaft des Menschen" heißt es in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" (UN II, 90/VII, 333) bzw. noch etwas weiter im Text: „Absolut wollen heißt das Unendliche wollen, und eine ewige Seligkeit wollen, heißt absolut wollen" (UN II, 99/VII, 341). Das Maximum der Leidenschaft, das Moment der absoluten Wahl ist daher zugleich „konkrete Ewigkeit im Existierenden" (UN II, 13/VII, 268). Genau diese Ewigkeit im Existierenden aber setzt das Gottesverhältnis voraus. Der Mensch empfängt sie von Gott, er empfängt sie als Bedingung, um, wie Kierkegaard es paulinisch ausdrückt, eine neue Kreatur zu werden (UN II, 288/VII, 502). Gott gibt die Ewigkeit, und der Mensch merkt, sobald er sie hat, daß sie immer schon in ihm war (UN II, 285/VII, 500). Weniger ontologisch, mehr relational kann man es – über Kierkegaard hinaus, doch in seinem Sinne – mit Bezug auf den Ausdruck „sich in seiner ewigen Gültigkeit besitzen" formulieren. Der Mensch kann sich nicht vergewissern, daß er ewig ist, es sei denn über eine Offenbarung, durch die ihm verheißen wird, daß er für Gott ewig gültig ist, daß Gott ihm ewig zugewandt ist. Wie man es auch nimmt, ontologisch, relational oder beides, die Sehnsucht des Geistes als Sehnsucht nach Ewigkeit kann erst im Gottesverhältnis zur Erfüllung gelangen.

Kierkegaard greift auf diese Weise zumindest indirekt auf den Grundsatz der christlichen Anthropologie zurück, den Augustinus zu Anfang seiner „Bekenntnisse" in direkter Anrede an Gott zum Ausdruck bringt: „Ruhelos ist unser Herz bis daß es seine Ruhe hat in dir." (Conf. I, 1).[15] Alles menschliche Streben ist nach Augustinus ein Streben nach dem Glück. Sein eigentliches Ziel erreicht der Mensch jedoch erst, wenn dieses Glück kein momentanes, vergängliches ist, das einem wieder genommen werden kann, sondern ein ewig dauerndes. Wer fürchten muß, daß das Glück, das er gerade besitzt,

[14] Ausführlicher zu dieser Stelle vgl. *J. Disse*, Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung, 114–124.

[15] Ein Aspekt, auf den *W. Dietz* (vgl. Anm. 11) nicht eingegangen ist.

ihm jederzeit wieder genommen werden kann, dessen Glück ist von einer heimlichen Angst begleitet, dessen Glück ist nicht vollkommen. Sein eigentliches Glück findet der Mensch daher erst in der unvergänglichen, ewigen Wahrheit, und das ist Gott selbst. Von daher ist Gott nach Augustinus das eigentliche Ziel allen menschlichen Strebens. Kierkegaard differenziert dieses Modell dahin, daß das Streben nach Gott zugleich ein Streben nach sich selbst ist, bzw. genauer gesagt, daß der menschliche Geist sein Selbstsein nur im Verhältnis zu Gott verwirklichen kann, daß er nur in diesem Verhältnis sein ewiges Selbst erlangen kann bzw. sich seiner ewigen Gültigkeit vergewissern kann.

Damit jedoch ist das Gottesverhältnis im Gegensatz zu Freud kein Ausdruck psychischer Infantilität, sondern die notwendige Bedingung für eine gelungene Entfaltung der menschlichen Psyche, für gelungenes Selbstsein. Das Gottesverhältnis widerspiegelt keine pathologische Veranlagung, sondern die Abwesenheit eines solchen Gottesverhältnisses erweist sich im Grunde genommen als pathologisch, als eine Krankheit zum Tode, wie es in dem gleichnamigen Werk von Kierkegaard heißt, als ein Mißverhältnis im Selbstverhältnis des Menschen, als der verzweifelte Versuch, nicht man selbst sein zu wollen, nicht für sich seiender Geist sein zu wollen. Sein Selbstsein erlangt der Mensch nicht durch größtmögliche Autonomie, sondern umgekehrt durch das Verhältnis zu einer ihm übergeordneten Instanz, die ihn zu sich selbst befreit.

Von daher gesehen aber stellt sich in bezug auf Freuds Ansatz die Frage: Wie kann eine Psychotherapie, die nicht zumindest in die von Kierkegaard angedeutete Richtung weist, christlich verantwortbar sein? Der Vergleich zwischen Freud und Kierkegaard macht jedenfalls deutlich, daß Freuds Ansatz einem christlichen Erlösungsverständnis, d.h. einem Verständnis der Selbstwerdung durch ein Gottesverhältnis, grundsätzlich entgegensteht, und es stellt sich die Frage, inwieweit dies auch in der heutigen psychoanalytischen Praxis der Fall ist. Damit ist nicht gesagt, daß Freuds Ansatz nicht von großem psychotherapeutischem Wert ist. An der Verwurzelung vieler psychischer Probleme in der frühen Kindheit kann wohl nicht gezweifelt werden. Dennoch greift sein Ansatz von Kierkegaard her gesehen zu kurz, weil er die grundlegende Dimension menschlichen Strebens nicht nur nicht erfaßt, sondern auch negiert und dabei zu einem z.T. diametral entgegengesetztes Menschenbild gelangt, das für die Selbstwerdung, auf die es nach christlichem Selbstverständnis eigentlich ankommt, ein Hindernis bildet, nicht zu ihr hin-, sondern von ihr wegführt.

ThPh 78 (2003) 531–544

Echtheit der Moralität und supererogatorische Handlungen

Eine Zuordnung mit Blick auf Kants Ethik

Von Dieter Witschen

In einer der bedeutendsten und wirkmächtigsten philosophischen Ethiken, der Immanuel Kants, findet die normativ-ethische Kategorie der supererogatorischen Handlungen allenfalls marginal Aufmerksamkeit. Bei seinen Interpreten ist mitunter sogar umstritten, ob Kant diese überhaupt kennt; auf jeden Fall wird von ihnen kontrovers diskutiert, ob er sie, wenn er sie denn kennt, auch anerkennt, und ob er sie gegebenenfalls in sein normativ-ethisches System integrieren kann.[1] Würde zur Beantwortung der erstgenannten Frage als alleiniges Kriterium herangezogen, ob in den ethischen Schriften Kants die Wendung ‚supererogatorische Handlungen' bzw. das Wort ‚Supererogation' vorkommt, dann käme man nach dem Ausweis der Sachregister dieser Schriften wie von Kant-Lexika bzw. -Konkordanzen zu einem negativen Befund. Da es jedoch semantisch betrachtet Synonyma geben kann, ist abzuklären, ob derartige sprachliche Äquivalente bei Kant vorkommen. Bisweilen scheint dies der Fall zu sein; so spricht Kant etwa von „überverdienstlichen Handlungen" (KpV V, 85)[2] oder davon, daß „jemand pflichtmäßig mehr thut" (MS VI, 227). Diese Äußerungen sind jedoch beiläufiger Art; eine eigene Erörterung über so geartete Handlungen läßt sich in keinem Abschnitt der ethischen Abhandlungen Kants ausmachen.

Da er nicht dezidiert oder gar ausführlich und systematisch zur Kategorie der supererogatorischen Handlungen Stellung bezieht, verwundert eine Unsicherheit in der Interpretation nicht. Durch eine Ambivalenz, wenn nicht Inkonsistenz in den wenigen knappen, direkten oder einschlägigen Äußerungen wird sie noch verschärft. Auf der einen Seite kommt dem Gedanken der Pflicht in der normativen Ethik Kants eine eminente Bedeutung zu. Für ihn scheint das moralisch zu tuende koextensiv mit der Pflicht zu sein. Was jenseits der Pflicht verortet wird, kann demnach nicht als dem Be-

[1] Vgl. *P. D. Eisenberg*, From the forbidden to the supererogatory: The basic ethical categories in Kant's Tugendlehre, in: APQ 3 (1966), 255–269; *Th. E. Hill*, Kant on imperfect duty and supererogatory, in: KantSt 62 (1971), 55–76; *D. Heyd*, Beyond the call of duty in Kant's ethics, in: KantSt 71 (1980), 308–324; *M. Baron*, Kantian ethics and supererogation, in: JPh 84 (1987), 237–262; *R. McCarty*, The limits of kantian duty, and beyond, in: APQ 26 (1989), 41–52; *D. Guevara*, The impossibility of supererogation in Kant's moral theory, in: PPR 59 (1999), 593–623.

[2] Zitiert wird *I. Kant* nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1968. Der Band wird in römischer, die Seite in arabischer Zahl angegeben. Folgende Abkürzungen werden benutzt: GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; KpV = Kritik der praktischen Vernunft; MS = Die Metaphysik der Sitten; RGV = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Gemeinspruch = Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

reich der Moral zugehörig betrachtet werden. Da definitionsgemäß bei einer supererogatorischen Handlung mehr getan wird, als die moralische Pflicht verlangt, kann Kant diese offenbar nicht als eine distinkte, zum Erfassen der ethischen Phänomene notwendige Klasse von moralischen Handlungen anerkennen. Was anderen als die moralische Pflicht transzendierend erscheint, dürfte für ihn mittels einer Differenzierung innerhalb der Pflichten zu erfassen sein. Die sich ihm anbietende Kategorie ist die der Tugendpflichten, u. a. deshalb, weil sie im Unterschied zu den Rechtspflichten einen weiten Gestaltungsfreiraum aufweisen und ihnen nicht die enge Verbindlichkeit zukommt wie diesen (MS VI, 390). Und insoweit Kant in einem spezifischen Sinne eine streng deontologische Position in der Normierungstheorie vertritt, kann es für ihn keinen Raum geben für moralische Handlungen, die nicht strikt verpflichtend sind, zu denen vielmehr geraten wird – womit ja ein weiteres Bestimmungselement supererogatorischer Handlungen angesprochen wird.

Auf der anderen Seite äußert Kant sich gelegentlich in einer Art und Weise, die ihn – um seine eigene Terminologie aufzugreifen – zumindest nicht ausschließlich als Vertreter einer rigoristischen, sondern wenigstens in bestimmten Handlungsfeldern auch als Vertreter einer latitudinarischen Position erkennen läßt. Je stärker er sich materialen Fragen der normativen Ethik zuwendet und von formalen Grundsatzfragen löst, desto stärker differenziert sich deren komplexes und weites Feld aus, desto stärker sind unter Berücksichtigung mannigfacher Faktoren Handlungsspielräume zu berücksichtigen und sind zumindest umrißhafte Grenzziehungen des kategorisch Verpflichtenden erforderlich, so daß sich auch für Kant ein Raum für Übergebührliches, für „Überpflichtmäßiges" zu eröffnen scheint. Im Unterschied zur rigoristischen Position, wonach es in der normativen Ethik nur die ethischen Modalitäten des Ge- und Verbotenen geben kann und das, was moralisch nicht-verpflichtend zu sein scheint, auf das Verpflichtende zu reduzieren bzw. der Inhalt der Pflicht so extensiv zu fassen ist, daß dieses integrierbar ist, kennt der Vertreter der latitudinarischen Position auch die ethische Modalität des Geratenen, erschöpft sich für ihn das Moralische nicht in der Pflicht.

Hier soll es nun nicht um eine umfassende Darstellung der unterschiedlichen Ausführungen Kants zu supererogatorischen Handlungen sowie um ein Aufzeigen der Ambivalenz in seinen Stellungnahmen und um ihre mögliche Auflösung gehen; unser Thema ist ein eingegrenzteres. Veranlaßt durch die eine oder andere Interpretation zum Thema „Supererogatorische Handlungen in Kants Ethik" sei auf das Erfordernis hingewiesen, zwei ethische Phänomene auseinander zu halten: das der Echtheit(sprobe) der Moralität und das der supererogatorischen Handlungen. So verwechselt meiner Ansicht nach z. B. U. Wessels beide Phänomene, wenn sie zum Beleg ihres Urteils, daß Kant „Handlungen, die wir prima facie als supererogatorisch zu bezeichnen geneigt wären, ausschließlich als herausragende Beispiele der

Pflichterfüllung" dienen, auf dessen Exempel des „redlichen Mannes" verweist.[3] Diesen will „man bewegen ..., den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nicht vermögenden Person ... beizutreten. Man bietet Gewinne, d. i. große Geschenke oder hohen Rang, an, er schlägt sie aus ... Nun fängt man mit der Androhung des Verlustes an. Es sind unter diesen Verleumdern seine besten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen ist) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freiheit, ja des Lebens selbst bedroht. Um ihn aber, damit das Maß des Leides voll sei, auch den Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man seine mit äußerster Not und Dürftigkeit bedrohte Familie ihn um Nachgiebigkeit anflehend, ihn selbst ... dennoch seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend vorstellen" (KpV V, 155 f.). Was Kant in dieser Geschichte illustriert, ist – wie zu demonstrieren sein wird – die Idee der Echtheitsprobe für Moralität; er selbst spricht an dieser Stelle vom „Prüfungsmerkmal der reinen Tugend" (KpV V, 155). Es geht ihm mithin um die Gesinnung bzw. um die Grundhaltung (Tugend), aus der heraus jemand handelt und die als moralische in Situationen, wie sich von ihm genannt werden, sich zu bewähren hat; er hat nicht im spezifischen Sinne das Phänomen supererogatorischer Handlungen im Blick. Beide ethischen Phänomene sind komplexer Natur, d. h., es müssen mehrere Bestimmungsmerkmale kumulativ erfaßt werden, um ihre Eigenart zu begreifen. Da sie gemeinsame Merkmale aufweisen, können sie leicht verwechselt werden, wenn nicht zugleich das Differierende gesehen wird.

Im folgenden sei in einem ersten Schritt mit Blick auf Kants Ethik die Idee der Echtheitsprobe für Moralität, also für die moralische Gesinnung bzw. Grundhaltung für sich erläutert, die es nicht mit der normativ-ethischen Kategorie der supererogatorischen Handlungen zu verwechseln gilt. Beide ethischen Phänomene sind in ihren Gemeinsamkeiten und in ihren Unterschieden zu erfassen. In einem zweiten Schritt seien die beiden ethischen Phänomene „Echtheit der moralischen Motivation" und „supererogatorische Handlungen" in Beziehung zueinander gesetzt. Kant stellt dazu Überlegungen innerhalb der Moralpädagogik an, insofern diese der Anleitung zur Ausbildung einer moralischen Gesinnung bzw. Grundhaltung dient. Aufgegriffen sei das Thema nicht primär um einer immanenten Kant-Interpretation als eines Selbstzweckes willen; vielmehr sei eine systematische Klärung des in Rede stehenden Verhältnisses versucht, für die m. E. die kantischen Erörterungen bzw. Bemerkungen einen produktiven und stimulierenden Anstoß bilden können.

[3] *U. Wessels*, Die gute Samariterin. Zur Struktur der Supererogation, Berlin/New York 2002, 162.

1. Echtheitsprobe für Moralität

In seiner normativen Ethik unterscheidet Kant grundsätzlich zwei Ebenen der Beurteilung: die der Handlungsweise und die der Gesinnung. Es ist eines, „ob die Handlung objectiv dem moralischen Gesetze ... gemäß sei ... Der andere Punkt, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muß, ist die Frage: ob die Handlung auch (subjectiv) um des moralischen Gesetzes willen geschehen, und also nicht allein sittliche Richtigkeit als That, sondern auch sittlichen Werth als Gesinnung, ihrer Maxime nach, habe" (KpV V, 159). Im Kern ist die kantische Ethik eine Gesinnungsethik. Der Gesinnung, aus der heraus eine Person handelt, der Grundhaltung, die zum jeweiligen Tun motiviert, kommt der Primat zu. Es ist „nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" (GMS IV, 393) – so formuliert Kant prägnant seine ethische Grundeinsicht. Die jeweilige Willensentscheidung gründet in der freien Selbstbestimmung des Subjekts; sie entscheidet darüber, ob es moralisch gut oder schlecht ist. Auch wenn ein guter Wille kraft immanenter Logik unter „Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind" (GMS IV, 394), sich in moralisch richtige Taten umsetzen will, so ist das Gute gleichwohl nicht von den faktisch erreichten Wirkungen abhängig. „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut" (ebd.).

Den guten Willen als das uneingeschränkt Gute grenzt er von bedingten Werten ab. Als Beispiele für diese nennt er Talente des Geistes (wie Verstand, Witz, Urteilskraft), Eigenschaften des Temperaments (wie Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatz) sowie Glücksgaben (wie Macht, Reichtum, Ehre, Gesundheit, Zufriedenheit). Der Besitz dieser Werte, der nur teilweise oder auch gar nicht aus der freien Selbstbestimmung der Person resultiert oder der im Einzelfall auch zu nicht- oder unmoralischen Zwecken eingesetzt werden kann, ist für gewöhnlich förderlich für das Wohl, macht jedoch nicht das moralisch Gute aus. Das Gute ist nicht gleichzusetzen mit dem Wohl (vgl. KpV V, 59f.); es ist eines, daß ein Mensch gut ist, ein anderes, daß es ihm gut geht.

Wer den Standpunkt des moralisch Guten sich zu eigen macht, der läßt es nicht mit einer äußeren Erfüllung der sittlichen Forderung bewenden, für den ist vielmehr, was die Beurteilung der Moralität betrifft, die zugrunde liegende Gesinnung von ausschlaggebender Bedeutung. Er folgt dem Imperativ: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht" (MS VI, 391). Wer das moralisch Richtige tut, der handelt pflichtgemäß; wer moralisch gut ist, der handelt aus Pflicht. Mit anderen Worten: Legalität ist nicht gleich Moralität. „Die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmäßigkeit (legalitas) – die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sitt-

lichkeit (moralitas) derselben" (MS VI, 225). Ob jemand „aus Pflicht oder selbstsüchtiger Absicht" (GMS IV, 397) handelt, danach bemisst sich also die moralische Güte oder Schlechtigkeit eines Menschen. Die ethische Uralternative hat mithin ihren Ort auf der Ebene der frei sich zu eigen gemachten Gesinnung bzw. Grundhaltung. Das deskriptive Merkmal eines Handelns aus Pflicht ist, daß jemand sich ein Handeln nach dem Sittengesetz, d.h. nach dem Grundsatz der Unparteilichkeit zur Maxime macht; das deskriptive Merkmal der konträren Gesinnung ist, daß jemand seine Handlungen danach auszurichten gedenkt, daß sie ausschließlich seinem Eigeninteresse dienen. Nimmt eine Person den Standpunkt der Moral ein, dann berührt diese Habitualisierung nicht nur ihren Willen, sondern auch ihr Gefühl. Die positive gefühlsmäßige Wirkung der moralischen Haltung nennt Kant ‚Achtung fürs Gesetz'.

Unter drei verschiedenen Rücksichten erfaßt Kant mithin die moralisch gute Gesinnung als Inbegriff der Moralität, als das, was diese prioritär ausmacht: als guter Wille, als Handeln aus Pflicht und als Handeln aus Achtung vor dem Gesetz. Ist die kantische Ethik im skizzierten Sinne eine Gesinnungsethik, stellt sich die Anschlußfrage, wie Klarheit über die Gesinnung gewonnen werden kann, ist diese doch nicht ein der äußeren Beobachtung zugängliches, sondern ein rein inneres Phänomen. Die Schwierigkeit ergibt sich nicht nur aus der Betrachter-, sondern auch aus der Eigenperspektive. Die erste Perspektive vor Augen, konstatiert Kant: „In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtgemäßen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe"; die zweite Perspektive vor Augen: „es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist" (MS VI, 392).

Im Kontext eben dieser Frage, wie trotz der Schwierigkeiten, daß von außen eine Beurteilung der inneren Gesinnung eines anderen nur schwerlich möglich ist, und daß selbst bei einer Introspektion nicht Gewissheit erlangt werden kann,[4] möglicherweise doch Klarheit über die handlungsleitenden Motive gewonnen werden kann, entwickelt Kant ein spezifisches Testkriterium. Entgegen dem Anschein der obigen Äußerungen hält er ein Urteil

[4] Auf einen Einwand Ch. Garves hin räumt er das epistemische Problem ein, „daß kein Mensch sich mit Gewißheit bewußt werden könne, eine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben: denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu diesem Bewußtsein seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung beigesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann" (Gemeinspruch VIII, 284). In seiner „Religionsschrift" spricht er davon, daß die „Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund der Maximen) ... unerforschlich" sei (RGV VI, 51).

über die moralische Gesinnung doch nicht für völlig ausgeschlossen. In der bereits zitierten Geschichte vom „redlichen Mann" exemplifiziert er, was es mit dem „Prüfungsmerkmal der reinen Tugend" auf sich hat. In dieser bedient er sich gleichsam des Mittels der Klimax, um stufenweise zu verdeutlichen, daß die „Reinheit" der moralischen Gesinnung bzw. Grundhaltung um so klarer unter Beweis gestellt wird, je größer die Nachteile sind, die bewußt um der moralischen Integrität willen in Kauf genommen werden, ohne daß davon irgend ein nicht-moralischer Vorteil zu erwarten ist. Auf einer ersten Stufe steht der redliche Mensch zur Wahrheit und ist daher nicht bereit, bei der Verleumdung einer unschuldigen Person mitzuwirken, auch wenn er deswegen nicht in den Besitz ihm angebotener Vorteile kommt.[5] Auf einer zweiten Stufe bleibt er bei der Wahrheit trotz der Androhung von Verlusten; diese Nachteile nehmen sich unterschiedlich aus je nach dem Gewicht der angedrohten Übel bzw. je nach dem Grad der Nähe zu den Personen, zu denen die Beziehung durch die Standhaftigkeit gestört wird oder die dadurch mit betroffen sind. Je klarer ein pures oder ein letztlich maßgebliches Selbstinteresse ausgeschlossen werden kann, desto deutlicher kommt nach diesem Testkriterium die moralisch gute Gesinnung zum Vorschein. Bei der skizzierten Klimax entwickeln sich Kant zufolge die gestuften Reaktionen „von der bloßen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur größten Verehrung und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann sein zu können ... Die ganze Bewunderung und selbst Bestrebung zur Ähnlichkeit mit diesem Charakter beruht hier gänzlich auf der Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgestellt werden kann, daß man alles, was Menschen zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt" (KpV V, 156).

Zwei andere Beispiele Kants seien zur weiteren Illustrierung des in Rede stehenden Phänomens angeführt. Daß der Mensch um die Erhaltung seines Lebens besorgt ist, ist eine moralische Pflicht, und es besteht in der Regel eine unmittelbare Neigung dazu. Diese Sorge muß nicht moralisch motiviert sein. „Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram

[5] An anderer Stelle exemplifiziert Kant ebenfalls in einem moralpädagogischen Kontext, wie jemand die Echtheit seiner Moralität unter Beweis stellt, indem er wegen seiner Orientierung an ethischen Grundsätzen der Versuchung widersteht, erhebliche Vorteile für sich und ihm nahestehende Personen zu erlangen: „Es sei z.B. der Fall, daß jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depositum) in Händen habe, dessen Eigentümer tot ist, und daß die Erben desselben davon nichts wissen, noch je etwas erfahren können. Man trage diesen Fall selbst einem Kinde, von etwa acht oder neun Jahren, vor; und zugleich, daß der Inhaber dieses Depositums (ohne sein Verschulden) gerade um diese Zeit in gänzlichen Verfall seiner Glücksumstände geraten, eine traurige, durch den Mangel niedergedrückte Familie ... um sich sehe, aus welcher Not er sich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand sich aneignete; zugleich sei er Menschenfreund und wohltätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchsten Grad üppig und verschwenderisch, so daß es eben so gut wäre, als ob dieser Zusatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter diesen Umständen für erlaubt gehalten werden könne, dieses Depositum in eigenem Nutzen zu verwenden? Ohne allen Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und statt aller Gründe nur bloß sagen können: es ist unrecht, d.i. es widerstreitet der Pflicht" (Gemeinspruch VIII, 286).

den Geschmack am Leben weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmüthig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt" (GMS IV, 398). Kant behauptet hier nicht, daß nur der Mensch, der trotz Verzweifelung und Suizidgedanken sein Leben erhält, indem er diese Neigung überwindet, aus einer moralisch guten Gesinnung handeln kann; er will vielmehr zeigen, daß in einem solchen Fall die sittliche Qualität der Handlung außer Zweifel steht, während im ersten Fall nicht von der moralischen Richtigkeit auch ohne weiteres auf die moralische Güte geschlossen werden kann. Ein anderes Beispiel Kants für die Echtheitsprobe der Moralität: Wer wohltätig ist, der braucht dies nicht auf Grund einer moralischen Grundhaltung zu sein. Denn er kann dazu bewegt werden, weil er von seiner psychischen Konstitution her ein Mensch ist, der eine „theilnehmende Seele", ein „gutartiges Temperament" hat, der Freude an der Zufriedenheit Anderer empfindet, dem „viel Sympathie ins Herz gelegt ist". Jedoch angenommen, „das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre von eigenem Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Not rührte ihn nicht, ... und nun, da keine Neigung ihn mehr anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth" (ebd.).

In den angeführten Beispielen wendet Kant die Methode an, die sein Kommentator H. J. Paton die „Methode der Isolation" nennt.[6] Was er mit ihrer Hilfe schildert, das ist das Phänomen der Echtheitsprobe für Moralität, also für einen guten Willen, für ein Handeln aus Pflicht. Die moralisch gute Gesinnung kommt dann klar, sozusagen in ihrer „Reinkultur" zum Vorschein, sie bewährt sich dann, wenn die Umsetzung des Beabsichtigten den Akteur viel kostet, substantielle Verzichte mit sich bringt, ohne daß eine Aussicht besteht, daß die Handlung sich für ihn in irgend einer Weise auszahlt. In derartigen Situationen zeigt sich, welches in dem „Gemisch" von Motiven das maßgebliche ist. Für die Motivanalyse schaffen sie die Möglichkeit eines *experimentum crucis*. Die moralisch gute Gesinnung manifestiert sich deutlich, wenn eine Person um ihrer eigenen moralischen Überzeugung willen erhebliche Nachteile für sich in Kauf nimmt und dabei nicht irgendwelche Nebenfolgen erwarten kann, die dem Selbstinteresse dienen. In den Fällen, in denen – kantisch gesprochen – Pflicht wie Neigung zum gleichen Handeln motivieren, ist nicht sicher erkennbar, wie es in Wahrheit um die Moralität des Akteurs steht. Ist jedoch eine rein eigennützige Motivation ausgeschlossen oder ist zumindest die Annahme einer solchen unplausibel, wie dies in den kan-

[6] *H. J. Paton*, Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin 1962, 40.

tischen Beispielen der Fall ist, dann ist der Schluß zulässig, daß eine moralisch gute Gesinnung zugrunde liegt. Eine Selbsttäuschung der Art, daß jemand die Legalität seines Handelns für ein sicheres Indiz seiner Moralität hält, ist hier nicht möglich. Von seiner Intention her, das moralische Motiv in seiner „Reinheit herauszufiltern", ist Kant zu verstehen, wenn er in gleichsam „aszetischer" Absicht zur Sorge rät, daß sich keine von der Glückseligkeit und damit vom Selbstinteresse „hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische: welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung ... kostet, als mit den Vortheilen, die sie uns einbringt: um das Pflichtgebot in seinem ganzen, unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines andern Einflusses bedürftigen Ansehen sich vorstellig zu machen" (Gemeinspruch VIII, 279).

Die Echtheitsprobe für Moralität ist nicht zu verwechseln mit Moralität als solcher. Bei jener sind die genannten spezifischen Bedingungen gegeben, unter denen die moralische Gesinnung bzw. Haltung geprüft wird und sich zu bewähren hat. Derartigen Situationen kommt eine diakritische Funktion zu. Wer in ihnen gänzlich versagt, der hat sich selbstkritisch zu fragen, wie es um seine moralische Motivation steht, zumindest um deren „Bestimmtheit und Festigkeit" (RGV VI, 22), ob nicht das, was er für seine Moralität gehalten hat, in Wahrheit als Legalität aus reinem Selbstinteresse sich entpuppt. In ihnen ist weder eine Indifferenz noch ein Synkretismus der Motive möglich (vgl. ebd.), sondern eine eindeutig motivierte Stellungnahme gefordert. Wer allerdings meint, nur unter den beschriebenen Umständen könne eine moralische Gesinnung gegeben sein und sich zeigen, der irrt. Kant zufolge kann eine Person eine moralisch gute Gesinnung haben, auch wenn die daraus resultierende Handlung sie nicht viel kostet, sie dabei keinen schmerzlichen Preis zu zahlen hat. Daß ein moralisch richtiges Handeln positive Folgen für den Akteur selbst und für die von der Handlung Betroffenen hat, ist selbstverständlich kein Indiz dafür, daß das pflichtgemäße Handeln nicht aus einer moralisch guten Gesinnung erfolgt sein kann; eine solche Schlußfolgerung wäre absurd. Die Bewährungssituation ist eine spezifisch eingegrenzte; mit ihr ist nicht das Feld der Moralität erschöpft. Ist für Kant „das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht ... ein Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung" (RGV VI, 24 Anm.), dann dokumentiert sich darin im übrigen, daß für ihn Moralität nicht etwas Rigoroses, Hartes oder Belastendes an sich haben muß. Ein solcher Eindruck kann entstehen, wird das, was er der Sache nach zur Echtheitsprobe für Moralität ausführt, für das Ganze gehalten, was für ihn Moralität ist. Ein Mensch kann selbstverständlich moralisch gut sein, auch wenn er dies nicht – z.B. mangels Gelegenheit – in besonders schwierigen Situationen unter Beweis stellt.[7]

[7] Vgl. in diesem Kontext die Klarstellung Kants: „Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem gänzlich

Was haben nun die beiden ethischen Phänomene der Echtheitsprobe für Moralität und der supererogatorischen Handlungen gemeinsam und was unterscheidet sie?

a) Gemeinsam ist ihnen der gleiche Ausgangspunkt bei der Phänomenerfassung. Signifikant ist für sie beide nämlich, daß sie entweder unter außergewöhnlichem Einsatz oder unter Überwindung von gravierenden Hindernissen oder im Wissen um erhebliche Risiken oder unter Inkaufnahme substantieller Nachteile bzw. Verzichte vollzogen werden.

Und sie gleichen sich hinsichtlich der Motivation insoweit, als in beiden Fällen keine Erwartung besteht, daß die jeweilige Handlungsweise sich letztlich doch für den Akteur selbst auszahlt, daß m.a.W. schlußendlich doch kein Selbstinteresse das maßgebliche Motiv ist.

b) Wenn auch bei beiden Phänomenen ein bestimmter Bezug zwischen Handlung und Motiv gegeben ist, so ist doch, womit ein erster Unterschied benannt wird, der Fokus der Aufmerksamkeit ein je anderer. Während bei der Echtheitsprobe für Moralität die moralische Gesinnung im Mittelpunkt steht und die Handlung das Medium ist, um diese zu prüfen, steht bei der Supererogation die Handlung im Zentrum, die u.a. auch einer bestimmten Motivation bedarf, will sie nicht von ihrer herausragenden moralischen Qualität verlieren.

Bei einer Echtheitsprobe für Moralität hat, womit ein zweites Distinktionsmerkmal namhaft gemacht wird, das maßgebliche Motiv – kantisch gesprochen – ein Handeln aus Pflicht zu sein. Der Pflichtgedanke kann jedoch nicht das einer supererogatorischen Handlung korrelierende Motiv sein. *Ex definitione* hat das Motiv zu einer derartigen Handlung den Bereich der Pflicht zu überschreiten. Kant (aner)kennt ein solches Motiv nicht, da für ihn allein das Motiv „aus Pflicht" moralisch adäquat ist. Hier dürfte im übrigen einer der Gründe für Kants Ablehnung supererogatorischer Handlungen zu finden sein. Sein motivationaler Monismus scheint die Anerkennung dieser Handlungskategorie auszuschließen. Gibt es nur ein adäquates moralisches Grundmotiv für den Menschen, das Motiv „aus Pflicht", dann gibt es in der Konsequenz – eine Gesinnung will sich ja in Taten umsetzen – auch nur eine richtige Grundhandlungsart, nämlich pflichtgemäß zu handeln – so dürfte Kant schließen.

Allerdings ist auch festzuhalten: Betont Kant bei der Darlegung des Phänomens „Echtheitsprobe für Moralität", daß es darauf ankomme, aus Pflicht zu handeln, sich vom Gedanken der Pflicht motivieren zu lassen, dann impliziert dies nicht eo ipso eine Ablehnung von supererogatorischen Handlungen. Kant darin zu folgen, was er als ein Testkriterium für die Echt-

---

an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille ... übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat" (GMS IV, 394).

heit der moralischen Gesinnung entwickelt, ist eines; es ist ein anderes, unabhängig davon sich der Frage zu stellen, ob die Kategorie „supererogatorische Handlungen" als eine normativ-ethisch eigenständige zu betrachten ist oder nicht.

Unter der Rücksicht der ethischen Modalität betrachtet ist – ein dritter Unterschied – die Handlung, mittels derer die zugrunde liegende moralische Gesinnung sich als echt erweist, verpflichtend; es steht dem Akteur nicht etwa frei, ob er so handeln möchte oder nicht. Hat er in seinem Gewissen die feste Überzeugung gewonnen, er habe in dieser Situation in einer bestimmten Weise zu handeln, dann hat er dazu zu stehen und entsprechend zu handeln, auch wenn das für ihn gravierende nicht-sittliche Übel mit sich bringt. Demgegenüber ist eine supererogatorische Handlung nicht kategorisch verpflichtend; eine solche kann von anderen nur empfohlen, nicht als obligatorisch eingefordert werden; zu ihr kann nur geraten werden.

Wer die Bewährungsprobe im Hinblick auf seine Moralität besteht, dem ist nicht – ein vierter Unterschied – eine „höhere Moralität" zuzuerkennen. Die in Rede stehende Situation ist gekennzeichnet durch besondere Umstände negativer Art, unter denen die moralisch gute Einstellung des Akteurs sich als echt zu bewähren hat; es geht nicht um einen Grad an Moralität. Würde das Bestehen der Echtheitsprobe als „höhere Moralität" begriffen, hätte das absurde Konsequenzen. Denn bei einem solchen Verständnis wäre es um so besser um die Moralität bestellt, desto schwerer die Umsetzung in Taten wäre, und um so weniger gut, je leichter ihre Umsetzung. Oder am Beispiel der Feindesliebe illustriert: Je mehr es einem Akteur gelänge, ein feindliches Verhältnis in eine Beziehung der gegenseitigen Respektierung zu verändern, desto geringer wäre sein Grad an Moralität. Die Anerkennung von supererogatorischen Handlungen als eigenständiger normativ-ethischer Kategorie impliziert hingegen mindestens ein Zwei-Stufen-Modell der Moral. Diese Handlungen werden als „hochethische" eingestuft; sie setzen eine fundierende Schicht von moralischen Normen bzw. Einstellungen voraus und transzendieren diese. Ihre Anerkennung beinhaltet ein komparativisches Urteil und somit eine Gradualisierung. Das zeigt sich auch in ihren üblichen Kennzeichnungen als außergewöhnlichen Handlungen, als solchen von herausragender, vorzüglicher moralischer Qualität.

2. Supererogatorische Handlungen in der Moralpädagogik

Wie bereits erwähnt, sind Kants Ausführungen zu den Handlungen, die von anderen Autoren als supererogatorische bezeichnet zu werden pflegen, spärlich, eher beiläufig sowie der Sache nach ambivalent. Vor allem in zwei Kontexten kommt er auf sie zu sprechen: zum einen im Zusammenhang materialer normativ-ethischer Handlungskategorien – ihr spezifischer Referenzpunkt ist dann seine Kategorie der Tugend- bzw. der unvollkommenen Pflicht – und zum anderen in dem der Moralpädagogik in einer gesinnungs-

ethischen Perspektive. Kants Imperativ: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht" als formalen Grundsatz vor Augen, lassen sich die Grundfragen des jeweiligen Kontextes so formulieren: a) Gibt es moralisch wertvolle Handlungen, bei denen der Akteur über das moralisch Verpflichtende, das Pflichtgemäße hinausgeht? Sind solche – in Kants Worten – „überverdienstliche" Handlungen zu Recht als eine eigenständige Handlungskategorie zu begreifen? b) Kommt dem Hinweis auf supererogatorische Handlungen in der Moralpädagogik eine sinnvolle Funktion zu, insofern es dieser um die Entwicklung und Ausbildung einer moralischen Gesinnung bzw. von Grundhaltungen geht? Gibt es über das Motiv „aus Pflicht" hinaus noch ein anderes moralisches Motiv?

Im weiteren beschränken wir uns auf die zweite der beiden Grundfragen, obgleich sie an sich in der Kant-Interpretation ungleich weniger Beachtung findet. Mit dem zuvor Ausgeführten steht sie jedoch in einem unmittelbaren sachlichen Konnex; bei ihr geht es ebenfalls um den Zusammenhang von moralischer Motivation und supererogatorischen Handlungen. Letztere finden in Kants beiden grundlegenden ethischen Schriften, der GMS und der KpV, keine Erwähnung – mit einer Ausnahme: nämlich in der Methodenlehre der KpV, in der er erörtert, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das Gemüth, Einfluß auf die Maximen desselben verschaffen, d.i. die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne" (KpV V, 151). Zur Methodenlehre gehört die Moralpädagogik, die sich mit der moralischen Erziehung von Kindern und Jugendlichen befaßt. Eines ihrer Mittel – das „experimentale (technische) Mittel der Bildung der Tugend" (MS VI, 479) – ist das gute Beispiel. In diesem Kontext macht Kant seine Bedenken deutlich, Beispiele supererogatorischen Handelns als ein zu empfehlendes moralpädagogisches Mittel zu betrachten: „Nur wünsche ich [die Kinder] mit Beispielen sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsamen Schriften soviel um sich werfen, zu verschonen und alles blos auf Pflicht und den Werth, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewußtsein, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muß, auszusetzen" (KpV V, 155).

Wenn Kant an dieser Stelle auch nicht die Existenz supererogatorischer Handlungen als solcher in Frage zu stellen scheint, warum steht er ihrem erzieherischen Wert äußerst skeptisch, wenn nicht ablehnend gegenüber? In der pädagogischen Vermittlung wie auch sonst ist es ihm um eine bestimmte Weise der moralischen Motivation zu tun, die er für den Bereich der Moral als grundlegend und prioritär erachtet, und die er bei einer Motivationsanleitung mittels Exemplifizierung anhand supererogatorischer Handlungen nicht gegeben sieht. Des näheren legt er größten Wert auf die Reinheit der moralischen Gesinnung. Diese sieht er bei einer „supererogatorischen Moralität" gefährdet, da er bei einem Streben, durch diese besondere Verdienste zu erwerben, nicht-moralische Motive am Werke sieht, da der Akteur infol-

gedessen, daß er sich „auf verdienstlichen Werth was zu Gute [tuth]" (KpV V, 85), sich selbst schmeicheln könne und somit ein Motiv der Eigenliebe – „die eigenliebige Einbildung des Verdienstlichen" (KpV V, 155 Fußn.) – sich einschleiche. „Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlungen bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beihilfe von der Seite der Sinnlichkeit" (KpV V, 159). Je reiner die moralische Gesinnung bzw. Grundhaltung in der Erziehung dargelegt werde, desto stärker sei die motivierende Kraft (KpV V, 156). Das adäquate Motiv, „aus Pflicht bzw. aus Achtung vor dem Sittengesetz zu handeln", habe auf das Gemüt des zu Erziehenden den klarsten und prägendsten Einfluß.[8]

Weiterhin sieht er mit einer Erziehung zu supererogatorischer Moralität in mehrfacher Hinsicht die Gefahr der Schwärmerei verbunden. Denn diese laufe darauf hinaus, „leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit" (KpV V, 155) zu entwickeln. Dieser Einwand hat seinen Grund sicherlich nicht in einem Plädoyer für eine Minimalmoral, in der nur bestimmte basale moralische Normen als allgemein begründbar betrachtet werden. Handlungen, aus denen „große, uneigennützige, theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet" (ebd., Fußn.), als vorbildlich darzustellen, hält er nämlich für ratsam. Bei dieser Empfehlung legt er jedoch entscheidendes Gewicht darauf, daß nicht eine (moralisch) schädliche oder unangemessene, weil nicht-moralische Motivierung, zum Zuge kommt. „Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wenn man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen als edler, erhabener und großmüthiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz ..., was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmache, ... als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würden" (KpV V, 84 f.).

Nur bei einer Motivierung durch den nüchternen Pflichtgedanken[9] können seiner Überzeugung nach zum einen moralische Schwärmerei und zum anderen ein Eigendünkel vermieden werden. Unter ersterer versteht er ein Überschreiten der durch die reine praktische Vernunft gesetzten Grenzen; diese Vernunft verbietet, „die moralische Triebfeder ... irgend worin anders als im Gesetze selbst, und die Gesinnung ... irgend andernwärts als in der Achtung für dies Gesetz zu setzen" (KpV V, 86). Unter letzterem versteht er im Unterschied zur Eigenliebe, „eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (Philautie)", ein Wohlgefallen an sich selbst (arrogantia)

[8] Vgl. dazu auch, was Kant in einem analogen Kontext ausführt, in dem er die beiden Motive der Pflicht und der (eigennützigen) Glückseligkeit gegenüberstellt: „Der Begriff der Pflicht in seiner ganzen Reinigkeit ist nicht allein ... einfacher, klarer, für jedermann faßlicher ..., sondern auch ... bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg versprechender" als andere Beweggründe (Gemeinspruch VIII, 286).

[9] Für Kant ist die „trockene und ernsthafte Vorstellung der Pflicht" in Anbetracht „der menschlichen Unvollkommenheit" und für den „Fortschritt im Guten" adäquater als „schmelzende, weichherzige Gefühle oder hochfliegende, aufblähende ... Anmaßungen" (KpV V, 157).

(KpV V, 78). Zudem birgt eine supererogatorische Moralität die Gefahr einer Verdrängung oder Substituierung der Idee der Pflicht in sich: Wenn Menschen sich „auf ihr Gefühl für das überschwänglich Große viel zu Gute thun, [können sie] sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein scheint, frei sprechen" (KpV V, 155). Überdies fehlt Kant dieser Art von Moralität die Konstanz. Es komme nicht auf die „Seelenerhebung, die sehr flüchtig und vorübergehend ist", an, sondern auf die dauerhafte „Herzensunterwerfung unter Pflicht" (KpV V, 155, Fußn.).

Gegen Kant ist nun m.E. einzuwenden, daß bei einer Supererogation die von ihm gesehenen Gefahren – wie Eigendünkel, Schwärmerei, Überforderung, Pflichtverdrängung oder fehlende Konstanz – gegeben sein können, aber keineswegs müssen. Supererogatorische Handlungen müssen nicht in der Weise motiviert sein, wie Kant dies – jedenfalls an den zitierten Stellen – anzunehmen scheint. Es gilt doch generell: Zwischen objektiver Handlungsweise und subjektiver Motivation kann eine angemessene Korrelation bestehen; genauso können allerdings beide Elemente auseinander klaffen, wie dies der Fall ist, wenn jemand zwar moralisch richtig handelt, dies jedoch aus einer moralisch schlechten Gesinnung, oder wenn umgekehrt jemand trotz einer moralisch einwandfreien Motivation moralisch falsch handelt. Wie Kant bei einer moralischen Pflicht fordert, daß sie – vom Motiv her – um ihrer selbst willen erfüllt wird, so ist es analog bei einer supererogatorischen Handlung angemessen, daß auch sie um ihrer selbst willen vollzogen wird. Bei einer supererogatorischen Handlung um ihrer selbst willen – wenn z.B. jemand freiwillig, also nicht auf Grund einer Verantwortlichkeit, die aus einer institutionell vermittelten Rolle sich ergibt, sowie unter größten Opfern und völlig uneigennützig sich für andere, die dem Akteur gegenüber keinen moralischen Anspruch geltend machen können, einzusetzen gewillt ist – ist eine Gefährdung der Echtheit der Moralität ausgeschlossen.

Wegen seines motivationalen Monismus und weil er moralische Haltungen von vornherein auf Pflichten bezieht, wie sich in seiner Definition der Tugend als „Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht" (MS VI, 394), „als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht" (ebd. 395) zeigt, kennt er kein gerechtfertigtes Motiv für supererogatorische Handlungen und keine diesen Handlungen legitimerweise korrelierenden Haltungen. An dieser Stelle ist bei ihm eine Fehlanzeige zu konstatieren. Wer anerkennt, daß diese Handlungen eine eigenständige normativ-ethische Kategorie bilden, der hat in der Konsequenz auch eine spezifische Motivation für sie anzuerkennen. An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, was die spezifischen Grundhaltungen bezüglich dieser Handlungen betrifft, sie ethische Ideale zu nennen.[10] Bei

[10] *D. Witschen*, Ethische Ideale einer Person als eigene haltungsethische Kategorie, in: ETHICA 9 (2001), 339–351.

der Echtheitsprobe für Moralität ist die Handlungsweise verpflichtend, so daß das Motiv „aus Pflicht" legitim ist. Supererogatorische Handlungen sind hingegen nicht verpflichtend, so daß sie auch eines anderen, eines eigenen Motivs bedürfen. Für die Moralpädagogik sind es sicherlich sinnvolle Grundsätze, vom Elementaren Schritt für Schritt zum Höheren voranzuschreiten und die zu Erziehenden nicht durch das Vorstellen von sehr anspruchsvollen, herausragenden Handlungen als nachahmenswert zu überfordern. Mit diesen spezifisch moralpädagogischen Richtlinien sind jedoch keine allgemeinen normativ-ethischen Einwände dagegen formuliert, supererogatorische Handlungen als eigenständige Kategorie sowie eine ihnen angemessene Motivation anzuerkennen.

ThPh 78 (2003) 545–556

Abschied von der „natürlichen Theologie"? Eine sprachphilosophische Standortbestimmung[1]

Von Bernd Irlenborn

Erich Kästner hat einmal mit spitzer Feder formuliert: „Ob Jude, Christ, ob Hottentott, wir glauben all' an einen Gott".[2] – Eine Karikatur? Der christliche Gott ist offenkundig auch der Gott des jüdischen Volkes –, aber welches Ungetüm verbirgt sich hinter dem Gott der Hottentotten? Festzustehen scheint dabei: Der christliche Gott ist gerade nicht der Gott der Hottentotten. Hier müßte man nicht ins Lexikon schauen und feststellen, daß die Hottentotten einst Nomaden in Südwestafrika waren und von den Kolonialherren verächtlich „Buschmänner" genannt wurden. Denn der Ausdruck „Hottentotte" fungiert noch in unserem heutigen Sprachgebrauch als Synonym für etwas völlig Hinterwäldlerisches. Bei Kästner scheint er also Bezeichnung für eine Vorstellung vom Göttlichen zu sein, die in ihrer archaischen Wildheit gerade nichts mit dem jüdisch-christlichen Gott zu tun hat.

Durch Kästners Zitat werden Bezugsverhältnisse – philosophisch ausgedrückt: Referenzen – angesprochen. Derjenige, der referiert, bezieht sich mittels eines ganz bestimmten Ausdrucks auf etwas in der Welt, das durch diese Bezugnahme aus der Vielheit der Gegenstände herausgegriffen wird. Das allein heißt aber noch nicht viel, denn worauf etwa der Ausdruck „Gott" referiert, kann nicht unabhängig von dem jeweiligen Kontext verstanden werden, in dem er verwendet wird und in dem Spezifisches von dessen Referenzobjekt ausgesagt wird. Dies geschieht mit Hilfe von Kennzeichnungen, die eine erfolgreiche Identifikation und Lokalisierung des gemeinten Gegenstands leisten können. Worauf der Begriff „Gott" sich in jüdisch-christlichem Sinne bezieht, kann beispielsweise mit Hilfe folgender Prädikation ausgesagt werden: „Gott ist derjenige, der Israel aus der Knechtschaft in Ägypten befreit hat." Vereinfacht ausgedrückt, kann so der jüdisch-christliche „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" etwa vom Gott der Hottentotten – wer oder was auch immer das sein mag –, oder, in philosophischer Blickrichtung, vom bloß begrifflichen Gott der Philosophen abgrenzt werden.

Die Trennlinien dieser identifizierenden Bezugnahmen wurden in bestimmten theologischen Entwürfen besonders scharf gezogen und als unüberschreitbar herausgestellt. Bekanntlich war es der frühe Karl Barth, der den christlichen Glauben von aller Religion unterschieden hatte, die, wie er sagt, nur „Unglaube" und eine „Angelegenheit des *gottlosen* Menschen"

[1] Der vorliegende Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den ich 2002 an den Theologischen Fakultäten Fulda und Paderborn gehalten habe.

[2] Zit. in: *Th. Ruster*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg i. Br. ⁴2000, 194. – Ruster hat die Pointe von Kästners Zitat aber nicht verstanden, wie die folgenden Ausführungen zeigen.

ist.[3] Dahinter steht seine radikale Ablehnung der „natürlichen Theologie". Was verstand Barth darunter? „Natürliche Theologie" behauptet für ihn eine Erkennbarkeit Gottes allein mit der philosophischen Vernunft, ohne Offenbarung und Glaube.[4] In aller Härte bezeichnet er die „natürliche Theologie" als ein „Attentat auf den christlichen Gottesbegriff"[5], da durch sie nur ein „Götze", nicht aber Gott erkannt werden könne[6].

Philosophisch gewendet heißt das: Es gibt für Barth ein Referenzmonopol der christlichen Gottesrede; alle anderen Arten der Bezugnahme auf Gott, etwa die Gottesrede der Hottentotten und der Philosophen, verweisen unvermeidlich auf einen Götzen, ein Nichtexistierendes, nicht aber auf Gott. – Ob Jude, Christ, ob Hottentott: alle drei glauben nach diesem Verständnis eben nicht an ein- und denselben Gott.

Es ist hier nicht der Ort, die Begriffsgeschichte oder die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen nachzuzeichnen, die sich mit der Vorstellung der „natürlichen Theologie" verbinden. Neuere Forschungen, namentlich von protestantischer Seite, haben gezeigt, daß, in rechter Weise verstanden, die „natürliche Theologie" ihren Ort in der christlichen Theologie haben muß.[7] Nachdem sich hierzulande bezüglich dieses Themas die kontroverstheologischen Wogen des letzten Jahrhunderts längst geglättet haben, ist es um so erstaunlicher, daß im Jahre 2000 gerade von katholischer Seite ein Entwurf vorgelegt wurde, der in die Fußspuren Barths tritt und vehement gegen das Projekt der „natürlichen Theologie" zu Felde zieht: Thomas Rusters vieldiskutiertes und bereits in der vierten Auflage erschienenes Buch *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion.* „Natürliche Theologie" sei – so formuliert Ruster apodiktisch – „überflüssig" und „nicht mehr möglich".[8]

Diese radikale These Rusters trifft sich in ihrer Ablehnung der „natürlichen Theologie" mit der sicherlich wichtigsten Strömung innerhalb der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie. Es geht um die sogenannte

[3] *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich [3]1945, 327.

[4] Vgl. *ders.*, Kirchliche Dogmatik II/1, Zürich [4]1958, 87. Traditionell ist das Natürliche der „natürlichen Theologie" nicht die Natur – wie bei der „natürlichen Religion" –, sondern die Vernunft. Mittels der natürlichen Vernunft behauptet die „natürliche Theologie" eine Gotteserkenntnis (vgl. schon Vat. I, „Dei Filius", DS 3004) – wobei nicht definiert wird, was dabei „Erkenntnis" bedeutet.

[5] Ebd. 93.

[6] Vgl. ebd. 94.

[7] Vgl. etwa *E. Jüngel*, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: *A. Schwan* (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, 419–440; *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Band 1, Göttingen 1988, 83–132; und die umfänglichen Untersuchungen von *G. Kraus*, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube. Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1986; *Ch. Kock*, Natürliche Theologie: ein evangelischer Streitbegriff, Neukirchen-Vluyn 2001.

[8] *Ruster*, Der verwechselbare Gott, 16f. Vgl. zur bisherigen Diskussion dieser Position: *M. Bongardt*, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, in: HerKorr 55 (2002), 316–319.

„Reformierte Epistemologie", die in calvinistischer Tradition steht und die hauptsächlich auf den zur Zeit wohl weltweit bekanntesten Religionsphilosophen zurückgeht, auf Alvin Plantinga. Auch bei Plantingas anspruchsvollem und philosophisch auf höchstem Niveau formulierten Ansatz heißt es dezidiert: „Der Christ braucht keine natürliche Theologie, weder als Quelle seines Vertrauens noch zur Rechtfertigung seines Glaubens".[9] Beide Entwürfe, Rusters als auch Plantingas, gehen aus vom Konzept eines unzurechtfertigenden Glaubens und damit von einer „schwachen Vernunft".[10]

Ich kann hier nicht auf die nähere Begründung dieser Versuche, das Projekt der „natürlichen Theologie" zu verabschieden, weiter eingehen. Ich möchte im Folgenden zeigen, daß der christliche Glaube sicherlich keine „natürliche Theologie" als Quelle benötigt, wohl aber als von ihm selbst her aufgegebene Rechtfertigung; denn nach außen hin ist ein Glaube ohne Grund ein Grund zum Unglauben. Eine schwache Vernunft, so betont die päpstliche Enzyklika *Fides et Ratio* von 1998 zu Recht, bringt den Glauben in die Nähe von „Mythos" und „Aberglauben".[11] Meine Ausführungen gliedern sich nach den folgenden drei Leitthesen:

1. Die theologische Reflexion ist methodisch auf die philosophische Vernunft angewiesen, wenn sie den mit dem Glauben verbundenen universalen Gültigkeitsanspruch im Kontext nicht-christlicher Wahrheitsbehauptungen rechtfertigen will.

2. Ihre Verantwortung geht von der Erkenntnis aus, daß es in christlichem Sinne zwar sowohl im Medium des Glaubens als auch der theologischen Reflexion eine erfolgreiche Identifikation Gottes gibt. Damit sind aber keine abschließende Identifizierbarkeit und kein Referenzmonopol verbunden: Der christliche Gott überschreitet im Letzten – wie die christliche Tradition sagt[12] – das als „Gott" Bezeichnete.[13]

3. In der Begegnung von Glaubenden und Nichtglaubenden im Medium der Vernunft liegt wissenschaftstheoretisch die Berechtigung einer „natürli-

---

[9] *A. Plantinga*, The Reformed Objection to Natural Theology, in: PACPA 54 (1980), 49–62, hier 53: „The Christian doesn't *need* natural theology, either as the source of his confidence or to justify his belief." Vgl. auch: *Ders.*, The Prospects for Natural Theology, in: Philosophical Perspectives 5, Philosophy of Religion, hg. von *J. E. Tomberlin*, Atascadero 1991, 287–315; *ders.*, Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?, in: *Ch. Jäger* (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn 1998, 317–330, hier 318f.

[10] „Schwache Vernunft" ist ein Ausdruck der Übersetzung der Enzyklika „Fides et Ratio"; vgl. *J. Paul II.*, Enzyklika „Fides et Ratio", hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1998, 51; im Originaltext heißt es (unter Nr. 48): „infirma ratio".

[11] Ebd. 51.

[12] Bei Thomas von Aquin heißt es: „Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est" / „Nur dann nämlich erkennen wir Gott wahrhaftig, wenn wir glauben, daß er über all dem ist, was der Mensch sich von Gott denken kann" (*Th. v. Aquin*, Summe gegen die Heiden, Erster Band, hg. von *K. Albert, P. Engelhardt*, Darmstadt 1974, 18f.).

[13] Ein in der aktuellen Diskussion entscheidender religionsphilosophischer Entwurf, der dieses Größersein Gottes gegenüber unseren Begriffsschemata betont, ist der von Richard Schaeffler; vgl. zu diesem Thema: *B. Irlenborn*, „Veritas semper maior" – Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Regensburg 2003.

chen Theologie". Recht verstanden, geht es bei ihr grundsätzlich nicht um eine Gotteserkenntnis ohne Glaube und Offenbarung, sondern, in exponierender oder explikativer Funktion, um ein Gottesverhältnis.

1. Theologische Reflexion und „natürliche Theologie"

Die entscheidende Gemeinsamkeit von Rusters und Plantingas Verabschiedungsversuch der „natürlichen Theologie" ist die vehemente Ablehnung der Notwendigkeit einer Glaubensrechtfertigung durch die Vernunft: Ruster sieht „keinen Sinn mehr in dem Versuch, den christlichen Glauben vor dem Forum der allgemeinen Vernunft ... zu verteidigen"[14]. Plantinga argumentiert gegen die „natürliche Theologie", weil sie die Berechtigung des Glaubens an eine rationale Begründungsfähigkeit koppelt, obwohl der Glaube an sich, auch ohne Gründe – wie Plantinga sagt – „basal" sei.[15] Wie ist diese Ablehnung der Vernunft für die Glaubensverantwortung zu bewerten? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich im Folgenden skizzieren, warum der Glaube notwendig auf die Vernunft bezogen ist.

Die Philosophie beschäftigt sich, vor allem in ihrer erkenntnistheoretischen Ausrichtung, mit den Fragen, was unter begründetem Wissen zu verstehen und wie ein solches Wissen zu erreichen ist. Intentional bezieht sie sich dabei stets auf das Ganze der Wirklichkeit, und dies selbst dann, wenn die Vernunft zu dem Ergebnis gelangen sollte, daß ein begründetes Wissen über kein hinreichendes Kriterium verfüge, diesem universalen Anspruch zu entsprechen und daß insofern in epistemologischer Hinsicht nur Aussagen über Teilbereiche der Wirklichkeit möglich seien.

Einen solchen universalen Wahrheitsanspruch vertritt auch die christliche Theologie: Sie bedenkt das Ganze der Wirklichkeit im Hinblick auf das *proprium christianum*, auf den Glauben an den sich geschichtlich in Jesus Christus offenbarenden Gott Israels.[16] Dieses Ereignis ist aus christlich-theologischer Perspektive von unbedingtem Geltungsanspruch, denn erstens ist es nicht revozierbar, korrigierbar oder wiederholbar, und zweitens gibt es keine Erfahrung der Wirklichkeit, die unbezüglich auf dieses Ereignis sein

[14] *Ruster*, 17.

[15] Vgl. *Plantinga*, 53–62. Plantinga bezeichnet die Ansicht einer Begründungsnotwendigkeit des Glaubens als „*classical foundationalism*" (ebd. 53).

[16] Es ist zum einen eine schlichte Konfusion der Perspektiven und zum anderen eine Unbedachtheit im Hinblick auf die theologische Reflexion der Möglichkeit göttlichen Handelns in der Welt, wenn Ruster behauptet, die „Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit" könne heute nicht mehr mit der „christlichen Rede von Gott" übereingebracht werden (vgl. *Ruster*, 7 f.). Natürlich bleibt die Erfahrung Gottes auch in christlichem Sinne die Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit, selbst dann, wenn die „alles bestimmende Wirklichkeit" für eine Vielzahl von Menschen sich in anderen Symbolisierungen als im christlichen Gottesbegriff zeigt. Hätten etwa schon die frühen Christen nicht zwischen Faktizität und Wirklichkeit (in christlicher Deutung) zu unterscheiden gewußt, hätten sie das römische Weltreich mitsamt dessen vergöttlichtem Kaiser als „alles bestimmende Wirklichkeit" erfahren müssen. Daß sie diesen Unterschied machen konnten, ist eine notwendige Bedingung für die Entstehung des christlichen Glaubens.

könnte: Alles, was ist und sein kann, alles, was gedacht wird und denkbar ist, muß entweder affirmativ oder negativ auf die durch den Offenbarungsglauben gedeutete Wirklichkeit bezogen werden können. Methodisch bedingt dieser theologische Anspruch eine Vernunftreflexion. Diese kann die Glaubensaussagen bei ihrer Rechtfertigung inhaltlich jedoch nicht voraussetzen. Denn der theologischen Vergewisserung geht es, fernab von jeglichem Fideismus, stets auch um eine Verständigungsabsicht mit einem nicht glaubenden Adressaten. Will sie, daß dieser mit Hilfe seiner Vernunft – und eine andere Beurteilungsinstanz hat er nicht – über die konkurrierenden Wahrheitsansprüche selbst entscheiden kann,[17] dann muß sie ihre Rechtfertigung mit Vernunftargumenten in kognitiv relevanten Sätzen vor dem Forum der „unerleuchteten" philosophischen Vernunft vortragen.

Daraus erwächst eine wichtige Folgerung: Wenn das Forum der wissenschaftlich-theologischen Verantwortung des Glaubens die natürliche philosophische Vernunft ist, dann sind die theologischen Argumente nicht nur rezeptiv bestimmt vom Deutungspotential dessen, was zu verantworten ist, nämlich vom *proprium christianum*, sondern sie müssen auch aktiv und kontextempfindlich sein im Hinblick auf das, was die natürliche, unerleuchtete Vernunft in ihrer je eigenen Situation überhaupt als denkmöglich verstehen kann.

Hier läßt sich allein mit philosophischen Argumenten aufzeigen, erstens, daß sowohl die atheistische Verneinung als auch die skeptizistische Bezweiflung einer Einheit der Wirklichkeit nicht dem entsprechen, was die Vernunft in bezug auf das Ganze dieser Wirklichkeit zu denken fähig ist, zweitens, daß die im christlichen Glauben gewonnene Deutung der Wirklichkeit keine illegitime Scheinwelt, sondern eine erkenntnistheoretisch begründbare Sichtweise darstellt, und drittens, daß der Erfahrungskontext des Glaubens dem heutigen Menschen eine sinnhafte und seiner Vernunft nicht widersprechende Selbstsituierung innerhalb widerstreitender Orientierungsangebote zu vermitteln fähig ist. Dazu ist aber eine „natürliche Theologie" nötig, die mit Vernunftargumenten Gründe dafür angibt, warum der Gedanke eines existierenden Gottes auch unter den Bedingungen einer sich als nachmetaphysisch empfindenden Moderne überhaupt noch möglich ist.[18]

---

[17] Vgl. dazu *L. Honnefelder*, Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin, in: *W. Oelmüller* (Hg.), Philosophie und Weisheit, Paderborn 1989, 65–77, hier 65.

[18] Wie ein Gespräch zwischen Theologie und Philosophie ohne „natürliche Theologie" scheitern kann, zeigt die Diskussion zwischen dem evangelischen Landesbischof Horst Hirschler und dem Philosophen Herbert Schnädelbach, der durch seinen Zeit-Artikel *Der Fluch des Christentums* auch in der Theologie bekannt geworden ist (vgl. zur Kritik Schnädelbachs: Die Zeit, Nr. 20 vom 11.05.2000; zur Diskussion: Mit dem abwesenden Gott leben, in: Information Philosophie 5 [2001], 74–77). Hirschlers rein glaubensbezogene These gegen Schnädelbach lautet: „Wenn Sie nicht nach Gott fragen, dann leben Sie unter Niveau" (ebd. 75). Nicht nur Schnädelbachs Argumente, sondern auch der Spott in den Leserbriefen zu dieser These (vgl. Information Philosophie 1 [2002, 28]) zeigen sehr deutlich, wie unterschiedlich Sprachspiele voneinander sein können.

Zu betonen ist dabei erstens: Vermittlungskontext einer solchen „natürlichen Theologie" kann allein die Philosophie der Gegenwart sein. Zweitens: Eine Theologie ohne den Bezug auf Philosophie ist nicht denkbar. Wie es schon 1983 im Schreiben der Deutschen Bischöfe mit dem Titel: *Das Studium der Philosophie im Theologiestudium* heißt, ist der Bezug auf die Philosophie für die Theologie – wie die Bischöfe sagen – *„eine Dimension eigenen Ursprungs"*.[19] Das Verhältnis zwischen beiden Disziplinen ist aber nicht einseitig, sondern wechselseitig: Wie exemplarisch in der Enzyklika *Fides et Ratio* deutlich wird, gibt es nicht nur ein „Credo ut intellegam", sondern auch ein: „Intellego ut credam",[20] also nicht nur einen Bezug des Glaubens zur Vernunfteinsicht, sondern auch einen Bezug der Vernunfteinsicht zum Glauben.

2. Referenzmonopol und Identifikation Gottes

Die bisherigen Ausführungen waren vor allem methodologischer Art. Zu zeigen wäre weiterhin, daß auch vom Glaubensakt her eine „natürliche Theologie" geboten ist. Ich kann hier nicht auf die Diskussion von Röm 1,18–20 eingehen, die zeigt, daß das Projekt der „natürlichen Theologie", auch aus exegetischer Sicht, nicht in einem Gegensatz zum Evangelium Gottes steht.[21] Vielmehr möchte ich im Ausgang von einem Grunddatum des christlichen Glaubens einige philosophische Überlegungen zur Kritik an der These eines Referenzmonopols und damit an dem Verabschiedungsversuch der „natürlichen Theologie" vorstellen.

Nach christlichem Verständnis überschreitet Gott, ohne daß er dadurch unfaßbar zu werden drohte, jeglichen Versuch, ihn begrifflich oder in Glaubensaussagen unabänderlich und letztverbindlich fixieren zu wollen.[22] Sprachphilosophisch kann man das in formaler Weise so ausdrücken: Wenn Christinnen und Christen von Gott bestimmte Kennzeichnungen aussagen, dann referieren sie mit Hilfe des singulären Terminus „Gott" auf ein ganz bestimmtes Referenzobjekt. Damit diese Referenz gelingt, müssen verschiedene Bedingungen gegeben sein. Ich möchte hier nur eine herausgreifen: die Identifizierbarkeit:[23] Wenn ein Sprecher auf einen Gegenstand referiert, dann identifiziert er diesen Gegenstand abgesondert von allen anderen Gegenstän-

---

[19] *Die Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Das Studium der Philosophie im Theologiestudium, Bonn 1983, 9.

[20] Das zweite Kapitel der Enzyklika trägt den Titel „Credo ut intellegam", das dritte ist mit „Intellego ut credam" überschrieben.

[21] Vgl. *K. Kertelge*, ‚Natürliche Theologie' und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus, in: *W. Beier* [u. a.] (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Josef Kardinal Ratzinger, St. Ottilien 1987, 83–95, hier 94.

[22] Vgl. beispielsweise die oft zitierte Aussage vom Vierten Laterankonzil (1215): „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre" (DH 806).

[23] Weiterhin: Axiome der Existenz und der Identität (vgl. *J. Searle*, Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt am Main ^{4}1990, 121–126.).

den.[24] So könnte der Christ, wenn er nach seinem Gott gefragt würde, mit der oben schon genannten Prädikation antworten: „Gott ist derjenige, der Israel aus der Knechtschaft in Ägypten befreit hat." Der singuläre Terminus „Gott" übernimmt die Aufgabe des Referierens, die Kennzeichnung „derjenige, der Israel aus der Knechtschaft in Ägypten befreit hat" unterscheidet das Referenzobjekt von anderen Bezugnahmen auf „Gott".[25] Stark verkürzt gesagt, entsteht so in sprachphilosophischer Hinsicht eine Identifizierbarkeit des Referenten der christlichen Gottesrede. Denn Identifizieren heißt Klarstellen, welches Referenzobjekt von allen das gemeinte ist.[26]

Entscheidend ist nun, daß diese Identifizierbarkeit grundsätzlich nicht abschließbar ist: Sie geht aus von traditionell verankerten und kirchlich anerkannten Grunddaten. Diese sind in geschichtlich sich verändernden Kontexten immer wieder neu zu explizieren oder durch neue Sprachregelungen zu ergänzen. Die angesprochene Unabschließbarkeit der Identifikation – des in christlichem Sinne immer schon als Gott Identifizierten – geschieht aber nicht erst bei hohem Spezifizierungsgrad, d.h. wenn es bereits eine Vielzahl traditionell ermittelter und akzeptierter Bestimmungen über Gott gibt, sondern sozusagen schon im Vorfeld. Es gibt auch eine referentielle Unbestimmtheit, weil außerhalb des explizit Christlichen – wie es das Zweite Vatikanum ausgedrückt hat – ein *radius illius veritatis*, ein „Strahl jener Wahrheit" begegnen kann, durch die Gott *alle* Menschen erleuchtet.[27]

Hier stößt man wieder auf das Problem des Referenzmonopols. Denn aus dessen Sichtweise löst die Rede von einem „Wahrheitsstrahl" des Christlichen im Außerchristlichen und von der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis die Trennung zwischen Gott und Götze.[28] Insofern könnte Gott aus der Sicht des „Referenzmonopolisten" „verwechselbar" werden, wie es ja im Titel von Rusters Buch ausdrücklich heißt.

Wie ist dies zu bewerten? Die angesprochene Gefahr mag fraglos bestehen. Doch setzt ihre Vermeidung meines Erachtens keineswegs die Position des Referenzmonopolisten voraus. Der Referenzmonopolist zieht gegen die Gefahr einer Verwechselbarkeit Gottes zu Felde, ohne zu erkennen, daß sein Standpunkt selbst eine höchst gefährliche Implikation besitzt: Denn kritisch wäre zu fragen, ob gemäß der These des Referenzmonopols nicht nur die Gottesrede der Hottentotten und der Philosophen auf einen Götzen

---

[24] Vgl. dazu *Searle*, 125.

[25] Vgl. zur Unterscheidung zwischen singulärem und allgemeinem Terminus: *W. v. O. Quine*, Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980, 164–173; *E. Tugendhat, U. Wolf*, Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1986, 127–167.

[26] Vgl. *E. Runggaldier*, Analytische Sprachphilosophie, Stuttgart 1990, 71. Ausführlicher: *Searle*, 133–142.

[27] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate", Nr. 2.

[28] Vgl. *Ruster*, 194–201. Rusters berechtigte Kritik der Pluralistischen Religionstheologie zeigt nicht, wie die oben zitierte Aussage des Zweiten Vatikanums vom *radius veritatis* mit seiner Ablehnung der „natürlichen Theologie" vereinbar ist.

referieren, sondern auch, ob sich jüdische und christliche Gottesrede überhaupt noch auf denselben Gott beziehen können.

Wie begründet sich aus der Perspektive des Referenzmonopols diese sicherlich provozierende Unterstellung? Gehen wir aus von den beiden folgenden Prädikationen, einmal in christlichem Sinne: „Gott *ist* derjenige, der sich endgültig in einem Menschen geoffenbart hat", und dann in jüdischem Kontext: „Gott ist *nicht* derjenige, der sich endgültig in einem Menschen geoffenbart hat." Hier ist vom traditionellen Glaubensverständnis her zu sagen, daß Christinnen und Christen dem jüdischen Volk natürlich nicht absprechen, daß auch es sich – formal ausgedrückt – mit seiner Glaubensrede auf das von Christen verehrte Referenzobjekt Gott bezieht, auch wenn seine Prädikation derjenigen, die für den christlichen Glauben zentral ist, kontradiktorisch widerspricht, wenn also jede der beiden Prädikationen äquivalent ist zur Negation der anderen. Da aber für die Möglichkeit einer sinnvollen Rede nach dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch nicht gleichzeitig bezüglich desselben Sachverhalts zwei sich kontradiktorisch widersprechende Aussagen gemacht werden können, kann das Referenzobjekt der christlichen Gottesrede – so müßte man als *advocatus diaboli* behaupten – nicht das der jüdischen sein und umgekehrt. Dabei betrifft dies nicht nur ein semantisches, sondern vor allem ein ontologisches Problem: Es ist – wie bereits Aristoteles gezeigt hat[29] – bei einer solchen Schwierigkeit weniger das Problem, ob derselbe Gegenstand durch zwei kontradiktorische Aussagen bezeichnet werden, sondern ob er beides zugleich *sein* kann.

In philosophischer Hinsicht geht es in diesem Zusammenhang um die Frage, wie ein angemessenes Verständnis von Identitätsaussagen zu erreichen ist. Denn es handelt sich hier um ein und dasselbe Referenzobjekt „Gott", das durch verschiedene Prädikate bezeichnet wird. In diesem Kontext findet unsere traditionelle christliche Sichtweise einen Anhaltspunkt in der klassischen philosophischen Erkenntnis von Frege, Husserl und Quine, daß Prädikationen extensional – in Bezug auf das gemeinte Referenzobjekt – identisch sein können, auch wenn sie sich intensional – in bezug auf die jeweilige Bedeutung – unterscheiden. Diese Unterscheidung wird deutlicher, wenn man sich als Beispiele die bekannten Begriffspaare vor Augen hält: „Abendstern"/„Morgenstern", „Lebewesen mit Herz"/„Lebewesen mit Niere", „Sieger von Jena"/„Verlierer von Waterloo". Beide Begriffe der jeweiligen Paare beziehen sich auf dasselbe Referenzobjekt, unterscheiden sich aber, wie Frege sagt, „in der Art des Gegebenseins des Bezeichneten"[30] und haben deshalb eine unterschiedliche und nicht austauschbare Bedeutung.

In diesem Sinne kann man sagen, daß aus christlicher Sicht die Prädikation „Gott ist *nicht* derjenige, der sich endgültig in einem Menschen ge-

[29] *Aristoteles*, Metaphysik IV, 1006b 20.

[30] *G. Frege*, Über Sinn und Bedeutung, in: *Ders.*, Funktion, Begriff, Bedeutung, hg. von *G. Patzig*, ⁷1994, 40–65, hier 41.

offenbart hat" sich nur intensional, von der Bedeutung her, nicht aber extensional, also vom Bezugsobjekt her, vom Referenten unserer eigenen christlichen Gottesrede unterscheidet. Ob Jude oder Christ: alle beide glauben – trotz unterschiedlicher Prädikationen – an ein und denselben Gott.

Soweit die traditionelle Lösung dieser Schwierigkeit. Durch die These des Referenzmonopols wird diese Vermittlung aufgebrochen. Denn der „Referenzmonopolist" behauptet nicht nur eine Verschiedenheit der Bedeutung zwischen christlicher und nicht-christlicher Gottesrede, sondern – wie zu Anfang skizziert – auch eine Verschiedenheit der Referenzobjekte. Das heißt: Unter der Prämisse eines Referenzmonopols, die sich zumindest implizit aus der Ablehnung der „natürlichen Theologie" ergibt, wäre der christliche Gott nicht nur vom Gott der Hottentotten unterschieden, sondern auch vom Gott des jüdischen Volkes.[31] Dadurch wäre also die traditionelle Deutung in Frage gestellt, denn diese bezieht sich – wie gerade skizziert – allein auf bedeutungsverschiedene, nicht aber auf sich kontradiktorisch widersprechende Prädikationen über Gott.

Daß hier nicht nur spitzfindig Folgerungen aus der Position des Referenzmonopolisten gezogen werden, wird deutlich angesichts der folgenden Beobachtung: Insbesondere für Alttestamentler ist der Markionismus zu Recht das Feindbild schlechthin für den jüdisch-christlichen Dialog.[32] Der Gnostiker Marcion lebte im 2. Jahrhundert und trennte – formal genau im Sinne der gerade skizzierten Implikation des Referenzmonopols – zwischen dem Gott des AT und des NT: Der gute Gott und Vater Jesu Christi müsse – so Marcion – vom jüdischen Gott des Gerichtes und der Rache getrennt werden. Höchst interessant ist nun, daß Thomas Ruster an Adolf von Harnack anknüpft und Marcion in positivem Sinne als Denker der Fremdheit und Unverwechselbarkeit Gottes versteht. Ruster weiß zwar um die antijudaistischen Konsequenzen – schon Harnack wollte das AT im 19. Jahrhundert vom christlichen Kanon ausschließen –, Ruster möchte aber Marcions Theologie als biblisch erweisen.

Auf solche – wie Ruster selbst sagt[33] – „abenteuerliche Vorstöße" kann ich jetzt nicht weiter eingehen. Entscheidend ist an dieser Stelle die Frage: Wie kann die angesprochene Implikation des Referenzmonopols vermieden werden? Zunächst möchte ich einen möglichen Verteidigungsversuch vorstellen, der meiner Ansicht nach aber nicht erfolgreich wäre.

---

[31] Bei *I. U. Dalferth*, Religiöse Rede von Gott, München 1981, 605f. (Hervorheb.: B. I.), heißt es: „Die Leitfrage nach der Identifizierbarkeit des Referenten christlicher Rede wurde ... dahingehend beantwortet, daß mit ‚Gott' auf ein einzigartiges Individuum Bezug genommen wird, das sich im Horizont der Welterfahrung mit nichts identifizieren läßt, aufgrund der christlichen Grunderfahrung aber durchaus nicht als nichts, sondern über Jesus, und zwar *nur über ihn*, ... identifiziert werden kann." – Durch ein solches Referenzmonopol würde implizit nicht nur der Gott des jüdischen Volkes vom Gott der Christen abgekoppelt, sondern die jüdische Gottesrede selbst würde als bezugslos herausgestellt, insofern nur mittels der christologisch ‚erweiterten' Rede der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs identifizierbar wäre.

[32] Vgl. *E. Zenger*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [3]1998, 12f.

[33] *Ruster*, 98.

Man könnte etwa versuchen, das Identitätsproblem von jüdischer und christlicher Gottesreferenz zu lösen mittels einer bestimmten ontologischen Gottesvorstellung im Ausgang von Hebr 1,1: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn ..." Formal ausgedrückt, könnte man sich Gott hierbei vorstellen als das Subjekt der verschiedenen Eigenschaften, sich in a, b oder c zu offenbaren. Die Offenbarung in a und b (etwa im Sinne von Propheten) haben Judentum und Christentum gemeinsam, bezüglich der Offenbarung in c (Jesus Christus) unterscheiden sie sich jedoch.

Gegen dieses Modell spricht, daß es nach klassischer Theologie eine uneigentliche Redeweise wäre, Gott als Träger von Eigenschaften zu bezeichnen. Wie schon Thomas von Aquin im Ersten Buch seiner *Summa theologiae* herausgestellt hat, können Gott nicht Akzidenzien zugeschrieben werden, da er sonst als defizientes Seiendes vorgestellt würde, das durch Eigenschaften eine Vervollkommnung erführe.[34] Für die christliche Vorstellung von Gott heißt das: Gott ist kein Träger von Eigenschaften, sondern er ist die Vollkommenheit selbst. Das wiederum bedeutet: Es ist nicht irgendeine Eigenschaft von Gott, sich selbst in höchster und unüberbietbarer Weise in einem Menschen zu offenbaren, der von sich selbst sagt: Wer mich sieht, sieht den Vater.[35] Daß Gott sich selbst im Menschen Jesus Christus letztgültig offenbart, ist nicht eine Eigenschaft neben anderen an ihm, sondern ein Wesenskonstitutivum seiner selbst. Zudem bezöge sich formal die Rede von einer Gleichheit oder Ungleichheit von Eigenschaften nur auf eine qualitative Identität, bei der zwei verschiedene Gegenstände hinsichtlich bestimmter Eigenschaften identisch sind, nicht aber auf eine numerische Identität, bei der es um ein und dieselbe Einheit geht.[36]

Welchen Versuch gibt es dann, die angesprochene Implikation des Referenzmonopols zu vermeiden? Dazu hier nur ein knapper Hinweis, der eher als Vorschlag denn als ausgearbeitete Lösung dienen soll: Ich gehe aus von einer Unterscheidung des Sprachphilosophen John Searle. Searle macht nicht nur den Unterschied zwischen (1) einer „vollständig vollzogenen Referenz", die eine unzweideutige Identifikation des Gegenstands leistet, und

[34] *Th. v. Aquin*, S.th. I, q. 3 a. 6. – Thomas unterscheidet zwischen absoluten und relativen Attributen Gottes; letztere schließen in ihrem Begriff eine bestimmte Relation zur Kreatur ein (S.th. I, q. 13 a. 2). In S.th. I, q. 13 a. 7 wird deutlich, daß einige der relativen Namen erst „ex tempore" von Gott ausgesagt werden können; wichtig ist für Thomas dabei, daß solche Relationen im strengen Sinne nur von den Kreaturen her zu Gott, und nicht umgekehrt, real sind, da Gott durch sein Schaffen nach außen hin keine Veränderung erfährt. Insofern werden zeitliche *attributa relativa* von Gott nur „secundum rationem" ausgesagt; d.h., sie kommen ihm bloß im Sinne einer gedachten und nicht einer realen Relation zu und stellen keine Veränderungen oder Hinzufügungen zu seinem Wesen dar. Daß dies selbst für die Rede von der Menschwerdung Gottes gilt, betont Thomas in S.th. III, q. 2 a. 7 (für die näheren Hinweise zu Thomas danke ich herzlich Herrn Dr. Thomas Marschler).

[35] Joh 14,9; vgl. dazu auch Vat. II, „Dei Verbum" n. 4.

[36] Vgl. dazu *E. Tugendhat*, *U. Wolf*, 168f.

(2) einer unvollständig vollzogenen und unerfolgreichen Referenz, die zu keiner Identifikation führt. Sondern er kennt auch (3) eine „erfolgreiche Referenz", die eine zwar nicht unzweideutige, aber trotzdem erfolgreiche Identifikation ermöglicht.[37]

In der Kritik an der These des Referenzmonopols wäre dann folgendes zu ergänzen: Es ist eine gefährliche Engführung – wie es die Kritiker der „natürlichen Theologie" zumindest implizit tun – allein ein ausschließendes Entweder-Oder zuzulassen zwischen den ersten beiden von Searles Referenzakten, also zwischen (1) einer „vollständig vollzogenen Referenz", die Gott erfolgreich identifiziert, und (2) einer unvollständig vollzogenen und unerfolgreichen Referenz, die hier auf ein Nichtexistierendes, einen Götzen, verweist. Denn als weitere Ebene, als Zwischenglied, ist im Anschluss an Searle auch (3) eine unvollständig vollzogene, aber trotzdem „erfolgreiche Referenz" denkbar: Sie weist in die richtige Richtung, ermöglicht eine Identifikation, bleibt aber aus einer bestimmten Sichtweise – hier aus der christlichen Perspektive – noch vorläufig gegenüber der eigenen deutlicheren Bezugnahme.[38]

Mittels dieses Vorläufigkeits-Status befinden sich die beiden sich kontradiktorisch widersprechenden Prädikationen nicht mehr auf einer Geltungsebene, sondern entsprechen kontextverschiedenen Verständnisweisen. Dies bedeutet: Eine entscheidende Forderung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch kann bei diesem Lösungsvorschlag unberücksichtigt bleiben, insofern es geltungstheoretisch nicht um eine gleichzeitige Zusprechung von Prädikationen zu ein- und demselben Sachverhalt geht.

Das heißt: Im diskutierten theologischen Zusammenhang kann mit Hilfe einer solchen natürlich noch präzisierungsbedürftigen Überlegung aus dem Bereich der „natürlichen Theologie" zum einen die implikations- und folgenreiche These eines Referenzmonopols vermieden und zum anderen die Bezugnahme auch der jüdischen Gottesrede auf den Referenten der christlichen Rede von Gott aufgezeigt werden.

3. Gotteserkenntnis und Gottesverhältnis

Ist „natürliche Theologie" also eine Gefahr für den Glauben? Will sie diesen überflüssig machen und den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs mit dem Gott der Philosophen oder dem Gott der Hottentotten auf eine Stufe setzen? Muß sie deswegen selbst überflüssig gemacht und müssen zwischen Glaube und Vernunft wieder einst geschliffene Bastionsmauern hochgezogen werden?

---

[37] Vgl. *Searle*, 128.

[38] „Vollständig vollzogene Referenz" bezieht sich hier natürlich auf den Erfolg des Referenzaktes, nicht auf eine *idealiter* komprehensive und abgeschlossene Identifikation, die unter endlichen Bedingungen offenkundig nicht möglich ist.

Nein, denn recht verstanden, behauptet die natürliche Theologie keine genuine Gotteserkenntnis, sondern nur ein Gottesverhältnis. Thesenartig formuliert: Die philosophische Vernunft kann nicht den Gott des Glaubens erkennen, sondern allein, daß Gott im Glauben erkannt wird. „Natürliche Theologie" ist nicht reduzierbar auf Gottesbeweise; sie behauptet – mit einer Unterscheidung Hegels – keine Erkenntnis, sondern höchstens eine Bekanntheit Gottes.[39] Aufgezeigt werden kann mit ihrer Hilfe beispielsweise: sprachanalytisch die Rationalität religiöser Erfahrung,[40] oder transzendentalphilosophisch die Rechtfertigung eines postulatorischen Gottesbegriffs mit hermeneutischer Funktion,[41] oder phänomenologisch die Erweiterung des Feldes des bloßen Gegebenseins durch ein *„phénomène saturé"*, ein „saturiertes Phänomen", das die Grenzen der Anschauung überschreitet.[42]

In allen diesen Fällen präjudiziert die natürliche Theologie keine begrifflichen Vorstellungen für den im Glauben verehrten Gott.[43] Sie zeigt vielmehr mit Hilfe von Vernunftargumenten unterschiedliche Strategien der Denkbarkeit und der Verantwortung der christlichen Rede von Gott auf. Deshalb schaden ihre Überlegungen dem Glauben nicht, sondern sie nützen ihm, insofern sie Anschlußmöglichkeiten des Glaubens in einer glaubensfernen Zeit aufweisen. Und diese Vermittlung geschieht im Modus der *philosophischen* Reflexion. Insofern gehört das Studium der Philosophie notwendig zum Studium der Theologie. Es ist nicht übertrieben zu behaupten: Eine Verabschiedung der „natürlichen Theologie" wäre auch eine Verabschiedung der Philosophie aus dem Theologiestudium.

Im übrigen gilt: Glaubensgeschichtlich sind die Hottentotten heute keine „Buschmänner" mehr, sondern Christen. Ob Jude, Christ, ob Hottentott, alle drei glauben an ein- und denselben Gott. Dies zeigt möglicherweise – falls keine Zwangstaufe vorgelegen hat – daß ein „Wahrheitsstrahl" im früheren Hottentotten-Glauben vorhanden gewesen sein könnte, der den Hottentotten den Übergang ermöglicht hat von einer nur unvollständig vollzogenen zu einer „vollständig vollzogenen Referenz", d.h. in unserem Zusammenhang, den Übergang vom bloß Göttlichen der Hottentotten zu dem einen jüdisch-christlichen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

---

[39] „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*" (*G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Werke Band 3, hg. von *E. Moldenhauer, K. M. Michel*, Frankfurt am Main ^{3}1991, 35).

[40] Vgl. dazu etwa *W. Proudfoot*, Religious Experience, Berkeley 1985; *W. P. Alston*, Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience, Ithaca/New York 1991.

[41] Vgl. *R. Schaeffler*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i. Br./München 1995.

[42] Vgl. *J.-L. Marion*, Le phénomène saturé, in: *J.-F. Courtine* (Hg.), Phénoménologie et théologie, Paris 1992, 79–128.

[43] Im Hinblick auf diesen Vorbehalt schreibt *F. Ricken*, Religionsphilosophie, Stuttgart 2003, 21, zur natürlichen Theologie: „Selbst wenn sie die Existenz Gottes überzeugend aufweisen könnte, so bliebe doch eine Kluft zwischen ihrem Gottesbegriff und der biblischen Botschaft, denn diese läßt sich mit den Mitteln der natürlichen Theologie nicht beweisen."

ThPh 78 (2003) 557–570

End-Gültigkeit des Zeitlichen?

Von Jörg Splett

Ob durch die Relativitätstheorie Einsteins oder erst durch die Quantentheorie, jedenfalls ist im 20. Jahrhundert das Zeitdenken in eine Grundlagenkrise geraten. Erst mit den achtziger Jahren scheinen neue Wege möglich zu werden: zwischen Mikro- und Makrophysik wie zwischen Physik und „lebensweltlichem" Zeiterfahren. Läßt sich seither von einer Konjunktur der Zeitthematik reden, so hat die Jahrtausendwende sie in neue Höhen getrieben. Während die einen das Ende menschlicher Zeit, ihren Tod, durch die Technisierung in Leben und Wissenschaft (ge)kommen sehen, bricht für andere ein neues Zeitalter holistischer Harmonie von Mensch und Natur an. Darum in einem ersten Abschnitt einige Grundinformationen zu Zeit überhaupt.

I. Zeit

1. In einem der Textsammelbände („Reader") zum Thema ordnen die Herausgeber Walther Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe[1] die Abhandlungen der „modernen Klassiker" in drei Gruppen: Zeiterfahrung und Zeitsprache (logisch-analytisch), Der Zeitpfeil der Natur (physikalisch-naturphilosophisch), Zeit und Zeitlichkeit (existenz- und lebensphilosophisch).

Auf J. M. L. McTaggart geht die Unterscheidung von A- und B-Reihe zurück, in der wir Zeitereignisse beobachten. In der A-Reihe heißen die Zeitpunkte „vergangen", „gegenwärtig", „zukünftig" – und diese Kennzeichnungen (die Zeitmodi) wandeln sich mit der Zeit; in der B-Reihe heißen sie „früher", „später" – und das (als Zeitordnung) unverändert (67f.). Da für die Zeitbestimmung die erste Reihe fundamental sei (ein Früher-später bietet auch der Zahlenstrahl), die aber anderseits nicht subjektunabhängig besteht, erklärt McTaggart die Zeit für irreal. Aus der weiteren Diskussion mit B. Russell und J. J. C. Smart möchte ich hier gleich M. Dummetts Gedanken aufgreifen (126): Die These von der Irrealität der Zeit gerät in Selbstwiderspruch, weil sie der wechselnden Zeit-Imagination Realität zubilligen muß. Also ist Realität nicht – objektivistisch – derart subjektunabhängig zu denken, daß sie sich standpunktfrei beschreiben ließe.

2. Das aber führt zu Aussagen schon der Antike zurück, wonach die Zeit einerseits – kosmologisch – die „Zahl (= Maß) der Bewegung nach dem früher und später" ist,[2] anderseits jedoch es keine Zeit geben könnte ohne zählende Seele: „Was allein denkbar bliebe, wäre die Existenz des bloßen Zeit-

[1] Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt 1993.
[2] *Aristoteles*, Physik IV, 11 (219 b 1f.).

substrates, etwa die des Prozesses, falls dieser ohne eine Existenz der Seele existieren kann."[3]

Vor allem die zweite Bestimmung nimmt dann Augustinus im elften Buch seiner *Bekenntnisse* auf: „Darum wollte es mich dünken, Zeit sei Ausdehnung und nichts anders: aber wessen Ausdehnung, weiß ich nicht. Es sollte mich wundernehmen, wäre es nicht der Geist selbst."[4] Der Geist, insofern er sich erinnert, sich erwartend ausstreckt, wahrnimmt (28,37). Zugleich aber ist es Augustinus, der auf der Suche nach dem Sein der Zeit es/sie im ausdehnungslosen Jetzt situiert (15, 20). So aber ist das Zeitliche „ein von Nichtsein zu Nichtsein Hinströmendes" (K. Flasch).[5]

Entsprechend nennt dann G. W. F. Hegel die Zeit die für sich gesetzte Negativität.[6] Sie sei der „alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos" (§ 258). Entsprechend zeigt das Zeitliche sich wesenhaft als unruhig (statt in sich ruhend), das heißt, Zeitlich-sein besagt Vergänglichkeit (ebd.). Und das bezieht sich nicht etwa auf ein Ereignis am Ende, sondern macht die Seinsart des Endlichen überhaupt aus. Es gilt darum, daß das Zeitliche „ist, indem es nicht ist, und nicht ist, indem es ist"[7].

3. Diese Sicht der Zeit hat als „vulgäre" im vorigen Jahrhundert Martin Heidegger destruieren wollen.[8] Während sich „uneigentlich" das Sein der Zeit in der Gegenwart zentriert, ist „eigentliche" Zeitlichkeit durch den „Vorrang der Zukunft" gekennzeichnet (329), die aber anderes meint als zukünftige Gegenwart.

Sah Augustinus vor allem die Zerstreutheit und „Zerfahrenheit des in der Zeit verlorenen Menschen"[9] vor sich, für die er Rettung durch Gott erhofft, so fragt Heidegger nun angesichts des zerstreuten „Man" nach einem möglichen Ganz-sein-Können des Daseins (Kap. 3).[10] Ganz kann es als zeitliches nicht im Sinn eines vorhandenen Gegenstands sein, sondern allein in „vorlaufender Entschlossenheit" (§ 62).

Darin verzichtet das Dasein darauf, den Tod als Endpunkt einer Reihe von Lebensaugenblicken vorzustellen und ihn damit in die Ferne zu rücken, sondern stellt sich jener Endlichkeit und Todbestimmtheit, die es durch und durch prägen. „Zukunft" besagt hier statt Ausständigkeit ein „sich auf sich Zukommen-lassen" (325). Dabei kann das zukommende „sich" es selbst nur als „gewesen" sein (326). Die Zukunft ist „gewesene (besser gewesende)". Und das Geschehen dieses Zukommens bedeutet Gegenwart. „Dies derge-

[3] Physik IV, 14 (223 a 21–29 [Hg.: *H. Wagner*]).
[4] Confessiones XI, 26, 33 (Hg.: *J. Bernhart*).
[5] *K. Flasch*, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 281.
[6] Enzyklopädie ... (1830) § 257.
[7] Zusatz zu § 448, Sämtl. Werke (Hg.: *H. Glockner*) X, 322f.
[8] Sein und Zeit (1927), Tübingen [15]1979, Kap. 3, 4 und 6.
[9] Anm. 5, 284.
[10] Wobei „Dasein" nicht einfach ein anderer Name für „Mensch" ist, sondern „dieses Seiende" benennt, insofern „es je sein Sein als seiniges zu sein hat" (12).

stalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit" (ebd.).

Nun läßt sich die gesuchte Ganzheit des Daseins in seiner Sorge-Struktur (d.h. seinem sich Angelastet- und Zugemutetsein) auf eine Formel bringen (327): „Die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)."

Dabei dürfen „vor" und „schon" nicht vulgär zeithaft (als „noch nicht" bzw. „nicht mehr") mißverstanden werden, als ob Dasein in der Zeit vorhanden wäre. Doch ist schließlich auch das dritte Moment zu beachten: Faktisch existiert das Dasein „mit und bei innerweltlich begegnendem Seienden" (333). Und derart lebt es ungeschichtlich alltäglich innerzeitig. Das Urteil „uneigentlich" wertet nicht moralisch. „Uneigentlichkeit ist überhaupt nicht etwas, was vom Dasein zurückgelassen werden könnte. Das Dasein kann nur eigentlich sein, wenn es sich immer neu seiner Uneigentlichkeit ... entreißt" (O. Pöggeler).[11]

II. Festliches Mit-Sein

1. Nun hat es schon lange befremdet, daß für Heidegger zwar „Vor" und „Schon" den „zeitlichen Sinn von Existenzialität" anzeigen, nicht aber „das dritte konstitutive Moment der Sorge: das verfallende Sein-bei ..." (328). Warum gibt es Sein-bei allein als „Verfallen" (auch wenn nicht moralisch abwertend zu lesen)? Eigentliche Gegenwart, der „Augenblick", „meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet" (338), im Unterschied zur „Zerstreuung in das nächst Besorgte".

Dies gibt es natürlich, und inzwischen verschärft. Auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Zeit – Zeitenwende – Ewigkeit" im Oktober 1998 hat Hans Michael Baumgartner das zyklische und lineare Verlaufsmodell von Zeit um „die sogenannte Punktzeit" ergänzt, als „Zeiterfahrung der Informationsgesellschaft". „Kommunikation wird durch apparative Information ersetzt, Simultaneität und Zeitlosigkeit gewinnen an Gewicht, wir erfahren Zeit vorwiegend in Gestalt zerstreuter Einzelwahrnehmungen: Wir leben in einer neuen, unendlich zerstreuten Zeit. Es ist eine flimmernde Gleichzeitigkeit, die jegliche historische Zeit und die Zeit des Erlebens in Frage stellt."[12]

Aber ist das die einzige, ganze Alternative? Gäbe es nicht auch die Sammlung (statt auf Möglichkeiten) auf ein wirkliches Gegenüber, in sorglichem Sein-bei ihm – darin es nicht als „innerweltlich Seiendes" (333) begegnet?[13]

---

[11] *O. Pöggeler*, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen [3]1990, 62.

[12] Zeit und Sinn, in: zur debatte 28 (1998) Nr. 5, 2–3, bes. 3.

[13] Fast möchte man beides auf die Bibel-Episode in Bethanien, mit Martha und Maria beziehen (Lk 10, 38–42 in der üblichen Deutung).

Und steht dieser Ausfall nicht doch in Verbindung damit, daß in SuZ sich das Sein-bei allein auf *das* Besorgte richtet?

Mag sein, daß Søren Kierkegaard die existenziale Interpretation nicht gelungen und er einem Innerzeit-Verständnis von Jetzt und Ewigkeit verhaftet geblieben ist (338, Anm.). Wichtiger scheint mir die Eindringlichkeit seiner existentiellen Erhellung.[14]

2. Kehren wir darum – Heideggers Entgegensetzung stehen lassend[15] – nochmals zu Augustins und Hegels Zeitverständnis zurück. Und zwar – um der schärferen Konturierung willen – nicht anhand der Alltäglichkeit, sondern im Blick auf das Fest. Es entnimmt uns jener; doch – so hier die These – nicht, indem es deren Heillosigkeit bestätigt, im Gegenteil begeht es ihre Gültigkeit.[16]

Fest als Begehung eines prägenden Ereignisses im Leben eines Einzelnen oder einer Gruppe ist herausgehobene, geheiligte Zeit, seien es Geburts- und Hochzeitstage, religiöse oder politische Gedenktage, Feiern des Übergangs von der Kindheit zum Erwachsenenstand („rites de passage") oder die feierliche Eröffnung und Beendigung der Jagdzeit.

Zeit wird hier nicht bloß durchlebt, indem man *in* ihr das erlebt, was geschieht; sondern sie selbst wird thematisch: In der Feier des Anfangs von etwas wird Anfang als solcher bedacht und begangen; ebenso Ende als solches, Jetzt als Jetzt, Wechsel als Wechsel, Umlauf als Umlauf und so fort.

Damit ist erstlich gegeben, was G. M. Martin[17] herausgestellt hat: ein besonders waches und erweitertes Bewußtsein. Der Mensch macht sich in stärkerer Weise bewußt, was es um Zeit und Zeitlichkeit ist, um Anfang, Höhe wie Ende, um die langsamen Prozesse von Wachstum und Alter, um die Plötzlichkeit von „Augenblick" und „Stunde", um die Offenheit von Zukunft wie die Unabänderlichkeit des Vergangenen und die Herausforderung, die das Heute für den Einzelnen und die Gemeinschaft darstellt.

Das besagt zugleich Entgegensetzung.[18] Der Mensch tritt nämlich gleichsam aus dem „Fluß der Zeit" heraus, in welchem er alltäglich treibt. Er schaut dies Fließen an – im Blick zurück auf die Quelle und die bislang durchmessene Strecke, im Blick voraus auf das geahnte Ziel, zu dem er auf dem Weg ist, in Besinnung auf das „Wandern" selbst, den ständigen Abschied und das immer neue Auftauchen von Neuem.

---

[14] Ich sehe hier eine Parallele – und nicht von ungefähr – zu Heideggers Umgang mit dem existentiellen und existenzialen Begriff von Schuld. Dazu: *J. Splett*, Schuld, im HPhG III, 1277–1288.

[15] Zumal sich bei H.-G. Gadamer wie J. Derrida zeigt, daß sie durchaus schon in der kritisierten Tradition ausgetragen wurde: Klassiker … (Anm. 1), 22.

[16] Verf. greift hier zurück auf Ausführungen in: Liebe zum Wort, Frankfurt am Main 1985, Kap. 2, bzw.: Fest – Feier – Sonntäglichkeit. Eine zu schützende Dimension des Humanen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 24 (Hg.: *H. Marré / J. Stüting*), Münster 1990, 4–26.

[17] *G. H. Martin*, Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes, Stuttgart [u.a.] 1973.

[18] *H. Cox*, Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart-Berlin ^{4}1972; *L. Kolakowski*, Der Mensch ohne Alternative, München 1961, 250–280; *M. Peckham*, Man's Rage for Chaos, Philadelphia 1965.

Es muß nicht die „juxtaposition" von Ideal und Realität sein, jedenfalls nicht im geläufigen, das Heute „kontrafaktisch" abwertenden Wortsinn, eher schon im ursprünglichen platonischen Verständnis des Ausdrucks: als Begegnung von *eidos* (als In-bild) und seiner konkreten Wirklichkeit bzw. als Konfrontation des tätig Gelebten mit dem, was es selbst in Wahrheit ist und bedeutet, mit seinem „Wesen".

Was aber bedeutet es nun in Wahrheit? Hegels Sicht der Zeit als Negativität scheint hinter Fest-Theorien zu stehen, die auf Exzeß und Widerspruch zielen.[19] Es geht um ein Nein zum Daueranspruch von Normen. Was gilt, gilt auch nicht. Das „juste milieu" des Alltags (Caillois) ist in seiner Ruhe trügerisch; denn unter ihm lauert das Chaos. Der Mensch verbirgt es sich im Alltagsleben; denn er kann nicht ohne das Gehäuse einer Ordnung, ohne Halt an Institutionen bestehen. Der Einzelne braucht die „zweite Natur" seiner Gewohnheit und die Gemeinschaft das Regelgesamt des kollektiv Gewohnten. – Das Fest entsetzt aus solcher Gewohnheit: in der Feier wird das Ungewöhnliche Ereignis.

Das Ungewöhnliche aber ist nicht bloß Exzeß, sondern zugleich und wesentlich auch Widerspruch gegen das Gewohnte. Sein Widerspruch gilt dem Gewohnten nicht, weil es im negativen Sinn „gewöhnlich" wäre, also verächtlich; sondern er zielt im Gegenteil auf dessen Endlichkeit und Hinfälligkeit – und auf unsere Mißachtung seiner. (Wäre es verächtlich, hätte man ja sein Verschwinden zu begrüßen.) Das heißt, Fest und Feier sind das Unterfangen, den Fluß der Zeit zum Stehen zu bringen. Fest besagt Vergegenwärtigung dessen, was es begeht.

Es hält den Anfang, das Ende, den Übergang ... was immer man gerade feiert, als solches („an und für sich") eine Weile fest, „ehe das Leben weitergeht". Dabei muß dieser Stillstand nicht Ruhe, gar hieratische Statik besagen. Er kann im Gegenteil auch so zustandekommen, daß das Fließen exzessiv zu Raserei und Sturz beschleunigt wird: Die thematisierende Unterbrechung des „Zeitflusses" geschieht dann statt in einem „See" wie durch einen „Fall" (ein Stau verbände beides, oder ein Wirbel) – ehe wieder der normale Zeitlauf seine Rechte erhält.

Ob also in Sammlung oder in Verschwendung: in beidem wird die Anfangs-Fülle gegenwärtig. In den Naturfeiern ereignet sich die „ewige Wiederkehr" (Mircea Eliade) des durch allen Wandel hindurch archetypisch Selben. Otto Friedrich Bollnow nennt „als das eigentlich Festliche die *kreisende Struktur* der Zeit, wie sie in der Musik und insbesondere im Tanz erfahren wird"[20]. Und auch wo (was Eliade vernachlässigt) statt des zeitlos

[19] „Ein Fest ist ein ... gebotener Exzeß, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotes ... die festliche Stimmung wird durch die Freigebung des sonst Verbotenen erzeugt." S. Freud, Totem und Tabu IV (Stud. Ausg. IX, 425). *R. Caillois*, L'homme et le sacré, Paris [4]1961; *ders.*, Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch, München-Wien o.J. (Paris 1958). *P. Bachtin*, Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lach-Kultur, München 1969.

[20] *O. F. Bollnow*, Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus,

Selben ein konkret historisches Ereignis begangen wird, geschieht Wiederholung des Vergangenen.

Gerade wenn es dabei nicht um jene „mythische" Entgeschichtlichung geht, der Eliade (34–45) auf der Spur ist, handelt es sich um Vergegenwärtigung des betreffenden politischen und/oder religiösen Geschehens, also um einen Protest gegen Alter, Veralten und Anheimfall ans Vergessen, wie sie das Schicksal des Zeitlichen sind und wie es die Gewöhnung an ihm vollstreckt.

3. Doch woher läßt Protest sich *feiern?* Wieso wird der Widerspruch zum Fest? Es muß tatsächlich, wie Josef Pieper vertritt, einer fundamentalen Bejahung entspringen: „Zustimmung zur Welt"[21]. „Ein Fest feiern heißt: die immer schon und alle Tage vollzogene Gutheißung der Welt aus besonderem Anlaß auf unalltägliche Weise begehen" (240). Natürlich darf man das nicht „mit vordergründigem Optimismus" verwechseln, „oder gar mit der bequemen Billigung des jeweils Faktischen" (237). Gutheißung erweist ihren Ernst „gerade in der Konfrontierung mit dem geschichtlich Bösen", gegenüber „jener sehr sublimen, schwer zu fassenden ‚Verzweiflung der Schwachheit' ... [Kierkegaard], die in der alten Lebenslehre *acedia* heißt, ‚Trägheit des Herzens'" (237f.).

Pieper kann sich auf eine Notiz Friedrich Nietzsches aus dem Jahre 1884 berufen: „Um Freude irgendworan zu haben, muß man *Alles* gutheißen."[22] Und ich möchte zeigen, daß dieses Ja dem Zeitlichen als solchem, der Zeit selbst gilt, gegen die sich offenbar doch der Protest des Festes richtete.

Ansatz dieses Erweises ist, gegen Hegel – und nicht nur gegen ihn –, die Unterscheidung von Vergänglichkeit und Zeit. Ist Zeit denn einzig oder auch nur vordringlich Verfließendes, das alsbald nicht mehr da ist, oder fließt sie nicht erstlich auf mich *zu* – und gibt sich nicht in ihr ein je und je (ge)währendes Sein-lassen meiner und unser? Zeit wäre so, durch alle Abschiede hindurch, in allem Sorgen und Vergehen, „Zeit der Gnade" (2 Kor 6, 2). Von Stunde zu Stunde gegeben – kann sie doch keiner sich schaffen (nur eben sich für die anderen „nehmen", um dies Geben fortzusetzen).

Doch Zeit ist mehr als nur der Charakter meines oder auch unseres Werde-Wesens. Ihr Ursprung liegt vielmehr gerade im Begegnungsgeschehen dieses Werdens. – Wirklichkeit besagt, Gestalt zu haben, und Gestalt besteht nur in Konturen, also in Grenzen, wobei Grenze stets die Grenze von (mindestens) zweien ist (da man nicht an nichts grenzen kann). Solch konturierende Grenze besteht für Personen nun nicht als statisches Faktum, sondern allein als Vollzug; und Grenz-Vollzug ist Begegnung. Begegnung

---

Stuttgart [4]1979, 243; vgl. bes. *M. Eliade*, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Reinbek bei Hamburg 1966.

[21] *J. Pieper*, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes (1963), jetzt in: Kulturphilosophische Schriften (Werke in acht Bänden [Hg.: *B. Wald*], Band 6), Hamburg 1999, 217–285.

[22] *F. Nietzsche*, Sämtliche Werke (*Colli / Montinari*) KSA 11, 160 (26 [47]), bei Pieper, 236.

aber heißt Anruf – der Antwort freigibt, sie erwarten muß. Begegnung heißt, sich angerufen hören, antworten sollen.

Und darin wird ursprünglich Zeit in ihren „drei Dimensionen": Da im „Entgegen"[23] von Ich und Du (in ihrer Gegen-wart füreinander) der An-Ruf, der sie wechselweise erweckt hat (ihre Herkunft), antwortheischend auf sie zu-kommt. Die Namen „Kairos", „Symbolos",[24] „Augenblick" (Kierkegaard) sprechen in das Gemeinte. Bei Proust heißt es „wiedergefundene Zeit"; in einem nachgelassenen Gedicht R. M. Rilkes „vollzählige Zeit".[25]

All das meint nicht Flucht aus der Zeit und Erlösung von ihr, geschweige denn selbst-trügerischen Protest; es meint erlöste Zeit. Zeitlosigkeit wäre nach diesem Verständnis nämlich totales Alleinsein, also gänzliche Verhältnislosigkeit. Und umgekehrt: Bezug zum anderen sagt Zeitlichkeit. Besonders Franz Rosenzweig hat das herausgearbeitet und dem zeitlos monologischen Ideal eines „kranken Menschenverstandes" ein „neues Denken" der Dialogik und Zeithaftigkeit gegenübergestellt.[26]

Solch hohem Augenblick nun, da den Menschen nicht nur das „rechte Wort" kommt, sondern das „Gespräch" sich in den Zwiegesang übersteigt,[27] entspringt das Fest.

Ist jedoch Zeit derart gewährte Gabe, dann verhalten sich in ihrer Feier die Feiernden nicht einzig zueinander und gemeinsam zu ihr, sondern ihr Gesang gilt zugleich und zuhöchst dem „Herrn" dieser Stunde. Fest ist „heilige Zeit". Fest „heißt griechisch (ἑορτή). Das Wort verlangt zur Verdeutlichung den Zusatz τοῦ θεοῦ (des Gottes). Der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks dürfte ‚Liebeserweis an die Gottheit' sein."[28] „Den Grund für die freudige Gestimmtheit des Menschen während der Festzeit sieht Plutarch nicht in dem Genuß von Wein und Fleisch, sondern in dem Glauben, daß der Gott wohlwollend anwesend ist und das Festgeschehen huldvoll akzeptiert" (ebd.). Ähnlich bedeuten in der lateinischen Sprache die Wörter *feriae* und *(dies) festus* gottgehörige Zeit (ebd.).

Dabei wird *feria* im Christentum zum Namen für die Wochentage! Alle Zeit ist gottgeschenkt, zentriert um das Jahr seines eigenen Eintritts in die Geschichte. „Origenes sprach nur eine weitverbreitete Meinung aus, wenn er bemerkte, die Einsetzung einzelner Feiertage sei allein wegen der ‚Unein-

---

[23] Etymologisch spricht in ‚Gegenwart' zwar kein „Entgegenwarten" (*M. Buber*, Werke I, München 1962, 86), sachlich aber ist das ‚wärts' davon nicht sehr verschieden.

[24] Vgl. *M. Müller*, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung, Freiburg-München 1971, 555ff.

[25] Perlen entrollen ... Sämtl. Werke, Wiesbaden 1955, II, 42.

[26] *F. Rosenzweig*, Vom gesunden und kranken Menschenverstand, Düsseldorf 1964; *ders.*, Das neue Denken, in: *Ders.*, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 373–398; siehe dann auch *E. Levinas*, Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984.

[27] *F. Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung, Heidelberg ^{3}1954, 2. Teil, 181–193; vgl. *B. Casper*, Seit ein Gespräch wir sind, in: *B. Casper / K. Hemmerle / P. Hünermann*, Besinnung auf das Heilige, Freiburg i. Br. 1966, 80–123; *ders.*, Das dialogische Denken, Freiburg i. Br. 1967, 129.

[28] *G. Lieberg*, Fest, in: HWP II, 938f.

geweihten' und ‚Anfangenden' geschehen, die noch nicht fähig seien, das ‚Ewige Fest' zu feiern" (Hans Maier).[29]

III. End-gültigkeit

Von hier aus läßt sich nun auf End-gültigkeit hin denken. Dabei wechseln wir keineswegs, wie mancher argwöhnt, aus der Philosophie zur Theologie – jedenfalls nicht zu ihr im heutigen Verständnis. Theismus und Atheismus sind beides – wie praktische Lebensoptionen – philosophische Positionen; weder hätten sie einander noch hätte ihnen der Agnostiker intolerant den Philosophie-Status zu bestreiten.

1. Tatsächlich gilt nicht minder bezüglich Gottes, womit Hans-Georg Gadamer seinen Beitrag „Über leere und erfüllte Zeit"[30] eröffnet (im Blick auf Augustins berühmte Bemerkung über das Sich-Entziehen der Zeit, sobald er sie thematisiere[31]): „Die großen Grundfragen der Philosophie ... scheinen sich dem Zugriff unserer Begriffe zu entziehen und gleichwohl fahren sie fort, in solchem Entzug anzuziehen. Angezogen zu werden von etwas, was sich entzieht, macht die Grundbewegung des philosophischen Interesses aus" (181).

„Leer" ist die zu messende Zeit „gegenüber allem, was ‚in ihr' ist" (183); aber das ist nicht das erste. Daß der Mensch das Lebewesen der Zeitwahrnehmung ist, besagt, daß er zwecktätig vorausdenken kann; und die Zeit bis zur Erreichung solchen Zwecks „ist Zeit als die freie bzw. leere Zeit" (284). Ähnlich in der Kulturtheorie „des modernen Aristotelikers" Hegel, der Arbeit als gehemmte Begierde beschreibt:[32] Beim Menschen liegt es, wie er seine Zeit ausfüllt. – Ursprüngliche Zeitlichkeit demgegenüber ist – bei Augustinus wie Heidegger – die Endlichkeit. „So wird hier die Zeit als etwas bewußt, das reale Schranken setzt, und das in einer endgültigen Art" (285).

Doch wird sie nicht eben so noch als das gedacht, worüber man verfügt (verfügen wollte)? Kommt es daher, daß unser „ganzes Sprachgefühl" sich gegen die Wendung wehrt, daß Zeit entstünde, „während wir doch sonst zu dem Vergehen von etwas immer sein Entstehen mitdenken"? (Immerhin kommt sie – wie gesagt – auf uns zu.)

Nicht als Leerhorizont, sondern real ursprünglich begegnet Zeit der Kreatur, die Lebensangst „aus ihrem Zentrum" treibt (286 – Schelling[33]), gegen Lebensbeengung und -bedrohung. Das gelernt, wird man empfänglich auch für andere Erfahrungen realer Zeit. Gadamer bringt hier die Platonische Tradition ein: erstlich Plotin mit der „entschlossen verteidigten Lehre, daß Zeit nur von der Ewigkeit her verstanden werden könne" (287). ‚Ewig-

[29] *H. Maier*, Die christliche Zeitrechnung, Freiburg i. Br. 1991, 25.
[30] Anm. 1: 281–297.
[31] Conf. XI, 14, 17.
[32] Vgl. Phänomenologie, Werke (Anm. 7) II, 156.
[33] Freiheitsschrift: Sämtl. Werke VII, 381.

keit' meint hier freilich nichts Un- und Überzeitliches, sondern die (zyklische) Lebenszeit der Welt. Der Arzt Alkmaion[34] sieht die Sterblichkeit des Menschen im Unvermögen zu solcher Kreisbewegung (188f.). „Aion" demgegenüber ist „die volle Identität des Lebens mit sich selbst, die die Gegenwart erfüllt durch die beständige Virtualität ihrer Möglichkeiten" (291).

Von diesem Umfassenden her läßt sich nun auch der Äon einer „Epoche" denken. „Epochemachende" Ereignisse setzen einen Einschnitt: zum Abschied von Altem. „Das ist kein Vergessen ... denn im Abschied geschieht immer Erkenntnis ... Was wirklich abgeschieden ist, hat eine neue Dauerhaftigkeit erworben" (292), „eine neue Art von Präsenz" (293): als Übergang zu Neuem. So ermöglicht einzig Abschied Zukunft.

2. Gadamer führt das für die neue Sprache des Dichters aus, der sich von unlebendigen Konventionen befreit. Doch hat auch unsereins sein Wort zu finden. „Jedes wirkliche Sprechen ist ein ‚Sprachereignis' oder, um es mit Hölderlin zu sagen, ein ‚Unendlichneues'" (296).

Man mag zurückfragen wollen, wie neu wirklich das Wort eines Endlichen sei. Die sich aussprechende Freiheit selbst jedenfalls ist dies. Und verbindet sich mit dieser Neuheit auch die Gültigkeit seiner?

Offenkundig zeigt alles Zeitliche sich als endgültig im Sinn von Unwiderruflichkeit seiner. „Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais" (Léon Bloy).[35] Oder die Fuge des „einmal" in der neunten von R. M. Rilkes Duineser Elegien:[36]

> Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar
> alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das
> seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten. *Ein* Mal
> jedes, nur *ein* Mal. *Ein* Mal und nichtmehr. Und wir auch
> *ein* Mal. Nie wieder. Aber dieses
> *ein* Mal gewesen zu sein, wenn auch nur *ein* Mal:
> *irdisch* gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar.

Allerdings sehe ich hier die Betonung auf dem ersten Wortteil: *end*gültig. So kann es niemand bestreiten, auch nicht im Rückgriff auf Wiedergeburtstheorien. Aber völlig offen läßt es die Frage nach der Gültigkeit des faktisch Unbestreitbaren, das nie mehr ungeschehen gemacht werden kann. In diesem Sinn: end*gültig* mag ein Sprecher zwar vielleicht sein Wort meinen; doch selbst wenn es ihm gelingt, sich ganz darein zu sammeln, liegt es nicht bei ihm, ob dieser Ganz-Einsatz sein Ziel erreicht. Denn nicht der Sprecher entscheidet darüber – nicht auf den Lippen ist der eigentliche Ort des Wortes, sondern im Ohr: das Urteil ergeht vom Hörer. – Welchem Hörer? Von wem?

---

[34] *H. Diels/W. Kranz*, fr. 2.

[35] *F. J. J. Buytendijk*, Über den Schmerz, Bern 1948, 18 (als Motto aus: Le Pélerin de l'Absolu) und 27.

[36] Anm. 25: I, 717.

Damit sind wir wieder zum Ausgangspunkt dieses dritten Abschnitts gekommen. Nicht bloß unbestreitbar und unwiderruflich ist zuerst das Hier-Sein des Sprechers. Es ist end*gültig*, insofern er – vor allen möglichen Diensten, darum Menschen wie Dinge ihn „seltsam" angehen mögen – einfachhin als er selber sein soll. Dies ist die Erfahrung dessen, was wir Personwürde nennen.

Ich werde nicht etwa versuchen, sie zu begründen; ebensowenig setze ich sie (dezisionistisch) oder setze sie („axiomatisch") voraus. Ich berufe mich vielmehr auf sie als die Basis von Mitsein und Mitmenschlichkeit überhaupt, in Theorie wie Praxis. Die Achtung ihrer steht weder in eines jeden Belieben noch stellt sie ein unausweichliches Muß dar. Wir sind zu ihr – so einsichtig wie unbedingt – verpflichtet. Im Anschluß an J. Habermas und vor allem K.-O. Apel ließe sich zeigen, daß jeder, der weiter hierüber zu disputieren gewillt ist, eben damit dies schon anerkannt hat. Doch solch ein Erweis der Unumgänglichkeit humanen Verhaltens erhellt nicht dessen inneres Recht. So ersetzt er weder noch erreicht er jene Erfahrung, die Immanuel Kant als „Faktum der Vernunft" bezeichnet hat. Faktum, weil er nach jahrelangem Bemühen erkannte, daß Begründungs-Versuche verkennen, worauf es hier ankommt: die Unbedingtheit und Unableitbarkeit des „kategorischen Imperativs". Der Vernunft, weil es nicht um Gefühle zu tun ist, sondern um fragloses Selbstgerechtfertigtsein, um ein aus sich selbst einleuchtendes „Du sollst".[37]

Wie sind nun diese beiden Momente zusammenzudenken? Das gelingt einzig – so die These – religionsphilosophisch. Die Begründung dafür läßt sich hier und jetzt nicht mit der gebotenen Sorgfalt entwickeln.[38] Ein doppelter Hinweis muß uns genügen: erstens kann ein kategorischer Anspruch nicht bloß allein *an* Personen ergehen, statt an Unterpersonales; sondern als *unbedingtes Gemeintsein* muß er auch seiner Herkunft nach personal sein. Das heißt, er kann nicht erst vom Hörer als Anspruch vermeint und aufgefaßt werden, er muß zuvor schon als solcher gemeint sein. Aus Fakten, Strukturen, auch aus erfahrenen Werten als solchen kann, wie gesagt, niemals ein schlechthin fragloses Du-Sollst ergehen; so sehr dergleichen uns berührt und zu entsprechender Antwort bewegt.

Zweitens ist auf die geforderte Antwort zu blicken. Ich soll nämlich nicht bloß – befehlsgemäß – mich zwischenmenschlich oder innerweltlich engagieren, sondern ich habe darin zugleich und zuvor diesem Anruf selbst zu entsprechen, oder richtiger: der Instanz, die mich darin anspricht. Im Dis-

[37] KpV I 1, § 7 Anm. (Werke in sechs Bdn. [Hg.: *W. Weischedel*], Wiesbaden 1956, IV, 142f.). Siehe *J. Splett*, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln [2]2003, Kap. 2 (Gotteserfahrung im Gewissen).

[38] Siehe, im Konzentrat: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken. Kap. 7 in: HFTh I, 136–155, bes. 148–153 (Neuausg., 101–116, bes. 110–114). Apels „Letztbegründung" hat in diesem Sinne durchgeführt *P. Hofmann*, Glaubensbegründung, Frankfurt am Main 1988.

put soll ich nicht bloß den Gegner achten, wir haben beide „der Wahrheit die Ehre zu geben".

Wird so die Gewissenserfahrung und die ihr entsprechende Würde des Menschen auf den lebendigen, heiligen Gott hin verstanden – wie dies insbesondere John Henry Newman ausgearbeitet hat –, dann sieht der Gewissenhafte sich und alles „vor Gott", d.h. sowohl von ihm her wie zugleich auf ihn hin.

Wo sonst gäbe es ein mögliches Ja auf die Frage H. M. Baumgartners, „ob die Relativierung des Zeitbegriffs, das Aufgelöstsein der einen Zeit in die vielen Zeiten, die Vervielfältigung der Konzepte von Zeit (z.B. physikalische Zeit, Zeit der Anschauung, Wahrnehmungszeit, Erlebniszeit, Geschichtszeit, Zeit der Existenz) nicht doch ... auf eine zugrundeliegende Zeitvorstellung verweisen"?[39] Wozu eine bloße Vorstellung nicht genügte. Odo Marquard gibt ihm die Frage schließlich zurück, nachdem er sich zum Thema „Zeit und Endlichkeit" (363–377) in einer Weise durchgewitzelt hat, die an Hölderlin denken läßt.[40] Denn natürlich ändert „mitmenschliche Multitemporalität" (377), die er einbringt, an der *brevitas vitae* nichts.

Solches „Vor-Gott" ist dann aber nicht allererst und grundlegend durch das Du-Sollst zu charakterisieren. Gesollt ist ja nicht irgend etwas, sondern Gut-Sein, das Gute. Das aber gilt erst recht von eben diesem Gesolltsein des Guten: Daß wir gut sein sollen, ist gut. (Man mache eine Gegenprobe: Als Strafe für ernstliche Schuld hätte man das Gewissen verloren. – Was im ersten Hinblick wie Erlösung aussehen mag, entdeckt sich tiefer als furchtbar, vegetierte man doch fortan als zweibeiniges Tier vor sich hin.) Daß wir sollen, ist etwas, das wir dürfen.

Auch unter diesem Betracht ist das Gute nicht bloß „Idee", sondern (wie anfänglich immer) Realität. Erst recht sehen Leben(s)- und Dasein(sverlangen) vor jedem „Sinn" und „Sollen" das Sein einfachhin als gesollt und gewollt[41]: als gute Gabe.[42]

Der Schöpfungsglaube der drei abrahamitischen Religionen versteht das Welt-Sein als Von-Gott-Gewolltsein. Gewollt warum und wozu? Das Absolute – oder nicht so verschämt: *der* Absolute, der heilige Gott, bedarf kei-

---

[39] Vorwort (10f.) zu: Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen (Hg.: *H. M. Baumgartner*), Freiburg i. Br./München 1993.

[40] „Immer spielt ihr und scherzt? ihr müßt! o Freunde! mir geht dies / In die Seele, denn dies müssen Verzweifelte nur." Die Scherzhaften (Sämtl. Werke [Kl. Stuttgarter Ausg.] I, 302).

[41] Iwan Karamasoff hört das von seinem Bruder Aljoscha: „... gerade vor der Logik das Leben lieben lernen ..., dann werde ich auch den Sinn begreifen ..." Die Brüder Karamasoff V, 3 (*Rahsin* [München], Darmstadt 1979, 374).

[42] Wem das zu „heil" und positiv klingt (obwohl Dostojewski gewußt haben dürfte, wovon er spricht), der hätte zumindest das Leiden an (quantitativer wie qualitativer) Lebensverkürzung und den Protest dagegen verständlich zu machen. Nicht, als sollte das die Hiobs-Frage (das Theodizee-Problem) beantworten; aber verwirft man das Gut-sein der Schöpfung und vor allem des Schöpfers, hat man die Frage eskamotiert: um welchen Preis vor den Klagen und Protesten der Opfer? (Ausführlich: *J. Splett,* Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 10; *ders.,* Gott-ergriffen [Anm. 37], Kap. 3.)

ner Ergänzung. So wie das Wahr-Gute schlechthin, unbedingt sein soll, nicht unter der Rücksicht irgendeines Um-zu, so hat auch das Sein keinen Zweck. Darum auch das Seiende nicht – und keinesfalls die Person; wäre dann ja nicht sie selbst gemeint, sondern ihr Wozu.[43]

Sind aber Sollen und Sein und sind die Seienden selbst in der angesprochenen Stufung nicht nur und nicht nur erstlich „eines anderen wegen" da, dann bleibt einzig übrig, daß sie ihrer selbst wegen da sind. Dies aber können sie selbstverständlich nicht *aus* sich selbst oder zufällig, aus dem Chaos oder dem Nichts sein. All das verliehe keine Selbstzwecklichkeit (die sich darum auch dem „wertfreien" Blick reiner Wissenschaftlichkeit entzieht, während sie sich bereits in der ästhetischen Erfahrung zeigt, vollends dem sittlichen Bewußtsein). Selbständigkeit und Selbstwert gehen vielmehr einzig aus dem freien Ja gewährender Freiheit hervor.

Das unbedingte Ja gegenüber einem unleugbar bedingt-begrenzten Wesen (zu dem wir uns ebenso unleugbar klar verpflichtet erfahren) wird letztlich nur durch die Berufung auf ein Ja verständlich, das seinerseits nicht von einem bedürftigen endlichen Wesen – oder auch einer Gemeinschaft von solchen ausgeht (selbst der Staat „gewährt" die Menschenrechte nicht, er hat sie zu „gewährleisten"), wohinter vielmehr eine absolute Freiheits- und Personal-Wirklichkeit steht. Die aber wirkt als solche unbedürftig und ohne jegliche Not-wendigkeit, in „freiester Freigebigkeit" (Duns Scotus).[44]

3. Ist so Person selbst und ihr Dasein schlechthin gesollt – „vor aller Leistung und trotz aller Schuld"[45] – ‚dann haben wir damit grundsätzlich die End-Gültigkeit von Zeitlichem erschlossen: in seinem Sein. Das Sein von Freiheit jedoch vollzieht sich als Wirken. Wie steht es über das Sein als solches hinaus um die Gültigkeit dessen, was Freiheit erwirkt?

---

[43] Dies darf nun wiederum nicht (liberalistisch) atomistisch aufgefaßt werden. Daß der Freie nicht „eines anderen wegen" da ist, besagt keineswegs, er sei nicht *für* andere da. Und dieses Eingebundensein in einen übergreifenden Zusammenhang hat je nach Selbstand des Seienden verschiedene Gestalt. Nichts ist bloß Mittel; stets sind Eigengesetzlichkeiten zu wahren. Aber dies verlangt einem Stein gegenüber anderes als gegenüber Pflanzen, Tieren sodann und ganzen Tierarten. Einzigartig ist der Status der unbedingt als sie selbst, in ihrem Selbst gemeinten Person. Aristoteles: „ἄνθρωπος ἐλεύθερος ὁ ἑαυτοῦ ἕνεκα ὤν (Metaphysik I, 2, 982b, 25 f.), – ein Mensch ist frei, der um seinetwillen und nicht um eines anderen willen ist." Das Wort ist im rechtlich-politischen Sinne gemeint. Während der Sklave für seinen Herrn lebt und arbeitet, ist der freie Mann sein eigener Herr; er lebt und handelt für sich: *sui causa* = seinetwegen, selbstzweckhaft. Doch über den gesellschaftlichen Sinn hinaus wird hiermit ein Grundzug abendländischen Freiheitsverständnisses überhaupt angesprochen. Bei Kant erscheint es in der berühmten (II.) Fassung des „kategorischen Imperativs", wonach der Mensch niemals bloß als Mittel gebraucht werden darf, weil er „Zweck an sich selbst" ist. (So aber darf er auch sich selbst nicht als Mittel in den Dienst von Triebbefriedigungen stellen. Unabhängig ist der Freie nicht bloß von äußeren Mächten, sondern vor allem von den eigenen Affekten und Leidenschaften. Darum wird seine Freiheit entscheidend durch seine sittliche Tüchtigkeit garantiert: durch seine Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und das Selbstverhältnis von Zucht und Maß.)

[44] Zur Erläuterung darf noch einmal auf anderwärts Ausgeführtes hingewiesen werden: *J. Splett*, Zur Antwort berufen, Köln ³2003, Kap. 4; und: *Ders.*, Leben als Mit-Sein, Frankfurt am Main 1990, Kap. 6, bes. 112 ff., *ders.*, Denken vor Gott (Anm. 42), Kap. 11.

[45] *K. Kliesch*, Spuren des Geistes, in: BiLe 28 (1989) 28–30, bes. 29.

Daß auch dies unwiderruflich ist und nicht ungeschehen zu machen, versteht sich. Aber gültig kann es nicht aus sich und von den Absichten des Ich her sein,[46] sondern nur „objektiv". Objektiv = gegenüber (wörtlich: entgegengeworfen) – wem? Darauf zielt die biblische Redewendung „vor dem Herrn"; sie meint statt eines vergleichsweisen ein absolutes Urteil („Nimrod war ein gewaltiger Jäger ..." Gen 10,9).

In der Tat, wenn das Zentrum sittlicher Erfahrung nicht ein Wollen darstellt, sondern ein Sollen/Dürfen, dann kann die Gültigkeit des Getanen nicht vom Wollenden selber festgestellt werden, sondern allein von der Instanz jenes Sollens/Dürfens. Mag man – existenzialphilosophisch und -theologisch – den Tod als Selbstabschluß der Freiheit, ihre abschließende Selbstdefinition verstehen, so gilt es doch, dies „Fazit" selbst von seiner Bewertung zu unterscheiden (das Ergebnis ruft nach „Gegenzeichnung"). Das meint die biblische Rede von Gottes Gericht.[47]

So aber sind in einem letzten Schritt Sein und Werk noch einmal zusammenzuführen. In unserem Handeln bewirken wir ja nicht bloß etwas, sondern zuerst und vor allem jemanden, nämlich uns.

Hier kommt eine andere Übersetzung des Aristotelischen ἑαυτοῦ ἕνεκα ins Spiel. Das lateinische „sui causa (Ablativ) = seinetwegen" wird nämlich auch als „causa sui (Nominativ) = Ursache seiner" gelesen. Thomas von Aquin[48] zum Beispiel meint damit natürlich nicht, der Mensch sei im Vollsinn Ursache seiner. (Nach der klassischen Sprachregelung gilt das – im Gegensatz zur Neuzeit, seit Spinoza – nicht einmal für Gott; der ist Grund = *principium* seiner; denn Grund ist, wodurch „etwas ist oder wird oder erkannt wird", während *causa* = Ursache als jenes Prinzip definiert wird, „von dem das Sein eines Kontingenten wirklich abhängt"[49].) Er meint aber ernstlich, daß der Freie sich durch sein eigenes Handeln ausgestaltet und in gewissem Maß sich selbst zu dem macht, der er dann ist.

In diesem Sinn lebt der Mensch immer in eschatologischer Zeit. Wie jede Epoche „unmittelbar zu Gott" ist (L. Ranke), so bedeutet jeder Tod ein Weltende und schafft der Mensch in jedem Augenblick sich seine „Ewigkeit"[50]: in der Gestaltung seiner selbst, dem er nie mehr entkommt. „Das Schlimmste liegt vielleicht nicht darin, daß wir unsere Taten nicht ändern

[46] So sehr hier Absichten zählen, weshalb G. Benns Diktum zur Kunst, ihr Gegenteil sei „gutgemeint", nicht einfach übertragen werden darf (Werke in zwei Bänden [Hg.: *D. Wellershoff*], Wiesbaden 1968, 1333 f. [Roman des Phänotyps]).

[47] Wobei wir jetzt nicht auf Einzelnes eingehen können wie vor allem das Verhältnis von „persönlichem" und „Jüngstem Gericht". Siehe dazu: *G. Greshake/G. Lohfink*, Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit, Freiburg i. Br. [4]1982; *G. Greshake*, Auferstehung im Tod, in: ThPh 73 (1998) 538–557.

[48] Belegstellen siehe bei *E. Coreth*, Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit, in: ZkTh 94 (1972) 257–289, 261 f.

[49] Philosophisches Wörterbuch (Hg.: *W. Brugger*), Freiburg i. Br. [14]1976, 159 f. und 424–426.

[50] Die Anführungszeichen stehen hier, weil die „Ewigkeit" des „Verewigten" (der „Vergangenheit hat") wohl zu unterscheiden ist von der Ewigkeit Gottes: „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" (*Boëthius*, De consol. philos. V, 6).

können, sondern darin, daß unsere Taten uns ändern, so sehr, daß wir uns selber nicht mehr ändern können" (Maurice Blondel).[51]

Nicht mehr philosophisch erschwinglich, doch um so aufmerksamer wahrzunehmen ist angesichts dieser Not die Kunde von einer Verheißung Gottes, die nicht bloß die Bestätigung dieses Rufs durch den Tod hindurch zusagt (Person läßt sich in der Tat nicht befristet bejahen[52]), sondern jenseits dessen eine Neuschöpfung der „selbstversklavten" Freiheit ansagt: den Austausch des steinernen Herzens durch ein Herz aus Fleisch (Ez 11,19; 36,26).

Zur Endgültigkeit führt das Ende tatsächlich nur durch den Ernst radikaler Verwandlung. Verheißen wird dem Sterblichen „Verklärung". Man denkt dabei zunächst und zumeist an die Wundmale des Auferstandenen, und mit Recht: Hier wird Bloys „avoir souffert" überbietend bestätigt. Doch ich meine mehr und lenke dazu den Blick auf eine andere neutestamentliche Szene: Petrus im Hof des Hohenpriesters. Einer Sklavin gegenüber hat er seinen Meister verleugnet, sich selbst verwünschend. Niemals wird das vergessen (steht es doch in allen Evangelien); und wollte jemand es entschuldigen, dann gewiß nicht er selbst. – Jetzt aber wendet sich, von Kajaphas zurückgeführt, Jesus ihm zu und blickt ihn an (Lk 22,61f.). Dieser Blick, der die bittere Tränenflut in ihm entriegelt, macht einen neuen Menschen aus ihm.

Von dort her läßt sich der „Himmel" des hl. Petrus verstehen (Muster der Hoffnung für alle): „Ewig" ist er der, der seinen Herrn verriet – und dafür keine Entschuldigung sucht; darum erübrigt sich weiteres Reden.[53] Doch eben derart ist er für immer der wiedergeborene Zeuge der unerschöpflichen Liebe dieses Herrn. In alle Ewigkeit gibt er Zeugnis von der vertrauenden Wahl und Annahme seiner durch ihn und von seinem befreiend verwandelnden, neu-schaffenden Blick.

---

[51] *M. Blondel*, Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg i. Br.-München 1965, 356.

[52] *P. Stuhlmacher*, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen, ²1966, 239f.: „Das eigentliche Werk der δικαιοσύνη θεοῦ ist die Auferweckung von den Toten." Gottes Gerechtigkeit ist seine „ständig waltende Schöpfertreue als Gottes befreiendes Recht".

[53] Oder doch nicht? Eine so schlimme wie religiös offenbar naheliegende Form ist jene „Zuversicht", die Heinrich Heine auf die Spitze getrieben haben soll (S. Freud zitiert ihn in: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten [Studienausg. IV, 108]): „Bien sûr, qu'il me pardonnera; c'est son métier." – Objektiv nicht weniger blasphemisch wird die Rede von der *felix culpa*, sobald sie nicht mehr (*sensu positivo*) aus reiner Dankbarkeit spricht, sondern vergleichend gemeint ist: Sünde sei besser als Unschuld – als ob Bewahrung weniger wäre als Rettung. Das entschiedene „Keineswegs", mit dem Paulus dem (ihm unterstellten) Vorschlag begegnet: „Bleiben wir bei der Sünde, damit die Gnade sich häufe!" (Röm 6,1f.), hat doch nicht bloß Zukunftsbedeutung, sondern gilt schlechterdings, also auch im Rückblick. Wer sich dem wirklich versagt (im Gefolge Hegels, für den das Nicht-sein-Sollen des Bösen nicht das „Nicht-Eintreten[-Dürfen]" seiner bedeutet, sondern, daß es „aufgehoben" werden solle [Religionsphilosophie: Vorlesungen 5, Hamburg 1984, 42]), der hätte dann konsequent zu vertreten: Besser Auschwitz samt Verzeihung als keines. Zu schweigen von Thesen, wonach Gott dem Schuldigen sogar dankbar zu sein hätte.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

STICHER, CLAUDIA, *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung der Bösen.* Ein theologisches Denkmuster im Psalter (Bonner Biblische Beiträge; 137). Berlin/Wien: Philo 2002. 379 S., ISBN 3-8257-0289-8.

In der im Sommersemester 2001 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau eingereichten, von Ludger Schwienhorst-Schönberger begleiteten Dissertation stellt die Verf.n ihrer „Einführung in die Fragestellung" gleich zu Beginn ihre These über die von ihr behandelten Texte des Alten Testaments voran. In ihnen werde das „Schicksal der Guten ausdrücklich auf ein rettendes Handeln Gottes zurückgeführt, während das Schicksal der Schlechten stets mit passiven oder unpersönlichen Wendungen beschrieben wird, ohne dass sich diese Verteilung der genera verbi (hier: Verbstämme) bzw. unpersönlichen Formulierungen als Stilmittel erklären ließe" (8). Als 2. Kap. der „Einleitung" gibt sie einen Überblick über die Diskussion zum sog. „Tun-Ergehen-Zusammenhang", mit besonderer Ausführlichkeit zur Hypothese von K. Koch bezüglich einer „schicksalwirkenden Tatsphäre" und zur Konzeption von J. Assmann („konnektive Gerechtigkeit"), um ihr eigenes Vorhaben einzuordnen und durch den selbstgeprägten Begriff der „salvifikativen Gerechtigkeit" davon abzuheben. Diesen Begriff grenzt sie von B. Janowskis Begriff der „rettenden Gerechtigkeit" ab, da dieser auch Aussagen über das Richten und Strafen Gottes einschließen kann.

Der Hauptteil der Dissertation „Textanalysen" (33–302) verwendet, außer im letzten Abschnitt (zu Spr 1–9), ein festes Schema: An die Wiedergabe des masoretischen Textes schließen sich jeweils bei allen untersuchten 20 Psalmen eine Übersetzung ins Deutsche an, Beobachtungen zur Gliederung und Struktur, Erwägungen zur Einheitlichkeit, Bestimmung der Gattung, Prüfung der Datierungsvorschläge anderer Forscher und eine Argumentation, weshalb der analysierte Psalm zu der durch die These charakterisierten Gruppe von Texten gehöre. Ausgangs- und Mustertext bildet dabei Ps 37, den die Verf.n in enger Anlehnung an Vorlesungen und einen Artikel von N. Lohfink behandelt. Der Psalm bewegt sich „nicht im Feld metaphysischer Reflexionen über das Wirken Gottes in der Welt, sondern im Bereich eschatologischer Aussagen sowie in dem der Gnaden- und Erbsündenlehre. Die Weltsicht des Psalms setzt voraus, dass das Böse längst in der Welt mächtig ist, dass Unterdrückung und Gewalttat zum Alltag gehören ... eine solche Welt kann sich über kurz oder lang nur noch selbst vernichten, sie wird in den Abgrund rasen ... Und doch kennt der Psalm noch Hoffnung und Zuversicht ... Die Rettung der Gerechten – von JHWH her wird sie kommen" (55–56). Listen über das Ergehen der „Guten" ohne ausdrückliche Nennung Gottes, über das Eingreifen Gottes zugunsten der Guten und über das Ende der Schlechten und die Bezeichnungen von Ps 37 für die Guten und für die Schlechten stützen die Analyse. Analoges ergibt sich dann bei der Durcharbeitung der Psalmen 1, 6, 14, 20, 25, 27, 36, 40, 70, 49, 57, 63, 71, 91, 92, 104, 112, 118 und 141. Die neueren Kommentierungen, Artikel und Monographien zu den einzelnen Psalmen werden referiert und immer wieder durch Konkordanzbeobachtungen ergänzt. Eingefügt in diese Textanalysen sind Exkurse: zu *'bd*, zum „Zorn Gottes", zu *phd*, zu „Lachen und Spotten mit Gott als Subjekt".

Den Ertrag ihrer Arbeit faßt die Verf.n im dritten Teil „Schlussüberlegungen – Zum Welt- und Gottesbild" (303–344) zusammen. Tabellarische Übersichten zu den „Bezeichnungen für die ‚Guten' und für die ‚Schlechten'" und zu den im Verlauf des Hauptteils behandelten Verben sind hilfreich. Zustimmend hervorheben möchte der Rez. den Abschnitt „Was bedeutet biblisch ‚Erbsündenlehre'?" (324–332). Ein weit ausgreifendes Literaturverzeichnis (345–379) beschließt die Dissertation.

Einige Anfragen und Hinweise seien erwähnt: Anstelle der deutschen Übersetzung der Qumrantexte von Johann Maier aus dem Jahre 1960 ist jetzt die dreibändige Ausgabe

von 1995/96 zu nennen. Die Lexika sollten entweder alle am Anfang bei den Quellen stehen oder alle bei der Sekundärliteratur. Warum wird ein und dasselbe hebräische Wort *rš'îm*, das für die Arbeit sehr wichtig ist, ohne erkennbaren Grund verschieden wiedergegeben, mal mit „Böse" (im Titel u. ö.), mal mit „Schlechte" (passim) und mal mit „Frevler" (passim), sowohl im Text wie in den Tabellen? Im Qumran-Pescher zu Ps 37 (4Q 171 III 9) steht natürlich *mqlljw* und nicht *mkllǰw* (54); es wäre gut gewesen, die Fehlschreibung innerhalb des Zitats stillschweigend zu korrigieren oder durch „[sic!]" zu kennzeichnen. Gibt es außer „weisheitlich geprägten Makarismen" auch andere (61)?

Der Rez. stimmt der Einsicht der Verf.n zu, daß in der narrativen Theologie der Heiligen Schrift keine „metaphysischen Reflexionen" oder Behauptungen unabhängig von religiösem Glauben und Hoffen oder außerhalb davon geäußert werden. In der Weisheitsliteratur des Alten Orients einschließlich der Bibel ist niemand der Überzeugung, daß tatsächlich immer „wer andern eine Grube gräbt, selbst hineinfällt" (Spr 26,27; Sir 27,26 f.) – allzu oft widersprach dem die schmerzliche Erfahrung. Solche Sätze waren und sind zu allen Zeiten paränetisch-kontrafaktisch zu verstehen (vgl. S. 292; 344), ihre Wahrheit ist erhofft, nicht aus der Beobachtung oder von einem *a priori* aus formuliert.

Die Verf.n hat die Aussagenstruktur und -eigenart einer bestimmten Gruppe von Texten, vor allem im Psalter, gründlich erarbeitet. Sie ist sich aber auch der Problematik ihres Unternehmens bewußt geblieben: „Da im monotheistischen Kontext alle Wirklichkeitserfahrungen auf den einen Gott zurückgeführt werden, muß das monotheistische Gottesbild auf der sekundären Ebene der Zusammenschau der verschiedenen Stimmen eine ungeheure Spannung aushalten" (343). In diesem theo-logischen Konzert hat sie mit der Auswahl und Darstellung von Texten, die von ihrer These erfaßt werden, eine unter mehreren „Stimmen-Gruppen" ausgeleuchtet, die sich in ihrer Tendenz einer späteren Zeit zuordnen lassen und die schon durch ihre Stellung inmitten von Texten mit anderer Ausdrucksweise als Aussagevarianten gekennzeichnet sind. Diese Tendenz, vom Gottesbild jeden Zug von Willkür, Despotie und Grausamkeit fernzuhalten und statt dessen Gottes Großmut, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit zu betonen, deren Wirklichkeit erst in einem eschatologischen „Dann" (Weish 5,1) unbezweifelbar sichtbar wird, begegnet z.B. auch im Buch der Weisheit aus römisch-hellenistischer Zeit – in ausdrücklicher Aufnahme und Deutung der biblischen Ausdrucksweise „Gott straft": s. die umfassende theologische Reflexion dazu in Weish 11,15–12,27. Ganz unbefangen ist jedoch im selben Buch die Konzeption der Selbstdestruktivität bösen Handelns daneben gestellt, vgl. Weish 1,16 u. ö. – Es ist das Verdienst der vorliegenden Arbeit, eine durchdachte Variation im Ausdruck derselben Hoffnung profiliert herausgestellt zu haben. H. Engel S. J.

Berger, Klaus, *Paulus* (Beck Wissen in der Beck'schen Reihe). München: Beck 2002. 127 S., ISBN 3-406-47997-9.

In der Reihe Beck's Wissen sticht bei den Autorennamen der Bde. mit neutestamentlichen Themen neben dem von Jürgen Roloff (Jesus) und Gerd Theissen (allgemein zum NT) der Klaus Bergers hervor. Denn Klaus Berger führt im Kreis vieler Neutestamentler mittlerweile die Existenz eines *enfant terrible*. Auf den 127 Seiten des Büchleins widmet sich Berger besonders der Darstellung des Zusammenhangs zwischen Biographie und Theologie anhand der Person des Apostels Paulus, der sich für dieses Thema in besonderer Weise anbietet. Schon das Neue Testament ist besonders reich an Quellen zur Person des Apostels: die Apg und seine eigenen Briefe, deren Informationen sich nach Bergers Verständnis nicht widersprechen. Zusätzlich hat Berger auch noch spätere apokryphe Akten über den Apostel herangezogen (12, 13).

Berger hat sein Buch in drei Teile gegliedert. Den ersten widmet er der Biographie des Apostels (12–30). Von den früheren Aposteln Jesu hebt sich Paulus als Stadtmensch ab. Mehr als anderen ist es wohl ihm zu verdanken, daß sich das Christentum vom zweiten Jhdt. an schwerpunktmäßig als Stadtreligion etabliert hat. Die Namen der großen symboltragenden Städte des entstehenden Christentums, von Damaskus über Antiochien und Ephesus, Athen, Korinth bis nach Rom, sind alle schon Wegstationen seiner Reisen. Insbesondere hat Paulus aber seine tragische Zuneigung zu Jerusalem geprägt, der

Stadt, der er zeitlebens verbunden geblieben ist und in der er schließlich auch verhaftet wurde.

Paulus' Zuneigung zu Jerusalem hängt mit seiner größten Liebe zusammen. Dies stellt Berger auf den Seiten 34–37 heraus, in denen er unter der Frage „Was Paulus liebte?", den *ordo amoris* des Apostels rekonstruiert hat. An dessen erster Stelle steht Paulus' Liebe zu seinem eigenen Volk allem anderen voran. Erst danach folgt der Messias seines Volkes, Jesus, dem er sich vielleicht mehr als über eine romantische Zuneigung durch eine unaufgebbare Schicksals-Solidarität zugesellt weiß. Paulus sieht sich – nach Berger – als *miles Christi*: Sein „Verhältnis zu diesem Herrn und König könnte enger nicht sein, aber es heißt nicht Liebe." Diese Seiten gehören schon zum zweiten Teil des Buches, in dem Berger in unsystematischer Reihenfolge theologische Stichpunkte des Apostels angeführt hat. Auf diesem zweiten Teil über die „Berufung" (31–89) des Paulus liegt daher das größte theologische Gewicht des kleinen Büchleins. Dies ist wohl historisch durch die Biographie des Apostels gedeckt, denn die entscheidende theologische Prägung als christlicher Völkermissionar hat Paulus in der Berufung vor Damaskus und in den ersten Jahren danach erfahren.

In diesem Zusammenhang geht Berger auch auf die theologische Bedeutung der Rechtfertigung bei Paulus ein. Er vermeidet diesen klassisch-theologischen Begriff weitgehend und möchte ihn vielmehr durch den neuen Begriff „Konvivenz" ersetzt wissen. Dadurch geht er einer forensischen Engführung aus dem Weg (vgl. dazu auch S. 49), den der Begriff leider in der interkonfessionellen Rechtfertigungsdiskussion immer noch hat. Und es gelingt ihm mit dem Begriff der Konvivenz, auch die ekklesiale Dimension der Rechtfertigung bei Paulus einzuholen (47): „Rechtfertigung der Sünder besteht darin, daß Gott die Menschen akzeptiert und zwar in seine Gemeinschaft hinein. Diese Gemeinschaft ist nicht nur die zwischen dem einzelnen und Gott, sondern sie besteht, wenn es sie überhaupt gibt, von Anfang an immer mit Gottes Familie."

Den dritten Teil seines Buches (90–127) widmet Berger der Gefährdung der paulinischen Mission. Paulus' Berufung und der in ihr enthaltene theologische Impetus ist in seinem Wirken von Beginn an Gefahren ausgesetzt. Am deutlichsten wird diese Gefährdung an den Anfeindungen des Apostels und an den Auseinandersetzungen seiner Briefe mit Gegnern in der Gemeinde. Die Gefährdung seiner Arbeit beruht auch auf entgegengesetzten Kräften, die seinen Gemeinden innewohnen. Zu letzteren zählt etwa ihre Bedrohung durch die „Sünde", für die Berger den Ausdruck „egozentrische Süchte" findet (93): „Da Sünde aber fast nur im privaten Sinn verstanden wird und als etwas, das zudem immer ‚die anderen' betrifft. [...] Sünde ist bei Paulus keine Bagatelle, sondern eine Sucht, die den Menschen ganz beherrscht. Und zudem zerstört sie das Netz des sozialen Miteinanders, weil sie egozentrisch ist, weil sie der Versuch ist, selbst die Mitte zu sein."

Man könnte vieles gegen dieses Buch einwenden. Berger verwendet darin z. B. durchgängig die Übersetzung des Neuen Testaments, die er zusammen mit Christiane Nord im Insel-Verlag vorgelegt hat. Diese Übersetzung nach dynamischen Prinzipien ist an vielen Stellen frei und weicht sogar über mehrere Worte vom griechischen Original und der EÜ ab (ein Beispiel s.u.). Das fördert nicht unbedingt die Verstehbarkeit von Bergers Ausführungen und macht sie noch schwerer für andere erklärbar, die nicht auf seine Übersetzung zurückgreifen. Allerdings wird diese neue Übersetzung inzwischen schon mehrfach in Gemeinden und Schulen verwendet, da sie offenbar gerade in den Paulinischen Briefen die Stärke hat, die Gedankenführung der Briefe verständlicher zu machen als die EÜ. Die Anordnung der Themen in den einzelnen Teilen des Buches und seine Gedankenführung erinnert an die literarische Form der Diatribe bei Paulus selbst (25), die seinen Briefen ebenfalls nur eine relativ lose Form vorgibt. Dieser Eindruck nimmt zum Ende des Buches leider noch zu. Oft treibt Berger eher die Lust am Formulieren als das Interesse an einer systematischen Darstellung an. Dabei läßt sich aber stets sein Bemühen erkennen, vom Text der Briefe aus ein engagiertes Porträt des Apostels zu zeichnen.

Weitere Probleme ließen sich nennen – vor allem, wenn man Bergers engagiertes Porträt mit einer differenzierteren wissenschaftlichen Einführung vergleichen wollte. Als Hilfe für letzteren Zugang finden sich auf Seite 7 nur der Hinweis auf die beiden Stan-

dardwerke von Eduard Lohse und Jürgen Becker und im Anhang eine kurze Liste weiterführender Literatur. Gegen all diese Einwände läßt sich aber anführen, daß Berger in seinem Buch Verständnismöglichkeiten für ein neues Bild des Apostels aufzeigen möchte, anstatt eine weitere ausgewogene, nach allen Seiten abgesicherte Darstellung zu bieten (7–8). Als ein Lehrbuch scheint es daher ungeeignet. Dafür ergeben sich aus dieser Intention des Buches eine Reihe von Neuinterpretationen der Paulusbriefe, die bislang kaum in der Kommentarliteratur erwähnt sind, nach Bergers Urteil aber durchaus Erwägung verdienen.

Aus der Fülle der Beispiele (2 Kor 10,3–6 [37], Röm 9,3b-5 [84], Röm 8,27. 34 [72], Röm 7 [94–95], 2 Kor 11,29 [95], Röm 3,5 [96], Röm 9,12–16 [97] u. ö.) möchte ich zum Schluß der Besprechung nur eines herausgreifen. Es ist Bergers Neuinterpretation von Röm 8,19–21, die er auf S. 64 anführt. In der passivischen Formulierung des schwierigen Satzes in Röm 8,20 wird gewöhnlich Gott als impliziertes Subjekt verstanden. Demnach hätte Gott selbst seine eigene Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen. Diesem Verständnis folgen die meisten Kommentare zu dem Vers. Der früheste Beleg findet sich bereits in Origenes' Kommentar zum Römerbrief (Orig., in Rom 7,4). Als alttestamentliche Bezugsstelle dafür wird gewöhnlich der Strafspruch Gottes in Gen 3,17 ff angeführt. Jedoch birgt dieses Verständnis des Verses neben philologischen (vgl. etwa: Delling, ThWNT VIII, 41) auch eine Reihe ernster theologischer Probleme: Es rückt die Römerbriefstelle in gefährliche Nähe zu einem Dualismus zwischen dem alttestamentlichen Schöpfergott Israels und dem neutestamentlichen Erlöser-Gott Jesu Christi. So hat Marcion in der Mitte des 2. Jhdts. die Briefe des Paulus ganz gegen ihren ursprünglichen Sinn interpretiert. Sollte aber Gott, der die Schöpfung nach dem biblischen Bericht gut geschaffen hat, nach der Auffassung des jüdischen Schriftgelehrten Paulus, die gleiche Schöpfung danach auch gegen ihren eigenen Willen (Röm 8,20: οὐχ ἑκοῦσα) der Nichtigkeit unterworfen haben? Wegen dieser Schwierigkeit ist Röm 8,20 gelegentlich zu den Aussagen über Adam in Röm 5 in Beziehung gesetzt worden. Das todbringende Verhalten Adams ist der eigentliche Grund für die Unterwerfung der Schöpfung. Paulus hat an dieser Stelle offenbar gerade bewußt offen im Passiv formuliert, weil er sich Gott nicht als Subjekt der Unterwerfung seiner eigenen Schöpfung vorstellen kann.

Berger hat in seiner Interpretation Adam als das im Passiv implizite Subjekt des Satzes verstanden, und das griechische Verbum für „unterwerfen" in bezug auf Gottes Gebot an den Menschen gesehen, sich die Erde untertan zu machen. Seine Wiedergabe des Satzes (64) lautet folgendermaßen: „*Adam* hat das Gebot, sich die Schöpfung untertan zu machen (Gen 1,28b) leider so erfüllt, daß er sie ungefragt durch seinen Sündenfall dem Tod und der Vergänglichkeit unterworfen hat." Der griechische Text des Verses hat in der freien Übersetzung im Deutschen durch mehrere Zusätze nun einen eindeutigen Sinn erhalten. Philologisch ist diese Bedeutung des Verses wohl nicht auszuschließen. Sie hat eine Reihe theologischer Konsequenzen: Der gefallene Zustand der Schöpfung ist so von Paulus wie in den biblischen Berichten ursprünglich auf das Tun des Menschen zurückgeführt. Die Gefahr eines dualistischen Verständnisses ist konsequent vermieden. Das Verhalten Adams nach Röm 8,20 hingegen ist dann die Kontrastfolie für das Handeln des neuen Adams, Christus, das der Philipperhymnus (2,2–6) beschreibt: Der erste Adam hat seine Gottebenbildlichkeit und den Schöpfungsauftrag Gottes vertan. Der neue Adam, Christus, tut dies eben nicht, sondern solidarisiert sich in freier Entscheidung mit dem gefallenen Adam, um ihn zu seinem ursprünglichen Zustand als Sohn Gottes zu befreien, so hatte Paulus auch schon in Röm 5,12–17 geschrieben. Damit würde hinter den Erwartungen des Abschnitts in Röm 8,19–21 eine biblisch fundierte Christologie erscheinen. Sie entspricht dem ursprünglichen Sinn, den Paulus dieser Stelle geben wollte, vielleicht eher als die in den Kommentaren oft wiederholte Annahme, daß Gott selbst die Schöpfung ihrer jetzigen Nichtigkeit unterworfen habe.

Im zweiten Teil seines Büchleins hat Klaus Berger einen Abschnitt unter die Überschrift gestellt „Paulus als Außenseiter". Paulus' Außenseiterstellung war vielfach bedingt: durch seine pharisäische Ausbildung (32–34), durch die ungewöhnliche Flexibilität, die er als Zeltmacher hatte (41), der von seiner eigenen Hände Arbeit leben konnte, durch seine Initiative zur Heidenmission. Paulus war ein Außenseiter unter den Aposteln. Spätere Harmonisierungen, wie sie schon Lukas in der Apg vorgenommen hat,

sollten darüber nicht hinwegtäuschen. Dennoch war Paulus schon für Irenäus, keine hundert Jahre später, der *Apostolos* schlechthin. Bergers kleines Buch mag vielleicht gerade deswegen, weil sein Autor im exegetischen Diskurs oft engagierte Außenseiterpositionen vertritt, einige der Ideen, die den Außenseiter-Apostel Paulus angetrieben haben, neu verständlich machen. A. Wucherpfennig S. J.

2. Historische Theologie

Markschies, Christoph, *Die Gnosis* (Beck Wissen in der Beck'schen Reihe). München: Beck 2001. 128 S., ISBN 3-406-47997-2.

In vielen neutestamentlichen Einleitungsbüchern und Kommentaren ist „Gnosis" immer noch eine bedeutende Kategorie zur Beschreibung der religiösen Umwelt des entstehenden Christentums. Dabei wirken die Forschungsergebnisse der Göttinger Religionsgeschichtlichen Schule nach, auf die Bultmann in seinen einflußreichen Schriften zum Neuen Testament zurückgegriffen hat. Demzufolge rechnete man in der neutestamentlichen Exegese über viele Jahrzehnte des 20. Jhdts. mit einer vorchristlichen Gnosis, die vor allem in den *Corpora Johanneum et Paulinum* bereits ihre Spuren hinterlassen hat. Auf den frühen Einspruch gegen Bultmanns Rezeption der Religionsgeschichtlichen Schule durch Erik Peterson, Hans Lietzmann und durch so bedeutende Religionsgeschichtler wie A. D. Nock hat die neutestamentliche Exegese nur verhalten reagiert. Noch heute werden, wo vorher direkt von „gnostisch" gesprochen wurde, vorsichtigere Begriffe wie „prägnostisch" oder „gnostisierend" verwendet.

Seit einigen Jahren sind nun vor allem in den Tübinger WUNT eine Reihe von Arbeiten erschienen, die die Entstehung der Gnosis im 2. Jhdt. untersuchen, anhand der ersten sicher datierbaren gnostischen Textzeugnisse, die uns zur Verfügung stehen. Christoph Markschies (= M.), der Verf. des vorliegenden kleinen Bändchens, hat seit seiner Dissertation über den römischen Lehrer Valentinus, die Anfang der 90er Jahre in dieser Reihe erschienen ist, mit weiteren Untersuchungen bereits Bedenkendes zu einer neuen Sicht der Entstehungsgründe der Gnosis beigetragen. Diese Arbeiten legen einen Blick auf die antike Gnosis frei, der sich mittlerweile doch beträchtlich von den Ergebnissen der Religionsgeschichtlichen Schule unterscheidet. Daher ist eine neue Darstellung des Gesamtphänomens der Gnosis aus Sicht neutestamentlicher und altkirchlicher Theologiegeschichte schon seit längerer Zeit fällig. M. hat dazu auf 119 Seiten eine „Epitome" (7) vorgelegt, der am Ende auf wenigen Seiten (123–128) die Literaturhinweise und eine Zeittafel beigefügt sind. M.' Epitome baut auf dem Lexikon-Artikel zur Gnosis auf, den er bereits für das neue ⁴RGG verfaßt hat. Sie ist aber, im Unterschied zum Lexikonartikel, der Taschenbuch-Reihe „Beck's Wissen" angepaßt, allgemeinverständlich geschrieben. Dennoch ist diese kurze Zusammenfassung auch für Gnosis-Fachleute noch gut lesbar. Dazu tragen Detailinformationen bei, mit denen M. seine Abhandlung auflockert, etwa darüber, wie Mani das Leiden des Gemüses beobachtet, das schreit und blutet, als einer der Erwählten es für die Mahlzeit im Garten schneidet (102), oder über Epiphanius' Nachricht von einem gnostischen Mönch in Palästina, der „Gnosis" als einen „Einmannbetrieb" repräsentiert (108), eine auffällige Ausnahme zum verbreiteten Phänomen der Bildung gnostischer Schulen, die an die zeitgenössische Popularphilosophie erinnern.

Den neuen Erklärungsansatz zur Entstehung der Gnosis, wie er durch die oben erwähnten Untersuchungen herausgearbeitet worden ist, bringt M. zur Geltung, indem er zu Beginn seiner Darstellung auf die Breite und die hohe Bedeutung von „Erkenntnis" im Bereich des antiken Mittelmeerraums aufmerksam macht (9–21). Erkenntnis ist in Philosophie und Religion ein unumstrittenes Ziel menschlichen Lebens. Sie gilt keineswegs als anrüchig oder häretisch, sondern ist ein Wert, den auch neutestamentliche und andere frühjüdische Schriften teilen, vor allem diejenigen weisheitlicher Prägung. Der antike Begriff Gnosis ist daher auch für die Beschreibung des religionsgeschichtlichen Phänomens, das darunter heute verhandelt wird, nur bedingt tauglich (21). Der heutige Gnosis-Begriff hingegen ist erst eine neuzeitliche Prägung. Er ist durch Henry More

(1614–1687), den Vertreter einer platonisch geprägten philosophischen Theologie, beeinflußt worden. More war einer älteren englischen Tradition gefolgt, in der „gnosticks" als eine Gesamtbezeichnung für alle christlichen Häresien galt. More hat dieser Tradition seine eigene Begrifflichkeit aufgeprägt, indem er für das frühere „gnosticks" nun seinen neuen Terminus „gnosticisme" verwendete (22–23, dort auch zur Messina-Definition).

M. knüpft nun insofern wieder an den antiken Gebrauch von Gnosis an, als er den Begriff in seiner Abhandlung vielfach durch die deutsche Übersetzung „Erkenntnis" ersetzt. Durch die Ersetzung des Fachbegriffs durch ein alltagssprachliches deutsches Wort hat M. in seiner Terminologie eine Entsprechung zum tatsächlichen Erscheinungsbild der Gnosis in der Antike geschaffen. Denn die antike „Erkenntnis" ist keine so scharf abgrenzbare Lehre oder Bewegung, wie es der Fachbegriff „Gnosis" heute leicht nahelegt, vor allem, wenn er auch noch mit dem bestimmten Artikel „die Gnosis" verwendet wird. Als Typologie der Erkenntnis/Gnosis hat M. acht Merkmale zusammengestellt, die ebenfalls eine scharfe Grenzziehung bewußt vermeiden (25–26): Die Weltferne eines transzendenten Gottes, die Einführung weiterer göttlicher Figuren und Schöpfungsmittler, die Erklärung der Schöpfung durch ein mythologisches Drama, die erlösende Erkenntnis durch eine Offenbarer-Gestalt sind einige der Merkmale, die M. schon in seinen Gnosis-Artikeln in ⁴RGG und im NBLex zusammengestellt hatte.

Ebenso hat M. auch vermeintlich „gnostische" Fachbegriffe durch die deutschen Entsprechungen wiedergegeben. So wird „Aion" in Irenäus' Referat über die Valentinianer etwa mit „Ewigkeit" übersetzt, d. h., ein Teilaspekt der Ewigkeit Gottes, und der „Aion Sophia" wird zum göttlichen Teilaspekt der „Ewigkeit Weisheit" (49). M. zeigt mit seinen deutschen Übersetzungen gnostischer Terminologie das religionsgeschichtliche Umfeld auf, aus dem Gnosis/Erkenntnis sich entwickeln konnte: die intellektuelle Umwelt des frühen Christentums in den Städten (108). Dort konnten sich Traditionen jüdisch-christlicher Schriftauslegung mit einer Religionsphilosophie verbinden, die aus platonischen Systemelementen schöpft. Dadurch wird das esoterisch-fremde Bild, das von der Gnosis oft vorherrscht, enttarnt. Statt dessen erscheint als einer der Entstehungsgründe der antiken Erkenntnis/Gnosis das Bestreben des Christentums, seine Lehre einer neuen intellektuellen Schicht zu erklären, die mit seinen jüdischen Wurzeln nicht mehr vertraut war. Das schließt nicht aus, daß sich „Erkenntnis" schon früh auch mit anderen religiösen Traditionen außerhalb des Christentums verbinden konnte, etwa vermutlich schon früh mit jüdischen Elementen (70–72), oder später mit Elementen der persischen Religion im Manichäismus. Bisweilen löste sich die „Erkenntnis" dann wieder ganz vom Christentum und führte als scheinbar unabhängige „gnostische Bewegung" eine autonome Existenz weiter.

M.' Hypothese zur Entstehung der Erkenntnis/Gnosis greift das kirchengeschichtliche Ableitungsmodell auf, das bereits von Adolf Harnack Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jhdts. entwickelt wurde. Seine Darstellung ist aber zu differenziert, als daß sie sich einfach mit diesem Modell auf den Begriff bringen lassen könnte. M. geht konsequent von antiken Quellentexten aus (35–68). Die häresiologischen Referate der altkirchlichen Autoren werden von ihm durch die Einbeziehung der neueren Quellenfunde aus Nag Hammadi, Medinet Madi und der Oase Turfan ergänzt. So ergibt sich ein facettenreiches Bild der Erkenntnis-Gnosis-Bewegung. In den häresiologischen Referaten wird Gnosis schon früh als Häresie bewertet, da ihre Darstellungen gnostische Ansätze mit denen Marcions zusammensehen. Selbst haben die Gnostiker sich aber vermutlich nicht als Häretiker betrachtet, sondern wie Valentinus, Ptolemäus und Herakleon einfach als christliche Lehrer. Als eigentlich häretisches Phänomen erscheint die Gnosis in M.' theologiegeschichtlicher Epitome daher erst spät im Manichäismus (101–107). Denn dort wird das System eines radikalen Dualismus erstmals als echte Alternativreligion zum Christentum verbreitet.

Nach M.' Darstellung hat „Erkenntnis" in neutestamentlichen Schriften also durchaus eine Bedeutung. Von „Gnosis" im Sinn einer antiken Meta-Religion, geschweige denn als häresiologische Bezeichnung, ist aber im Neuen Testament nichts erkennbar. Die geschichtliche Herleitung der Gnosis, die bereits Irenäus auf Simon Magus zurückgeführt hat, läßt sich nach Markschies als eine spätere Systematisierung verstehen, die in

den Berichten der Apostelgeschichte keine Bestätigung findet (74–78; 83–85). M.' Rekonstruktion der Entstehung von Gnosis unterscheidet sich so von anderen Erklärungsversuchen wie etwa dem, den Gerd Theißen erst kürzlich in „Die Religion der ersten Christen" vorgelegt hat (vgl. ders., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 316–321). Die neutestamentliche Exegese müßte also auf Begriffe wie „gnostisch", aber auch „prägnostisch" oder „gnostisierend", für Phänomene in neutestamentlichen Schriften künftig verzichten. Sie gehören in die Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments, denn neutestamentliche Stellen (etwa aus dem Joh-Evg, aus den Paulusbriefen, vor allem aus Kol und Eph) dienen gnostischen Lehren vielfach als Haftpunkte religionsphilosophischer Interpretation, aber nicht umgekehrt.

Diese Auffassung läßt sich m.E. durch eine Beobachtung zu den Pastoralbriefen zusätzlich unterstützen. In ihnen findet sich der einzige neutestamentliche Beleg für „Gnosis" als Bezeichnung für Gegner, in der Schlußmahnung des ersten Briefs an Timotheus (1 Tim 6,20). Der Verf. spricht dort allerdings von der „trugweise so genannten", nicht von der wirklichen Erkenntnis seiner Gegner. Damit zeigt er, daß er sich selbst von dem Wert der eigentlichen Erkenntnis noch nicht distanziert. Diese Briefe werden häufig auf die Jahre 110 bis 120 n. Chr. datiert und demzufolge tatsächlich als erster Beleg für eine entstehende Gnosis gewertet (so M., allerdings sehr vorsichtig, 109–110). Aber, sind mit den Gegnern der Pastoralbriefe tatsächlich Lehrer gemeint, die mit späteren Gnostikern in einer Traditionslinie stehen? Die Auseinandersetzung mit den Gegnern der Pastoralbriefe konzentriert sich auf judenchristliche Themen. Speisegesetze werden genannt (1 Tim 4,3) sowie das Einhalten jüdischer Bräuche (Titus 1,14). Nach 1 Tim 1,7 treten die Gegner selbst mit dem Anspruch auf, Toragelehrte (νομοδιδάσκαλοι) zu sein. Und ihr Wirken in den Gemeinden erinnert an das judenchristlicher Schriftgelehrter. Die Angaben in 2 Tim 3,6–7 ergeben, wenn man sie tendenzkritisch gegen die überdeutliche Polemik liest, das Bild von Wanderlehrern, die vor versammelten Hausgemeinschaften ihre schriftgelehrten Lehrvorträge halten. Aus dem Kontext der Schriftgelehrsamkeit läßt sich auch ihre vermeintliche „Erkenntnis" bestimmen. „Erkenntnis" ist ein Begriff, der in frühchristlicher Literatur für die Einsicht verwendet wird, die treffende Schriftauslegung vermittelt (Lk 11,51; Mt 13,11 (als Verbum); Barn 1,5). Auch die anderen Kennzeichen der Gegner in den Pastoralbriefen, die „Mythen" und „Geschlechterfolgen", könnten darauf deuten, daß sie mit den Gegnern über eine judenchristliche Tradition der Schriftauslegung streiten. Diese Erkenntnis der Gegner der Pastoralbriefe hat aber mit der späteren religionsphilosophisch geprägten Gnosis wohl kaum etwas gemeinsam. Am ehesten lassen sie sich noch in den Ebionäern wiedererkennen, die Irenäus in seiner systematisierenden Entwicklungsgeschichte (vgl. M., 83–84) der Gnosis als eine der vielfältigen Vorläufergruppen darstellt (I 26,1), aber eine direkte Traditionslinie dürfte hier wohl nicht vorliegen.

Die Polemik der Pastoralbriefe ist möglicherweise deswegen so massiv, weil der Konflikt der paulinischen Gemeinden mit einer judenchristlichen Konkurrenzmission nach dem Tod des Apostels noch drängender geworden ist, als zur Zeit seines Lebens. Er hat die paulinischen Gemeinden offenbar vor eine echte Zerreißprobe gestellt. Die Pastoralbriefe sind nach diesen Beobachtungen früher, schon kurze Zeit nach dem Tod des Apostels zu datieren und nicht erst in das 2. Jhdt. Läßt sich diese Vermutung bestätigen, dann ist der Beleg in 1 Tim 6,20 nicht der erste Beleg für die entstehende Gnosis in einer Spätzeit des Neuen Testaments. Gnosis als häresiologischer Begriff, dessen systematische Verwendung sich erstmals bei Irenäus abzeichnet, ist dann vielmehr konsequent als Rezeption eines neutestamentlichen Topos zu verstehen. Im wohl ursprünglichen griechischen Titel seines Werkes, Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως, nimmt Irenäus 1 Tim 6,20 bereits als bewußtes Zitat auf. Der Bischof von Lyon hat mit seinem Titel Paulus' energischen Kampf mit seinen Gegnern in den Pastoralbriefen im Blick. In dem verehrten *Apostolos* erkennt er ein „biblisches Vorbild", das er mit seiner eigenen Auseinandersetzung mit den Valentinianern nachahmt.

A. Wucherpfennig S. J.

Andia, Ysabel de, *Henosis.* L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite (Philosophia antiqua; 71). Leiden [u. a.]: Brill 1996. XV/510 S., ISBN 90-04-10656-1.

Bereits 1996 erschien die umfangreiche Studie über den Henosis-Begriff bei Dionys dem Areopagiten von Ysabel de Andia (= A.), die 1994 in Paris den internationalen Kongress „Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident" organisierte (publiziert in den Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 151, Paris 1997, 671 Seiten). Für SC bereitet sie die Bände zu De divinis nominibus (DN) und Mystica theologia (MT) des Dionys vor. Die ausgebildete Philosophin (vgl. ihre Pariser These von 1972: Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger, Lille 1975) erwarb das theologische Doktorat 1982 in Rom bei Antonio Orbe SJ mit einer Arbeit über Irenäus von Lyon („Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon", 1986) und 1994 ein philosophisches Doktorat. In ihrem Buch „Mystiques d'Orient et d'Occident", Abbaye de Bellefontaine, 1994, behandelt sie mit Antonius, Basilius und Isaak dem Syrer herausragende Vertreter des orientalischen Mönchtums, mit Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Edith Stein Mystiker der karmelitanischen Tradition, und bietet ferner Untersuchungen über Verklärung und Kreuz, die negative Theologie, das Leiden des Logos und den mitleidenden Gott, das Jesus-Gebet und den Hesychasmus. (Ihre Teilnahme an der päpstlichen Synode für Europa 1999 weckte den Gedanken, eine Tagung katholischer und orthodoxer Patrologen in Wien zu initiieren und mit der Orthodoxie über die wissenschaftlichen Arbeiten zu den Vätern – den gemeinsamen Wurzeln beider Kirchen und somit auch den christlichen Wurzeln Europas – ins Gespräch zu kommen. 2001 fand die erste Tagung statt, die zweite folgte 2003.) A. ist Directeur de Recherche am CNRS für Philosophie.

Grundlagen für die Theologie der Mystik bietet nun die Studie über den Henosis-Begriff nach Dionys, die Einigung des Menschen mit Gott, auch im Verhältnis zwischen natürlicher, philosophischer Mystik und christlicher Mystik. Mit Recht ist die Arbeit in der Reihe „Philosophia antiqua" angesiedelt, dokumentiert zugleich aber auch die große Kenntnis der *philosophia patrum* der Autorin.

Im Zentrum der Arbeit steht die Frage der Einung mit Gott nach den Schriften DN und MT (21). Was ist Union mit Gott? Wie erreicht man sie? Wo vollzieht sie sich und worin besteht sie? Wer ist es, der sich der Seele oder dem Geist eint und den sie nicht nennen kann? Die Texte des Dionys erlauben es, die Erfahrung zu definieren oder zu beschreiben.

Der bis heute nicht näher identifizierte Dionys der Pseud-Areopagite hat in einem gewagten Unterfangen die griechische Philosophie zu verwandeln und zu bekehren („convertir") versucht, indem er christliche Theologie in neuplatonischer Sprache ausdrückte – sozusagen in letzter Minute, ehe Justinian die Akademie von Athen schließen ließ (im Jahre 529). Wie gut dieser Versuch geglückt ist, darüber gibt es verschiedene Auffassungen: Für Luther etwa war Dionys „plus platonisans quam christianisans". Für die Geschichte der christlichen Mystik aber wurde diese Leistung des Dionys zweifellos entscheidend, und heute ist es nicht möglich, in einen Dialog mit den Formen nichtchristlicher Mystik ins Gespräch zu kommen, ohne sich dieses gewichtigen griechischen Erbes der Theologie der Mystik bewußt zu sein (415–416).

Die Studie ist in drei Teile gegliedert: Von der Einung zum Einen (29–210), Die Einung über den Intellekt hinaus (211–302), Die Einung im Nicht-Erkennen (inconnaissance) (303–422); es folgt eine Conclusion (423–453). Es sind insgesamt 16 Kap., teilweise sehr umfangreich (v. a. Kap. I über Einheit und Trinität, Kap. XII: Die Einung über den Intellekt hinaus in den DN, und am längsten ist Kap. XIV: Der Aufstieg des Mose und das Eintreten in die Finsternis). Der umfangreichste erste Teil umfaßt zehn Kap., die sich in vier Abschnitte gliedern: Einung und Unterscheidung, Die Processio ausgehend von der Einung, Die Processio und die Rückkehr (vom Guten zum Guten), Die Rückkehr zum Einen.

Eine Einleitung (1–22), der ein Anhang mit Bemerkungen zum Terminus Henosis (23–24) folgt, führt in die Problematik ein (Mystische Einung, Henosis bei Plotin und Dionys in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden, Neuplatonismus und mystische Theologie). Die Interpretationen Gregors von Nyssa durch E. von Ivánka und J. Danié-

lou werden skizziert; in einem ersten Schritt wird die These Daniélous problematisiert, wonach die mystische Theologie des Dionys eine bloße Entfaltung der Ideen Gregors sei.

Dionys spricht nicht von mystischer Erfahrung, sondern von mystischer Theologie; dieser Terminus definiert zugleich das Objekt der Kontemplation wie auch den Weg, um dorthin unter Führung der Trinität zu gelangen (bezeichnenderweise beginnt MT mit einem Gebet an die Trinität!). „Logos" dieser Theologie sind die von Gott inspirierten Worte oder Orakel (im heidnischen Neuplatonismus sind es die Oracula Chaldaica). Nur das Schweigen entspricht dem Mysterium. Man muß also über die affirmative und die negative Theologie hinausgehen, zur göttlichen Finsternis, in der sich die Union mit Gott vollendet. Das nennt Dionys mystische Theologie (3). Es reicht nicht nur, aus allem herauszugehen, sondern auch aus sich selbst, in einer ekstatischen Bewegung der Liebe. Die Einung mit Gott ist ein Terminus in jeder Mystik, erst mit Plotin ist Henosis zum Zentralbegriff geworden (4).

Das Denken des Dionys ist von der neuplatonischen Lehre des Proclus nicht zu trennen. Die Frage ist also nicht, ob neuplatonische Einflüsse vorhanden waren, sondern: Wie hat die Verwendung platonischer oder neuplatonischer Motive die Ausarbeitung christlicher Mystik ermöglicht (14)?

Im ersten Teil (29–210) analysiert A. die Trinitätstheologie des Dionys, die bisher wenig Beachtung gefunden hat, aus der Schrift DN. Dabei ergibt sich, daß der Unterschied zwischen Henosis und Diakrisis der Hypostasen die Grundlage der Trinitätslehre des Dionys ist. Diese beiden Begriffe Henosis und Diakrisis untersucht sie bei Proclus und vergleicht dann mit der Trinitätslehre der Kappadokier. Ergebnis: Die Trinitätstheologie des Dionys ist im neuplatonischen Rahmen verblieben und ganz verschieden von der der Kappadokier. Während die Trinitätstheologie des Basilius eine Theologie der Relation und der Eigenschaft der Hypostasen sei und der *koinonia* der Gottheit andererseits, sei die Trinitätslehre des Dionys eben auf der Unterscheidung zwischen *henosis* und *diakrisis* der Hypostasen gegründet, auf dem *koinon* (des Geeinten) und den *oikeia* der Hypostasen. Die Processio, für die sich die Kappadokier interessieren, ist die des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem Vater. Dionys hingegen befaßt sich mit der Processio der göttlichen Namen; er bleibt im neuplatonischen Rahmen von *mone-proodos-epistrophe* (61).

Der zweite Abschnitt befaßt sich mit der Processio, der Kraft und der Verborgenheit, die sich als die drei Dimensionen der göttlichen Liebe erweisen in der Exegese des Dionys von Eph 3,18 (über die Breite und Länge, Höhe und Tiefe der Liebe Gottes) (119). – Die Emphase, mit der Dionys die Hymnen des Hierotheus über die Liebe präsentiert, macht deutlich, daß man hier das Herz seiner Lehre berührt (157). Der göttliche Eros ist Ekstase und eine Torheit (164). – Der ganze Traktat DN kann als große Hymnologie verstanden werden, der als aufsteigender Weg der Negationen in der Einung mit dem endet, der jeden Namen übersteigt, dem dreieinen Gott. – Der negative Weg ist ekstatisch und einigend (206).

Der zweite Teil (211–302) will den „Ort" und die Weise der Einung mit Gott studieren, die für Dionys eine Einung über den Intellekt hinaus *(henosis hyper noun)* ist. Da dieser Ausdruck sich bei Proclus findet und mit dem Begriff der „Seelenblume" aus den Oracula Chaldaica verbunden ist, was eine ganze Anthropologie bzw. Psychologie voraussetzt (211), muß zunächst der neuplatonische Hintergrund erarbeitet werden (211–231), ehe seine Verwendung in den DN bei Dionys aufgezeigt werden kann (233–280). Daran schließt sich das Kap. über Einung und Vergöttlichung an (281–300). Die Lehre des Dionys über die Vergöttlichung des Menschen ist wohl die der ganzen christlichen Tradition, auch wenn er das neuplatonische philosophische Vokabular bevorzugt, um das christliche Mysterium auszudrücken *(philanthropia* für Menschwerdung, *theourgia* für die Sakramente, *theosis* für Vergöttlichung) (300).

Im dritten Teil (303–422) behandelt A. den Aufstieg des Mose und sein Eintreten in die Finsternis als Modell jedes mystischen Aufstiegs und vergleicht dazu die Exodus-Auslegungen des Philo und Gregor von Nyssa mit der des Dionys (vgl. die hilfreiche Zusammenstellung 355–370 und besonders die Tabellen 371–373; die vier Parameter/Vergleichspunkte sind: Stufen des Aufstiegs, der „Ort" Gottes, das Dunkel, die Schau/

theoria). Die ersten vier Stufen sind bei Gregor und Dionys gleich, in den letzten drei Stufen unterscheiden sie sich jedoch. Bei Dionys betrachtet (*contemple*) Mose den Ort, „wo Gott ist" (Ex 20,21). Es gibt keine Transfiguration des Mose wie bei Gregor. Dann Eintritt in das Dunkel. Bei Dionys gibt es keine prophetische oder eschatologische Perspektive, sondern der Aufstieg des Mose ist exemplarisch für den Aufstieg des Intellekts zur Einung mit Gott (370).

Was versteht Dionys unter der Negation, *apophasis*, auf der *ascensio mentis* zu Gott? Das ist das Thema von Kap. XV. Dabei wird die neuplatonische Lehre vom absolut unerkennbaren und unaussprechlichen ersten Prinzip als allgemeiner Rahmen der MT des Dionys offenbar, auch in ihrer Verwurzelung in der ersten Hypothese des Einen nach Parmenides. Doch liegt nach A. die Originalität des Dionys in MT darin, daß er den Einen der ersten Hypothese, der keinen Namen hat, und den Einen der zweiten Hypothese, der für alle Namen empfänglich ist, in der Beziehung zwischen affirmativer und negativer Theologie verbindet.

Wer ist der „unbekannte Gott", der des Hermetismus und des Neuplatonismus, oder der, von dem Paulus in der Areopagrede spricht? Diese Frage diskutiert die Autorin in Kap. XVI.

Für A. ist die neuplatonische Ekstase der Ausdruck für die „Torheit" bei Paulus (414). Dionys hat sich der Weisheit der Griechen bedient, um ihnen die christliche Weisheit aufzuzeigen. Deswegen bezeichnete ihn der Sophist Apollophanes als „Vatermörder" (415).

Zentrum des dionysischen Denkens ist die Henosis (421): Es gibt eine Gotteserkenntnis nur in der Einung, der Vergöttlichung und der Ekstase, in dieser einzigartigen Bewegung aus sich selbst heraus und der Übereignung an Gott, in der sich Liebe und Erkenntnis verbinden.

Von den Ergebnissen, zu denen A. gelangt (Conclusion, 423–453), seien erwähnt: Die Union vollzieht sich im Überschreiten des Geistes *(hyper noun)* und im Herausgehen aus sich selbst, wobei jede intellektuelle Aktivität endet (422, 425). – Der dionysische Begriff von Ekstase unterscheidet sich von dem des Proclus, des Gregor, des Evagrius. Für Dionys geht die Ekstase aus einer letzten Negation des Nous hervor, der sich jede noetische Aktivität versagt, und so kommt es zu einer übernoetischen *(hyper noun)* Erkenntnis, vollkommenen Einung und Vergöttlichung (427). Die Ekstase ist vor allem Liebe, die ihre Quelle und ihr Ziel in Gott hat. – Ein weiterer Unterschied zwischen Plotin und Dionys: Die Seele in Ekstase wird nicht bloß eins mit Gott, sondern wird Gott für Plotin. Für Dionys hingegen sind die, die mit Gott geeint sind, ganz Gott zu eigen, Gottes Eigentum geworden (429). – Der Mose des Gregor von Nyssa bleibt das Paradigma der mystischen Erfahrung in MT. Für Dionys ist die Einung eine Einung mit dem mehr als göttlichen Licht, aber je mehr der Mystiker in die Nacht eintaucht, desto mehr wird er erleuchtet (433). – Gott gibt sich, indem er seinen Namen offenbart, und jeder Gottesname ist eine Theophanie. Die Kommunikation Gottes ist die seiner Mächte und Kräfte, wird der Hesychasmus sagen, und nicht die seines Wesens.

Die östliche Tradition unterscheidet zwischen Ousia und Energeia; deshalb wird Gott in diesem Leben wie im kommenden nur durch seine Kräfte oder Energien erkannt. Die westliche Tradition unterscheidet zwischen Wesen und Existenz. Nach Thomas kann man hier unten nur die Existenz Gottes erkennen, aber nicht, was er ist (433).

Die zentrale Intuition der MT ist: Die Einung mit Gott ist eine Einung mit einem Unbekannten oder mit dem Unbekannten. Dies ist auch der „unbekannte Gott" des Pl auf dem Areopag (Apg 17,23). Auch Thomas von Aquin ist Dionys gefolgt in dieser „höchsten Kenntnis" der göttlichen Unkenntnis, wie in der Aufnahme des *pati divina*, aber er konnte ihm nicht folgen in der Annahme einer *henosis hyper noun*, die nur in einem neuplatonischen Kontext haltbar ist.

Die Mystik des Dionys könnte man zwar eine Jesus-Mystik nennen, da er diesen Namen am häufigsten nennt, doch fehlt in der Mystik des Dionys völlig die Kontemplation der Menschheit Jesu (440). Im Zentrum der Mystik des Dionys gibt es ein Geheimnis Jesu (Ep. 3, 1069B), das verborgen bleibt, auch in seiner Manifestation (441).

Die Eucharistie ist im Zentrum der Ecclesiastica Hierarchia des Dionys, durch die Kommunion geschieht die Einung mit Christus. Der Vorwurf, Dionys gebe Christus keinen Platz, ist nicht begründet: Die Gesamtheit der zitierten Texte zeigt, daß Christus

Prinzip und Ende von allem ist (442). – (Ähnlich auch die Ergebnisse der Rez.). – Folgt man A.'s Interpretation der Ekstase als Selbstübersteigung und Selbst-Enteignung und dazu ihrer Interpretation, wonach es eine Verbindung zwischen Eros und Ekstase gibt, dann ist Jesus im Herzen der Ekstase. Als Illustration dazu vgl. Gal 2,20 (nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir). Das ganze Werk des Dionys ist eine Variation über die Ekstase, die Ekstase des *Eros ekstatikos,* Ekstase des Paulus, des wirklich Liebenden, Ekstase des Mose, der in das Dunkel eintritt, und schließlich Ekstase Gottes als Gott (450).

Ist die Mystik des Dionys nun natürliche Mystik, seine eigene Erfahrung eine bloß metaphysische, wie gelegentlich behauptet wird (451)? Man kann die mystische Theologie des Dionys zweifach beurteilen: nach ihrer Theologie (trinitätstheologisch, wie es A. hier durchführte, oder christologisch, dazu vgl. man nun Grillmeier in „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" 2/3, 2002, 309–349) oder nach der darunterliegenden mystischen Erfahrung (von der wir nichts wissen) und ihrer theoretischen Erklärung (für die er sich philosophischer Sprache bedient).

Daß Dionys den Westen stärker beeinflußte als den Osten, ist „banal" (452). Vladimir Lossky aber hat die Verhältnisse umgekehrt und Dionys als Vater der Mystik der Ostkirche (für die Apophatismus und Hesychasmus charakteristisch sind) eingestuft; Apophatismus und Ekstase sind die beiden (Haupt-)Züge der dionysischen Mystik (452–453).

Eine Bibliographie (459–479) und ein detailliertes Register stellen ein nützliches Instrumentar dar, die Arbeit weiter zu erschließen. Die umfangreichen Indizes (483–510) umfassen Bibelstellen, Dionys-Stellen, Werk-Index (der ein fehlendes Autoren-Register weitgehend ersetzt) und griechischen Wortindex. Der auf S. 292, Anm. 31 erwähnte Art. der Autorin: „Mystères, unification et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite", ist erschienen in OCP 63 (1997) 273–332. Ein Druckfehler technischer Art macht auf S. 1, 6. Zeile im Text, den Satz nicht mehr verständlich. T. Hainthaler

„Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst: Hildegard von Bingen (1098–1179)", herausgegeben von *Rainer Berndt S. J.* (Erudiri sapientia; 2). Berlin: Akademie Verlag 2001. 696 S./Ill./graph. Darstellungen, ISBN 3-05-003568-4.

Das im März 1998 veranstaltete Mainzer Symposium anläßlich des 900-jährigen Geburtsjubiläums Hildegards von Bingen führte namhafte Hildegardforscher unter der Ägide des Hugo von Sankt Victor-Instituts der Frankfurter Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen zusammen und erbrachte einen reichen Ertrag, der nun auch in dem vorliegenden Bd. gebührend dokumentiert wird.

Nach Grußworten des Mainzer Kardinals Karl Lehmann und des Rektors der Frankfurter Hochschule, Michael Sievernich S. J., sowie einem Eröffnungsvortrag der Kultusministerin von Baden-Württemberg, Annette Schavan, enthält der Bd. insgesamt 20 thematisch mehr oder weniger komplexe Beiträge, für die ein dreigeteilter äußerer Rahmen nur sehr allgemein gehaltene Gliederungskriterien liefert. Für die hier erfolgende Besprechung wurde daher eine abweichende, aber inhaltlich durchaus schlüssige Reihenfolge gewählt, bei der die beiden mit je 60 Seiten längsten Beiträge am Anfang stehen. Es sind dies erstens die weit gespannten Ausführungen von *Franz J. Felten* über „Reformbewegungen im religiösen Leben" zur Zeit Hildegards von Bingen, wobei das kontrastreiche Ambiente des Stammklosters auf dem Disibodenberg und die beträchtliche Divergenz in der Geisteshaltung der Lehrerin Jutta und der Schülerin Hildegard aspektreich beleuchtet werden, und zweitens von *Michael Embach* die „Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte Hildegards von Bingen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit", die eine überraschende Vielfalt von Hildegardzeugnissen in der chronistisch-annalistischen und apokalyptisch-visionären Literatur des Spätmittelalters nachweisen. Für die *editio princeps* des ‚Scivias' von 1513 und die weitere Texttradition wird die besondere Vorleistung des Faber Stapulensis hervorgehoben. Charakteristisch für das 16. Jhdt. ist, daß Hildegard zur Symbolfigur einer überkonfessionell agierenden Kirchenkritik enthistorisiert wurde.

In den Bahnen Embachs bewegt sich auch *Elisabeth Stein* mit ihrem Beitrag „Das ‚Pentachronon' Gebenos von Eberbach" mit dem Untertitel „Das Fortleben der Visionstexte Hildegards von Bingen bis ins 15. Jahrhundert". Für Gebeno hatten die Visio-

nen Hildegards den Rang biblischer Offenbarungen. 150 Überlieferungsträger des Pentachronon in ganz Europa zeugen vom außerordentlichen Rang dieser Kompilation des Gebeno. Mit einer singulären Fortsetzung des Osnabrücker Generalvikars Albert Suho (1428), dem ‚Speculum futurorum temporum' macht die Autorin erstmals bekannt.

Ein von Felten nicht berührter Aspekt wird von *Franz Staab* thematisiert: „Hildegard von Bingen in der zisterziensischen Diskussion". Zwar ist die zeitweilig erhobene These vom Übertritt der alternden Hildegard in den Zisterzienserorden längst kein ernsthaftes Thema mehr, aber Hildegards eigene Klostergründung und -führung am Rupertsberg weist nach Staabs reichhaltigem Quellenmaterial doch erhebliche Affinitäten zu zisterziensischen Lebens- und Handlungsmaximen auf. Nicht zuletzt dürfte die von Bernhard von Clairvaux propagierte ‚vita angelica' die Anregung für Hildegards Liturgiegestaltung mit bräutlichen Schmuckgewändern gegeben haben.

„Hildegard von Bingen als Theologin" thematisiert *Joop van Banning* S. J. anhand der sog. ‚Expositiones', einer Predigtsammlung von Evangelien-Perikopen. Noch unberührt von der im westlichen Ausland bereits in Blüte befindlichen universitären Theologie praktiziert Hildegard eine recht eigenwillige Schriftauslegung, die auch mit den etablierten Auslegungsmöglichkeiten im dreifachen Schriftsinn sehr wenig gemein hat. als theologischer Lehrmeister wäre allenfalls Rupert von Deutz vergleichbar.

Ebenfalls mit den ‚Expositiones' beschäftigt sich *Beverly Mayne Kienzle*, die auch deren Neuedition vorbereitet. In ihrem Beitrag „Hildegard of Bingen's Gospel Homilies and Her Exegesis of the Parable of the Prodigal Son" werden Parallelen zu Gregor dem Großen, Beda und Origenes gezogen. Am Beispiel des Gleichnisses vom verlorenen Sohn wird – positiver als bei van Banning – das komplexe Potential der Exegese Hildegards hervorgehoben.

„Zur Theologie der Vision bei Hildegard von Bingen" versucht *Rainer Berndt* S. J. unter vier Aspekten die besondere Disposition in der Existenzverwirklichung Hildegards zu beleuchten. Hieronymus als Begründer der christlichen Latinität charakterisierte den Ausnahmezustand alttestamentlicher Propheten mit der Wendung ‚uidere uerbum'. Die subtile Ausdeutung dieses Paradoxons im Sinne einer ‚Semantik von Hören und Sehen' wird im Blick auf Hildegard mit den optimalen Bedingungen ihres klösterlichen Reifungsprozesses in Beziehung gesetzt. Ein weiteres Paradox ergibt sich nicht nur durch die Verschriftlichung der Hildegardschen Visionen, sondern auch noch durch deren Umsetzung in bildliche Miniaturen. Ob diese noch als authentische Wiedergabe der Visionen gelten können, bleibt für Berndt eine offene Frage.

Constant J. Mews erläutert in seinem Beitrag „Hildegard, visions and religious reforms", daß das biblische Schweigegebot für Frauen nach der Meinung vieler Kirchenlehrer für Hildegard nicht gegolten habe, weil sie durch ihre Visionen vom Heiligen Geist zur Predigt legitimiert gewesen sei.

Die drei Bücher des ‚Scivias' werden von *Hugh B. Feiss* OSB hinsichtlich ihrer christologischen Aussagen untersucht. Vor allem im dritten Buch wird die Dominanz des siegreichen Christus gegenüber der Ignoranz des Teufels konstatiert.

Gunilla Iversen entwirft in ihrem Beitrag „O vos angeli" aus den Werken Hildegards ein Bild ihrer überirdischen Vorstellungswelt. Ihre Hierarchie der Engel steht im Einklang mit Anschauungen Gregors des Großen und anderer Autoritäten.

Für *Jochen Schröder* kann der alttestamentliche Erzvisionär Ezechiel zur Motivvermittlung für Hildegard unmittelbar herangezogen werden. Die gleichsinnige imaginäre Engelwelt wird mit acht Miniatur-Abbildungen noch unterstrichen.

Eine erstaunliche Fernwirkung Hildegardschen Gedankengutes versucht *Árni Einarsson* in einer Isländischen Erzählung aus dem 13. Jahrhundert nachzuweisen, in dem festländisches Erzählgut generell auf Island stärker rezipiert wurde.

Neben der Theologin und der Visionärin steht die Naturkundlerin Hildegard. *Markus Enders* untersucht „Das Naturverständnis Hildegards von Bingen" und findet in ihren Schriften eine sowohl symbolistische als auch anthropozentrische Grundhaltung, so daß er bei ihr die antipodischen Lehrmeinungen der Schule von St. Victor einerseits und der Schule von Chartres andererseits symbiotisch vereinigt sieht.

Die textphilologischen Probleme des von ihr neu herausgegebenen Werkes ‚Cause et Cure' erläutert *Laurence Moulinier* in einem umfangreichen Beitrag unter dem Aspekt,

daß es sich nicht um ein originäres Werk der Hildegard handeln kann, sondern um eine ‚compilation postérieure à Hildegarde'. Ihren zweiten Beitrag widmet *L. Moulinier* der „Magie, médecine et maux de l'âme" in Hildegards naturkundlichen Schriften. Im Buch der Steine befinden sich besonders viele Beschwörungs- und Segnungsformeln, die evtl. später eher in den Bereich des Aberglaubens verortet wurden. Die psychischen Krankheiten werden durchweg lateinisch benannt: *frenesis, amentia, stultitia, tristitia, melancolia*.

Neue Aspekte zur unterbliebenen Heiligsprechung unterbreitet *José Santos Paz* unter Anfügung zweier früher literarischer Belege: aus einem Legendarium um 1330 des Petro Calo ‚De sancto Hildegardo' und aus der Sequenz des Trithemius um 1500 ‚De sancta Hildegarde'.

Eberhard J. Nikitsch kann mit seinem Beitrag „Wo lebte die heilige Hildegard wirklich?" neue Erkenntnisse zum ehemaligen Standort der Frauenklause auf dem Disibodenberg mitteilen, indem er auf die später als Friedhofskapelle genutzte alte Kirche des vormaligen Kanonikerstiftes verweist.

Der verdienstreiche Hildegard-Bibliograph *Werner Lauter* wartet mit einer umfangreich recherchierten Statistik über die Standorte der Hildegard-Reliquien und Reliquiare auf und fügt die jeweils ermittelten Erwerbsberichte an.

Schließlich gibt es einen Arbeitsbericht über den an der Universität Löwen entstehenden ‚Thesaurus Hildegardis Bingensis' von *Paul Tombeur* und *Claire Pluygers*. Dabei wird auch auf die bereits bestehenden und nun um die Hildegardtexte erweiterten Datenbanken CLCLT und TF verwiesen. Claire Pluygers findet aufgrund ihrer unmittelbaren Erfahrungen mit dem Thesaurus bewundernde Worte zur visionären Sprachmächtigkeit der Hildegard und wünscht dem Benutzer ähnlich beglückende Erfahrungen.

Der Rez. ist von der Reichhaltigkeit des besprochenen Bds. nicht minder positiv eingenommen. Die darin dokumentierte Jubiläumstagung dürfte der Tragweite der Hildegard-Forschung in hohem Maße gerecht geworden sein. R. Hildebrandt

Horst, Ulrich, *Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge; 11). Berlin: Akademie-Verlag 2003. 204 S., ISBN 3-05-003783-0.

Speziell Franz von Vitoria gilt weithin als (wenngleich sehr moderater) „Anti-Konziliarist". Daß ein solches Etikett der Komplexität seiner Ekklesiologie nicht gerecht wird, bzw. daß zwischen ihm und seinen Nachfolgern in der Schule von Salamanca, vor allem Melchior Cano, eine weitere Entwicklung geschehen ist, in der sich vor allem die Verschiebung der primären historischen Interessen ausdrückt, ist das erste wichtige Ergebnis dieser Arbeit. Sie ist primär der Frage der päpstlichen Lehrautorität bzw. Unfehlbarkeit gewidmet, behandelt aber auch damit zusammenhängende Fragen wie die der päpstlichen Herrschaft über die weltliche Gewalt, die Einstellung zum „ius divinum" der bischöflichen Residenzpflicht (so bei Dominikus de Soto, 85–90; Carranza 95 f.; und Cajetan, 112–117).

Der erste Teil (35–74) ist dem „Altmeister" der Schule von Salamanca, Francisco de Vitoria (= V.), gewidmet. Zentrales Anliegen seiner „Ausgleichs-Ekklesiologie", die sich dialektisch zwischen verschiedenen Polen hin und her bewegt, ist die Kirchenreform. Diese relativiert einerseits den Konziliarismus, insofern bei einer Polarisierung durch die Superioritätsfrage die Reform auf der Strecke zu bleiben droht und ihr letztlich nur durch die Zusammenarbeit aller reformbereiten Kräfte gedient ist; anderseits geht V. bis zu einem Widerstandsrecht der Kirche und des Konzils gegen eine die kirchliche Ordnung zerstörende päpstliche Dispenspraxis (69 f.). Was die päpstliche Infallibilität betrifft, so muß der Papst bei Lehrentscheidungen die „media humana" benutzen, d. h. Studium und Konsultation, und nur durch dieses Medium wird ihm der göttliche Beistand zuteil (eine Position, in der die meisten Nachfolger Vitoria folgen werden); bei eigentlich kontroversen und nicht eindeutig durch Schrift und Tradition zu klärenden Fragen gehört dazu aber notwendig das Konzil (worin ihm die Späteren nicht mehr folgen werden). Generell verbindet sich bei ihm mit einer ungebrochenen Bejahung der

päpstlichen „plenitudo potestatis" das größere Vertrauen in die Wahrheits- und Normen-Erkenntnis des Konzils. Freilich betont auch er schon, um allen Ausflüchten vorzubeugen, Gott garantiere, daß der Papst die „media humana" wirklich anwende. Insgesamt jedoch ist V. von seiner Pariser Zeit her noch mehr konziliaristischen Positionen verhaftet, als man später, speziell in seiner Schule, wahrhaben wollte. Eine eindeutige Distanzierung von den „Parisienses" unterläßt er mehrfach ausdrücklich in seinen „Relectiones", gerade, wo man diese erwarten würde.

Ist V. in seinen völkerrechtlichen Ideen bahnbrechend geworden, so wurde gerade seine komplexe Ausgleichs-Ekklesiologie im eigenen Orden und der eigenen Schule nicht weitergeführt, sondern abgebrochen. Wohl blieb der ekklesiologische Stellenwert der Benutzung der „media humana" bei dem definierenden Papst auch bei den späteren Autoren bestehen. Die These von Juan de la Peña, die in der Konsultation nur noch moralische Pflicht des Papstes, aber nicht mehr ekklesiologisches Medium der ihm gewährten Assistenz sieht (versäumt der Papst sie, sündigt er schwer, der Beistand des Geistes wird ihm aber dennoch zuteil), fand keine Nachfolge (105f.). Aber das Konzil hört auf, in bestimmten Fragen notwendiges Medium und bei einer klaren Mehrheitsentscheidung für den Papst verbindlich zu sein. Diese Wende ist vor allem mit Melchior Cano verbunden. Bei ihm geschieht vor allem der Wandel vom Reform-Paradigma zu einem primär anti-reformatorisch motivierten Sicherheitsdenken (98–104). Damit werden aber auch die historischen Hintergründe dieser Verschiebung deutlich. Abgesehen davon, daß die Gratwanderung des Denken V.s schwer nachvollziehbar und daher labil war, ist es die veränderte Situation: die Tatsache einerseits, daß mit dem Konzil von Trient die Erfahrung sich einstellte, daß die Reform nicht mehr widerwillig dem Papsttum abgenötigt werden mußte, das anti-reformatorische Bedürfnis nach absoluter Sicherheit im Papst anderseits.

Ausführlicher behandelt der Autor außer der Generation der Salmantizenser nach Francisco de Vitoria (Dominikus de Soto, Bartolomé Carranza, Melchior Cano, Juan de la Peña, Mancio de Corpus Christi, Batholomäus de Martyribus) dann noch einerseits Domingo Báñez, anderseits die spanischen Theologen des 17. Jhdts. (Pedro de Ledesma, Francisco de Araújo, Johannes a S. Thoma, den „Cursus Theologicus Salmanticensis"). Bei Báñez dominiert einerseits noch stärker das Sicherheitsdenken. Anderseits vertritt er in der Sache eher moderate Positionen. So kann der Papst als Privatperson irren (die extreme Position von Pigge, die auch dies ausschließt, findet auch sonst kaum Resonanz); er muß bei einer Glaubensentscheidung sich der angemessenen menschlichen Mittel bedienen; auch rechnet B. noch mit unbequemen historischen Wechselfällen (wie dem Konzil von Konstanz, „häretischen Päpsten" oder Putativ-Päpsten wie der „Päpstin Johanna"). Aber die letzte Sicherheit im Konzil wird von ihm eindeutig in den Papst verlagert. – Bei Pedro de Ledesma (+ 1616) ist bemerkenswert, daß er in Fortsetzung der báñezianischen Gnadenlehre (die bei den Geretteten in der Gnade selbst und nicht erst in ihrer Annahme durch die menschliche Freiheit die Qualität sieht, die ihre Wirksamkeit garantiert) im definierenden Papst selbst eine durch Gott gewirkte innere seinshafte Vervollkommnung annimmt (164). Eine ähnliche besondere Erleuchtung des Papstes behauptet auch Francisco de Araújo (167f.). Hier wird im Grunde die Benutzung der „media humana" der kirchlichen Kommunikation überflüssig; die Assistenz des Heiligen Geistes wird dem Papst rein „von oben", gott-unmittelbar und nicht mehr ekklesiologisch vermittelt zuteil. Interessant ist aber auch die immer wiederkehrende Frage, in dieser Form nur von einem extremen Sicherheitsdenken her zu verstehen (da es ja keine realen Gegen-Päpste mehr gibt): Woher wissen wir eigentlich mit letzter Sicherheit, daß der jetzige „Papst" wirklich legitimer Papst ist? Die letzte Antwort lautet jedesmal: in der Rezeption durch die Kirche (171f., 182, 185), wobei im dunkeln bleibt, durch welche Organe und Strukturen diese Rezeption eigentlich geschieht und außerdem – dies sei durch den Rez. hinzugefügt – dieses Kriterium für den Fall wirklicher Schismen sowieso versagt!

Die eigentlich konsequent papalistische Ekklesiologie wurde freilich vor allem durch Theologen aus dem Jesuitenorden, an vorderster Front Bellarmin, vertreten, wo die innerlich notwendige Beziehung zwischen Assistenz und Benutzung der „media humana" aufgegeben wird und diese von der ekklesiologischen Vermittlungsebene auf die mora-

lische Ebene gleiten (192): Falls der Papst „temere" definiert, sündigt er; der Beistand wird ihm aber auch dann zuteil. Die entsprechenden Differenzen kehren auch im 1. Vatikanum in den Konzilsdebatten zwischen Majorität und Minorität wieder, wie der Autor besonders an Kardinal Guidi exemplifiziert (193–197).

Die Monographie stellt einen unverzichtbaren Baustein für die Geschichte der Unfehlbarkeitsdoktrin dar. Zwei ergänzende Bemerkungen seien noch angefügt. Es fällt auf, daß eine Fragestellung bei den behandelten Autoren so gut wie völlig fehlt oder nur spurenweise vorkommt, nämlich, wann der Papst wirklich „definiert". Nur Torquemada scheint dafür ein Kriterium zu liefern, und dies ist gerade die gehörige Konsultation, vor allem durch die Kardinäle (78f.). Aber auch bei ihm sowie bei den übrigen Autoren wird der „ex cathedra" sprechende und dann unfehlbare Papst nur von dem Papst als „Privatperson" (der irren kann) unterschieden. Es gibt keinen Bereich „offiziellen" lehramtlichen, aber dennoch „nicht-unfehlbaren" Sprechens. – Die Konsequenz, die Pedro de Ledesma aus der báñezianischen Gnadenlehre für eine besondere „Erleuchtung" des Papstes zieht, gibt in anderer Hinsicht zu denken. Man wird zu der Frage gedrängt, wie es kommt, daß paradoxerweise im allgemeinen die Jesuiten in dieser Beziehung ekklesiologisch „Báñezianer" sind, während die meisten Dominikaner mit ihrer Aufwertung der „media humana" ekklesiologische „Molinisten" genannt werden könnten. Eine Reflexion darüber dürfte geistes- und theologiegeschichtlich interessant sein.

Kl. Schatz S. J.

Hausberger, Karl, *Franz Xaver Kiefl (1869–1928)*, Schell-Verteidiger, Antimodernist und Rechtskatholik (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte; 6). Pustet: Regensburg 2003. 402 S., ISBN 3-7917-1845-2.

Der streitbare Franz Xaver Kiefl (= K.), erst Dogmatikprofessor in Würzburg, dann Regensburger Domherr, ist in mehreren Kontroversen, jedesmal scharf und polemisch, in die katholische deutsche Öffentlichkeit eingetreten. Als Verteidiger von Herman Schell im Streit um sein Grabmal gegen den Integralisten Commer erwarb er sich, was damals nicht schwer war, ab 1907 den Ruf des „Modernisten". Eventuellen Maßnahmen gegen ihn kam er zuvor, indem er selbst auf die Professur verzichtete und um eine bayrische Domherrenstelle bat, die er schließlich in seiner Heimatdiözese Regensburg erhielt. Seine Würdigung der religiösen Anliegen Luthers im „Hochland" zum Reformationsjubiläum 1917 erscheint im nachhinein als ein ökumenischer Durchbruch. Gleichzeitig jedoch führt er einen scharfen Kampf gegen die (nach ihm) „undeutsche" und „modernistische" Pädagogik von Friedrich Wilhelm Foerster, die damals auf katholischer Seite nicht wenige Sympathisanten fand. In der Weimarer Zeit tritt er in der Kontroverse mit Tischleder als engagierter Legitimist und Monarchist hervor. Gibt es eine gemeinsame Linie? Oder gibt es bei ihm (etwa um 1911) einen „anti-modernistischen Bruch"?

Karl Hausberger (= H.), bereits durch Monographien über Schell und Engert ausgewiesen, bietet hier einen Einblick in Persönlichkeit, Leben und Ideenwelt dieses umstrittenen und streitsüchtigen Mannes, was nicht leicht ist: Mit dem Reichtum und der Vielseitigkeit seiner literarischen Produktion kontrastiert, daß er keinen persönlichen Nachlaß hinterlassen hat und zudem seine eigenen Briefe meist nicht zu datieren pflegte. Immerhin ergeben sich aus anderen Quellen, vor allem dem Bayrischen Hauptstaatsarchiv, dem Regensburger Bischöflichen Zentralarchiv und dem Vatikanischen Archiv, viele Informationen über ihn, darunter auch eine Reihe sehr interessanter Funde. H. baut sein Werk in zwei Teilen auf. Der erste „biographische" (7–203) zeichnet den Lebensweg K.s, aber auch den jeweiligen „Sitz im Leben" seiner Stellungnahmen und den Zusammenhang mit seiner Lebensgeschichte. Der zweite „systematische" Teil („Schwerpunkte des literarischen Schaffens", 205–360) geht mehr den einzelnen Positionen und Stellungnahmen nach, wobei der Autor über weite Strecken die Primärquellen sprechen läßt.

Der Rez. möchte zunächst – ohne diese Gliederung immer zu berücksichtigen – auf einige interessante Aspekte und Einzelergebnisse eingehen. Schon in seinem Erstlingswerk von 1903 über den Reunionsplan von Leibniz und die Gespräche zwischen ihm

und Bossuet fällt seine (mit anderen Aussagen in seiner Arbeit, wie auch damals die Rez. vermerkten, in unausgeglichenem Kontrast stehende) Sympathie für Leibniz auf, deren entscheidender Kern letztlich der „Patriotismus" ist, den er als Triebfeder bei Leibniz entdeckt zu haben meint (213). Leibniz wird ihm schon hier und erst recht seit dem 1. Weltkrieg zur ideellen Verkörperung deutschen Wesens. – Wie sehr K. als Dogmatikprofessor in Würzburg durch seine Schell-Verteidigung und andere Stellungnahmen in den Ruch des „Modernismus" geraten war, wird z. B. im Bericht des Würzburger Bischofs Schlör an den Papst vom 27. 7. 1909 über seine angebliche Heterodoxie (104–106) deutlich. Als K. dann selbst, der ständigen Angriffe gegen seine Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit müde, um eine Domherrenstelle bat, war der Münchener Nuntius Frühwirth heilfroh, weil auf diese Weise ein Problem sich selbst erledigte (107f.). Immerhin hängte sich K. in seiner Rektoratsrede von 1909 „Charles Darwin und die Theologie" weit aus dem Fenster heraus, indem er positive Worte zur Evolution fand und auch ihre Anwendung auf den Menschen, wenngleich noch nicht bewiesen, ausdrücklich nicht prinzipiell ausschloß (233–235). Seine Stellungnahmen zu den anti-modernistischen Verlautbarungen Pius X. waren, wie meist bei den Sympathisanten reformkatholischer Ansätze, entschärfend und minimalisierend. Zu „Pascendi" schrieb er im „Hochland"; „Modernismus" im Sinne der Enzyklika gebe es in Deutschland nicht; seine positive Devise lautete Rückkehr zu Thomas, aber zum ganzen Thomas im vollen dynamischen Sinne und nicht zu einem engen ungeschichtlichen Thomismus (233). Eine ähnliche abschwächende Deutung, die eine vernichtende Kritik durch den Modernisten Wieland erfuhr, lieferte er auch zu dem Antimodernisteneid von 1910. – Im Zuge des 1. Weltkrieges und der Kriegspublizistik zeichnete sich immer mehr seine Verquickung von deutschem Patriotismus (bzw. Nationalismus) mit Irenismus gegenüber den Protestanten einerseits, Frontstellung gegen Demokratie, Volkssouveränität und Liberalismus anderseits ab. Das „Ver Sacrum 1914", welches zeitlebens sein Leitstern blieb (vgl. 178f.), war und blieb für ihn Inbegriff der sittlichen Weltordnung gegen Materialismus, Liberalismus, Marxismus und Loge, „Ideen von 1914" gegen die „Ideen von 1789" wurde zur fest eingespielten Antithese. Der patriotisch-nationale Hintergrund der Annäherung an die Protestanten tritt schon 1915 in seinem Beitrag in der Gegenschrift Pfeilschifters gegen die französische Kriegspublizistik hervor (150–153); und er bestimmt auch wesentlich seine an sich bahnbrechende und auch von evangelischer Seite anerkannte positive Neuwertung Luthers im Reformationsjahr 1917.

Friedrich Wilhelm Foerster gebrauchte 1919 folgendes treffende Bild: Ein Fremder nähert sich einem gotischen Dome, ist hingerissen von seinen Proportionen, erklärt voll Bewunderung seinen Reisegenossen die Stimmigkeit des Ganzen – „da öffnet sich plötzlich eines der bunten Domfenster und es wird dem Staunenden eine schallende Maulschelle herausgereicht". Einheimische erklären dem verblüfften Opfer: „Das war der Herr Domdekan Kiefl!" (302). Das bezog sich auf die maßlosen und gerade im katholischen Lager keineswegs allgemein geteilten Angriffe K.s auf ihn, die jedoch nach dem Autor zu dem schwindenden Einfluß Foersters in katholischen Kreisen mit beitrugen, aber auch zu dem Bruch K.s mit Carl Muth und dem „Hochland" (312–315).

Der Legitimismus und die Ablehnung der Weimarer Republik durch K., entscheidend durch sein politisches Credo („Ideen von 1914" gegen „Ideen von 1789") und die Etikettierung der Demokratie als „westlerisch" und „undeutsch" gefärbt, tritt nicht erst bei seiner Kontroverse von 1928 mit Tischleder hervor, sondern schon in seinen „Kritischen Randglossen" zum Bayrischen Konkordat von 1924. Trotz der ungleich günstigeren Bedingungen hinsichtlich Kirchenfreiheit und Eingriffsmöglichkeiten Roms wertet er es im Vergleich zum Konkordat von 1817 ab: denn ein Landeskonkordat im Rahmen der Bayrischen Verfassung sei vergleichbar „einer Lilie, die man auf Moorgrund pflanzen will" (327), während das Konkordat von 1817 auf dem „Felsengrunde einer 700-jährigen Verschlungenheit von Thron und Altar" stand – wobei der historische Hintergrund des modernen Staatskirchentums, der Säkularisation und der napoleonischen Umwälzungen (also auch schon einer „Revolution"!) von ihm in schier unbegreiflicher historischer Blindheit ausgeblendet oder künstlich auf das Konto eines systemfremden „Liberalismus" geschoben wird! Voll tritt der monarchische Legitimismus, die Ablehnung der Demokratie und der Volkssouveränität und nicht nur der Revolution, sondern auch jegli-

cher nachträglichen Legitimität einer durch eine Revolution geschaffenen Ordnung, dann in seiner Schrift von 1928 „Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in der Erbmonarchie" hervor, einer Auseinandersetzung mit Tischleder, welche die frühere einschlägige Auseinandersetzung zwischen Mausbach und Schrörs über die Volkssouveränität nach Artikel 1 der Weimarer Verfassung fortsetzt. Bisher nicht bekannt war der aktuelle Anlaß, weshalb K. 1928 in diese Arena einstieg: dem Autor ist es gelungen, einen Brief des Bischofs v. Ow-Felldorf von Passau an K. zu finden, welcher Wünsche des Kronprinzen Rupprecht und von Kreisen um ihn ausdrückt, der bayrische Klerus, der sich zu leicht mit dem Bestehenden abfinde, möge sich gegenüber den „gefährlichen" Ideen eines Tischleder und Schilling zum Bannerträger des monarchischen Gedankens machen (333 f.). Dies fiel wohl bei K. auf fruchtbaren Boden.

„Schell-Verteidiger, Antimodernist und Rechtskatholik" – Die Frage ist nur, ob die mittlere Etikettierung auf K. zutrifft. Und hier möchte der Rez. einige kritische Bedenken gegenüber der Deutung des Autors äußern. In seinem abschließenden Resümee (361–372) bemüht sich H. um eine Gesamtwürdigung K.s. Er war, was zweifellos zutrifft, ein Mann von Originalität und spekulativer Kraft, der es jedoch nie zur systematischen Gesamtschau brachte, sich vielmehr, vor allem infolge seines polemischen Naturells, in Gelegenheitsschriften und ereignishaftem Reagieren erschöpfte (vgl. 205 f.). Seine Etikettierung als „Modernist" gehe auf das Konto „engherziger Überkirchlichkeit" (363), wobei jedoch K. selbst im Schell-Streit maßgeblich zu dieser Rollenfixierung und schließlich selbsttätig sich steigernden Polarisierung beitrug. Lasse man die aus Voreingenommenheit stammenden Urteile außer acht, sei K. ein „Theologe konservativen Zuschnitts", ins liberale Lager im Grunde „gegen seinen Willen" geraten (364). Freilich spricht der Autor an anderer Stelle ab 1911 von einem „tiefgreifende(n) Gesinnungswandel hin zum Staatskatholiken [sic!] und Antimodernisten" (241), und zwar im Zusammenhang mit dem Weggang aus Würzburg, weil dies den Aufstieg auf der Karriereleiter erleichterte und geeignet schien, den Modernismus-Verdacht ein für allemal aus der Welt zu schaffen. Mit einer „Damaskusstunde" eines inneren Überzeugungswandels habe die Wandlung zum kämpferischen „Anti-Modernisten" jedenfalls nichts zu tun (365). – Nun muß man mit Klischees wie „Modernist" und „Anti-Modernist" in jedem Fall sehr behutsam umgehen und genau bestimmen, was man damit meint, damit sie auf konkrete Persönlichkeiten anwendbar sind. Jedenfalls möchte der Rez. aufgrund des vom Autor dargebotenen und zitierten Materials eher zu folgender Schlußfolgerung kommen: 1. K. gehörte nicht nur zur Zeit des Schell-Streits, sondern weit über 1911 hinaus, keineswegs „wider Willen" tendenziell einer „offeneren" kirchlichen Richtung an, die von den ausgesprochenen Integralisten als „modernistisch" diffamiert wurde; und seine monarchistisch-antidemokratische Haltung in der Weimarer Republik steht dazu nicht im Widerspruch; 2. als eigentlich kämpferischer „Antimodernist" ist K. nie hervorgetreten, sofern damit mehr gemeint ist als jener „Antimodernismus", zu dem sich jeder katholische Priester bekennen mußte, der bestehen wollte. Für ersteres spricht nicht nur seine Schell-Verteidigung, sondern auch die (damals sehr gewagte) Lanze für die Evolutionslehre in der Rektoratsrede von 1909, sein Kommentar zu „Pascendi" (zumal mit der Spitze gegen eine enge und ungeschichtliche Thomas-Interpretation), vor allem jedoch noch später 1917 die Luther-Bewertung. Zu letzterem gibt der Autor zu bedenken, was hier bei K. zu einem eigentlichen ökumenischen Dialog fehle, sei die „Anerkennung der Gleichberechtigung des Gesprächspartners"; er stehe im Banne eines Kirchenverständnisses, „das der römisch-katholischen Kirche den vollen Besitz der Wahrheit zuerkannte und daher die übrigen christlichen Bekenntnisse nur in einer defizitären Position wahrzunehmen vermochte" (365 f.). Aber wenn man einen solchen Maßstab anlegt, kann dann irgendein katholischer Wegbereiter des ökumenischen Dialogs, ja selbst das Ökumenismus-Dekret „Unitatis Redintegratio" des 2. Vatikanums davor bestehen? Daß überhaupt die echt religiösen Anliegen Luthers gewürdigt wurden, war doch für damals ein ganz entscheidender Durchbruch! Ebenso sehe ich keine Wende, etwa ab 1911, zu einem „kämpferischen Antimodernismus". Die minimalistisch verharmlosende Deutung des Antimodernisteneids, so fragwürdig sie ist (241), bezeugt jedenfalls eher das Gegenteil. Ansonsten verweist H. als Beleg auf das emphatische Lob

K.s für die Anti-Modernismus-Enzyklika „Pascendi" im Jahre 1921 (242). Ein solches Lob, zumal zu einem Zeitpunkt, wo die Kontroversen der eigentlichen Modernismus-Zeit weithin vorbei waren, besagt jedoch wenig. Was schließlich die Auseinandersetzung K.s mit Foerster betrifft, so haftet zwar K. Foerster das Etikett des „Modernismus" an, indem er seinen Religionsbegriff mit der „symbolistischen" Religionsvorstellung der Modernisten in „Pascendi" identifiziert (301). Noch viel stärker als die antimodernistische ist jedoch in seiner Polemik gegen Foerster die nationale Tönung bzw. der Kampf gegen den „undeutschen" und „amerikanischen" Empirismus (vgl. 309). Überhaupt scheint es so: Wenn es eine sich durchhaltende Grundkategorie im Schrifttum K.s gibt, dann ist es nicht die anti-modernistische, sondern die nationale. Darin aber kommt er wiederum eher mit vielen Vertretern „reformkatholischer" Richtungen überein, die z. T. schon vor dem 1. Weltkrieg eher politisch rechts vom Zentrum standen (man denke an Franz Xaver Kraus) und nachher, wie Müller, Schnitzer, Koch und Wieland, sich der politischen Rechten zuwandten. Die allzu leicht von einem undifferenzierten Gegenbegriff der „Moderne" her naheliegende Gleichung „Kirchlich konservativ, bzw. anti-modernistisch„=„Politisch konservativ und anti-demokratisch" gilt gerade für die Fronten der Weimarer Zeit keineswegs (freilich auch nicht ohne weiteres das Gegenteil!). Gerade das Nationale konnte, wie bei K., ein Bindeglied zwischen kirchlich progressiven, ja „ökumenischen" Ideen und monarchistisch-antidemokratischer Haltung sein. Und deshalb muß auch die Behauptung, daß die theologische Position K.s „grosso modo mit dem damaligen Trend übereinstimmte" (371), zumindest hinterfragt werden. Der Autor beruft sich hier auf das Buch Rusters, das jedoch zu sehr von einem pauschalen Begriff der „Modernisierung" ausgeht. Zumindest in der Einstellung zur Republik spiegelte K. und der mit ihm hier sicher gesinnungsgleiche Kardinal Faulhaber außerhalb Bayerns nicht die Mehrheitsposition der Katholiken (wie schon in dem Widerspruch Adenauers gegen Faulhaber auf dem Münchener Katholikentag 1922 hervortrat) bzw. waren Mausbach und Tischleder repräsentativer für die Mehrheit als Schrörs und K.

Wenig Erfreuliches findet der Autor zu Recht in dem Charakter K.s: unausgeglichen, streitsüchtig, wo er auch immer hinkam, Konflikte und Intrigen erzeugend. Die „Maulschelle", die Foerster symbolisch aus dem Regensburger Domfenster erhielt, war nur eine von vielen, die der Regensburger Domherr im Laufe seines Lebens austeilte. Besonders übles Licht wirft es auf ihn, daß er die Briefe seines Regensburger Diözesanbischofs Henle an Herman Schell bewußt als mögliches Erpressungsmittel diesem gegenüber behielt (129), wobei freilich die Vermutung des Autors, dies hänge auch damit zusammen, „daß der rastlose Schellverteidiger im Grunde seines Herzens ein dezidierter Antimodernist war" (ebd.) aus den bereits genannten Gründen weit hergeholt erscheint.

Welchen Sinn der auch sonst bei vielen Autoren anzutreffende Perfektionismus hat, selbst bei allbekannten Persönlichkeiten wie Bonifatius oder Napoleon Bonaparte Fußnoten mit Daten und Literaturverweisen anzufügen, vermag der Rez. nicht einzusehen. – Jedenfalls ist es eine wertvolle Darstellung, weiterführend für die Geschichte des deutschen Katholizismus, auch wenn man das Wort „Antimodernist" mit einem Fragezeichen versehen möchte.

Kl. Schatz S. J.

Sánchez, José M., *Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte.* Aus dem Amerikanischen übersetzt von *Karl Nicolai.* Paderborn [u.a.]: Schöningh 2003. 167 S., ISBN 3-506-77553-7.

Auch die Öffnung der Archive über den Pontifikat des Pacelli-Papstes dürfte mit Sicherheit keinen Konsens herbeiführen, ja aller Wahrscheinlichkeit nach kaum eine wesentliche Veränderung in den festgefahrenen Argumenten der Kontroverse zur Rolle Pius' XII. gegenüber der nationalsozialistischen Judenvernichtung zur Folge haben. Dies liegt einmal in der Natur der Debatte selbst begründet, „weil sie sich mit dem grauenhaftesten Ereignis der Zeitgeschichte befaßt. Wer darf einen Überlebenden des Holocaust, etwa Saul Friedländer, tadeln, wenn er dem Stellvertreter Christi vorwirft, er habe nicht lautstark gegen den NS-Vernichtungsapparat protestiert ...?" (145). Und es liegt auch daran, daß Pacelli, zudem geborener Diplomat, einen päpstlichen Stil zelebrierte,

der seit seinem Nachfolger der Vergangenheit angehörte (XIX f., 23, 47 f., 98 f.), was sich nicht zuletzt in seinen heute oft unerträglich distanziert wirkenden Ansprachen auswirkte, aber auch von ihm mehr erwarten ließ, als er leisten konnte.

Der Autor vermag auch nicht mit neuen Quellen aufzuwarten. Aber aufgrund einer profunden Kenntnis der bekannten Quellen und der riesigen Literatur bemüht er sich um eine Versachlichung der Debatte, indem er die einzelnen angeblichen Motive des Handelns oder Unterlassens Pius XII. untersucht und dabei unter Rückgriff auf die Primärquellen die oft unausgesprochenen Voraussetzungen ihrer Auswertung bei den Anklägern und Verteidigern des Papstes in den Blick nimmt. Grob gesagt, kommen dabei die Verteidiger im Endeffekt besser weg, wenngleich er auch bei ihnen (z. B. bei Gumpel, Blet oder Rychlak) schwache Punkte sieht. Die Vorgehensweise ist dabei nicht die historische Reihenfolge, sondern die Untersuchung der einzelnen Behauptungen und Argumente, wobei auch am Ende ein Überblick über die einzelnen unter der Herrschaft der Achse stehenden Länder und ihre spezielle Problematik geboten wird (109–138).

Eine entscheidende Grundfrage bleibt letztlich offen: Wußte Pius XII. um die tatsächlichen Dimensionen der systematischen Judenvernichtung? (26–29). Unbestritten ist, daß er Bescheid wußte über Massaker großen Ausmaßes, über die Vernichtung von „Hunderttausenden" von Juden, auch daß ihn von März 1942 an Informationen oder Vermutungen erreichten, die von der systematischen und geplanten Vernichtung aller Juden sprachen. Aber glaubte er ihnen bzw. hob sich in seiner Sicht die Judenvernichtung wirklich qualitativ und quantitativ von den anderen nationalsozialistischen Greueltaten ab? Anders als man denkt, waren die Informationsquellen des Vatikans „nicht gut" (27) – übrigens auch die der Alliierten nicht viel besser.

Nicht alle Argumente für Pius XII. halten der Kritik stand. Sánchez betont, daß die unkritische Übernahme der fragwürdigen Statistiken Lapide's (700 000, bzw. 860 000 durch kirchliche Bemühungen gerettete Juden) den Verteidigern des Papstes geschadet habe (111). Und ein schwacher Punkt ist das Verhalten gegenüber dem Ustascha-Regime Pavelics in Kroatien, dessen Massaker und Zwangsbekehrungen gegenüber den Serben zwar vom Vatikan nicht gebilligt, aber nur diplomatisch und nicht öffentlich kritisiert wurden. „Von allen Beschuldigungen, die gegen Pius während des Zweiten Weltkriegs erhoben wurden, belastet ihn sein Verhalten gegenüber den Vorgängen in Kroatien am meisten. Hier gab es keine mildernden Umstände, die ihn hätten veranlassen können zu schweigen, denn er hatte es mit einer Regierung zu tun, die sich als katholisch bezeichnete, und er mußte nicht befürchten, daß ein päpstlicher Protest zu Vergeltungsmaßnahmen führen würde" (131).

Insgesamt ist das Fazit, in der Schlußbetrachtung („Eine bemitleidenswerte und beeindruckende Gestalt", 139–145) zusammengefaßt: Haltlos und durch die Quellen nicht gestützt bzw. durch sie falsifizierbar sind die Behauptungen des „Antisemitismus" Pacellis (49–54, 140), der Gefährdung des Vatikans oder der eigenen Sicherheit als entscheidendes Motiv für sein „Schweigen" (54–59, 140 f.), ebenso die angebliche Einschätzung des NS-Regimes als „Bollwerk" gegen den Kommunismus (79–83, 141 f.). Ernster zu nehmen sind jedoch als Motive der Schutz der deutschen Katholiken (60–67, 141), die generelle diplomatische Tradition der Kurie im allgemeinen und Pacellis noch einmal besonders (68–73, 141), der Wille, den deutschen Katholiken einen Gewissenskonflikt zu ersparen, dem sie in ihrer großen Mehrheit nicht gewachsen gewesen wären (74–78, 142), schließlich seine nie aufgegebene Hoffnung auf eine Friedensvermittlung (84–88, 143). Das am besten begründete Motiv ist schließlich für den Autor das Interesse der Betroffenen selbst bzw. die Furcht, durch einen öffentlichen Protest noch die Situation zu verschlimmern und die eigenen diskreten Hilfsmaßnahmen zu gefährden (89–94, 143). Die stärksten Stützen dafür sind einmal die Tatsache, daß dieses Motiv am besten direkt dokumentiert ist, dann der Parallelfall Polens und des ähnlich motivierten „Schweigens" gegenüber den dortigen Greueltaten. Der Haupteinwand dagegen lautet freilich, welches „schlimmere Übel" hätte verhindert werden können bzw. was noch Schlimmeres hätte geschehen können. Hier entgegnet der Autor, daß gerade das Wissen des Papstes darum, daß es sich um totalen und systematischen Genozid handle, fraglich sei (93 f., 143 f.). Dem möchte der Rez. nicht widersprechen, jedoch in diesem Zusammenhang noch einen Gesichtspunkt anfügen, der die Argumentation des Autors entscheidend

stützt, jedoch hier von ihm wohl nicht genügend gewichtet wird. Die Argumentation mit der Verhinderung „schlimmerer Übel" beim Holocaust ist schwer verständlich, wenn man nur an die Juden in Deutschland oder in Polen denkt. Sie hat jedoch ihr volles Gewicht, wenn man an die Juden in den kleineren Achsenstaaten denkt, die unter deutschem Einfluß standen, jedoch – bis 1944 in der Endphase des Krieges die Deutschen die volle militärische und politische Kontrolle in diesen Ländern übernahmen – noch einen Rest Selbständigkeit bewahrten, vor allem die Slowakei, Ungarn, Rumänien, Kroatien. Gerade in diesen Staaten konnten durch diplomatische Bemühungen des Vatikans bis zur Endphase Judendeportationen weitgehend verhindert oder wieder gestoppt werden. Argumentationen von vatikanischer Seite, man verzichte auf einen spektakulären Protest, um schlimmere Repressionen zu verhindern (so die Antwort des Pariser Nuntius Valeri gegenüber lateinamerikanischen Diplomaten: ADSS VIII, Nr. 443; die interne Notiz des Staatssekretariats vom 1.4.1943: ADSS IX, Nr. 127) berufen sich gerade auf diese Länder und die bisher erfolgreichen Bemühungen, dort Deportationen zu verhindern.

Insgesamt ist es wohl der bisher weiterführendste Beitrag in der Debatte, eine Publikation, die sich von Anklage ebenso hütet wie von kritikloser Bewunderung, die vielmehr auch die Grenzen des Pacelli-Papstes und seines zeitgeschichtlichen Verständnisses des Papstamtes deutlich aufzeigt. Es sind die Grenzen, die der britische Hochkommissar Macmillan, der im Herbst 1944 nach dem alliierten Einmarsch den Papst besuchte, in seinen Memoiren so beschreibt: „Ein Gefühl der Zeitlosigkeit – Zeit bedeutet hier nichts ... Und im Zentrum von alldem ... sitzt der kleine heiligmäßige Mann, ziemlich bekümmert, offenkundig völlig selbstlos und heilig: eine bemitleidenswerte und zugleich beeindruckende Gestalt" (139). Diese Bemerkung hat der Autor als Titel seiner Schlußbetrachtung übernommen. Es ist dieses Verständnis des Papsttums, dessen Gefangener Pius XII. sicher auch war, das man zur Kenntnis nehmen und im Blick haben muß, um die Möglichkeiten und Grenzen seines Handelns richtig zu gewichten. Kl. Schatz S. J.

Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-Temático, ed. *Charles E. O'Neill* SJ y *Joaquín M. Domínguez* SJ. Roma/Madrid: Institutum Historicum S. I. – Universidad Pontificia Comillas 2001. 4 Bde., 4110 S., ISBN 84-8468-036-3.

Der Patron der Herausgeber von Lexika ist bekanntlich der hl. Sisyphus. Und daß dieses Werk nach mehr als zwanzigjähriger Arbeit, 1977 im Institutum Historicum Societatis Jesu konzipiert, 1979 vom Ordensgeneral Arrupe autorisiert, schließlich am Fest des hl. Franz Xaver 2001 das Licht der Welt erblicken konnte, wenigstens in seiner spanischen Version (ursprünglich sollte es auf Spanisch und Englisch erscheinen), grenzt an ein Wunder und wurde kaum mehr erwartet. Daß es zum Schluß noch zustandekam, dafür ist dem Herausgebergremium, allen voran P. Dominguez, der im letzten Jahrzehnt die Leitung innehatte, alle Anerkennung zu zollen.

Als Jesuitenlexikon war im deutschen Bereich bisher das „Koch-Buch" von 1934 (Ludwig Koch, Jesuiten-Lexikon, Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt) bekannt und gebräuchlich. Es enthielt 1878 Spalten und schloß bezeichnenderweise mit dem „Zweck, der die Mittel heiligt" als letztem Stichwort – einem Stichwort, das man als solches im neuen Jesuitenlexikon nicht finden wird. Im Vergleich dazu hebt sich das neue Werk durch seinen mehr als vierfachen Umfang, seinen mehr internationalen Zuschnitt und vor allem durch seinen streng wissenschaftlichen Charakter ab: In vielen Fällen sind für zentrale Artikel auch archivalische Nachforschungen im Römischen Generalatsarchiv sowie in anderen Ordensarchiven betrieben worden. Das Apologetische und die Verteidigung gegen die verschiedensten anti-jesuitischen Klischees, bei Koch verständlicherweise noch omnipräsent (wenngleich in der Darlegung selbst selten zu Einseitigkeiten verleitend), tritt jedoch zurück. Im ganzen enthält das neue Werk, an dem fast 700 (692 nach meiner Zählung) Autoren (meist Jesuiten) mitgearbeitet haben, 5637 Biographien (wobei, abgesehen von wenigen Fällen, u.a. dem jetzigen Generalobern, nur bis 1990 Gestorbene aufgenommen sind), 138 Länder-Artikel und 228 thematische Artikel; für letztere findet sich noch ein eigenes Verzeichnis am Schluß des letzten Bds. Was fehlt, ist

eine Aufzählung der Orte bzw. einzelnen Ordenshäuser. Diese sowie Karten (sehr wünschenswert!) sind in der Einleitung für eine separate Edition versprochen. Am Schluß findet man auch eine eigene Aufzählung aller Jesuitenkardinäle und -bischöfe, die nirgendwo sonst existiert. Daraus geht hervor, daß bis einschließlich der Kreierung vom 21.2.2001 37 Jesuiten zu Kardinälen ernannt worden sind (abziehen muß man von den 38 Aufgezählten den ehemaligen Kölner Erzbischof Paulus Melchers, der als Kardinal noch im hohen Alter in den Jesuitenorden eintrat), davon nur zehn in der alten Gesellschaft Jesu, 20 seit 1900; die Zahl der SJ-Bischöfe beträgt 338.

Die Personen-Artikel nehmen natürlich den größten Platz ein. Sie dürften für die meisten der behandelten Personen, zumal für solche, die nicht allgemein bekannt sind, die beste bisherige Zusammenfassung bieten – wobei es sich freilich bei häufiger behandelten Personen (ein Beispiel: Friedrich v. Spee) empfiehlt, zusätzlich in der jährlichen Bibliographie des „Archivum Historicum Societatis Jesu" nachzuschauen, da die Artikel meist in den 80er Jahren eingeliefert worden sind. Immerhin stellt man fest, daß bei manchen wichtigen Artikeln (z.B. zu Franz Xaver, Ricci, de Nobili, Profittlich) auch Literatur oder neue Erkenntnisse der letzten Jahre aufgenommen sind. In der Auswahl bemerkt man einen gewissen Schwerpunkt auf wissenschaftlich und literarisch tätigen Jesuiten. Gerade für die neue Gesellschaft Jesu, speziell im deutschen Bereich, vermißt man einige auch national bedeutende Seelsorger oder Provinziäle (z.B. Joseph Joye, Ludwig Kösters, Walter Mariaux). Eine gewisse Verwirrung beim Suchen wird dadurch erzeugt, daß man „Van..." teilweise unter „Van", teilweise (so van Gestel) unter den betreffenden Buchstaben findet, daß „Koenig" an anderer Stelle zu finden ist als „König" (wo das e ignoriert wird). Heiße Eisen der neueren Ordensgeschichte werden durchaus offen behandelt, so in dem hervorragenden und ausgewogenen Artikel von Chappin über Roothaan (1665–71) und generell in den Beiträgen über die Generäle, deren Qualitäten wie auch Grenzen klar und knapp zur Geltung kommen.

Hervorragend und sehr ausführlich sind im allgemeinen die Länder-Artikel: Von erstrangigen Fachleuten geschrieben (z.B. Stierli für Deutschland, Strobel für die Schweiz, Rooth für Schweden, Wicki für Indien, Rea für Simbabwe, Pfister für Japan), basieren sie meist auch auf eigenen Quellenforschungen, bieten interessante neue Feststellungen und entsprechen bei den bedeutenderen Ländern im Umfang schon kleineren Broschüren (z.B. für Deutschland 52 Spalten, für Spanien 93, Frankreich 36, Italien 71). Ob es freilich sinnvoll war, immer unter den heutigen politischen Begriffen (z.B. Pakistan) frühere Zeiten zu behandeln – was z.B. offensichtlich bei dem ursprünglich unter der Rubrik „Yugoslavia" verfaßten Artikel zu der neuen Fassung „Croacia y Eslovenia" (1006–1010) geführt hat – darüber kann man verschiedener Meinung sein. Es ist sicher die einfachste Weise, sich aus gegenwärtigen politisch-nationalen Konflikten herauszuziehen, läßt sich anderseits nicht immer konsequent durchführen, reißt auseinander, was zusammengehört, bzw. führt zu Verdoppelungen und Überschneidungen (z.B. bei „Paraguay"). Hätte man hier nicht auch traditionelle Länderbegriffe wie z.B. „Bohemia" beibehalten sollen? Aber es ist zuzugeben: Das konsequente allgemein durchführbare System ohne Nachteile gibt es hier nicht. Immerhin findet sich auch hier unter dem Stichwort „América hispánica" (100–153) eine Reihe von sehr ausführlichen thematischen Artikeln, von den verschiedensten Autoren verfaßt. Auch Schottland (Escocia, 1259–1262) hat das Privileg eines eigenen Artikels erhalten. In einigen Fällen hätte man weniger sparsam mit Rückverweisen umgehen sollen. Wenn sich schon die USA unter „Estados unidos" finden, sollte für „Holanda" wenigstens auch unter „Paises Bajos" ein Verweis zu finden sein.

Was die thematischen Beiträge betrifft, so bieten sie auch meist hervorragende Informationen, wenigstens in ereignisgeschichtlicher Beziehung. Der Nachteil ist einmal die oft willkürliche Auswahl der vorkommenden Stichworte, wahrscheinlich darauf zurückzuführen, daß viele ursprünglich geplante Beiträge nicht abgeliefert wurden, dann das häufige Fehlen problemgeschichtlicher Perspektiven. Zum ersteren: Unter dem Stichwort „Expulsiòn" findet man nur die Austreibung aus Spanien 1767/68 und nicht die vielen anderen Jesuitenvertreibungen der alten und vor allem der neuen Zeit, für die es doch wenigstens einmal einer Zusammenstellung bedürfte. Bei „História" findet man anstelle einer Behandlung der Geschichte im Jesuitenorden nur die beiden Stichworte

„História Hispanoamericana" (mit Rückverweis auf „América") und „Historiografía Oriental" (mit Rückverweis auf „Oriente"). Es fehlen z.B. Artikel über „Illuminismo católico", „Religiosidad popular"; speziell deutsche Leser dürften einen Beitrag über Jesuiten und Hexenprozesse (brujería), den man im „Koch" findet, vermissen. Weder die „Civiltà Cattolica" noch andere Jesuitenzeitschriften findet man, ja nicht einmal einen Artikel „Periódicos". Unter dem Stichwort „Compañia de Jesùs" (876–888) findet man nur die Darstellung drei historischer Marksteine: der Errichtung, der Aufhebung (die praktisch zwei Drittel des Ganzen einnimmt) und (freilich allzu knapp) der Wiedererrichtung. Im übrigen empfiehlt sich für die Information über die Gesamtgeschichte des Ordens die Darstellung der einzelnen Generalate unter „Generales". Mancherlei Doppelung und Wiederholung kommt vor: so bei „Astronomía" (259–263, von Casanovas), „Copernicanismo" (940–943, idem) und „Cosmografía" (971–974, von Russell); über Schulerziehung ist sowohl unter „Educaciòn" wie unter „Ratio studiorum" die Rede, ohne daß die Beiträge klar abgegrenzt oder aufeinander bezogen wären. – Zum zweiten: Die Artikel „Jansenismo" von Blet (2126–2130) ebenso wie der über den chinesischen Ritenstreit („Ritos chinos, Controversia") von Sebes (3367–3372) bieten eine sehr gute und ausführliche Ereignisgeschichte; was man jedoch bei beiden vermißt, ist der Versuch einer geistesgeschichtlichen Einordnung und Synthese. Perspektivenreicher ist hier der Beitrag „Ultramontanismo" von Vallin (3857–3859), freilich zu knapp, so daß die Dinge nur angerissen werden. Gleiches gilt für den Artikel „Liberalismo" von de Rosa (2351–2353), insbesondere von der nicht einmal eine Spalte füllenden Darstellung der Haltung der Jesuiten zu den liberalen Katholiken – zumal wenn man in Betracht zieht, daß es hier um eines der Zentralprobleme des Ordens und seiner kirchlichen Option im 19. Jhdt. geht! Man wendet sich deshalb dem Stichwort „Antijesuitismo" (178–189, von O'Neill) zu, in der Erwartung, dort mehr zu finden – um dort gleich zu Beginn auf die Klarstellung zu stoßen, daß es hier nur um „escritos que caen fuera del marco del discurso racional" gehe (179) – eine unhistorische und unsachgemäße Unterscheidung, durch die man sich von vornherein ein Verständnis für das in sich sehr komplexe und weitgefächerte historische Gesamtphänomen des Antijesuitismus und vor allem seine historischen Wurzeln verbaut. Und wieso ist der Anti-Jesuitismus z.B. Pascals „irrational"? – Der Artikel „Nacionalsocialismo" von Graham (2791–2793) ist natürlich von einem Fachmann, dennoch nicht ganz ohne Fehler: Die Hochschule St. Georgen wurde nicht geschlossen; und P. Spieker war nicht in Dachau, sondern im KZ Börgermoor bei Papenburg. Sehr instruktiv ist freilich die Darstellung der „heißen" Themen „Esclavitud negra in América" (1254–1258, von Mc Naspy und Gómez, dann über Jesuiten und Sklaverei in den USA im 18./19. Jhdt. von Curran) sowie „Holocaust Judío y los Jesuitas" von Lapomarda (1946–1948).

Die klassischen „anti-jesuitischen" Stichwörter von „Monita secreta" bis zu „El fin justifica los medios" sucht man zunächst vergeblich. Eine apologetische Auseinandersetzung mag ja heute auf diesem Feld nicht mehr nötig sein; aber sie gehören doch zur SJ-Geschichte hinzu! Immerhin: Die meisten dieser Stichworte – auch „Tiranicidio", worauf im Artikel über Mariana (2506) verwiesen ist, ohne daß man unter diesem Namen etwas findet – sind im Rahmen des erwähnten Beitrags „Antijesuitismo" von O'Neill behandelt. Konkret sind es Tyrannenmord, Mentalreservation, Monita secreta, Laxismus, Pascal, „Reichtum und Macht", schließlich „El fin justifica los medios". Dies sei gesagt, damit man sich zurechtfindet. Nur wären entsprechende Querverweise wünschenswert gewesen.

Eine Reihe dieser Mängel sind sicher in einem Werk dieses Umfangs schwer vermeidbar. Oder der Preis wäre gewesen, am Ende wegen der Lücken auf die Herausgabe überhaupt zu verzichten. Aber auch so ist es eine große Leistung und sicher für jede Forschung, die sich irgendwie mit Jesuitica befaßt, unverzichtbar. Allerdings wird der alte „Koch" dadurch nicht überflüssig. Man wird vor allem in folgenden Fällen auf ihn zurückgreifen: 1. für Orte; 2. für manche deutschsprachigen Jesuiten, die in dem neuen Lexikon nicht vorkommen; 3. für „Jesuitenfabeln" und anti-jesuitische Schlagwörter oder angebliche Begebenheiten, die dort meist detaillierter ausgeführt sind. Kl. Schatz S. J.

Martina, Giacomo, *Storia della Compagnia in Italia (1814–1983)* (Storia; 1). Brescia: Morcelliana 2003. 427 S., ISBN 88-372-1909-1.

Die Geschichte der neuen Gesellschaft Jesu ist bisher relativ stiefmütterlich behandelt worden, im Unterschied zur alten, wo wir mittlerweile für alle Assistenzen bzw. Sprachräume vollständige mehrbändige Monographien besitzen, die bis 1773 reichen – mit der Ausnahme wiederum Italiens, wo die von Tacchi Venturi begonnene und von Scaduto fortgeführte Geschichte nicht über die Anfänge hinausreicht. Dafür hat Italien nunmehr für die neue Gesellschaft Jesu eine zusammenfassende Geschichte seitens eines erstrangigen, für diese Zeit durch viele Publikationen ausgewiesenen Historikers, wie sie in dieser Form und vor allem so weit in die Gegenwart reichend (bis zur Wahl des jetzigen Generalobern Kolvenbach 1983) für kein anderes vergleichbares Land existiert. Da der Rez. selbst eine ähnliche Geschichte für Deutschland vorbereitet (freilich in größerem Umfang und mehreren Bdn. geplant), hat er mit besonderem Interesse diese Darstellung verfolgt, zumal sich viele Probleme und Entwicklungen vergleichbar, ähnlich und doch wieder unterschiedlich präsentieren.

Eine eigentlich „flächendeckende" Geschichte der italienischen Assistenz, die alle Tätigkeitsbereiche und auch nur rudimentär die Geschichte der einzelnen Häuser umgreifen würde, ist natürlich auf nur knapp 400 Seiten nicht möglich. Der Autor setzt eindeutige Schwerpunkte. Dies ist vor allem die Auseinandersetzung und Begegnung mit der Kultur der Moderne und speziell der italienischen Gegenwartskultur. Die Vertrautheit des Autors mit der italienischen Literatur setzt freilich dabei nicht selten gleiche Kenntnisse voraus und überfordert manchmal den nicht-italienischen Leser. Im übrigen erfahren das Römische Kolleg bzw. die „Gregoriana" einerseits, die „Civiltà Cattolica" anderseits besondere Aufmerksamkeit, wobei sich der Autor hier auf zahlreiche eigene und fremde Vorarbeiten stützen kann. Sechs der 17 Kap. sind ihnen gewidmet. Herausragende Persönlichkeiten erfahren immer wieder eine biographische Würdigung, verständlicherweise in besonderer Ausführlichkeit, auch mit umfangreichen historischen Exkursen, Historiker wie Beccari oder Tacchi Venturi.

Die Geschichte der neuen Gesellschaft Jesu in Italien sieht der Autor in drei Epochen gegliedert, deren entscheidende Zäsuren 1929 (Lateranverträge und Konkordat) und 1965/66 (2. Vatikanum und Beginn des Generalats von Arrupe) bilden. Man könnte wohl die erste Epoche noch durch die Vertreibungen (1848–1873) untergliedern. Freilich folgt die Kapiteleinteilung nicht einfach dieser Gliederung, überschneidet sie sogar manchmal.

Die Anfänge von der päpstlichen Wiedererrichtung des Ordens 1814 bis zu den Revolutionen von 1848 („La rinascita", 17–46) sind einerseits Jahre unheimlichen Wachstums (88 Novizen 1814/15 im römischen Noviziat S. Andrea al Quirinale: 23), wobei gerade viele starke Persönlichkeiten sich dem Orden zuwenden (24). Gleichzeitig ist es die Zeit der Verquickung mit der absolutistischen Reaktion; König Carlo Felice von Savoyen-Piemont hatte sogar einen jesuitischen Beichtvater ((31). In den Kollegien (deren Zahl bis um 1870 in Italien auf etwa 50 steigen sollte) wurden zwar Mathematik und Naturwissenschaften nicht vernachlässigt – insbesondere das Römische Kolleg war naturwissenschaftlich auf der Höhe und hatte zur Zeit Pius' IX. in P. Secchi als Astronomen eine internationale Kapazität ersten Ranges (57) – wohl jedoch die modernen Geisteswissenschaften; in den Schulen fehlte Geschichte und moderne Literatur, so daß die Schüler nichts von Dante erfuhren (43 f.). Entsprechend wurden die Jesuiten 1848 mit dem Ancien Régime identifiziert und zum Opfer der Revolution (73–88); die bekannte Polemik von Gioberti („Il Gesuita moderno") resümierte diese Stimmung.

Interessant ist das Kap. über die Anfangsjahre der 1850 gegründeten „Civiltà Cattolica" (87–113). Zwar nicht neu, bereits vom Autor im ersten Bd. von „Pio IX" behandelt, ist die Affäre von 1850–54, da die Zeitschrift sich zwischen zwei Feuern befand: des Königs von Neapel einerseits, auf dessen Druck die neapolitanischen Jesuiten schließlich eine Erklärung für die absolute Monarchie als beste Staatsform abgaben, und der Ordensleitung unter Roothaan und Beckx, die eine solche Erklärung als katastrophal und die Gesellschaft in anderen Ländern kompromittierend beklagte (93–95). Im übrigen ist freilich die Verquickung mit der Restauration komplett. Auch ein inneres Ver-

ständnis und emotionales Sympathiegefühl für die italienische Nationalbewegung, wie es sich doch bei Pius IX. findet und dessen inneres Drama in den Jahren um 1848 ausmacht, findet man bei einem jesuitischen literarischen Autor wie Bresciani nicht (104f.): bei ihm gibt es keine Dramatik, kein inneres Ringen, nur einfache Lösungen, nur „Gute" und „Böse". Bezeichnend ist, daß Liberatore im Kampf gegen das staatliche Schulmonopol auch die staatliche Schulpflicht ablehnt, weil sie die Kinder dem Einfluß der Familien entziehe und letztlich unzufrieden mit ihrem Los mache (112f.).

Es folgt das Kap. über die Aufhebungsgesetze und die Vertreibung (115–143). Die Maßnahmen gegen die Jesuiten, die Aufhebung und Enteignung ihrer Kollegien und sonstigen Kommunitäten, die zumindest ihre staatliche Rechtsstellung verlieren, ist ein Vorgang, der im Rahmen der Säkularisierung, der Lösung der herkömmlichen Verbindung von Staat und Kirche und der italienischen Nationalbewegung steht und sich durch ein Vierteljahrhundert hinzieht: Er beginnt 1848 in Sardinien-Piemont, geschieht 1859/60 im Zuge der ersten Phase der italienischen Einigung im größten Teil Italiens, 1866 im Veneto, schließlich 1873 in Rom. Ein Ergebnis dieser Vertreibungen war, daß viele italienische Jesuiten in die Missionen gingen: Römische Jesuiten wirkten in Brasilien, Turiner Jesuiten in Kalifornien und den Indianer-Missionen von Oregon. Neben dieser positiven Seite der Vertreibungen tauchen in den Dokumenten freilich auch die menschlichen Probleme so mancher auf, die sich mit der Umstellung schwer taten (136f.), ferner Probleme der Individualisierung und der Erschlaffung der religiösen Disziplin (138–141).

Das nun folgende Kap. „Verso il 1870. Il caso Passaglia" (145–164) faßt mehrere Themen zusammen. Es ist einmal der „Fall Passaglia", des Jesuitentheologen der Gregoriana, der 1859 aus dem Orden ausschied, sich dann wegen der Frage des Kirchenstaates mit dem Papst überwarf, suspendiert wurde, freilich auf dem Totenbett wieder mit der Kirche versöhnte. Es war ein Austritt, der in erster Linie persönliche Gründe hatte, freilich eine Tragödie angesichts der theologischen Originalität Passaglias, welcher einen reicheren Traditionsbegriff und einen mystischeren Kirchenbegriff vertrat, wie sie erst im 20. Jhdt. wieder Würdigung fanden (150f.). Es folgt eine kurze Zusammenfassung über die italienische Gesellschaft Jesu und das 1. Vatikanum (151–154), schließlich zehn Seiten über den „durchschnittlichen italienischen Jesuiten der zweiten Hälfte des 19. Jh.s" (154–164). Die speziell von Roothaan (der kein Verständnis für die Romantik aufbrachte) geerbte Distanz zur Mystik und der typische Aszetismus, heute in ihrer Einseitigkeit erkannt, hatte auch positive Seiten: Distanz zu mirakulösen Phänomenen (155), Nüchternheit, Maß, Vermeidung von Extremen. Kennzeichnend für den Normaljesuiten war ein hartes, regeltreues, abgetötetes Leben, „mit dem Koffer in der Hand" (157).

Das folgende Kap. über die „Civiltà Cattolica" von 1878 bis 1929 (165–180) ist besonders interessant wegen der Stellungnahmen der Zeitschrift zu „Non expedit", Gewerkschaften, italienischem Kolonialismus, Modernismus und Anti-Modernismus, aber auch einem heißen Eisen wie dem Antijudaismus. Letzterer ging soweit, daß (von P. Oreglia) selbst die Ritualmordlegende aufrechterhalten wurde (172–176). Ähnliches gilt für die Einstellung zum „Taxil-Schwindel", bei dem die französische Jesuiten-Zeitschrift „Études" mehr kritischen Sinn aufbrachte (176f.). Die positive Kehrseite der Anti-Moderne ist freilich hier auch die Distanz zum Nationalismus im Ersten Weltkrieg, besonders in den Artikeln von P. Rosa (178f.).

Bis 1929 konnte der Orden oder seine Häuser kein staatlich anerkanntes Rechtssubjekt sein. Dennoch geschah, wie im Kap. „La ripresa" (181–208) beschrieben, mehr oder weniger auf private Titel hin schon in den Jahrzehnten vorher, ein Wiederaufbau der Schulen (insgesamt 13 an der Zahl). Hinzu kamen, seit Leo XIII. päpstlicherseits gewollt, Zentralseminare in Mittel- und Süditalien (1897 Anagni, 1912 Posillipo in Neapel, 1925 Cuglieri in Sardinien, 1926 Catanzaro, 1933 Reggio di Calabria), ferner zentrale römische Bildungsinstitutionen (1909 Biblicum, 1922 Orientale). Schon architektonisch signifikativ für den Wiedereintritt des Ordens in die breite Öffentlichkeit sind dann der Neubau der Generalskurie (1927) und der Gregoriana (1930) an den jetzigen Orten.

Den Hauptinhalt des Beitrags über die Gregoriana von 1878 bis 1929 (209–227) bildet das Ringen zwischen strengen Thomisten und Suarezianern. Die bisher innerhalb der neuscholastischen Palette philosophisch vielgestaltige Anstalt erfuhr im Gefolge von

„Aeterni Patris" eine Gleichschaltung im thomistischen Sinne (210–215), die drei Opfer kostete (Venturi, Palmieri, Schiffini). Aber die Auseinandersetzungen dauerten an. Die Versuche, schon unter Leo XIII., insbesondere unter Berufung auf sein Schreiben „Gravissime Nos" von 1892, erst recht unter Pius X., eine rigid thomistische Linie durchzusetzen, stießen freilich immer auf Widerstand und scheiterten im Endergebnis.

Verhältnismäßig weit gespannt und heterogen ist das folgende Kap. über die Gesellschaft Jesu in Italien im Zeitraum von 1878 bis 1940 (229–285). Interessante Informationen erhält man u. a. über Herz-Jesu-Verehrung und Gebetsapostolat, die gerade im Arbeitermilieu und außerhalb der traditionell kirchlichen Kreise starke Resonanz entfalteten (248 f.). Dabei zeichnete sich eine Entwicklung ab: Gegenüber der mehr auf Sühne fixierten alten Tendenz der Herz-Jesu-Verehrung setzten sich neue Richtungen durch, die die Herrschaft Christi über das soziale Leben in den Mittelpunkt stellten (Christ-Königs-Verehrung), freilich nicht selten verquickt mit nostalgischen Vorstellungen einer „christlichen Gesellschaft" und gleicherweise realitätsfremd gegenüber der allgemeinen Tendenz zur Säkularisierung wie gegenüber der wirklichen Realität des faschistischen Staates, so bei P. Genovesi (249–255). Verhältnismäßig ausführlich wird in diesem Kap. auch die Vermittlerolle von P. Tacchi Venturi zwischen dem Vatikan und Mussolini behandelt, so beim Konflikt von 1931 um den Status der Katholischen Jugend (263 f.), im Äthiopienkrieg (269 f.) und schließlich bei den Rassegesetzen von 1938 (276 f.), nicht weniger aber auch seine – für die Begegnung mit der italienischen Gegenwartskultur wichtige – Mitarbeit an der „Enciclopedia Italiana" (273–275).

Das erste Kap. über die Nachkriegszeit ist speziell dem „Fall Lombardi" gewidmet (287–300) und unterstreicht dabei bei aller Anerkennung der Qualitäten des einst gefeierten Redners doch seine Grenzen, vor allem den unhistorischen und integralistischen Charakter seiner Ideen, der pragmatischen Linie de Gasperi's entgegengesetzt (289, 290 f., 297 f.; vgl. 293 die Szene im Oktober 1955 in Venedig: Patriarch Roncalli bemerkte gegenüber seiner pessimistisch-apokalyptischen Vision der Gegenwart, er müsse aufgrund seiner Studien sagen, im Vergleich zu manchen früheren Jahrhunderten wie zur vor-tridentinischen Situation sei die religiöse Situation in Italien heute wesentlich besser, woraufhin Lombardi explodierte: „Die Seelen gehen in die Hölle, und der Patriarch sagt, die Dinge stünden gut!"). Bei dem Erfolg und schließlich Niedergang von P. Lombardi wäre übrigens ein Vergleich mit der historischen Rolle des (sicher vom Naturell her ganz anders gearteten) P. Leppich in Deutschland (oder auch mit P. Walter Mariaux) nicht uninteressant: Es sind ähnliche Grundoptionen eines „christlichen Radikalismus", letztlich doch stark der Zeit Pius' XII. verhaftet. – Auch die „Civiltà Cattolica" der Zeit von 1945 bis 1958 (301–314) bleibt bis zum Vorabend des 2. Vatikanums ihrer bisherigen konservativen Linie treu. Der Gegensatz zur politischen Linie de Gasperi's, die auf Kompromiß und Koalition aller demokratischen Kräfte abgestellt war, wird bes. bei P. Messineo deutlich (302 f., vgl. 307 f.), manchmal, so in sozialen Fragen, auch in Kontrast zur Einstellung des Ordensgenerals Janssens (308). Am Vorabend des 2. Vatikanums wurde eine anti-konziliare Linie durch die neu eingeführte 65-Altersgrenze vermieden (312). Dann war es P. Tucci, der vor allem für das volle Einschwenken auf die Erneuerungslinie des Konzils entscheidend war. – Von der Gregoriana in denselben Jahren (315–327) ist insgesamt, auch in den Kontroversen um die „nouvelle théologie", eine solide, differenzierte, gemäßigte Linie charakteristisch, freilich ohne eine eigentliche Sensibilität für brennende Zeitfragen (323). – Die nun folgenden 15 Seiten über die Gesellschaft Jesu nach dem Zweiten Weltkrieg (329–344), auch in die nachkonzilare Zeit hineinreichend, sind wieder etwas sehr heterogen und weitgespannt. Sie behandeln die Polarität zwischen der „Civiltà Cattolica" und der (sozial progressiveren) Zeitschrift „Aggiornamenti sociali" in Mailand (329–333), aber auch nachkonziliare Initiativen wie die „Capella" an der Sapienza in Rom (337–341). – Ein weiteres Kap. über die Missionen (345–361) informiert über das Wirken italienischer Jesuiten in den Indianer-Missionen in Nordamerika, in Brasilien, Albanien und der südindischen Mangalore-Mission.

Es folgt das 16. Kap. über das Generalat von Arrupe 1965–1983 (363–386). Es ist freilich nur noch z. T. speziell auf Italien bezogen und enthält nicht zuletzt die Probleme mit dem Apostolischen Stuhl bei der Generalkongregation 1974/75 sowie 1981 nach dem Schlaganfall von Arrupe. Die überwiegend kritische Einstellung des Autors, vorher ge-

genüber einem einseitig konservativen Kurs, wendet sich nun gegen das entgegengesetzte Extrem. Dabei werden mit erfrischender Offenheit Probleme angesprochen, die von den italienischen Provinziälen ignoriert oder verdeckt werden und z. T. auch in anderen Ländern virulent sind, wie nicht kirchlich verheiratete Laienlehrer auf Jesuitenschulen oder Mafia-Machenschaften auf den Schulen in Messina und Palermo (384). Bei manchen anderen Informationen würde man Präzisionen wünschen, da sie in dieser Form wenig aussagekräftig sind. Wenn der Autor z. B. berichtet (376), es seien insgesamt weltweit in den Jahren der Krise (in welchem Zeitraum?) nur 4–5 % der Jesuiten ausgetreten, und „dasselbe gelte für Italien", dann käme es doch darauf an, hier nach Altersgruppen zu differenzieren! Und wenn er (schon vorher im Kap. über die Gesellschaft Jesu in Italien nach dem Zweiten Weltkrieg) vom „Sommernachtstraum" einer kleinen Scholastiker-Wohngruppe an der Sapienza in Rom berichtet, die ziemlich frei zusammenlebte und dann fast komplett austrat (341), dann wäre es doch wichtig, Genaueres im Hinblick auf Zeit und konkrete Umstände und Hintergründe zu erfahren, zumal es einerseits hier eine bekannte deutsche Parallele gibt, anderseits mittlerweile auch in Italien (z. B. in Neapel) andere Erfahrungen mit Scholastiker-Wohngruppen.

Ein letzter Abschnitt befaßt sich mit den Jesuiten in der italienischen Literatur des 19./20. Jhdts. (387–402), angefangen mit Gioberti, Ippolito Nievo und Desanctis bis zu jüngster Literatur. Er rundet die Darstellung ab, zumal er im Spiegel der Kritiker bestimmte Seiten zeigt, wie „Jesuiten" von außen gesehen wurden. Als Kern dieser Kritiken sieht der Autor im „durchschnittlichen Jesuiten" das „schwierige Bemühen zu einem natürlichen Gleichgewicht, zu einer vollen Reife" bzw. eine von vielen Kritikern bemerkte „etwas distanzierende Distinguierung" (402).

Die Darstellung, die sicher viel mehr Quellen aus den Ordensarchiven verarbeitet hat als sie zitiert, ist jedenfalls leicht zu lesen, dazu bei allem dezidierten Urteil immer ausgewogen und offen für andere Aspekte. Sie sollte von allen, die sich mit der neueren Ordensgeschichte befassen, studiert werden. Kl. Schatz S. J.

Stücken, Christian, *Der Mandarin des Himmels.* Zeit und Leben des Chinamissionars Ignaz Kögler SJ (1680–1746) (Collectanea Serica). Nettetal: Steyler Verlag 2003. 440 S., ISBN 3-8050-0488-5.

Das Leben des Landsberger Jesuiten Ignaz Kögler (= K.), der 1716 nach China kam, 1720 als Nachfolger seines Würzburger Mitbruders Kilian Stumpf Leiter des Kaiserlichen Astronomischen Amtes in Peking und zweimal (1729 und 1741) von der römischen Ordensleitung zum Visitator der Chinamission bestellt wurde, „bietet sich als roter Faden und Blaupause an, um die Hintergründe der Chinamission transparent und ihre Prozesse sichtbar zu machen" (17). Die vorliegende Dissertation stellt Zeit und Wirksamkeit Köglers dar, der bisher noch keinen Biographen gefunden hat. Hauptquelle sind die 135 Briefe K.s, die meisten von ihnen unveröffentlicht, in erster Linie aus dem Römischen Ordensarchiv sowie Bayrischem Hauptstaatsarchiv und Staatsbibliothek in München, daneben viele Briefe und Berichte anderer Missionare, vor allem von K.s Mitbruder Slavíček, der zusammen mit ihm nach China reiste. Die Zeit K.s ist die der letzten Phase des Ritenstreits und gleichzeitig des Niedergangs der Mission. Sein Kommen nach China ist überschattet durch die Verwirrung um die römische Bulle „Ex illa die" (1715), welche die Ritenverbote einschärfte und von der alle sprachen, ohne noch ihren Inhalt zu kennen. Zwischenzeitlich kam es zur Modifizierung des Ritenverbots durch die Legation von Mezzabarba und ihre „8 Permissiones", die jedoch formell zurückgenommen wurden durch die definitive Verurteilung der Riten in „Ex quo singulari" von 1742. Gleichzeitig ist es unter den Kaisern Yongzheng (1723–35) und Qienlong (1736–95) die Zeit des Rückgangs des jesuitischen Einflusses bei Hofe (die Jesuiten fanden nicht einmal mehr Hofbeamte, die bereit waren, ihre Bittschriften dem Kaiser zu übergeben) und der einsetzenden Unterdrückung des Christentums in den Provinzen, während gleichzeitig die jesuitischen Wissenschaftler in Peking nach wie vor erwünschte Dienste verrichteten, die jedoch K. selbst als „Sklavendienst am heidnischen Hof" empfand (252). „Weg in die Bedeutungslosigkeit", so charakterisiert daher der Verf. speziell die Jahre 1726–1735 (293–335). Gleichzeitig wurden die inner-kirchlichen Graben-

kämpfe fortgesetzt: Jesuiten und Ritengegner gaben einander jeweils die Hauptschuld an dem Niedergang.

Was dabei zutage tritt, ergibt keine wesentlichen neuen Einsichten, sondern bestätigt im großen und ganzen die bekannten Entwicklungen. K. selbst bleibt freilich, wie der Verf. feststellt, als Persönlichkeit ziemlich blaß. Zumal als Visitator war er wohl kein entscheidungsstarker Mann (382). „Vieles seiner inneren Lebenswirklichkeit bleibt verborgen ... Er war ein Bürokrat, der die Sterne mit der gleichen Sorgfalt verwaltete, mit der er sich um das Seelenheil seiner Christen kümmerte – ganz ein Mandarin des Himmels" (393).

Zwei längere Exkurse, zwischen die Kap. geschaltet (was nicht ganz glücklich ist – sie wären wohl besser am Schluß angefügt), geben dem Autor Gelegenheit zu grundsätzlichen Reflexionen. Der erste („Der Chinamissionar – ein Träger europäischer Expansion?", 115–127) bringt vielfältige Aspekte und Kontroversen, jedoch kein zusammenfassendes eigenes Urteil. Ergiebiger ist der zweite „Die Chinamission – ein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen?" (265–291). Die Beantwortung dieser Frage hänge freilich von Erwartungshorizont ab (Wollte man eine Minderheit von wenigen, aber überzeugten Christen? Oder machte man sich Hoffnung auf Bekehrung ganz Chinas und in welcher Zeit?). Im ganzen unterstreicht der Autor jedoch mit Gernet, Zürcher, Franke und andern die objektiven Schwierigkeiten, die keine noch so geschickte Missionspolitik und auch nicht eine hypothetische andere römische Entscheidung im Ritenstreit hätte überwinden können: die letzten Endes nicht überwindbare Unvereinbarkeit von christlichem Weltbild und konfuzianischer Staatsideologie, die durch die Entfernung bedingten Kommunikationsprobleme (verschärft dadurch, daß viele Entscheidungen in Rom getroffen oder doch approbiert werden mußten), die immer unzulänglichen personellen Ressourcen (weniger als 100 Missionare in einem Land der Größe Europas) und die durch all dies bewirkte Tatsache, daß es schon lange vor dem römischen Ritenverbot kaum mehr gelang, Konversionen in den führenden Schichten zu erreichen (281). Vor diesen objektiven Rahmenbedingungen verliere die Legation Tournons bzw. der Ritenstreit an Gewicht (291). „Die Missionierung Chinas konnte ein begrenztes Maß nicht überschreiten. Das gilt zumindest für das 18. Jahrhundert" (291). Dieses Urteil, das von der heutigen Forschung mehr und mehr geteilt wird und von den bisherigen Schuldzuweisungen Abstand nimmt, scheint wohl begründet. Man kann vielleicht sagen: Das von Matteo Ricci entworfene jesuitische Missionskonzept in China (durch den Dialog mit der führenden kulturtragenden Schicht der Literaten und Mandarine dem Christentum Akzeptanz zu verschaffen) hing von viel zu viel fragilen Bedingungen ab, inner-chinesischen wie europäischen, die alle optimal hätten erfüllt sein müssen, was angesichts der zerbrechlichen Rahmenbedingungen (Kommunikationswege, kulturelle Verständigungsschwierigkeiten, personelle Ressourcen) unrealistisch war.

Einige Fehler zeigen an, daß der Autor in der Theologie offensichtlich nicht bewandert ist, hätten aber dann doch bei der Durchsicht zur Aufnahme in die Reihe bemerkt und korrigiert werden müssen, so, wenn man liest, daß „seit dem Konzil von Trient" in der katholischen Kirche die Auffassung „Extra ecclesiam nulla salus" gelte (19) oder daß die Lehren von Kopernikus, Galilei und Kepler „zwischen Häresie und Ketzerei" (was heißt das?) lagen (127). Auch ist der Galilei-Prozeß in seinen beiden Stufen (1616 und 1633) auf S. 167 nicht zutreffend wiedergegeben. Und wenn Kögler im Ritenstreit die chinesischen Riten mit folkloristischen und volksreligiösen Bräuchen in Europa vergleicht, die auch oft abergläubisch praktiziert werden, nicht selten aus dem Heidentum stammen, und dennoch von der Kirche toleriert werden, dann geht die Interpretation Stückens (K. räsonniere „überraschend aufgeklärt und tolerant in diesem an Toleranz so armen Ritenstreit": 199, vgl. 382) an der Wirklichkeit vorbei. Denn daß man bei Anlegen gleicher Maßstäbe auch große Teile der katholischen Volksreligiosität verurteilen müsse, daß man sich hier gegenüber den protestantischen Angriffen darauf berufe, alleine die „offizielle" Interpretation durch die verbindliche Lehre der Kirche sei maßgeblich, war eine auch sonst vorkommende jesuitische Argumentationsfigur im Ritenstreit; sie entsprach der grundsätzlichen jesuitischen Bejahung der Volksreligiosität, und sie war nicht so sehr „aufgeklärt" als vor allem anti-jansenistisch. – Das Werk enthält ein ausführliches Quellenverzeichnis, leider aber kein Register. Kl. Schatz S. J.

Mühlberger, Joseph B., *Glaube in Japan.* Alexandro Valignanos Katechismus, seine moraltheologischen Aussagen im japanischen Kontext. St. Ottilien: Eos Verlag 2001. V/391 S., ISBN 3-8306-7068-0.

Das Buch ist in seinem Textteil ein unveränderter Neudruck der in Rom bereits 1994 erschienenen Dissertation; neu sind nur im Anhang Spezialregister der japanischen buddhistischen und nicht-buddhistischen Termini und der Sanskrit- und Paliwörter (333–347) sowie ein allgemeines Sach- und Personenregister (348–391), in welchem zudem die genannten Termini ebenfalls wieder vorkommen.

Der I. Teil (8–43) ist der Darstellung der Muromachi-Zeit (1333–1573) gewidmet, wozu auch die Begegnung mit Europa und ein Überblick über die Anfänge der christlichen Mission in Japan gehörten. Der II. Teil (44–125) behandelt die japanischen Religionen (Shintoismus und Buddhismus) unter Würdigung speziell ihrer Ethik. Der III. Teil schließlich (126–287) lautet „A. Valignano und Japan". Er enthält zunächst einen Abriß seines Lebens (129–138), dann einen Überblick über seine Rolle als Visitator und die von ihm vorgefundenen Probleme und ihre Lösung (139–160). Im Rahmen dieser Visitation hat Valignano als Novizenmeister in Usuki 1580/81 seinen Katechismus verfaßt, der als Unterrichtsbuch für Katechisten dienen sollte. Die Darlegung seiner Ausführungen in diesem Katechismus über Moral, Sakramente, aber auch über die Erlösung durch Christus und die Eschatologie und ihr Vergleich mit japanischen religiösen Vorstellungen folgt dann auf 100 Seiten (168–269).

Dazu gehört zunächst die ausdrückliche Kritik von Buddhismus und Shintoismus. Im Buddhismus bemängelt er vor allem, daß er keinen letzten radikalen Unterschied zwischen Gut und Böse kenne (169). Moralische Einzelkritik übt er vor allem an Pädophilie (175, 222), Verbot der Schlachtung von Tieren (175), Selbstmord durch „seppuku" (176, 214f.), Abtreibung und Kindestötung (176, 215f.). Als in den ethischen Konsequenzen katastrophal sieht er vor allem die allzu leichte Sündenvergebung ohne Reue und Besserung an, so besonders im Amida-Buddhismus, den er in dieser Hinsicht mit dem Luthertum vergleicht (176–178, vgl. 236). Muß man ihm einerseits eine relativ gute Kenntnis des japanischen Buddhismus zubilligen, so hat er anderseits dessen ethische Kraft verkannt (178f.), den Shintoismus aber in seinem Eigencharakter kaum erkannt (179f.). – Innerhalb der Darstellung des Dekalogs wird bei Bildern und Kultgegenständen besonderes Gewicht darauf gelegt, daß die Anbetung allein Gott gebührt (203f.). Beachtlich ist die flexible Fassung des Sonntagsgebotes, das für viele japanische Christen praktisch nicht oder selten zu erfüllen war (207f.). In den staatlichen Ordnungsvorstellungen paßt sich der Autor an konfuzianische Rechtsprinzipien an (210). Eine Anpassung an die hier strengeren japanischen Moralvorstellungen ist auch die Nicht-Erwähnung von Mundraub und geheimer Schadloshaltung bei Vorenthaltung des gerechten Lohns (225), ebenso wie die fehlende Thematisierung von Armut und Sklaveri (226f.). Die Sakramente werden vor allem als Kraft und reale Hilfe zu einem wirklichen sittlichen Leben verstanden, zu dem der Mensch einerseits rein aus eigener Kraft kaum fähig ist, woran er anderseits nicht in einem falschen „Sola fides" verzweifeln soll (235–237). In alldem verrät V. eine gute Kenntnis der Väter und ebenso der mittelalterlichen Theologen, wobei Augustinus und Thomas von Aquin seine bevorzugten Autoren darstellen (270f.).

Die Arbeit stellt sicher einen anerkennenswerten Beitrag für die japanische Missionsgeschichte dar. Leider sind bei dem unveränderten Neudruck nicht nur die Druckfehler unverändert geblieben, sondern auch ein bei einem Kenner der japanischen Missionsgeschichte kaum begreiflicher Fehler wie der, daß die 26 Märtyrer in Nagasaki 1597 den Feuertod erlitten (132; richtig dagegen 280). Kl. Schatz S. J.

Klosterkamp, Thomas, *Katholische Volksmission in Deutschland* (Erfurter Theologische Studien; Band 83). Leipzig: St. Benno Verlag 2002. 365 S., ISBN 3-7462-1576-5.

Die „Volksmission" kennen die heute unter 50-Jährigen praktisch nur noch vom Hörensagen. Und doch hat sie den deutschen Katholizismus von 1850 bis nach dem 2. Vatikanum wesentlich geprägt. Die vorliegende Arbeit, im Wintersemester 2001/2002 in Erfurt als Dissertation angenommen, sucht einerseits – nachdem die erste Phase der

Volksmissionen von 1849 bis zum Kulturkampf vor allem durch Gatz eine wissenschaftliche Untersuchung erfahren hat – eine Geschichte der katholischen Volksmission in Deutschland zwischen 1880 und 1945 zu bieten. Daneben ist sie personenzentriert auf den Oblatenpater Max Kassiepe (1867–1945), der als Volksmissionar, Gründer und Vorsitzender der Missionskonferenz (seit 1912) und Inhaber verschiedener Leitungsposten seines Ordens (1910–1913 und wieder 1926–1932 Provinzial der Deutschen Provinz, 1920–1926 Generalassistent in Rom, 1932–1940 Rektor in Aachen, 1940–1945 Superior in Essen) zwischen den Weltkriegen die führende Gestalt der volksmissionarischen Bewegung in Deutschland war. Auch seine Oberntätigkeit und die äußere Entwicklung seines Ordens in Deutschland wird in der Darstellung mitbehandelt. Außer dem Archiv der Oblaten sind sehr viele andere Ordensarchive konsultiert. Freilich stützt sich die Arbeit in den generellen Feststellungen über die Entwicklung der Volksmission vor allem auf die bereits gedruckten Quellen, d. h. einerseits die zeitgenössischen Publikationen, anderseits vor allem die ausgiebig zitierten Arbeiten von Scholten über die Volksmission der Redemptoristen. Nur der Nachlaß Kassiepes (= K.) selbst bietet wesentlich Neues; ansonsten sind die Ordensarchive vor allem ergänzend für Personaldaten herangezogen.

Nach einer doppelten Hinführung („Volksmission – Was war das?", 5–53, einem ausführlichen geschichtlichen Überblick über die Volksmissionen vom 16. Jhdt. bis zu ihrer Unterbrechung durch den Kulturkampf – „Max Kassiepe – Wer war das?", 54–76) behandelt der zweite Teil die Periode von 1880 bis 1918 („Volksmission und das Etablieren der städtischen Seelsorge im Industriezeitalter"). Wie auch in den folgenden Kap. wird dabei der Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung der Seelsorge immer ausführlich hergestellt. Letzterer ist nach dem Kulturkampf vor allem dadurch beschrieben, daß es in den Städten zur Vermehrung der Seelsorgsstellen, jedoch noch nicht zu einem Konzept der Großstadtseelsorge kommt (80f.). Auch in den Volksmissionen wurde methodisch im wesentlichen das frühere Konzept beibehalten, wenngleich die Not einige Neuansätze erzwang, um vor allem an die „Gleichgültigen" heranzukommen, etwa eine intensivere Vorbereitung durch Schriften und Hausbesuche engagierter Laien, so bei der Kreuznacher Volksmission 1911 unter Führung des Franziskanerpaters Hüfner (98–100).

„Volksmission zur Konsolidierung der Großstadtseelsorge und zur Integration Fernstehender 1918–1939" – dies ist die Periode, die vor allem mit dem Namen von K. verbunden ist. Die ersten Jahre (1919–1923) standen unter dem Zeichen der politischen Instabilität der Weimarer Republik, die bei äußeren Hindernissen, die Missionen schwierig machten, innerlich verunsicherte und damit gerade Empfänglichkeit schuf. Jetzt auch erst konnten Volksmissionen in der Diaspora stattfinden, nicht zuletzt in Sachsen, wo sie vorher staatlich verboten waren. Gerade wegen der Beanspruchung aller Kräfte wurde jedoch von den Missionaren, vor allem K. selbst, kein Veränderungsbedarf gesehen (159f.), wenngleich die Defizite von einzelnen Missionaren wie Briemle und Hüfner schon durchaus konstatiert und vor allem die soziale Realität ungeschminkt wahrgenommen wurde (167). – Die Volksmissionen von 1924 bis 1933 liefen im wesentlichen in den alten Bahnen weiter. Jedoch kam die Infragestellung von zwei Seiten: der Tatsache, daß es immer weniger gelang, die „Fernstehenden" zu erreichen, und dem Kontrast zu den neuen religiös-kirchlichen Akzentsetzungen der akademischen Elite. Auf der einen Seite konnte man sich immer weniger verhehlen, daß bei nach wie vor vollen Kirchen im großstädischen Milieu nur noch eine Minderheit erreicht wurde (219f.). Dem suchte die von holländischem Vorbild inspirierte und von Redemptoristen vorangetriebene, zuerst 1924 in Hannover praktizierte „Haus- und Kapellenmission" zu entsprechen, die – in einer sehr penetrant-forschen und heute sicher nicht mehr akzeptablen Weise – allen Fernstehenden nachging und sie „flächendeckend" anzusprechen suchte (228–236). Die Aufwendigkeit ihrer Vorbereitung ließ sie nicht generell praktikabel werden; ihre Impulse (mehr Hausbesuche, intensivere Vorbereitung, längere Dauer) wurden jedoch weiterentwickelt (250, 272–276).

„Ist die Volksmission noch zeitgemäß?" – Diese Anfrage kam vor allem aus den Kreisen der neuen liturgischen Bewegung und ihrer Spiritualität. Die Tatsache, daß die Volksmission in den Predigtinhalten den Akzenten des 19. Jhdts. verhaftet blieb, ihre

primär „negative" Ausrichtung auf Meidung der schweren Sünde durch Angst vor der Hölle (gerade nach K. unerläßlich: 144) und ihre Orientierung mehr an den unteren Volksschichten setzte sie gerade in den 20er Jahren der Kritik aus, auch bei einzelnen reformbewußten Volksmissionaren. Diese Kontroversen, die 1939 in der Auseinandersetzung um das Buch K.s „Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart" gipfeln sollten, zeichneten sich bereits 1923–1926 in dem Streit mit P. Stephan ab (221–224), dann 1935 in der Antwort K.s auf Theodosius Briemle OFM, der eine Änderung der Missionsmethode im Sinne der drei Forderungen „Mehr christozentrisch – mehr liturgiebetont – mehr Hausmission" verlangte. Konnte K. der ersten und dritten Forderung zustimmen, so war für ihn die zweite gleichbedeutend mit „Weltfremdheit" und „religiöser Überfeinerung" bzw. mit Überwiegen des Gefühls und des religiösen „Erlebnisses" gegenüber Verstand und Wille (270–272). Zur eigentlichen Auseinandersetzung K.s mit der Liturgischen Bewegung in den Jahren 1939–1941 (299–312), bereits mehrfach, vor allem von Maas-Ewerd, behandelt, erfährt man dennoch einiges Neue aus dem Nachlaß K.s, bzw. den an ihn gerichteten Briefen.

Der Wiederbeginn der Volksmissionen nach dem 2. Weltkrieg steht nicht mehr unter der Führung K.s, der jetzt seinen Abschied nahm. Neue inhaltliche Akzente der „Lebensordnung in Christus" setzte der „Werler Plan" von 1947 (318f.). Bei der Missionskonferenz 1947 setzten sich die Vertreter einer entschiedenen Neuorientierung durch (325f.). Freilich war das Gros der Volksmissionare in der Zeit vorher geprägt und übernahm zwar die neuen Predigtpläne, jedoch nicht ihren Geist (331). Die verschiedenen miteinander ringenden Vorstellungen fanden nicht mehr zu einem Konsens. Das Ende der Volksmission nach dem 2. Vatikanum traf insofern nicht eine in ihrem Selbstverständnis bis dahin intakte Einrichtung.

In dem letzten Kap. „Volksmission und Deutscher Katholizismus 1880–1945. Zusammenfassende Interpretation und Ausblick" (337–360) bemüht sich der Autor um eine geschichtliche Einordnung und Gesamtwürdigung. Er bietet sie unter dem Stichwort „Einseitigkeit" als gemeinsamen Nenner für Katholizismus, Volksmission und die Persönlichkeit von K., und dies nicht als Vorwurf und bloßen Mangel, sondern als geschichtliche Kraft und Notwendigkeit. Gerade ihre „Einseitigkeit" machte die Kraft und den Erfolg der Volksmission aus: ihre konsequente Zentrierung auf Bekehrung, Abkehr von der Todsünde (weniger auf „Glaubensvertiefung"), auf „letzte Dinge", Beichte, „Beharrlichkeitsthemen" und nicht zuletzt auf „sinnlich vermittelte Kirchlichkeit" (344). Und sie war gerade dadurch erfolgreich, daß sie es mit einem „verschütteten Glauben" zu tun hatte, zu dem die Sehnsucht irgendwie noch wach war (345). Darin hat sie eine wesentliche geschichtliche Bedeutung für die Schaffung und immer neue Bestätigung des katholischen Milieus, setzte anderseits aber auch dieses Milieu voraus und verfiel mit ihm.

Gibt es eine Möglichkeit, etwa im Sinne einer „Neu-Evangelisierung", das bleibende Anliegen der sicher als solche überholten Volksmission in neue Formen zu fassen? Der Autor stellt am Schluß diese Frage. Viele innere Sperren und Blockaden, nicht zuletzt, daß nicht nur Wort, sondern auch Sache der „Mission" unter Christen zum Negativbegriff geworden ist, stehen dem entgegen. Zu Recht stellt der Autor fest, daß es hier letzlich nicht um irgendwelche pastoralen Methoden, sondern um Identitätsfindung der Christen in der modernen Gesellschaft geht. Als bleibende Punkte kristallisieren sich folgende drei heraus: 1. Missionarische Seelsorge bedarf des „Milieus"; 2. Es bedarf der akzeptierten Methoden mit „Sensibilität für die religiösen Konturen der Moderne": 3. Es bedarf der charismatischen Persönlichkeiten (358f.).

Nicht immer ist es gelungen, den Ausgleich zwischen einer Gesamtgeschichte der Volksmission und einer (auch andere Aspekte, wie die eigene Ordensgeschichte, berührenden) Biographie Kassiepes zu finden. Generell wertvoll sind jedoch die vielen Statistiken, Missions- und Predigtpläne. Ein Fehler sei korrigiert: Die Jesuiten haben nach der Stadtmission 1919 in Saarbrücken eine Ordensniederlassung nicht gegründet (165).

Kl. Schatz S. J.

Bolzano, Bernard, *24 Erbauungsreden 1808–1820*. Nach Originalhandschriften transkribiert und herausgegeben von *Kurt F. Strasser*. Wien [u. a.]: Böhlau 2001. 366 S., ISBN 3-205-99441-8.

1. Bernard Bolzanos „Erbauungsreden" [= ER], von denen hiermit eine neue historisch-kritische Teiledition vorliegt, sind zwar faktisch gehaltene Predigten, sie gehören aber nicht primär ins homiletische und schon gar nicht ins „erbauliche" Fach (im heutigen, eher pejorativen Wortverständnis). Hinter der Predigtform verbergen sich kunstvolle kleine Abhandlungen zu verschiedensten Lebens- und Zeitfragen, teils auch zu solchen von einiger politischer Brisanz, und nicht zuletzt finden sich darin etliche philosophische Argumente und Begriffanalysen von höchstem Niveau. Man erhält kein adäquates Gesamtbild der Philosophie und Theologie Bolzanos, und erst recht kein Bild seiner Persönlichkeit, wenn man die ER unberücksichtigt läßt (zu Bolzanos Religionsphilosophie und Theologie siehe den gleichnamigen, vom Rez. herausgegebenen Sammelband, St. Augustin 2002).

2. Was war der Hintergrund dieser ER? 1804, also in der interessanten Übergangsepoche vom Spätjosephinismus zur Frührestauration, war mit Hofdekret an allen Universitäten und Lyzeen der Habsburgermonarchie ein Theologie-Grundkurs für Studierende aller Fachrichtungen eingeführt worden. Als solchem Professor für „Religionslehre" in Prag oblag Bolzano (1781–1848) auch die Verpflichtung, an allen Sonn- und Feiertagen „Erbauungsreden" (auch „Exhorten" oder „Exhortationen" genannt) für die Studierenden zu halten. Unterbrochen durch eine krankheitsbedingte Pause von Mai 1813 bis November 1815, kam Bolzano dieser Verpflichtung von 1805 bis zu seiner Absetzung Anfang 1820 nach und investierte viel Zeit und Energie dabei (kein Thema kommt zweimal, Fortsetzungen sind selten, und nach eigenen Angaben stecken bis 16 und mehr Stunden Vorbereitungszeit in einer Predigt). Obgleich das neu eingeführte Fach – das laut Dekret „die Jünglinge vor Irrthum und Ausschweifung sichern" sollte – anfangs wenig beliebt war, erlangte Bolzano durch seinen Unterricht und insbesondere seine ER bald höchste Popularität, und es waren u. a. seine ER, die zu Bolzanos Absetzung um die Jahreswende 1819/20 führten. Der Hg. bringt es gut auf den Punkt (7): „Aus herrschender Sicht gesehen war Bolzano wirklich der falsche Mann für sein Amt: Er sollte Gehorsam predigen und verführte zum Denken; er sollte die Ehrfurcht vor Gott und Kaiser vertiefen und erzählte den Studenten, daß so viele Namen von Kaisern und Königen überliefert seien, die durch ihr ganzes Leben nicht das geringste getan haben, das einer Aufzeichnung wert gewesen wäre (Erbauungsrede vom dritten Sonntag nach Pfingsten 1819)."

3. Nach seinen eigenen Aufzeichnungen hat Bolzano insgesamt 577 ER gehalten, von denen bis heute 237 gedruckt sind (in Teileditionen aus den Jahren 1813 und 1849–1852 und einigen Neuausgaben und Einzelabdrucken). Viele der von Bolzano im Wortlaut vorbereiteten Predigten sind verschollen, da Bolzano die Manuskripte großzügig aus der Hand gab und häufig nicht zurückerhielt. Teils wurden Abschriften von den ER angefertigt, teils Kurzfassungen, teils sind die ER auch in Form von Hörermitschriften dokumentiert. Insgesamt sind von den bisher 340 ungedruckten Reden 178 irgendwie belegt, davon wiederum sind 24 und ein Fragment als Autograph erhalten. Der Hg. hat als ersten sinnvollen Schritt zu einer wünschenswerten Gesamtedition diese 24 (25) ER in einer äußerst peniblen kritischen Edition erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die Zusammenstellung ist chronologisch, inhaltlich ist sie ein Produkt historischer Zufälle. Interessant ist jedoch, daß sich die Reden über 16 Jahre erstrecken und sich dabei in Stil und Aufbau kaum ändern (bis hin zur letzten ER vor Bolzanos Absetzung!); interessant ist auch die Vergleichsmöglichkeit, die der Hg. durch Beigebung von Abschriften, Kurzfassungen und Mitschriften zu einigen ER eröffnet hat.

4. Bolzano strukturiert seine ER jeweils nach demselben Muster: Nach, zuweilen auch vor der Perikope (die er übrigens jeweils selbst übersetzte und häufig abweichend von der kirchlichen Leseordnung auswählte), skizziert Bolzano im „Eingang" das Thema und geht in der „Abhandlung" ausführlich darauf ein. Um einen Eindruck von Bolzanos Themenbreite zu vermitteln, seien hier einige seiner ER-Überschriften wiedergegeben: „Von dem Begriffe des Eigenthums", „Uiber den Wahn, daß Darben und Dulden das wesentliche Loos der Tugend, wenigstens auf dieser Erde sey", „Nach wel-

chen Grundsätzen der Christ Freude und Schmerz zu mäßigen wisse", „Nothwendigkeit und rechte Art der Verehrung des Namens Jesu", „Ob und wann die Entschuldigung gelte: Wenn auch ich dieses nicht thue, wird es ein anderer thun?" etc. – Ich wähle die zuletzt genannte ER (gehalten am 5. Sonntag nach Pfingsten 1811) als Beispiel dafür, wie sehr sich Bolzanos ER vom üblichen Genre der Predigtliteratur abheben. Beim Gleichnis vom klugen Verwalter (Lk 16, 1–8) greift Bolzano nicht etwa den betrügerischen Verwalter selbst oder die exegetische Frage heraus, was genau Jesus an dessen Praktiken in Vers 8 eigentlich lobenswert findet, sondern nimmt die jeweils illegitim begünstigten Schuldner in den Blick. Jeder von ihnen, so vermutet Bolzano, werde sein Gewissen mit der gängigen Überlegung „wenn ich den Vorteil nicht für mich annehme, wird es eben ein anderer tun, und insgesamt wird der Gesamtschaden dadurch nicht größer" beruhigt haben, einem konsequentialistischen Gesichtspunkt, der in der angewandten Ethik von ungebrochener Bedeutung ist. Was ist von diesem Gesichtspunkt zu halten? Wie verhält er sich zu dem (deontologischen) Gesichtspunkt „unrechte Handlungen bleiben unter allen denkbaren Umständen unrecht"? Die ER führt damit zugleich mitten in Bolzanos Auseinandersetzung mit Kants Ethik. Bolzano stellt dazu zunächst einige allgemeine Überlegungen zum Verhältnis von spontaner moralischer Bekundung und ethischer Reflexion an (104–109): Spontane moralische Bekundungen neigen, da sie mit Betroffenheit, persönlicher Stellungnahme und Handlungsaufforderung gekoppelt sind, zu Vereinfachungen und ausnahmslosen Regeln („wähle das kleinere Übel!", „unrechte Handlungen bleiben immer unrecht!"). Für unterschiedliche Lebenssituationen, so Bolzano, halten unsere spontanen moralischen Intuitionen eben unterschiedliche Regeln bereit, ohne daß uns die Widersprüchlichkeit unseres in praxi angewandten Regelfundus immer auffiele. Die ethische Reflexion stellt dagegen auch höherrangige Regeln auf, die zur Auflösung von Regelkollisionen dienen können, und sie hält Differenzierungen bereit wie die einer „an sich verbotenen, aber unter bestimmten Voraussetzungen erlaubten oder sogar gebotenen Handlung". Für Bolzano ist die höchstrangige Regel sein oberstes Sittengesetz: „Wähle von allen dir möglichen Handlungen immer diejenige, die, alle Folgen erwogen, das Wohl [bzw. die Tugend und Glückseligkeit] des Ganzen, gleichviel in welchen Theilen, am meisten befördert." (*Lehrbuch der Religionswissenschaft* (1834), Teil I, § 88). Unter dieser Voraussetzung scheint die erwähnte Gewissensberuhigung „wenn ich es nicht tue, tut es ein anderer" einige Plausibilität zu haben, aber Bolzano entwickelt in der Folge vier strenge Kriterien, unter denen sie erst anwendbar ist: (a) Man darf selbst wirklich keine Möglichkeit mehr zur Verhinderung des Übels haben (die Schuldner im Evangelium dagegen hätten den korrupten Verwalter beim Gläubiger anzeigen können!); (b) man muß sich absolut sicher sein, daß auch alle anderen ebenso unrecht handeln würden (eine Bedingung, die laut Bolzano praktisch nie erfüllt sein dürfte); (c) man muß sich absolut sicher sein, daß die Begehung der unrechten Handlung durch einen selbst wirklich keine schlimmeren Folgen hätte als ihre Begehung durch andere (korrupte Geschenkannahme durch eine bisher als anständig geltende Person hat z.B. schlimmere Beispielsfolgen als dieselbe Handlung einer ohnehin übel beleumundeten Person!); (d) es darf keine ihrer Natur nach ausnahmslos verbotene Handlung sein: Bolzano glaubt, daß es einige kulturinvariant verbotene Handlungen gibt, überläßt die Abgrenzung dieser Handlungen aber vornehmlich der göttlichen Offenbarung (116); damit verbindet Bolzano seinen utilitaristischen Ansatz wieder mit einer theonomen Pflichtethik. Im Ergebnis hat Bolzano seinen Hörern also klargemacht, daß für die erwähnte und *prima facie* so plausible Gewissensberuhigung in Wahrheit nur mehr ein minimaler Anwendungsbereich verbleibt.

5. Obwohl nicht im Rahmen der *Bernard Bolzano-Gesamtausgabe* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1969ff, bisher etwa 60 Bde.) erschienen, folgt die vorliegende Edition deren Editionsprinzipien. Die Auflösung von Bolzanos privater Kurzschrift (die hauptsächlich auf der Weglassung von Buchstaben und diakritischen Zeichen beruht) in einen für Nicht-Experten lesbaren, aber gleichzeitig einer kritischen Ausgabe angemessenen Text bedingt die Einfügung einer Unzahl an Kursivierungen, Klammern und Strichen verschiedener Sorten (durchschnittlich etwa 15 pro Zeile). Interessanterweise verschwindet der anfänglich unruhige Eindruck jedoch schnell, sobald man einige Passagen gelesen

hat – man kann den Text auch problemlos, gleichsam unter Ausblendung der textkritischen Zeichen, flüssig lesen (was allerdings – zu Recht! – bestehen bleibt, ist der Eindruck vom ungeheuren Arbeitspensum, das der Hg. hier geleistet hat). Ein Anmerkungsapparat nach jeder Rede (leider nicht jeweils am Seitenfuß) enthält Hinweise auf weitere interessante Merkmale der Texte (Randbemerkungen, Durchstreichungen, Fehler etc.), Erläuterungen komplizierter und/oder unsicherer editorischer Entscheidungen sowie sachliche Hinweise z.B. zu genannten Personen. Eine elfseitige Einleitung, ein penibles Quellenverzeichnis und ein kurzes Personenverzeichnis der in den ER genannten Personen runden den Bd. ab. Insgesamt handelt es sich um ein vorbildliches Stück zeitgemäßer Editionsarbeit und einen weiteren wertvollen Mosaikstein in unserem immer vollständiger werdenden Bild des „Weisen von Prag" (der als Philosoph und Theologe leider immer noch etwas unterschätzt wird). Niemand, der an Leben und Werk Bolzanos tiefer interessiert ist, wird an diesem gediegenen Buch vorbeikommen.

W. Löffler

3. Systematische Theologie

Rahner, Karl, *Sämtliche Werke 17*: Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956–1973. Zwei Teilbände. Bearbeitet von *Herbert Vorgrimler*. Freiburg i.Br.: Herder 2002. 1474 S., ISBN 3-451-23717-2 und 3-451-23733-4.

In der theologischen Arbeit Karl Rahners stand die Beschäftigung mit Lexika an herausragender Stelle. Die beiden Teilbde., die hier anzuzeigen sind, nennen sieben Lexika: Religionswissenschaftliches Wörterbuch (König), Lexikon für Theologie und Kirche (= LThK), Enciclopedia filosofica, Staatslexikon, Kleines Theologisches Wörterbuch (= KThW), Sacramentum Mundi (= SM), Herders Theologisches Taschenlexikon. Von wirklicher Bedeutung für Rahner waren freilich nur die folgenden drei Lexika: das LThK, SM und das KThW. („Herders Theologisches Taschenlexikon" wurde zwar unter dem Namen von Karl Rahner herausgegeben, enthielt aber keinen einzigen Originalartikel von ihm; vgl. 69.) Im Januar 1955 versammelte sich ein Kreis von sieben Personen im Verlag Herder, um eine Neuauflage des LThK zu beraten. Als Herausgeber sollte Prälat Josef Höfer fungieren. K. Rahner wurde erst im April 1955 für das LThK gewonnen. Hinfort waren Höfer und Rahner gemeinsam die Herausgeber; die Arbeitslast freilich trug Rahner allein. Neben den Herausgebern gab es ca. 50 Fachberater. Diese waren freilich nicht nur eine Hilfe, sondern brachten bisweilen auch Probleme. Prekär wurde die Situation, als Michael Schmaus (Fachberater für Dogmatik) seine Mitarbeit einstellen wollte; glücklicherweise ließ er sich aber wieder umstimmen (vgl. 51). Vorgrimler, der auch sonst in seinem Editionsbericht nicht gerade „zimperlich" mit jenen Personen umgeht, die Rahner Schwierigkeiten machten, sieht die Schuld ganz bei Schmaus. Vielleicht lagen die Schwierigkeiten aber auch in der „übergroßen Aktivität Karl Rahners" (37) und darin, daß sich Rahner die Zentralartikel der Dogmatik selbst reserviert hatte (vgl. 22f.). Das LThK kam dann doch an ein glückliches Ende und erreichte (noch während des Erscheinens) 15600 Bezieher. – Das vierbändige Lexikon SM geht in seiner Idee auf Th. Herder-Dorneich und R. Scherer zurück. Der Verlag Herder wollte (zusammen mit Desclée de Brouwer in Tournai) ein *internationales* Lexikon herausbringen. Man dachte zunächst daran, Grundartikel des LThK im (wesentlich kürzeren) SM in mehreren Sprachen gleichzeitig herauszubringen. Rahner konnte für die Herausgabe und die Schriftleitung Adolf Darlap gewinnen. Das Projekt stockte zunächst, wurde dann aber 1963 (während des Konzils) durch ein mehr äußeres Ereignis vorangebracht. „In diesem Herbst 1963 veranstalteten die ‚Editiones Herder' eine Buchausstellung in Rom, auf der 900 Bücher in 7 Sprachen gezeigt wurden und die, wie aus dem Gästebuch ersichtlich ist, von fast 1000 Bischöfen besucht wurde. In ihrem Rahmen gaben die Herausgeber von SM am ... 25.10. einen Empfang, bei dem Carlo Colombo (1909–1991), der Konzilstheologe des Kardinals Montini, eine Rede über die internationale Zusammenarbeit der Theologie hielt und zu

dem Paul VI. ein Grußtelegramm sandte" (64f.). SM erschien in deutscher Sprache in vier Bdn. zwischen 1967 und 1969. Die englische Ausgabe erschien in sechs Bdn., die niederländische in zwölf Bdn., die spanische in sechs Bdn. und die italienische in acht Bdn. Die Arbeitslast für SM mußte im wesentlichen Darlap übernehmen. Rahner selber steuerte zu SM 76 Artikel bei, die aber zum Teil aus dem LThK übernommen wurden; zum Teil waren sie freilich auch völlig neu. „Rahners Beiträge dokumentieren nicht unbeträchtliche Veränderungen seines theologischen Denkens, eine Erweiterung seiner Perspektiven und ein neues Freiheitsbewußtsein" (66). – Das KThW verdankt seine Entstehung der folgenden Idee: Rahner hatte stets vorgehabt, eine mehrbändige Dogmatik zu schreiben. Den Aufriß dazu hatte er (zusammen mit Hans Urs v. Balthasar) entworfen und später in: Schriften I (9–47) veröffentlicht. Diese Dogmatik betrachtete Rahner als sein „Lebenswerk", das er stets im Auge behielt. So verstand er auch die Artikel im LThK als „Vorarbeiten" für seine künftige Dogmatik. Als sich später herausstellte, daß aus der mehrbändigen Dogmatik nichts werden würde, wollte er wenigstens eine „kleine Dogmatik" schreiben. So entstand das KThW. Es erschien 1961 mit 644 Artikeln auf 397 Seiten. Das KThW wurde von Rahner und Vorgrimler zusammen herausgebracht, ohne daß die Verfasserschaft der einzelnen Artikel kenntlich gemacht wurde. Vorgrimler schreibt dazu: „Wir haben das KThW als wirklich gemeinsame Aufgabe betrachtet und unsere Artikel gegenseitig in aller Freundschaft korrigiert. In diesem Sinn hat es als gemeinsames, von beiden verantwortetes Werk zu gelten. Anderseits habe ich freilich Passagen aus Rahners Veröffentlichungen innerhalb und außerhalb des LThK wörtlich übernommen, so daß das KThW dem Geist, dem Denken und zum Teil auch der Sprache nach Rahner zuzuschreiben ist. Beide empfanden wir das damals als selbstverständlich" (67f.). Das KThW war außerordentlich erfolgreich. Als die 10. Auflage erschien (1976), betrug die (bis dahin erreichte) Gesamtauflage 120000. – Nach diesen mehr einleitenden Bemerkungen zur Entstehung der verschiedenen Lexika, an denen Rahner mitgearbeitet hat, müßten nun eigentlich die einzelnen Artikel vorgestellt werden. Aber das würde den Rahmen einer schlichten Rez. sprengen und wäre ganz unmöglich. Statt dessen möchte ich hier nur einen Beitrag darstellen, nämlich den Artikel „Transzendentaltheologie" (1332–1337), der aus SM stammt. Weder das LThK (gemeint ist hier die 2., von Rahner betreute Auflage) noch das KThW haben einen entsprechenden Artikel. Bei diesem Stichwort handelt es sich also (wenigstens was die Reflexionsstufe anbelangt) um einen späten Artikel von Rahner. Der Sache nach freilich gehört die Transzendentaltheologie (= T.) zum Wesen von Rahners Theologie. Dies mag meine getroffene Auswahl rechtfertigen. Das Wort T. ist geprägt in Analogie zur Transzendental*philosophie*, die (seit J. Maréchal) eine größere Auswirkung auf die katholische Theologie erlangt hat. Der Ansatz einer T. ist freilich genuin theologisch. „Fragt nämlich Theologie nach dem Heil des Menschen (insofern es in Gottes Selbstmitteilung besteht) und nach sonst eigentlich nichts, also nach dem (vollendeten) Ganzen des Menschen, ist dieser Mensch Subjekt im strengen Sinn des Wortes und nicht eine einzelne partikuläre Sache neben anderen, dann ist Heil erst verstanden, insofern es als das des Subjektes als solchen begriffen ist (und ebenso alle Momente dieses Heiles). Diese Wirklichkeit(en) des Heils so verstehen heißt aber nichts anderes als sie transzendental begreifen, d.h. bezogen auf das transzendentale Subjekt (das ein solches ‚von Natur' her ist und gerade in dieser Verfaßtheit von der ‚Gnade' radikalisiert wird)" (1332). Diese (eben beschriebene) T. hat nun freilich ihre Grenzen. Darauf weist schon die Tatsache hin, daß auch die Heilsgeschichte, die Dialogik, die Sprache, die Erfahrung u.a.m. in der Theologie bedacht werden müssen. „Ohne diese Beschränkung verfällt die Philosophie der Hybris und der Brutalität einer alles auflösenden Reflexion" (1333). Wie lassen sich die Grunddogmen des Christentum durch eine T. erläutern? Rahner bringt dafür vier Beispiele. Das Verhältnis von Gott und Welt läßt sich nur richtig beschreiben, wenn man (in Anwendung der transzendentalen Methode) erkennt, daß Gott nicht ein Stück Welt innerhalb des Ganzen der Welt ist. Das Dogma von der (übernatürlichen) Gnade wird nur dann richtig verstanden, wenn man die Gnade als Selbstmitteilung Gottes versteht und nicht als partikuläre (kategoriale) Zutat zur Natur des Menschen. Auch für die Trinitätslehre ist die T. nützlich. Nur so kann man letztlich erkennen, daß die ökonomische Trinität und die

immanente Trinität identisch sind und diese durch jene geoffenbart ist. Schließlich sei auch noch die Christologie erwähnt. Die Christologie des Punktes Omega (Teilhard de Chardin) versucht ja, die Idee des Gottmenschen verständlich zu machen. „Es gibt somit eine transzendentale Christologie, die das Wesen des Gottmenschen ‚spekulativ' entwirft auf die geschichtliche Erfahrung des Gottmenschen in Jesus hin und von ihr her" (1336). Überblickt man die vier (eben gegebenen) Beispiele, so springt freilich ein Doppeltes in die Augen. Zum einen wird der Begriff „transzendental" sehr analog verwendet; häufig meint T. nichts anderes als eine Theologie, in der (philosophisch) gedacht wird. Zum andern ist die transzendentale Deduktion einer theologischen Tatsache immer die geschichtlich nachträgliche Reflexion auf Erfahrung und Offenbarung. Daß die T., die Rahner hier skizziert, ihre Schwierigkeiten hat und haben wird, muß nicht noch eigens betont werden. Man vergleiche dazu Th. Pröpper/M. Striet, Transzendentaltheologie, in: ^{3}LThK X (2001) 188–190.

Eine persönliche Bemerkung zum Schluß. Als ich von 1964–1968 Theologie studierte, waren an unserer Fakultät die drei Lehrstühle für Dogmatik nicht gerade glänzend besetzt. Dennoch mußten wir natürlich für das große Schlußexamen unsere 180 Thesen vorbereiten. Für die Sentenzen, den Schriftbeweis und das Lehramt gaben die Vorlesungen und die Nachschriften meist genügend her; es „haperte" aber bei der Rubrik „*ratio theologica*". In dieser Schwierigkeit habe ich die jeweils entsprechenden Artikel von K. Rahner im LThK und im KThW studiert, exzerpiert und z. T. (für das Examen) auswendig gelernt. Damals bin ich ein treuer Leser von Rahner geworden und bis heute geblieben.

R. Sebott S. J.

Rahner, Karl, *Sämtliche Werke 27*: Einheit in Vielfalt. Schriften zur Ökumenischen Theologie. Bearbeitet von *Karl Kardinal Lehmann* und *Albert Raffelt*. Freiburg i. Br.: Herder 2002. XXV/531 S., ISBN 3-451-23727-X.

Karl Rahners Beschäftigung mit ökumenischer Theologie im expliziten Sinn ist erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil greifbar geworden. Das macht das vorliegende Werk, das ich hier kurz vorstellen möchte, sehr deutlich. Rechnet man den Editionsbericht (IX-XXV) und den Anhang (487–531) ab, so hat das Buch die folgenden fünf Teile: Teil A: Frühere Texte (1–38), Teil B: Vorträge und Aufsätze (39–219), Teil C: Monographien (221–453), Teil D: Interviews (455–479), Teil E: Gebet (481–484). Ich möchte hier nur den Inhalt der drei Monographien (also Teil C) andeuten. Die erste Monographie (Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, 223–285) geht von dem Gedankenexperiment aus, daß Christen nach Sibirien verbannt sind, keinen Priester haben, aber die heilige Messe feiern möchten. Zu diesem Problem fragt ein evangelischer Theologe: „Und nun sagen Sie: Können diese Leute wirklich nicht miteinander das Abendmahl des Herrn feiern? Glauben Sie im Ernst, daß Gott in diesem Fall sagen wird: Ihr armen, einsamen, von aller Welt verlassenen Christen, die ihr an der Passion meines Sohnes in bitterster Weise *real* teilnehmen müßt, es tut mir schrecklich leid, aber ich kann euch nicht helfen, es gibt ein Gesetz iuris divini, wonach das Abendmahl Jesu nur mit einem ordinierten Priester als Vorsteher gefeiert werden kann; da kann ich auch nichts machen" (227f.). Daß der wirkliche Gott, dem Rahner freilich ein wenig „nachhilft", so *nicht* antworten wird, kann man sich, wenn man den Innsbrucker Theologen etwas kennt, schon denken. Rahner geht bei seinen Überlegungen davon aus, daß das positive (also gesetzte) Recht in der Kirche noch einmal unterfangen ist von einem „Urrecht", so wie die einzelnen Sakramente in der Kirche unterfangen sind von einem Ursakrament. „Kann man sich nicht ein Rechtssubjekt Kirche denken, das der eigentlich vollendeten hierarchischen Verfassung der Kirche im katholischen Sinne noch vorausliegt, auch wenn es sich in diese konkrete Verfassung legitim hineinkonkretisiert hat und auch so ‚an sich' für alle verpflichtend ist? Kann man sich nicht denken, daß von diesem ursprünglicheren Wesen, das ja auch das Papsttum tragen und auch ihm gegenüber wenigstens in bestimmten Fällen auch rechtlich aktiv werden muß, stillschweigend auch andere Rechtssetzungen ausgehen, ausgehen können und wegen des Heilswillens Gottes allen Menschen gegenüber unter bestimmten Voraussetzungen und in bestimmten Situationen ausgehen müssen, ohne daß dadurch jene Konkretheit dieses Wesens der Kir-

che geleugnet werden muß, in die hinein sich dieses Wesen in Raum und Zeit wesensgemäß entfaltet hat?" (246). – Bei der zweiten Monographie (Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, 286–396), die zusammen mit Heinrich Fries geschrieben wurde (zur Aufteilung der Kommentare vgl. 291), möchte ich nur auf die These VIII (383–395) eingehen, die folgendermaßen lautet: „Zwischen den einzelnen Teilkirchen [gemeint sind die einzelnen christlichen Konfessionen] besteht Kanzel- und Altargemeinschaft" (383). Diese These klingt freilich recht absolut und kategorisch. In Wirklichkeit wird sie am Schluß präzisiert (und so teilweise zurückgenommen). „Wenn nach dem bisher in dieser These Gesagten eine Kanzel- und Altargemeinschaft, wenn auch noch nicht allgemein durchführbar, doch schon sehr naheliegt und in bestimmten Fällen schon realisiert werden kann, obwohl die Kirchen noch getrennt und ihre Liturgien verschieden sind, dann ist es eigentlich selbstverständlich, daß sie nach ihrem Zusammentreten als Teilkirchen der einen Kirche eine volle Kanzel- und Altargemeinschaft haben können und sollen, ohne deshalb die Verschiedenheiten ihrer Liturgien einfach abzuschaffen oder in der lateinischen Liturgie aufgehen zu lassen. Viele der schon erwähnten Einzelheiten, die als Voraussetzungen der Durchführung der Altargemeinschaft schon vor der vollen Einigung genannt wurden, können dann auch für die Altargemeinschaft nach der Einigung gelten" (395). – Die dritte Monographie (Heil von den Juden? Ein Gespräch zwischen Pinchas Lapide und Karl Rahner, 397–453) nimmt ihren Ausgang (vgl. 398) von Vat. II NA 4: „Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich." Insgesamt verläuft das Gespräch in eher „konservativen" [das Wort ist hier positiv gemeint] Bahnen und bringt keine „spektakulären" Ergebnisse. Als Fazit mag das gelten, was Rahner betont: „Für mich, aber doch auch für Paulus, sind Sie und Ihre Frau ebenso wie ich erlöst durch Jesus Christus. Ob das ein Jude heute akzeptiert oder nicht, ob er es schuldig oder unschuldig (was selbstverständlich möglich ist und meist gegeben sein wird) nicht akzeptiert, das ist natürlich eine andere Frage. Für mich als katholischen Christen ist es einfach selbstverständlich und gilt auch nach Paulus für die Juden: Alle haben gesündigt und bedürfen der vergebenden Gnade Gottes, die uns irreversibel und geschichtlich eindeutig durch den Juden Jesus von Nazareth in seinem Kreuz und seiner Auferstehung zugesagt ist. Aber eben nicht nur uns Heiden, sondern auch euch Juden" (401). – Der Rez. ist Kanonist. Vielleicht hat ihm deshalb von den drei (eben kurz dargestellten) Monographien Rahners die erste (*Vorfragen* zu einem ökumenischen Amtsverständnis) am besten gefallen. Das soll etwas näher erläutert werden. In der (katholischen) Kanonistik wird die Grundlegung der Normen noch immer stiefmütterlich behandelt. Diese Vernachlässigung hängt wesentlich damit zusammen, daß der Kirchenrechtler einen eigenen Codex des kanonischen Rechtes hat (früher den CIC/1917, heute den CIC/1983 bzw. den CCEO/1990), der ihm die Begründung der einzelnen Normen abzunehmen scheint. Alles stürzt sich auf das Gesetzbuch und glaubt, mit ihm allein auskommen zu können. Daß ein solches Verhalten letztlich zu einem kirchlichen Rechtspositivismus führt, scheint nicht allen Beteiligten klar zu sein. Hier tut sich dann auch ein Widerspruch auf, insofern die katholische Kirche diesen Positivismus (mit Hinweis auf das Naturrecht) im Staat bekämpft, ihn aber in den eigenen Reihen duldet, ja bisweilen sogar kultiviert. In Wahrheit sollte und dürfte für den Kirchenrechtler der CIC nicht die alleinige Erkenntnisquelle sein, sondern der Kanonist sollte und müßte die (kirchenrechtlichen) Normen aus der Hl. Schrift und von der Dogmatik her begründen. Und hier trifft nun der Kirchenjurist auf das, was Rahner „Vorfragen" (zu Recht und Amt) nennt. Bei diesem Aufbau einer „Fundamentalkanonistik" habe ich viel von Rahner gelernt. Es mag ja sein, daß dessen Überlegungen bisweilen ein wenig eine „Fahrt ins Blaue" (224) sind. Aber wenn es uns in der Kanonistik nicht gelingen sollte, die oft festgefügten traditionellen Denkschemata zu verlassen, dann werden wir den Menschen unsere Werte und Normen nur schwer plausibel machen können. – Zum Schluß soll noch die mustergültige Bearbeitung des vorliegenden Bds. gelobt werden. Die Hauptarbeit steckt wohl im Editionsbericht (IX-XXV) und in den „editorischen Anmerkungen" (487–517).

R. Sebott S. J.

Andrade, Barbara, *„Erbsünde" – oder Vergebung aus Gnade?* Frankfurt am Main: Book on demand 2003. 183 S., ISBN 3-3830-0810-5.

Dieses Buch ist aus Gastvorlesungen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt hervorgegangen. Die Autorin ist Dogmatikprofessorin im Departamento de Ciencias Religiosas an der Universidad Iberoamericana in México City. Die Grundthese des Buches ist, daß die Sünde in ihrer vollen Bedeutung erst rückschauend aus der Sicht der Vergebung erkannt wird. Sünde und Gnade sind nicht gleichgewichtig einander zugeordnet, wie es in der Tradition oft dargestellt worden sein mag, weil man die Sünde zum Ausgangspunkt nahm. Vielmehr ist Gottes vergebende Gnade gerade nach Röm 5 überreich, und ihr kommt in allem der Vorrang zu. Als anthropologische Voraussetzung für eine Erlösungs- und Erbsündenlehre entwickelt die Autorin einen Personbegriff im Sinn von „Selbstpräsenz in Beziehung"; die Selbstpräsenz des Menschen steht von vornherein in struktureller Beziehung zu Mitmenschen und Umwelt und ist in sich selbst auch geschöpfliche Beziehung zu Gott. Diese allen gemeinsame formale Struktur wird geschichtlich, nämlich durch Begegnung, für jeden Menschen anders konkretisiert. Jeder Mensch wird in eine von der Todesverfallenheit geprägte Welt hineingeboren und in seinem Selbst von dieser Todesverfallenheit betroffen. Damit läßt sich wiedergeben, daß die Erlösungsbedürftigkeit nicht erst nachträglich etwa durch Nachahmung entsteht und daß sie die einem jeden eigene ist (vgl. DH 1513); man entgeht jedoch der seltsamen Konstruktion des Augustinus, die Erbsündlichkeit des Menschen aus dem konkupiszenten Charakter des Geschlechtsaktes, in welchem er gezeugt wird, herzuleiten. Gemeinschaft mit Gott läßt sich letztlich nur dann aussagen, wenn sie darin besteht, in den „Gnadenraum" des Gegenübers von Vater und Sohn aufgenommen zu sein. Innovativ für die Erbsündenlehre ist es, die Geschichte vom Sündenfall von der Geschichte des Tanzes um das Goldene Kalb her zu lesen (88); es empfiehlt sich auch, den priesterlichen Schöpfungsbericht Gen 1,1–2,4a von Ex 2,6–8 und Lev 22,31–32 her zu interpretieren. Biblisch wird Gott als „der Vergebende" bestimmt; die für verschiedene Handlungsweisen Gottes (aus Ägypten herausführen, Heil schenken, vergeben) im Hebräischen gebrauchte Partizipialform *qôtel* wird geradezu jeweils zu einem Namen für Gott. Diese Form drückt ein immerwährendes Handeln Gottes aus, ein Handeln, das erkennen läßt, in welcher Weise er Gott ist (80): Er ist der alles Neumachende. Die Erlösung besteht darin, daß der Mensch von der Vergebung, die er von Gott her erfährt, die Freiheit empfängt, selbst vergeben zu können. Die Autorin möchte also die Erlösungsbedürftigkeit aller von dem alle umfassenden und das Gegenbild weit übersteigenden Heil Gottes her verständlich machen. In einer solchen Sicht erweist es sich nach Auffassung der Autorin als unnötig, die Erlösungsbedürftigkeit aller eigens auf ein bestimmtes Ursprungsgeschehen zurückzuführen. Wenn man schon das Paradies nicht für eine historische Gegebenheit hält, empfiehlt es sich, auch Adam und Eva nicht für die historisch ersten Menschen anzusehen, sondern in ihnen den Menschen als solchen dargestellt zu sehen (137). Hermeneutisch setzen die Überlegungen der Autorin voraus, daß es unmöglich ist, daß etwas zugleich Dogma und unverständlich ist; denn etwas Unverständliches kann man nicht glauben, sondern höchstens wiederholen (126). Eine zusammenfassende These lautet: „Nur aus der Glaubenserfahrung heraus können wir im eigentlichen Sinn von Sünde sprechen. Außerhalb der Glaubenserfahrung erkennen wir Missstände, Verbrechen, Gewalttätigkeit, soziale Ungerechtigkeit. Im Glauben aber wird die Sünde nicht nur als solche erkannt, sondern als *vergebene Sünde*. Die Vergebung löst ‚Umkehr' in der Form eines ‚Neuwerdens' aus: Sie ist Befähigung zu einem Handeln, das in der Hoffnung der Gemeinschaft [Dat.!] mit Gott in unserer Gemeinschaft untereinander entspricht." (141) Die Autorin veranschaulicht ihre Überlegungen immer wieder mit Erfahrungen aus dem heutigen Mexico und regt in ungewöhnlicher Weise zu eigenem Denken an. – Das Buch wurde als „book on demand" veröffentlicht; es wird immer aufgrund von Bestellung im Buchhandel oder im Internet einzeln gedruckt und nach wenigen Tagen geliefert. Dadurch bleibt der Preis ungefähr bei der Hälfte des sonst für vergleichbare Bücher Üblichen. P. Knauer S. J.

Andrade, Barbara: *Gott mitten unter uns.* Entwurf einer kerygmatischen Trinitätstheologie, Frankfurt am Main: Peter Lang 1998. 486 S., ISBN 3-631-32437-5.

Barbara Andrade (= A.), Professorin für Dogmatik an der „Universidad Iberoamericana" (Mexiko), will mit der vorliegenden, 1997 als Dissertation angenommenen Trinitätstheologie Glaubenserfahrung neu übersetzen: von einer Substanzontologie in eine relationale Ontologie. Statt über Gottes Sein zu sprechen, soll die eigene Erfahrung des heilenden Tuns Gottes Gegenstand theologischen Redens werden.

A. greift den Ansatz des Frankfurter Fundamentaltheologen P. Knauer SJ als Basis für ihre eigene Theologie auf (Teil I, 17–83): Es gibt keine Beziehung Gottes zur Welt, als könne von der Welt aus etwas über Gott „abgelesen" werden. Wohl aber kann eine (in diesem Sinne „einseitige") Beziehung der Welt auf Gott erkannt werden: die Geschöpflichkeit des Menschen (sein „restloses Bezogen sein auf .../in restloser Verschiedenheit von..."). Demzufolge kann man von Gott sprechen als dem Woraufhin dieser Beziehung, als dem, „ohne den nichts ist". Allein aufgrund der christlichen Botschaft läßt sich auch eine Beziehung Gottes zu den Menschen aussagen: Er ist dem Menschen mit einer Liebe zugewandt, die an nichts Menschlichem ihr Maß hat. Diese ist nämlich die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn. Glauben heißt, den Heiligen Geist, der die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist, auch als Liebe Gottes zu uns zu verstehen.

In ihrer anthropologischen Überlegung (Teil II, 85–130) entwickelt A. einen Personbegriff, welcher der Tatsache Rechnung tragen will, daß Person in Begegnung konstituiert wird. In Anlehnung und Auseinandersetzung mit den Ansätzen Bubers, Jaspers' und Rahners bezeichnet sie den Menschen als „Selbstpräsenz-in-Beziehung": Das Ich empfängt seine Identität in jeder Begegnung mit einem Du. Jeder ist für den anderen Mittler für dessen eigenes Ich (109).

Der gewonnene Personbegriff wird dann in eine Relecture erst des Neuen, dann des Alten Testaments eingebracht (Teil III, 131–242; und Teil IV, 243–290). Die dort bezeugte Glaubenserfahrung wird als geschichtsverändernde Begegnung mit Gott ergründet: Nach dem NT ist der Glaubende „Selbstpräsenz als der, der Erbarmen gefunden hat und dem vergeben worden ist" (241) und der deshalb seinen Mitmenschen immer mehr so begegnen kann, wie Jesus es getan hat. Im AT begegnet Gott Israel als maßlos Liebender; er wendet Unheil in Heil und „fordert" die Befolgung der Tora und die Verwirklichung der „Kontrastgesellschaft" (289). Die Gotteserfahrung Israels schon korrigiert das spätere Mißverständnis, Gott der Vater bleibe unberührt von dem, was Menschen seinem Sohn antun.

Die Kappadozier, Augustinus und Leo der Große (Teil V, 291–348) konnten nach Ansicht der Verf.n Person und Relation nicht problemlos zusammendenken (347f.). Ihrer Trinitätstheologie wird diejenige Richards von Sankt-Viktor und die des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenübergestellt (Teil VI, 349–397).

Im Zweiten Vatikanum ist es nach Ansicht der Verf.n gelungen, die relationale Einheit Gottes auszudrücken durch ein Zugleich von Verschiedenheit und Gemeinschaft der göttlichen Personen. Dies stellt einen Fortschritt dar gegenüber manchen traditionellen Ansätzen, in denen Communio- und Substanzdenken unverbunden nebeneinander stehen.

Diese Untersuchungen fließen ein in den letzten Hauptteil (Teil VII, 399–453), in dem die Einheit Gottes als „Gemeinschaft-in-Begegnung" bestimmt wird, welche mitmenschliche Gemeinschaft und Solidarität schafft.

A. kommt zu neuen „Namen" für Vater, Sohn und Geist: Gott ist Selbstpräsenz in Beziehung, die in allem mächtig ist (411). Der Vater ist derjenige, der „sagt": „Ich bin Selbstpräsenz als der, der nur für Dich ist". Der Sohn ist derjenige, der zum Vater „sagt": „Ich verdanke mich nur Dir". Der Geist ist das „Sagen" des Vaters und das „Antworten" des Sohnes; seine „Selbstvorstellung" lautet: „Ich bin Selbstpräsenz als der, der nur Dich als mein Du kennt" (414f.).

Die Namen der drei göttlichen Personen sollen nun (wie im AT und NT) in „Erzählformeln" übersetzt werden, durch die deutlich wird, was Gemeinschaft mit Gott konkret „für uns" bedeutet (423). Auszugehen ist davon, daß jede der göttlichen Personen in uns das bewirkt, was sie – ihrer Erzählformel entsprechend – ist (428): Der Geist (der

„nur Dich als mein Du kennt") befähigt uns dazu, zum Großen wie zum Kleinen Du sagen zu können (vgl. 429). Der Sohn (der zum Vater „sagt": „Ich verdanke mich nur Dir") ermöglicht uns, zu handeln wie er, weil unsere Schutzmauern, die wir aus Angst errichtet haben, durch die Gemeinschaft mit Gott überflüssig werden. Erst vom Vater her aber (der zum Sohn sagt: „Ich bin nur für dich") läßt sich das Heil des Kerygmas ganz verstehen (432). Daß Gott „für uns" ist, dies wird am Kreuz offenbar bzw. darin, daß sich der Vater im Kreuz aller Leidenden annimmt. Das Kreuz fordert dazu auf, (wie Jesus) allen Menschen als Mitmenschen zu begegnen und so das Erbarmen des Vaters sichtbar zu machen.

Die Überlegungen der Autorin bewegen sich z.T. auf einem hohen Abstraktionsniveau. Bisweilen scheinen verwendete „nur"-Formulierungen mißverständlich zu sein: Wie der Sohn zum Vater sagt: „Ich verdanke mich nur Dir", so sollen wir lernen, zu immer mehr Menschen zu sagen: „Ich verdanke mich nur Dir" (431f.). Wäre damit nicht jegliche zwischenmenschliche Beziehung überfordert? Sinnvoller scheint in bezug auf Menschen die Verwendung des Wortes „auch": Sie können zueinander sagen: „Ich verdanke mich *auch* Dir". Ähnlich stellt sich beim Lesen des anthropologischen Teils („jeder ist für den anderen Mittler des eigenen Ich", 109) die Frage, ob Personsein hier nicht schon nahezu in Relationen aufgeht. Der neu entwickelte Personbegriff „Selbstpräsenz-in-Beziehung" wird zwar dem Faktum gerecht, daß der Mensch von vornherein auf Gemeinschaft angelegt und von ihr geprägt ist. Dennoch wird jede Begegnung außer vom Gegenüber doch auch von vielfältigen, z.B. leiblichen und psychischen Vorgegebenheiten, dem Temperament u.a. beeinflußt.

Bei der Erzählform für den Heiligen Geist hält es die Verf.n zwar für möglich, den Heiligen Geist als göttliches „Wir" in Person zu bezeichnen; sie fürchtet aber, dies leiste dem Mißverständnis Vorschub, es handle sich um eine exklusive „Nur-für-Mitglieder-Mentalität" (416) und zieht statt dessen die Formulierung vor „Ich bin der, der nur für Dich da ist" (414f.). Dies hat zum einen zur Folge, daß sich die Umschreibung der Person des Geistes nur unwesentlich von der des Vaters unterscheidet. Zum anderen besitzt das Miteinander (das „Wir") über eine Ich-Du-Beziehung hinaus eine noch ganz andere, neuartige Qualität – was bei A.s Trinitätstheologie anscheinend keine Rolle spielt.

Ein klares und gut durchdachtes Konzept, das Verbreitung verdient, drückt sich insbesondere aus in A.s Kriterien, wie in Theologie am besten von Glaubenserfahrung gesprochen werden sollte (Merkmale der Neu-Übersetzung, 69–72; über das „Ich-Sagen" in der theologischen Sprache, 427; „Erzählformeln" u.a.).

A. ist durch ihre Erfahrung in Lateinamerika geprägt, wo sich traditionelle kirchliche Verkündigung und defizitäre gesellschaftliche (v.a. Herrschafts-)Strukturen gegenseitig negativ verstärken. Sie will daher eine Trinitätstheologie entfalten, die immer im Blick behält, daß es um das Heil des Menschen in Gemeinschaft geht. Eine Kurzfassung des Werkes erschien 2001 (Cuéntanos tu experiencia de Dios. Reflexiones sobre el Dios cristiano, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 143 S.). B. Schmitt-Honold

Klose, Martin, *„weil es Gott durch die Kirche befiehlt"* – Der Moraltheologe Christoph Moufang (1817–1890) im Spannungsfeld seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie (Moraltheologische Studien, Neue Folge; Band 3). St. Ottilien: Eos Verlag 2003. X/496 S., ISBN 3-8306-7155-5.

Christoph Moufang gehörte zum sog. zweiten Mainzer Kreis, einer Gruppe von Theologen und Kirchenpolitikern um den Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, der es um die Durchsetzung der Neuscholastik und des Ultramontanismus ging. Er war fast vier Jahrzehnte lang Regens und zugleich Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der philosophisch-theologischen Lehranstalt des Mainzer Priesterseminars. Insbesondere auch als Chefredakteur des „Katholik" und als Reichstagsabgeordneter und an führender Stelle im Vereinskatholizismus war er einer der einflußreichsten Kirchen- und Sozialpolitiker seiner Zeit. Es gab bisher nur eine von J. Götten im Fach Kirchengeschichte erstellte Dissertation über Moufang, die jedoch seiner Moraltheologie kaum mehr als zwei Seiten widmet. Letztere ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit, einer von Johannes Reiter angeregten und im Jahr 2002 von der

Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz angenommenen Dissertation. Der erste Teil (4–168) behandelt das Umfeld: die Situation des deutschen Katholizismus im 19. Jhdt. zwischen Säkularisation und Kulturkampf. Zum einen geht es um die grundlegenden Ereignisse, Daten und Strömungen, zum anderen spezifisch um die Mainzer Verhältnisse. Es handelt sich um eine übersichtliche und mit gutem Urteil informierende historische Darstellung, die Aufklärung und Restauration, Katholische Erneuerung und Romantik umfaßt und u. a. wichtige Information zur sog. Tübinger Schule, zum Hermesianismus und zu Anton Günther und dem Güntherianismus bietet. Der zweite Teil (169–434) untersucht Leben und Werk Christoph Moufangs mit dem Schwerpunkt auf seiner Schrift „Grundlinien der katholischen Moral" (221–409) und mit einer Darstellung seiner Sicht zur „sozialen Frage" (410–434). Moufang ist zu denjenigen Theologen seiner Zeit zu zählen, „die in schroffer Opposition zu Staatskirchentum und Moderne für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, für neues kirchliches Selbstbewusstsein und erneuerten kirchlichen Einfluss in der Gesellschaft kämpfen, die [...] auf schlagkräftige, hierarchie- und papstbetonte Geschlossenheit in der Kirche setzen, in der Theologie die Rückkehr zur eigenen Tradition verfechten, apologetisch ausgerichtet sind und gegen die Modernisierer in Kirche und Gesellschaft zu Felde ziehen" (435). Als Moraltheologe benutzte er für das Hauptstudium vor allem das „Compendium theologiae moralis" von Jean Pierre Gury und für das Grundstudium sein eigenes Handbüchlein. Das entscheidende Charakteristikum seiner „Grundlinien der katholischen Moral" besteht in ihrer „Kirchlichkeit" auf allen Feldern, was nämlich Quellen, Methode, Erkenntnisweise und Inhalte angeht. „Es ist eine Moraltheologie aus dem Binnenraum der Kirche für den Binnenraum der Kirche, die Moufang in den ‚Grundlinien' vorlegt" (436). Damit fällt zugleich die Entscheidung für das Prinzip von Autorität und Gehorsam: „Moufang hebt primär nicht auf Gott als transzendenten, sondern auf Gott als weltimmanenten offenbarenden sittlichen Gesetzgeber ab, der die Kirche mit der Vermittlung seines Willens betraut" (ebd.). Abgesehen davon, daß jede Rechenschaft über die Kriterien von Offenbarung unterbleibt, entfällt auch weitgehend die Möglichkeit argumentativer Auseinandersetzung mit nicht kirchlich gebundenen Positionen. Das grundlegende Moralprinzip Moufangs lautet: „Sei gesinnt und handele nach dem Willen Gottes, wie und weil er dir durch Christus in der Kirche verkündet ist" (282). Der ursprüngliche sittliche Rahmengedanke vom Letztziel des Menschen wird im Moralprinzip nicht erwähnt, und so erscheint auch die Einbettung der menschlichen Sittlichkeit in einen umfassenderen theologischen Zusammenhang eher ausgeblendet; aus der Theonomie ist eine Art „Ekklesionomie" (283) geworden. Der Akzent dieser Moraltheologie liegt zum einen auf der äußeren Autorität, zum anderen auf einer rein objektiven Sittlichkeit, so daß der Mensch als sittliches Subjekt kaum in den Blick kommt. Neben Schrift und kirchlichem Lehramt kommt bei Moufang der Vernunft nur noch eine nachgeordnete Bedeutung zu, ja er kann sagen: „Die Vernunft [...] kann darum *für sich allein* und im *strengen Sinn* nicht als Quelle der katholischen Moral gelten" (266); sie kann sich neben den kirchlichen Quellen nur noch wie der Kiesel neben dem Diamanten ausnehmen (ebd.). Man findet allerdings bei Moufang tatsächlich auch Ansätze einer teleologischen Normenbegründung sowie Versatzstücke deontologischer Argumentation (380), aber sie haben lediglich den Chrakter eines „argumentativen Postskriptums" (381). Insgesamt geht es aber in der Moral vornehmlich um die „korrekte Erfüllung der von Gott gesetzten und kirchlich vermittelten Ordnung" (437). Voraussetzung dafür ist eine als unwandelbar gedachte Natur, die Entwicklung, Entfaltung sowie Weggabelungen kaum kennt. Gesetz, Pflicht und Sünde werden die Strukturelemente des Moufangschen Moralsystems. Moufang begreift Moraltheologie als Pflichtenlehre. Erstaunlich ist, daß gerade in einer sich solchermaßen kirchlich verstehen wollenden Moraltheologie die Bedeutung der Gnade für die Sittlichkeit und das sittliche Leben weithin aus dem Blick zu geraten scheint (438); in der ‚Grundlegung' werden ihr von Moufang nur zwei dürre Sätze gewidmet: „Die Gnade ist die *zweite* objektive Grundbedingung zur Verwirklichung des Guten. Hiervon wird ausführlich in der Dogmatik gehandelt." (287) Auch die Sakramente werden primär unter den Pflichtgedanken gestellt. Sie sind zum einen Mittel zur Erfüllung von Pflichten und stellen zum anderen selber einen eigenen Pflichtenkreis dar. Immer wieder geht es darum, Leistung und Tä-

tigkeit vom Menschen einzufordern. Der genauen Bestimmung von Pflichten entspricht eine genaue Bemessung von Sünden. Moufangs Moraltheologie orientiert sich an Thomas von Aquin und Alphons M. von Liguori sowie J. P. Gury SJ und Th. M. J. Gousset, ferner an K. Martin und H. Klee; sie läßt fast jede Auseinandersetzung mit eigenständigen zeitgenössischen Denkern vermissen. Auf Martin geht vor allem die Grundstruktur der „Grundlinien", auf Klee die Entscheidung für eine reine Pflichtenlehre, auf Gury die Anlage auf Kasuistik und Beichtstuhlmoral zurück (440). „Während sich der Mainzer Moraltheologe der sozialen Problematik in den ‚Grundlinien' noch kaum andeutungsweise widmet, äußert er sich dazu ausführlich in einer Reihe von Ansprachen. Mit klar antiliberalem Zungenschlag analysiert er hier die Ursachen für das ‚soziale Frage' genannte Phänomen und wirbt, unter Andeutung auch naturrechtlicher Argumentationsfiguren, für einen Lösungsansatz, der auf eine realistische Sozialreform innerhalb der bestehenden politischen und ökonomischen Verhältnisse hinausläuft. Bis auf wenige Nuancen entspricht dieser sozialpraktische Ansatz Moufangs dem Bischof Kettelers, an den er sich fast durchweg anschließt" (441). Ursprünglich war für Moufang die „soziale Frage" eine rein religiös-sittliche Frage. Er sah als Ursache der sozialen Übelstände den religiös-sittlichen Verfall an. „Wie Ketteler ändert auch Moufang seine traditionelle Sichtweise der sozialen Problematik von der Mitte der 60er Jahre an. Religion und Sittlichkeit allein, so heißt es nun, können die soziale Frage nicht lösen: es braucht auch strukturelle Veränderungen und die Mitwirkung des Staates" (411). An dieser Stelle gewinnt man den Eindruck, daß Moufang seinen sonst sehr innerkirchlich-positivistischen Ansatz in Richtung auf eine stärkere Realitätsorientierung zu überwinden beginnt. Der Autor kommt zu dem Schluß: „In seinen Stellungnahmen zur ‚sozialen Frage' gehörte dem Moraltheologen Moufang, wie wir heute wissen, die Zukunft, in seinen ‚Grundlinien' hat er sich weitgehend überlebt" (442). Die umfangreiche Arbeit, die auf sorgfältigem Studium auch ungedruckter Quellen, insbesondere von Nachschriften von Vorlesungen Moufangs beruht und deren Literaturverzeichnis 56 Seiten umfaßt, ist sowohl als historische Einführung in den deutschen Katholizismus des 19. Jhdts. wie auch als systematische Darstellung gelungen. Wünschenswert wäre ein Sach- und Namensverzeichnis gewesen; und dem Verlag wäre ein besseres Silbentrennungsprogramm zu empfehlen.

Die Arbeit hat aktuelle Bedeutung: Sie zeigt, wie problematisch letztlich eine Kirchlichkeit ist, die auf eine Engführung von Autorität als rein formale Autorität hinausläuft. Damit würde das kirchliche Lehramt mit einer Art von Vormundschaft gegenüber für unmündig gehaltenen Rezipienten verwechselt und gerade so letzten Endes nur untergraben.

P. Knauer S. J.

Stolle, Volker, *Luther und Paulus.* Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; Band 10). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002. 521 S., ISBN 3-374-01990-0.

Diese außerordentlich anregende Arbeit überzeugt durch ihre Gründlichkeit, solide Argumentation und Wahrhaftigkeit. Der Verf. fragt nicht nur nach den „Grundlagen der Rechtfertigungslehre" im Paulusverständnis Luthers, sondern darüber hinaus, ob und wie weit diese Sicht auch den Aussagen des Paulus entspricht – so wie wir ihn heute exegetisch verstehen gelernt haben. Dabei werden nicht selten erhebliche Differenzen festgestellt, die einem lutherischen Exegeten wohl leichter abgenommen werden. Stolle (= St.) legt dies vor unter der „Perspektive, mit neuen biblisch-exegetischen Einsichten herkömmliche konfessionelle Konfrontationen zu überwinden" (68) – was somit eine Einladung an alle Theologen bedeutet, mit ihm gemeinsam auf Paulus zu schauen. Es sei nämlich „unübersehbar, dass die Paulusauslegung bis heute weithin noch im Banne des hermeneutischen Ansatzes Luthers steht und ihr eine differenzierte Betrachtung nicht gelungen ist. Das hat dann auch eine konsequente Wahrnehmung des Paulus von seinem eigenen Ansatz her verhindert" (205). So kann man als katholischer Theologe diese Arbeit nur mit Spannung lesen.

Der Aufbau: I Die Einleitung (13–72) bringt nach Überlegungen zu „Biblische Botschaft und geschichtliche Prägung" in einem „forschungsgeschichtlichen Rückblick" kritische Stimmen im 20. Jhdt. zu Luthers Paulusinterpretation und weist u.a. hin auf „Entwicklungen bei Luther und Paulus", auch was den Kanon betrifft. Die Verwurzelung lehrmäßiger Entwicklungen in der Lebensgeschichte Luthers bleibt ein durchgängiger Zug der weiteren Kap. So wird in Teil II „Luthers autobiographische Selbstvorstellung als ‚Paulus'" von seiner Lektüre des Galaterbriefes her verständlich, die eingefärbt ist durch Luthers persönliche Fragestellung. In Teil III, „Luthers frühe Beschäftigung im Kolleg (1513–1518)", überrascht zunächst der Titel „Paulusinterpretation als Element der Psalmenauslegung", bevor Luthers Vorlesungen über den Römerbrief, den Galaterbrief und den Hebräerbrief, den er anfangs noch für paulinisch hielt, reflektiert werden. St. bemerkt, daß von letzterem bleibende Einflüsse auf Luthers Paulusbild ausgehen. Teil IV untersucht, wie Luther „mit Paulus im wissenschaftlichen Diskurs argumentiert (1519–1521)" und geht dabei vom *Kommentar zum Galaterbrief,* von den *Operationes in Psalmos* (‚Gottesgerechtigkeit'), der *Confutatio rationis Latomianae* und von Röm 7,23 aus. Teil V stellt schließlich „Luthers eigenständig geprägten Paulinismus seit 1522" vor, auch hier wieder anhand der Schriften der nun folgenden Jahre bis 1537: *Weihnachtspostille* 1522, *Vorreden zum Septembertestament* und *Vorlesung über den Römerbrief, De servo arbitrio* und *Vorlesung zum Galaterbrief.* Das Ergebnis wird schließlich anhand der Schlüsselbegriffe πίστις, νόμος, δικαιοῦσθαι, ἄνθρωπος, ἔργα gebündelt (346–370, ausgehend von den *Disputationen*). In Teil VI fragt St., wie sich der Paulinismus Luthers in den bekenntnismäßigen Ausprägungen der lutherischen Rechtfertigungslehre auswirkt, um VII. den Weg von Paulus zum Paulinismus Luthers zu resümieren und die Bedeutung beider „angesichts heutiger Herausforderungen" aufzuzeigen. Die Überlegungen bleiben stets klar an den Texten und sind damit unter exegetischer wie historischer und dogmatischer Rücksicht außerordentlich informativ.

Einige Beispiele: „Paulus spricht von Gottesgerechtigkeit niemals im Sinne von strafender Gerechtigkeit" (83), wie Luther es tut. Ein „Problem liegt darin, daß Luther das Judentum zum Typus verdienstlicher eigener Gerechtigkeit erklärt" (88) und, analog dazu, darin auch den Fehler der Kirche sieht („menschliche Selbstbehauptung gegenüber Gottes Gnade in Christus" 167f.). Luthers „Wende" (von der heilsgeschichtlichen bei Paulus) „zur anthropologischen Perspektive ist die entscheidende Unterscheidung zu Paulus" (93). Dabei wird „Gottes Weg der besonderen Zuwendung zu Israel … ausgeblendet, und das Alte Testament erscheint so fast als Negativfolie des Neuen" (452). – Ferner: Paulus konnte „mit dem Begriff Gottesgerechtigkeit … den Begriff der Gerechtigkeit eindeutig aus dem Gesetzeskontext lösen", während für Luther „dieser Begriff ein Hindernis" war, welches er auf die Weise überwand, „dass er in umgekehrter Richtung vorging und Hab 2,4 als Interpretationsschlüssel für die Gottesgerechtigkeit benutzte," und „diese dann als Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, verstand" (113f.; 170–209). Daß damit paulinische und lutherische „Rechtfertigungslehre" auseinanderklaffen, ist evident.

Ein Zweites: Luther habe den Gesetzesbegriff des Paulus erweitert zu einem „allgemeinen, für alle Menschen in gleicher Weise geltenden Gesetz" (354f.). So „kommt das Gesetz nicht als Gottes besondere Offenbarung an Israel in Blick, sondern wechselt die Seite und wird zum universalen Exponent der Front aller Verderbensmächte, welche die Sünde zum Kampf gegen Gott mobilisiert hat" (320). Und es kommt zu dem unpaulinischen „Gesetz und Evangelium", die nach Luther „aufs sorgfältigste auseinander zu halten" seien; „denn … sie sind so weit voneinander entfernt wie Himmel und Erde" (322; vgl. 316–324 und 326). Während (in Gal 3,6–29) „die Argumentationsstruktur bei Paulus auf die letzte Einheit in Gottes Handeln hin ausgerichtet ist", entfalte „Luther an eben diesem Text die von ihm entdeckte Doppelheit christlicher Existenz" und hebe „das *simul* der Gleichzeitigkeit von Gesetz und Verheißung, Verlorenheit unter der Sünde und Gerechtigkeit im Glauben an Christus … hervor" (322f.).

Damit sind wir beim dritten Beispiel: Was in diesem Werk immer wiederkehrt, ist der Aufweis, daß das lutherische „simul iustus et peccator" unpaulinisch sei. Durch „Kombination verschiedener Pauluszitate" gelange Luther dahin, „das zeitliche Nacheinander von Sünde und Gnade zu einem komplementären Miteinander" zu machen (120). Daß

Paulus „der erste unter allen Sündern sei (1 Tim 1,15)", ist „Ausdruck eines wirklich großen und glücklichen Stolzes" und führt bei Luther in Verbindung mit Röm 5,20 zu der Folgerung: „Je weniger an Gerechtigkeit wir uns zurechnen, je mehr wir uns selbst richten und verfluchen und verwünschen, um so unermesslicher strömt in uns die Gnade Gottes hinein." (119) Solche Zitate lassen theologisch aufhorchen! – „Die biblischen Texte sind die Folie, auf die er seine eigene Botschaft aufträgt," wobei Luther, von Augustinus gelenkt, „ein dezidiert eigenes Paulusverständnis entwickelt. ... Die Anfechtung des Glaubens aufgrund seines Erfahrungsdefizits und die Verläßlichkeit Gottes in seinem Sündenvergebung zusprechenden Wort bilden die beiden Pole des Bezugsrahmens, in den die Paulusbriefe nun hineingesprochen gehört werden. Der Glaubende erscheint als gerecht und zugleich als Sünder" (159; vgl. z.B. 139f.; 224–227; 261). Dagegen St.: „Paulus sieht die Christen gerade nicht mehr als ‚Sünder'" (231).

An diesen Beispielen kann man erkennen, wie der Verf. im ganzen Werk vorgeht. Er trägt eine Fülle von exegetischen Beobachtungen und systematischen Argumentationen zusammen und legt wirklich neu die „Grundlagen" frei (Untertitel), indem er Luther deutlich von Paulus absetzt. Geht er dabei für Paulus weithin vom heutigen exegetischen Konsens aus, so doch nicht ohne eigenständige Positionen und Korrekturen (z.B. S. 226; 451 etc.). Dennoch bleibt die Frage, ob er Paulus immer getroffen hat. Ich persönlich wäre z.B. skeptisch gegenüber der heute vielfach vertretenen These, Paulus habe sich im Römerbrief gegenüber Gal korrigiert (z.B. S. 93, Anm. 93; 196; 240); wohl hat er dort seine Gedanken weiterentwickelt. Und kann man im Blick auf Gal 3,10–14 sagen, „Gott setzte sich sogar über den Spruch seines eigenen Gesetzes, der zum Tode verfluchte, hinweg, indem er dem Gekreuzigten Gerechtigkeit als Lebensgabe zusprach" (182; vgl. 320)? Auch wenn Gott „ihn zur Sünde gemacht hat" (2 Kor 5,21b) – und das heißt doch: „wir *meinten*, er sei von Gott geschlagen, ... doch zu unserem Heil lag die *Strafe* auf ihm" (Jes 53,4f.) –, bleibt er doch auch für Paulus der, der „keine Sünde gekannt hat" (2 Kor 5,21a). Hier muß man exegetisch weiter im Gespräch bleiben. Aber St. macht den Weg frei, daß man nicht von Luther her mit Vor-Urteilen an Paulus herangeht. Und das ist echte Pionierarbeit.

Die Frage, ob der Verf. *Luther* immer getroffen hat, wage ich nicht zu beantworten. Er belegt jedenfalls seine Interpretation ausgiebig mit Texten, und sein Thema ist, aufzuzeigen, wie Luther Paulus interpretiert hat. Da Luther zugleich systematischer Theologe ist, nicht nur Exeget nach heutigen Maßstäben, ist ferner zu unterscheiden, ob und inwieweit in seinen systematischen Aussagen wichtige und richtige Positionen enthalten sind, auch wenn sie nicht ‚paulinisch' sein mögen. Vielleicht hat die „existentialanalytische" und damit universale Interpretation des Paulus durch Luther doch mehr Anhaltspunkte bei Paulus, wenn auch nicht direkt in Gal 3 (322). Könnte es sein, daß zwar der Exeget Luther über das Ziel hinausschießt, aber Luther als Systematiker, im Gefolge des Augustinus, die heilsgeschichtlichen Aussagen des Paulus mit Recht „auf (sein) inneres Leben anwendet" (322)? Mit dieser Frage wird gewiß die Ebene des Literalsinnes verlassen (vgl. auch 446), und es ist eine hohe geistliche Kunst, heilsgeschichtliche Fakten so in die Situation der Menschen späterer Jahrhunderte hinein auszudeuten, daß es legitime Folgerungen aus der Schrift sind. Auch auf dieser Ebene gibt es ein Ringen mit Dogmatikern und anderen systematischen Theologen, für das St. provozierende Anregungen gibt (z.B. 413–480). Zumindest an anderer Stelle ist bei Paulus sehr wohl eine typologische Sicht Adams (242–247) und damit eine universale Perspektive auf die gesamte sündige Menschheit zu finden (etwa Röm 3 und 5), und ein Rückgriff auf Gen 1–3 steht nicht nur hinter 1 Tim 2,15, sondern wohl auch hinter 1 Kor 11,8–12 (dazu s. meine Auslegung in Baumert, N., „Antifeminismus bei Paulus" – fzb 68 –, Würzburg: Echter 1992, 296–300; und 87–96). Aber dies können hier nur Andeutungen sein. St. bringt jedenfalls Bewegung in die exegetische und ökumenische Diskussion, für die man nur dankbar sein kann. Dabei stößt man immer wieder auf die kontroverstheologische Grundfrage nach dem „menschlichen Subjekt" und seiner Freiheit (z.B. 153f.; 448). Es wäre reizvoll, aufgrund der hier geleisteten Entfernung lutherischer Übermalungen von neuem ein Paulusbild freizulegen, bei dem die menschliche Freiheit doch eine größere Rolle spielt, als heute oft in Exegese und Dogmatik (Soteriologie) angenommen wird.

N. Baumert S. J.

Teuffenbach, Alexandra von, *Die Bedeutung des* subsistit in *(LG 8)*. Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche. München: Utz 2002. 441 S., ISBN 3-8316-0187-9.

Es handelt sich um eine aufwendige Dissertation an der Gregoriana. Die Autorin untersucht die ganze Geschichte des Selbstverständnisses der katholischen Kirche und insbesondere die verschiedensten Tagebücher von Teilnehmern am II. Vatikanum, um zu folgendem Ergebnis zu kommen: „Durch den Nebensatz mit *licet* ist die Bedeutung des *subsistit in* ohne Zweifel an eine klare Identifikation der beiden Elemente des ersten Teilsatzes gebunden. In dem Zusammenhang, in dem das Konzil das *subsistit in* verwendet, kann es nur gleichbedeutend mit *est* sein" (393). Bei den „beiden Elementen des ersten Teilsatzes", die angeblich ohne Zweifel klar identifiziert werden, handelt es sich zum einen um „diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet" und zum anderen um „die katholische Kirche, die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird." Der mit *licet* eingeleitete Nebensatz lautet: „obwohl sich außerhalb ihres Gefüges viele Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen." Die Autorin hat damit Recht, daß das *subsistit in* in der offiziellen deutschen Übersetzung mit „ist verwirklicht in" nicht korrekt wiedergegeben wird; sie möchte es mit „bleibt fest in" übersetzen. Tatsächlich handelt es sich ja nicht um eine Idee, die erst nachträglich verwirklicht wird, sondern diese Kirche ist von vornherein gesellschaftlich verfaßt und geordnet und als solche subsistiert sie in der katholischen Kirche. Dennoch begeht die Autorin einen elementaren Interpretationsfehler. Sie interpretiert die Konzilsaussage letztlich von einem vorangehenden Textentwurf her, der aber durch den neuen Text gerade ersetzt werden sollte. Sie bedenkt nicht (79), daß der Bezugspunkt des Ausdrucks „diese Kirche" zwei Sätze zuvor als „die eine Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche bekennen", bezeichnet wird, so daß man gerafft lesen kann „die katholische Kirche des Glaubensbekenntnisses subsistiert in der katholischen Kirche". Wenn in diesem Satz ein ursprüngliches gleichsetzendes *est* durch das *subsistit in* ersetzt wurde, entsteht dadurch eine Differenzierung zwischen dem ersten und dem zweiten Glied. Das erste Glied ist die Kirche als solche (= *ecclesia universalis*, was nicht mit *ecclesia universa* zu verwechseln ist); das zweite Glied ist eine *ecclesia particularis* (eine Einzelkirche, was mit dem Begriff „Teilkirche" nur falsch wiedergegeben würde). Die Bedeutung des *subsistit in* ist dieselbe wie die des *vere adest* (ist wahrhaft gegenwärtig) in LG 26,1: „Diese Kirche Christi ist in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen wahrhaft anwesend [*vere adest in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus*], die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen." Hier handelt es sich gerade nicht um eine einfache Identität der beiden Größen. Die Autorin meint, eine angebliche Identität der beiden Größen damit begründen zu können, daß zwischen Haupt- und Nebensatz ein *licet* steht, was ihrer Meinung nach ausschließt (83), daß die eine Kirche auch in anderen Kirchen subsistieren kann. Aber mit „außerhalb ihres Gefüges" ist von der Struktur des Satzes her nicht die Universalkirche, die eine Kirche Christi gemeint, sondern die katholische Einzelkirche, in der die Universalkirche voll präsent ist. Es ist bereits im Ansatz verfehlt, den Sinn eines Konzilstextes aus den Auffassungen einzelner Konzilsteilnehmer eruieren zu wollen (vgl. S. 18, Nr. 5). Nach CIC can 17 sind kirchliche Gesetze, und analog mag dies für Konzilstexte gelten, „gemäß der eigenen Bedeutung ihrer Worte, die im Text und Kontext zu betrachten ist, auszulegen; wenn sie zweifelhaft und dunkel bleibt, ist zurückzugreifen auf Parallelstellen, wenn es solche gibt, auf Zweck und Umstände des Gesetzes und auf die Absicht des Gesetzgebers". Hier ist natürlich darauf hinzuweisen, daß es sich um die im Text selbst objektivierte Absicht des Gesetzgebers handeln muß. Meines Erachtens gilt hier eine allgemeine Auslegungsregel, die das deutsche Verfassungsgericht einmal so formuliert hat: „Maßgebend für die Auslegung einer Gesetzesvorschrift ist der in dieser zum Ausdruck kommende objektivierte Wille des Gesetzgebers, so wie er sich aus dem Wortlaut der Gesetzesbestimmung und dem Sinnzusammenhang ergibt. Nicht entscheidend dagegen ist die subjektive Vorstellung der am Gesetzgebungsverfahren beteiligten Organe oder einzelner ihrer Mitglieder über die Bedeutung des Textes. Der Entstehungsgeschichte ei-

ner Vorschrift kommt für deren Auslegung nur insofern Bedeutung zu, als sie die Richtigkeit der nach den angegebenen Grundsätzen ermittelten Auslegung bestätigt oder Zweifel behebt, die auf dem angegebenen Weg allein nicht ausgeräumt werden können" (BVerfGE 1, 299, 312). Der Wille des Gesetzgebers ist gerade nicht identisch mit der subjektiven Vorstellung einzelner Konzilsmitglieder. – Leider fehlt dem Werk ein Sach- und Personenindex. P. Knauer S. J.

Gäde, Gerhard, *Christus in den Religionen* – Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen. Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2003. 192 S., ISBN 3-506-70111-8.

Ein ungewöhnliches Buch, dessen Lektüre man allen empfehlen möchte, die sich in der Verkündigung des christlichen Glaubens engagieren. Es geht geradezu um eine Renaissance christlicher Glaubensgewißheit. Sie wird paradoxerweise dadurch gewonnen, daß die Rede von Offenbarung und Wort Gottes, ja von Religion überhaupt, anstatt für problemlos selbstverständlich gehalten zu werden, kritischen Fragen ausgesetzt wird. Die üblichen Verhältnisbestimmungen des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen reichen von einem Alltagsfundamentalismus und -relativismus über Exklusivismus und Inklusivismus bis zu dem in den beiden letzten Jahrzehnten sich immer mehr ausbreitenden Pluralismus, der insbesondere im Gefolge von John Hick die Wahrheit aller Religionen mehr oder minder gleichgültig zu machen sucht. Alle diese Verhältnisbestimmungen gehen von einem ungenügenden Religionsverständnis aus und schleppen zugleich ein „völlig naives und im Grunde nicht nur voraufklärerisches, sondern vorbiblisches Gottesverständnis" mit sich weiter (162). Sie übersehen, daß Gott kein Teil einer übergreifenden Gesamtwirklichkeit sein kann und daß er nicht erst aufgrund unseres mangelhaften Erkenntnisapparates nicht unter unsere Begriffe fällt. Man kann von Gott nur aufgrund der Geschöpflichkeit der Welt hinweisend sprechen. Er wohnt „im unzugänglichen Licht" (1 Tim 6,16). Bedeutet dies nicht eine unerträgliche Abwesenheit Gottes? Jedenfalls verbürgt unsere Geschöpflichkeit nicht Gemeinschaft mit Gott, sondern verbirgt sie (97). Keine geschöpfliche Qualität kann jemals ausreichen, Gemeinschaft mit ihm zu begründen: „Das Blut von Stieren und Böcken kann unmöglich Sünden wegnehmen" (Hebr 10,4).

In seiner Analyse der neueren religionswissenschaftlichen Begriffe von Religion bei Sundermeier und Theißen (88–91) sowie des theologischen Religionsbegriffs von Ebeling (91 f.) verweist der Autor auf das grundlegende Kriterium für die Unterscheidung von Religion und Pseudoreligion: In wirklicher Religion geht es immer um unüberbietbares, also nicht steigerungsfähiges Heil. Die Denkform der Unüberbietbarkeit wurde in der Geschichte des Christentums am deutlichsten von Anselm von Canterbury entwickelt. Sie besagt, daß alle Aussagen in bezug auf Gott, die noch steigerungsfähig wären, keine wahren Aussagen über Gott sein können.

Wie kann aber dann ein Geschöpf Gemeinschaft mit der göttlichen Wirklichkeit finden, die doch als in keiner Weise von der Welt abhängig, sondern als vollkommen transzendent zu verstehen ist? Wie kann man von Offenbarung in einer Weise sprechen, die Gott nicht zu einem Seienden neben anderen Seienden macht und damit zu einer bloßen Teilwirklichkeit? Wie kann man von einem Bezogensein Gottes auf die Welt sprechen, ohne damit letztlich die Transzendenz Gottes oder genauer das eigene Aus-dem-Nichts-Geschaffensein zu leugnen und somit in einen Selbstwiderspruch zu geraten? Dies ist eine in jedem interreligiösen Gespräch unbedingt zu beachtende Frage (74). Nach Auffassung des Autors macht allein die christliche Botschaft den Anspruch aller Religionen, ein unüberbietbares Heil zu vermitteln, dadurch verstehbar, daß sie Gemeinschaft mit Gott als Aufgenommensein des Geschöpfes in eine Liebe von Gott zu Gott aussagt. Deshalb spricht sie von der Liebe des Vaters zum Sohn, welche der Heilige Geist ist. Gemeinschaft mit Gott ist letztlich nur in einem trinitarischen Gottesverständnis universal verständlich aussagbar, während sie sonst „schleierhaft" bleibt und noch nicht definitiv von einer beliebigen Behauptung unterscheidbar ist. Offenbar werden und verstehbar erläutert werden kann dieses Heil nur durch ein zur Welt hinzugesagtes und damit ganz und gar geschichtliches menschliches Wort. Dieses Wort macht

sich dadurch als Wort Gottes verstehbar, daß es sich auf eine Menschwerdung Gottes beruft. Diese steht nicht im Widerspruch zur Anerkennung der Transzendenz Gottes, weil das geschaffene Menschsein Jesu in die Beziehung der Selbstpräsenz Gottes, die der Sohn ist, aufgenommen wird. Die Beziehung des Gottseins auf diesen Menschen hat also nicht an dessen geschaffenem Menschsein ihr Maß, sondern wird durch das Gottsein selbst konstitutiert. Die chalzedonensischen Kategorien „ohne Vermischung" und „ohne Trennung", d.h. „in Verschiedenheit voneinander" und „in Bezogenheit aufeinander", stellen die einzige Weise dar, ein mythologisches Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt zu vermeiden. Damit will aber die christliche Botschaft nicht die anderen Religionen überbieten, wie es der Inklusivismus meinte, sondern will deren eigene bereits unüberbietbare Wahrheit an den Tag bringen. Die christliche Botschaft will den Religionen letztlich einen Dienst erweisen, anstatt sich über sie zu stellen. Der Dienst besteht in einer hermeneutischen Erschließung. Diese Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen ist der christlichen Botschaft bereits dadurch eingeschrieben, wie sie sich zur Heiligen Schrift der jüdischen Religion verhält, indem sie sie als Altes Testament bezeichnet und damit neu interpretiert. Das Verhältnis der Christusbotschaft zur Schrift Israels kann nicht im Sinne des Inklusivismus verstanden werden, als würde die Wahrheit der Schrift Israels durch den christlichen Glauben überboten. Vielmehr bringt die Christusbotschaft die unüberbietbare Wahrheit der Schrift Israels gerade dadurch an den Tag, daß sie sie als Altes Testament neu interpretiert. Die Ausführungen des Verf.s, warum die traditionelle Redeweise von Altem und Neuem Testament der von Erstem und Zweitem Testament vorzuziehen ist, erscheinen mir überzeugend: „In dem kanonischen Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten in der einen christlichen Bibel ist das Paradigma präformiert, um aus der christlichen Glaubensperspektive auch andere Religionen in den Blick zu nehmen und deren unüberbietbare Wahrheit zu erkennen und universal verkündbar zu machen" (161). „Die christliche Botschaft präsentiert sich anderen Religionen also immer als eine Religion, die sich bereits als die Universalisierung und Erfüllung einer anderen Religion, nämlich der jüdischen, versteht" (170). Daraus ergibt sich die Möglichkeit eines solchen Dialogs mit den Religionen, der nicht auf deren Abschaffung abzielt, sondern auch in ihnen deshalb bereits Christus am Werk sieht, weil alles in ihm geschaffen ist. Der Verf. geht abschließend auf eine Reihe von Einwänden gegen seinen Ansatz ein. Es gelingt ihm zu zeigen, daß dieser „Interiorismus" (156) alle Nachteile der sonst üblichen Verhältnisbestimmungen überwindet.

P. Knauer S. J.

Gäde, Gerhard, *Viele Religionen – ein Wort Gottes.* Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie. Gütersloh: Chr. Kaiser 1998. 404 S., ISBN 3-579-00389-5.

Die vorzustellende Publikation wurde 1997 als Habilitationsschrift angenommen – nach Aussage ihres Autors G. Gäde (= G.) erst nach heftiger Diskussion, was die Brisanz und Aktualität ihres Themas zeige. Im Mittelpunkt von „Viele Religionen" steht die Auseinandersetzung mit John Hicks pluralistischer Religionstheologie. Im ersten Teil stellt Verf. die epistemologisch-fundamentaltheologischen Voraussetzungen von Hicks Theologie dar und setzt sich kritisch mit ihnen auseinander. Im Mittelpunkt des zweiten Teils stehen Hicks Christologie und Soteriologie. Der letzte Teil bietet G.s eigenes Modell einer Bestimmung des christlichen Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen jenseits des Klassifikationsschemas von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Hilfreiche zusammenfassende Thesen runden das Werk ab. – Die Besonderheit dieser Veröffentlichung liegt in G.s Ansatz bei der Bedeutung des Wortes „Gott", die ihm als Kriterium zur Beurteilung der pluralistischen Theologie dienen soll. Dabei stützt er sich auf Anselms Bestimmung von Gott als demjenigen, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann bzw. als demjenigen, der größer ist als alles, was gedacht werden kann. Aus diesem Ansatz ergibt sich für G. die Problematik jedes religiösen Anspruchs, daß Gott sich in der Geschichte manifestiert/geoffenbart hat. Denn die Unbegreiflichkeit und Transzendenz Gottes scheint jede Rede von einer Offenbarung Gottes sinnlos zu machen, da diese eine reale Beziehung Gottes zu Menschen im-

pliziert, und ihn so zu einem „Stück Welt" (49) zu machen und ihn unter menschliche Begriffe zu subsumieren scheint. Dies ist auch der Grundtenor von G.s Kritik an Hicks pluralistischer Religionstheologie. Sie behandle Gott wie einen Bestandteil unserer Wirklichkeit, indem sie unreflektiert von religiösen Erfahrungen und Manifestationen Gottes ausgehe. G. wirft allerdings nicht nur Hick, sondern auch den meisten seiner Kritiker vor, daß sie die grundlegende Problematik der Rede von Offenbarung übersehen und nicht als entscheidendes Kriterium einer Theologie der Religionen wählen, die nach G. die Nichtselbstverständlichkeit der Rede von Offenbarung bewußt zu machen (302) und vor allem danach zu fragen hat, wie die Offenbarungsansprüche der verschiedenen Religionen vernunftgemäß zu denken sind (307). G.s grundlegende religionstheologische These lautet, daß *remoto Christi* alle religiösen Aussagen von Offenbarung und Erlösung illusionären Charakter haben (303). Nur christologisch-trinitarisch lasse sich widerspruchsfrei aussagen, wie Menschen eine erlösende Beziehung zu Gott haben können (nämlich indem sie hineingenommen sind in die Relation zwischen Vater und Logos, die der Heilige Geist ist) und wie Gott sich offenbaren kann (indem er selbst Mensch wird). So lautet das Fazit seines eigenen religionstheologischen Modells: Durch den Glauben an Jesus Christus, und nur durch ihn allein, ist es möglich, die Wahrheit der anderen Religionen auszusagen und sie als Heilswerkzeuge Gottes zu verstehen. – Ein zusammenfassendes Urteil über „Viele Religionen" fällt nicht leicht. Zum einen enthält es originelle und im Kontext der Religionstheologie noch weiter zu bedenkende Einsichten. Zum anderen scheint G. der Diskussionskontext der angelsächsisch-analytischen Religionsphilosophie recht fremd zu sein, und er stellt einige Feinheiten dieses Diskussionszusammenhanges nicht adäquat dar. So ist z.B. seine Behauptung, der Glaube sei bei Hick wie bei R. Swinburne eine Art Wahrscheinlichkeitsberechnung (102) unzutreffend. Erstaunlich ist, daß G. sich auf Hicks „Religion" als „hermeneutischer Grundlage für das Verstehen der Religionstheologie John Hicks" (23) stützt und dennoch meistens von Hicks Theozentrismus spricht, obwohl dieser seinen Theozentrismus bereits vor „Religion" zugunsten einer soteriozentrischen Position aufgegeben hat. G.s grundlegende These von der „strengen Transzendenz" Gottes ist m. E. nicht unproblematisch. Wenn Gott tatsächlich unter keine Begriffe fällt, stellt sich die Frage, wie der epistemisch-semantische Status dieser These selbst zu bestimmen ist. Ist sie eine Aussage über Gott, dann muß sie notwendig falsch bzw. unverständlich sein, weil Gott ja nicht unter unsere Begriffe fällt und deshalb auch die Behauptung der strengen Transzendenz nicht auf Gott zutreffen kann. G. gerät an dieser Stelle in die gleichen Probleme wie Hick mit seiner Ineffabilitätsthese. Er könnte nun den gleichen Schachzug wie Hick wählen und behaupten, daß Gott insofern nicht unter unsere Begriffe fällt, als keine positiven, nichtformalen Aussagen auf ihn zutreffen. Dann stellt sich allerdings die Frage, woher G. weiß, daß allein negative und formale Aussagen tatsächlich auf Gott zutreffen? Setzt dies nicht ein wörtliches Zutreffen bestimmter positiver Begriffe auf Gott voraus? Ein weiteres Problem aus G.s Verständnis der Transzendenz Gottes ergibt sich für seinen trinitarischen Lösungsversuch des Dilemmas einer nichtformalen Rede von Gott und Wort Gottes. Fallen nicht auch Aussagen über die Dreifaltigkeit Gottes und die Inkarnation unter das Verdikt, daß über Gott keine bzw. keine inhaltlichen Aussagen möglich sind. Daß diese Aussagen aus der Perspektive des Glaubens getroffen werden, ändert nichts an dem grundlegenden semantischen Problem, wie über einen Gegenstand, der sich nach G. qua Definition einer sprachlichen Erfassung entzieht, Aussagen gemacht werden können. In diesem Zusammenhang ist auch G.s Verständnis der *via eminentiae* zu erwähnen, die nach ihm besagt, daß Gott überhaupt nicht unter unsere Begriffe fällt. Aber auch aus der bekannten Aussage von Lateran IV folgt nicht, daß sich (außerhalb des christlichen Glaubens) überhaupt nichts über Gott sagen läßt, sondern nur, daß wir ihn nicht vollständig beschreiben können. Dies setzt nicht voraus, daß Gott aus Teilen besteht, die unabhängig voneinander verstanden werden können, sondern es zeigt nur, daß unser Erkenntnisvermögen begrenzt ist und wir uns oft mit fragmentarischen Erkenntnissen bzw. Beschreibungen zufrieden geben müssen. Wenn man sich diese Probleme der These der strengen Transzendenz vor Augen hält, ist die Rede von einer Offenbarung Gottes vielleicht doch weniger problematisch, als G. annimmt. Ist es nicht vielleicht sogar naheliegend, daß Gott, der menschliche Wesen mit

Bewußtsein und der Fähigkeit zur Kommunikation geschaffen hat, Kontakt mit diesen Wesen aufnehmen will?

Ungeachtet dieser Einwände und Anfragen handelt es sich bei „Viele Religionen" um einen interessanten Beitrag zur Theologie der Religionen. Er hält das Bewußtsein wach, daß wir prinzipiell nicht in der Lage sind, Gott und seine (Heils-)Pläne vollständig zu erkennen. Ob er der religionstheologischen Diskussion allerdings eine entscheidend andere Richtung als bisher gibt, kann erst die Zukunft zeigen. O. J. Wiertz

Breuer, Clemens, *Christliche Sozialethik und Moraltheologie.* Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit (Abhandlungen zur Sozialethik; Band 46). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2003. 393 S., ISBN: 3-506-70246-7.

Die Aufgabe von Moraltheologie und Christlicher Sozialethik ist es, die in der christlichen Anthropologie grundgelegten normativen Orientierungen für einen pluralistischen Diskurs ins Gespräch zu bringen. Clemens Breuer (= B.) trägt mit seiner tiefgründigen wie klar positionierten Habilitationsschrift ein Plädoyer für die Eigenständigkeit der beiden Fächer vor.

In der Einleitung wird der innertheologische Streit um den Anspruch einer Mitbetreuung der Christlichen Sozialethik durch die Moraltheologie auf den Punkt gebracht. Nur zwei Alternativen gebe es: entweder Eigenstand oder Zusammenfassung in einem Fach „Theologische Ethik". Die in Anlehnung an A. F. Utz für die Sozialethik genuine Gemeinwohlbindung macht B. hier zur Grundlage seiner Positionierung. Im ersten Teil gelingt ein weit ausholender historischer Überblick zur Herausbildung der Christlichen Sozialethik als eigenständiger Disziplin. Von der Antike über Jesus Christus, Patristik, Mittelalter und Neuzeit wird der Leser auf eine mehr als historische Reise zu den Wurzeln des christlichen Sozialgedankens mitgenommen. Die präzisen Einordnungen verschiedener Theologen und Philosophen bieten ein Kompendium für alle, die sich mit dieser Frage historisch beschäftigen. Eine ausführliche Darstellung der Entstehung von Lehrstühlen wie der Bedeutung verschiedener Sozialethikertagungen rundet das historische Argument für die Relevanz dieser Disziplin ab. Der zweite, systematische Teil, geht in vier Schritten von einer erkenntnistheoretischen Verwurzelung der zwei Disziplinen im Naturgesetz bzw. Naturrecht aus, zeigt anschließend die Eigenheiten der Moraltheologie auf im Gegenüber zur Christlichen Sozialethik, deren besondere Relevanz anhand aktueller Problemfelder aufgezeigt wird. „Das Naturgesetz beinhaltet die allgemeinen, naturgegebenen Pflichten und stellt die Grundlage der Ethik dar. Gleichzeitig bietet es den Ausgangspunkt für das Naturrecht, das zur konkreten Rechtsfeststellung herangezogen wird" (68). Damit ist das Anliegen naturrechtlicher Analogie auf den Punkt gebracht. Neben der Offenbarung ist es nach klassischer Lehre der Vernunftzugang zur Erkenntnis. Schon in vorchristlicher Zeit fußen Gesellschaftsordnungen auf einem so begründeten Menschenbild. Den christlichen Theologen ist die Systematisierung zu verdanken. B. betont dazu den hohen Stellenwert der menschlichen Sozialnatur, der erst im Nominalismus angezweifelt wurde. Den gegen Thomas erhobenen Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses weist er ebenso deutlich zurück wie die Verfehlungen des Rechtspositivismus. Der in den 60er Jahren in der Moraltheologie einsetzenden Skepsis gegenüber dem Naturrecht wird die Hybris menschlicher Vernunftautonomie vorgeworfen: „Wir können vernünftigerweise nicht annehmen, der Natur entkommen zu können. Wir können nur wählen, ob wir die Natur als erinnerte gegenwärtig halten oder ob wir der vergessenen Natur anheimfallen wollen" (87). Der Zugang zum Wesen der Moraltheologie geschieht historisch. Bei Jesus, Paulus und den Kirchenvätern sind die Prinzipien von Glaube, Hoffnung, Liebe zu begründen. Den patristischen Ansätzen folgten die ordnenden Summen des Mittelalters, mit denen Vernunft und Spekulation eine Blüte erlebten. Die Handbücher des 16. Jhdts. führten dann zu einer Trennung der Moraltheologie von der Dogmatik. Für die Neuzeit macht B. zu Recht eine Zurückdrängung der Kasuistik aus. Mit ausführlicher Klarheit und Schärfe werden mögliche Gefahren des Ansatzes der autonomen Moral vorgestellt. Dies Kap. richtet sich wohl vor allem an die Befürworter dieser Schule, da sie hier zu einer radikalen Hinterfragung

ihrer Position herausgefordert werden. Die These von der kreativen Gestaltung der Wahrheit nennt Breuer ohne Scheu einen Trugschluß. Dem teleologischen Ansatz von B. Schüller wird ein Mangel an Anthropologie wie damit implizierte Willkürgefahren vorgehalten. Bemerkenswert ist die bislang einzigartige Zuordnung dieses Ansatzes als Utilitarismus (175). Dagegen summiert B. die Moraltheologie als Sinn- und Glaubenswissenschaft, die die Dogmatik anwende. Den Ursprung der Christlichen Sozialethik macht B. nicht etwa in der Sozial-Enzyklika „Rerum novarum" fest, sondern in der sittlichen Verkündigung der Botschaft Jesu. Der hohe Stellenwert der päpstlichen Lehre und ihrer Prinzipien (v. a. des Gemeinwohls) für das Grundgesetz und die Nachkriegsordnung in Deutschland macht sie (vor allem – aber nicht nur – aus theologischer Sicht) zu einer nicht wegzudenkenden Verbindungswissenschaft zwischen Kirche und Gesellschaft. Besonders die Grundlegung der Sozialen Marktwirtschaft im christlich-naturrechtlichen Humanum wird als starkes Argument herausgearbeitet. Auch die metaphysische Anthropologie des zweiten Vatikanum steht danach in einer Tradition zum dynamischen Naturrecht. Dies hält B. all denen entgegen, die im Konzil einen Bruch mit der Tradition ausmachen wollten. Das Selbstverständnis der Christlichen Sozialethik lebt davon, daß Lehramt und Wissenschaft untrennbar aufeinander bezogen sind. Sie hat aber dabei die Eigengesetzlichkeit der empirischen Sozialwissenschaften anzuerkennen, ohne ihren Eigenstand als Glaubenswissenschaft in dieser Kommunikation zu verlieren. Die naturrechtliche Letztbegründung des Normativen grenzt B. nun auch gegenüber diskursethischen Deutungen ab. Mit C. Geyer stellt B. fest: „Religion wird zu einer Frage der diskursiven Überredung, der Diskurs dagegen zur Glaubenssache" (238). Demgemäß gebührt dem Ansinnen von H.-J. Höhn zu Recht das Verdienst, auf die Grenzen einer solchen Diskurshörigkeit hinzuweisen, obgleich Höhn der Diskursethik grundsätzlich zugeneigt bleibt. Diesen „Schwebezustand" erkennt B. als wichtigen Impuls, innerhalb der Christlichen Sozialethik den Diskurs zu befürworten, ohne der Diskursethik anheimzufallen. Das christliche Menschenbild ist und bleibt für eine kirchliche Positionierung in deliberativen Prozessen die unaufgebbare metaphysische Grundlage aller Diskurse. Zum Einstieg in aktuelle Anwendungen Christlicher Sozialethik wird der Leser in eine kritische Auseinandersetzung mit der politischen Theologie (J.-B. Metz) und der Wirtschaftsethik eingeführt. Dem Ansatz von P. Koslowski traut B. eine besondere Nähe zum naturrechtlichen Fundament zu. Diese Deutung trifft präzise den Anspruch Koslowskis, den dieser aber doch tatsächlich aufgrund ökonomistischer Sympathien nicht konsequent durchhalten kann. Der Ansatz integrativer Wirtschaftsethik fordert eine eigene ethische Rationalität ein, um so dem blinden Vertrauen auf die ökonomische Effizienz einen *moral point of view* entgegenzusetzen. B. deckt diese Wesensverwandtschaft mit der kirchlichen Position auf und fragt richtig, warum wohl Ulrich diesen möglichen Schulterschluß von vorneherein ausschweigt.

Mit O. von Nell-Breuning kommt B. zu dem Schluß, daß die Wirtschaft sich auf funktionale Pragmatik beschränke, ohne nach dem Wesen ihres Auftrages zu fragen. Was für die Wirtschaft gilt, gilt ebenso für Politik und andere Bereiche des Sozialen. Deshalb ist – das hat B. nachhaltig belegt – die Christliche Sozialethik die im christlichen Humanum naturrechtlich legitimierte, unverzichtbare Disziplin zur Humanisierung und Divinisierung der Gesellschaft. Inhaltlich kommt die Arbeit somit zu einer überzeugenden Botschaft. Eine intensivere Herausstellung des methodischen Unterschiedes beider Disziplinen hätte der Intention der Arbeit zusätzliche Argumente geliefert. Individualethisch ist v. a. durch die Moraltheologie das Gewissen angesprochen, sozialethisch v. a. das Verhältnis der Menschen zu den institutionellen Arrangements der Gesellschaft. Diese wesentliche Unterscheidung qualifiziert zu unterschiedlichen Kompetenzen und fordert bei aller notwendigen Gemeinsamkeit eine notwendig unterschiedliche Methodologie. B. legt seinen Fokus auf das gemeinsame erkenntnistheoretische Fundament der Disziplinen, um von da aus die unterscheidenden Akzente zu entfalten. Damit fordert er die Befürworter einer „theologischen Ethik" heraus. Man darf gespannt sein, welche Argumente sie zu erwidern haben. E. Nass

Hoff, Gregor Maria, *Die prekäre Identität des Christentums.* Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik. Paderborn: Schöningh 1999. 582 S., ISBN 3-506-73948-4.

Die „Postmoderne" signalisiert die entscheidende Wende in der gegenwärtigen Geistessituation. Alle postmodernen Tendenzen intendieren die vollkommene Befreiung von der „Ontotheologie". Was in der Moderne noch von „Sein-, Logos- und Phallus-Ideologie" übrig geblieben war, soll ausgetrieben werden.

Es gibt nur Texte, die mit ihren Zeichen eine „différence" erzeugen, wie Jacques Derrida erläutert. Diese radikalen „Differenzen" bedrohen den Ursprung der christlichen personalen Identität, wie der Titel dieses Buches andeutet. Gregor Maria Hoff (= H.) nimmt die Indizien einer Wende im gegenwärtigen Denken ernst. Er setzt sich fundamentaltheologisch mit der „Postmoderne" auseinander, um eine hermeneutische Brücke zwischen Christentum und Postmoderne zu bauen.

Im ersten Teil des Buches werden ausführlich die postmodernen Tendenzen und ihre verschiedenen hermeneutischen Anliegen dargestellt. Namen wie Lyotard, Jean Baudrillard, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Paul Ricœur und Derrida zeigen, daß die postmodernen Theorien in Paris konzipiert und gedanklich entfaltet wurden. Diese Denkweise konnte wohl nur im französischen Kulturraum mit seinem eigentümlichen geistigen Klima entstehen. Die Kultur der École Normale hat die Homogenität dieser Denker geprägt. Ihre „Sciences Humaines" lassen sich nicht in die Fächer der klassischen Philosophie einordnen. Es ist bemerkenswert, daß H. mit dieser französischen Postmoderne deutsche Philosophen wie Josef Simon, Günter Abel, Hans Lenk und Hans Blumenberg in Verbindung stellt. Das Gemeinsame sind die anti-ontologischen Neigungen.

Auf die Vorstellung jedes Denkers folgt eine theologische Schlußfolgerung. Dabei zeigt H. eine deutliche Affinität zum Denken von Paul Ricœur, dem sehr daran lag, wieder eine kohärente Identität des Textes aufzubauen. Seine Narratologie affirmiert das Bedürfnis des Menschen nach zusammenhängenden Geschichten, und Ricœur argumentiert für eine Dialektik von Identität und Differenz, um das Selbst im Rahmen einer Erzählung wiederzufinden.

Im zweiten Teil des Buches setzt sich der Autor mit postmodernen theologischen Strömungen auseinander, um seine eigene Fundamentaltheologie als eine theologische Hermeneutik zu fundieren. Um sein hermeneutisches Verfahren, die Regeln und Ziele zu verdeutlichen, beschreibt Hoff zunächst die erbitterte antimoderne Reaktion der katholischen Kirche im 19. Jhdt. und den Wandel ihrer Haltung der Moderne gegenüber durch das 2. Vatikanische Konzil. In dieser und hinter dieser Geschichte zeigen sich die Identitätskrise der Kirche, ihre defensive Haltung und schließlich die Horizonterweiterung und Öffnung zum modernen Denken. Christliche Identität muß jetzt nicht mehr verteidigt und festgehalten werden, sondern versucht sich im Gespräch mit dem Anderen zu erweitern.

Als typische „postmoderne Theologen" stellt H. dann für die USA Mark Taylor, David Tracy und Graham Ward vor, und für den deutschen Sprachraum referiert er Joachim Valentin, Susanne Sandherr und Johannes Hoff. Diese „Theologen" folgen Derrida und Foucault, und sie sind sich sehr bewußt, wie problematisch die kartesianische Konstruktion des Subjekts ist. David Tracy ist der einzige, der eine konstruktive Linie verfolgt. Deswegen müßte unterschieden werden zwischen Tracy und Ricœur einerseits und den „postmodernen" Theoretikern andererseits.

H. möchte eine postmoderne Differenzlogik ausbilden. Was ihm Ricœur für die Philosophie bedeutet, das bedeutet ihm Tracy für die Entwicklung einer theologischen Hermeneutik. Das fundamentaltheologische Projekt von H. versucht die christliche Identität in der Spannung der Differenzen zu bewahren. Damit ist dem Verf. eine sehr schwierige Aufgabe gestellt, da er an zwei Fronten Gespräche führen muß, mit den „Sciences Humaines" und der „postmodernen Theologie".

Die von Derrida und Foucault inspirierte „Theologie", wie Stephen D. Moore schon 1989 erläuterte, entmythologisiert noch radikaler als Bultmann. Diese Radikalisierung der Gott ist tot-Theologie wird besonders greifbar in Mark C. Taylors „Erring: A Postmodern A/theology" („erring" im ursprünglichen Sinne als „wandern").

Der Versuch von H. ist beachtenswert. Es lohnt sich, seine These zu bedenken, die christliche Identität liege darin, immer wieder erneut die prophetische und kenotische Rechenschaft des Glaubens in Hoffnung und Liebe zu geben. Vielleicht ist das Prekäre der christlichen Identität mit dieser Rechenschaft verbunden. H. S. Takayanagi S. J.

Vechtel, Klaus, *Trinität und Zukunft.* Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenbergs (Frankfurter theologische Studien; Band 62). Frankfurt am Main: Knecht 2001. X/291 S., ISBN 3-7820-0862-6.

Zur Theologie Wolfhart Pannenbergs, dem neben Eberhard Jüngel wohl profiliertestem deutschsprachigen evangelischen Theologen der Gegenwart, gibt es bereits eine wahre Fülle von Studien. Es wäre ungemein schade, wenn die hier zu rezensierende Monographie darin „untergehen" bzw. nicht sonderlich zur Kenntnis genommen würde. Denn es geht in dieser Promotionsarbeit (Frankfurt, St. Georgen) nicht einfach um eine Darstellung und Diskussion der Trinitätstheologie Pannenbergs (die schon mehrfach Gegenstand von Auseinandersetzungen war). Es geht um weit mehr, nämlich zu zeigen, wie gerade in der Trinitätslehre, dem Herzstück jeder Theologie, Strukturelemente des Pannenbergschen Denkens, das sich in hohem Maß dem Diskurs mit heutiger Philosophie aussetzt, zu frag-würdigen Konsequenzen führen, die dann im letzten Teil der Arbeit als solche diskutiert und fragend auf eine größere Weite hin er-gänzt werden.

Da es um die Struktur des Ganzen geht, beginnt die vorliegende Studie mit dem Teil „Philosophie und Offenbarung", in welchem Ansatz und zentrale Inhalte der Theologie Pannenbergs zusammengefasst und „rekonstruiert" werden. Dieser in sich abgeschlossene Teil bietet eine klare, didaktisch kluge, in wohltuend „einfacher", zugleich aber präziser Sprache gefasste und von Sympathie zum behandelten Autor getragene Einführung in das Pannenbergsche Denken, die in dieser Weise ihresgleichen sucht. Dabei legt Vf. auf folgendes strukturbildendes Element der Pannenbergschen Theologie einen besonderen Akzent: Das „Unendliche", Gott, (und damit auch die Sinntotalität der Wirklichkeit) kann sich angesichts der Endlichkeit menschlichen Erkennens und der Offenheit der geschichtlichen Wirklichkeit, in der Gott sich als er selbst offenbaren will, nur in Antizipationen zeigen, und das heißt wissenschaftstheoretisch: all dies lässt sich nur in Hypothesen erfassen, die bis zum Ende der Zeit strittig sind und erst in der *Zukunft* ihre Wahrheit herausstellen.

Der zweite Teil bietet eine Rekonstruktion der Pannenbergschen Trinitätslehre, welche – wiederum im Gespräch mit der Philosophie – Antwort auf die Frage gibt, wie Gott der Welt sowohl transzendent wie auch immanent ist und sich eben deshalb als der „Unendliche" erweist. Wie im ersten Teil herausgearbeitet wurde, dass der Gottes- und Offenbarungsgedanke bei Pannenberg unter dem *Primat der Zukunft* steht, so wird in diesem Teil herausgestellt, dass vom ersten Ansatz an die hier behandelte Trinitätslehre unter dem *Primat der Differenz* steht: *Biblisch* weist für Pannenberg die Selbst*unterscheidung* des Sohnes vom Vater (und umgekehrt) in das trinitarische Gottesverständnis ein. *Systematisch* wird das Verhältnis von trinitarischer Person und göttlicher Wesenheit insofern primär als Differenz gefasst, als die einzelnen Personen das ihnen gemeinsame Wesen nur in der Alterität der beiden anderen „vor sich" haben und eben deshalb „die Selbstunterscheidung von Gott ... konstitutiv für die trinitarischen Personen und ihre eigene Gottheit" ist (117). *Geschichtstheologisch* ist das trinitarische Sein Gottes so lange nicht vollendet (=steht in Differenz zu sich selbst), als Gottes Herrschaft über die Welt, zu der er sich in Freiheit entschlossen hat und wodurch die immanente Trinität ganz und gar in die ökonomische eingegangen ist, sich nicht vollends durchgesetzt hat. Damit wird auch die Trinität Gottes ganz von der Zukunft her gedacht. Sie steht im offenen, noch unabgeschlossenen Prozess der Geschichte auf dem Spiel. „Wenn Gott ... in Freiheit die Welt erschaffen hat, dann erweist sich das Handeln der göttlichen Personen in der Heilsökonomie als konstitutiv für das ewige Wesen Gottes, dann entscheidet das Ganze der Geschichte rückwirkend für alle Ewigkeit über das Gottsein des trinitarischen Gottes" (194). Damit zeigt sich, dass das im ersten Teil herausgearbeitete Strukturmoment Pannenbergschen Denkens, der „Primat der Zukunft", dem im zweiten Teil

dargestellten Strukturmoment „Primat der Unterscheidung" entspricht (oder – wie der Verf. schreibt – „in einem inneren Zusammenhang steht" (226, 271).

Im dritten Teil „Punkte zum Gespräch mit W. Pannenberg" werden vom Vf. ebenso sorgfältig und zurückhaltend wie zugleich auch klar und entschieden die Aporien herausgearbeitet, die sich bei Annahme des zwei-einen Strukturmoments (Primat der Zukunft bzw. der Differenz) für die Trinitätstheologie ergeben. Es stellt sich die Frage: „Gibt es nicht auch eine andere Perspektive, die für den christlichen Glauben von fundamentaler Bedeutung ist und aus diesem Grund von der theologischen Reflexion nicht vernachlässigt werden darf? Es handelt sich hierbei um die Perspektive, dass Gott in bestimmten kontingenten und fragmentarischen Ereignissen und Begebenheiten, insbesondere in der Hingabe der Liebe, die geschenkt und vertrauensvoll empfangen wird, bereits ganz anwesend ist" (198). Anders gefragt: Muss die Idee der Antizipation und Differenz nicht durch den Gedanken der *Entsprechung* (von Zukunft und Gegenwart, sowie von trinitarischer Person und Einheit des Wesens) ergänzt werden? Wie der Glaube nicht „primär auf der *vorweggenommenen*, zukünftigen Wahrheit Gottes" beruht, sondern „in der *vorweggeschenkten* Gegenwart der Wahrheit Gottes" (244), so ist auch die Einheit der trinitarischen Personen nicht primär in ihrer Unterscheidung, sondern in ihrem gegenseitigen Sich-Schenken zu sehen (vgl. 230; 272).

Dieser Grundgedanke der „Entsprechung" contra „Differenz" wird auf den letzten Seiten religionsphilosophisch weiter begründet und gegen Missverständnisse abgesichert. In gewisser Weise stellt damit die Studie von Vechtel etwas Ähnliches dar wie v. Balthasars große Auseinandersetzung mit K. Barth, wo ersterer gegen die Barthsche Dialektik die *Analogie* als spezifisch „katholische Denkform" herausstellt (auch wenn Vechtel keinerlei konfessionsspezifische Qualifikationen vornimmt). Diese vom Vf. vermutlich nicht angestrebte, vielleicht nicht einmal bewusste Parallelität beider Studien zeigt aber auch, wie ergiebig und „spannend" es ist, in Strukturfragen und Denkformen theologischer Entwürfe einzudringen.

Dass die vorliegende Arbeit nachhaltig zu empfehlen ist, muss nach all dem wohl kaum noch hervorgehoben werden. Ein einziges Desiderat soll allerdings am Schluss in Frageform vorgetragen werden: Warum geht Vf. nicht auf Begriff und Wirklichkeit des „Realsymbols" ein, das ja gerade als solches Identität und Differenz von Gegenwart und Zukunft, aber auch von Einheit und Unterscheidung besagt? G. Greshake

Hofmann, Peter, *Richard Wagners politische Theologie*. Kunst zwischen Revolution und Religion. Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh 2003. 308 S., ISBN 3-596-73929-8.

Wagners Werk: „von Paradoxa umstellt, aber auch von allbekannten Tabus und Klischees vielfacher Art abgesperrt – wie die schlafende Brünnhilde auf dem feuerumwaberten Walkürenfelsen ... 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" (22).

Auf diese Autoritäten geht Teil A. ein: Lesarten. 1. Nietzsche: Dekadenz und Übermensch. „Der oft beschriebene und am *Parsifal* festgemachte ‚Bruch' mit Wagner durchzieht das ‚Zwiegespräch' von Anfang an" (36). Seine Tragödientheorie erscheint als rauschhafte Aneignung nüchterner Reflexionen Wagners, sein Eintreten für „absolute Musik" ist ebenso ein wirkungsreiches Mißverständnis wie der Dilettantismus-Vorwurf. Spitze seiner Kritik aber sind „Décadence" und Christlichkeit Wagners (statt 1878 davon überrascht zu werden, hat er Weihnachten 1869 mit Cosima den Parsifal[-Entwurf von 1865] gelesen (51). – 2. Thomas Mann: Ritualisierter Mythos und humanistische Kritik. Hier wird auf Wagners Theorie entschieden verzichtet (verständlich angesichts ihrer Kanonisierung im Bayreuther Kreis). „Aus Wagner bezieht er ... Reflexion und Legitimation des eigenen Schaffens, auf Wagner wendet er ... die Wagner-Adaptationen des eigenen Werks an – ein durchaus zirkuläres und nicht immer durchsichtiges Verfahren" (58). Seine Rückkehr zum Mythos in psychologischer Brechung und ironischer Ambivalenz unterscheidet sich von Wagners utopisch-antizipierendem Ernst. – 3. Walter Benjamin, Theodor W. Adorno und Odo Marquard: Affirmation und Ideolo-

giekritik. Gegenüber der Kritik am Bayreuther „Gesamtkunstwerk" insistiert Hofmann darauf, dies Wort sei „gerade kein zentraler Begriff Wagners für Wagners dramatische Ästhetik, sondern bezeichnet die revolutionäre Utopie auch der gesellschaftlichen vollendeten (Selbst-)Darstellung der Menschheit" (68). Reauratisierung oder Schein falscher Identität? Ideologiekritik? „Adorno erliegt über weite Strecken offensichtlich dem Zauber seiner Zentralmetaphern, die er Benjamin entleiht, ohne dabei zu bemerken, daß seine ‚kritische Theorie' tatsächlich die Argumentation von Wagners revolutionärer Theorie des Festspiels wiederholt" (71). Erst recht bietet bei ihm nicht etwa das Gesamtkunstwerk kompensatorisch Trost für „die revolutionäre Naherwartung nach ihrer Enttäuschung". – „Bezeichnend bleibt, daß keine dieser Lesarten auf Wagners eigne Theorie oder auch nur auf seine leitenden Begriffe zurückgeht" (77).

Dies ist nun Aufgabe des Hauptteils B (79–291). Wagners theologische Ästhetik: Das Kunstwerk zwischen Revolution und Religion. In Variation eines Goethe-Worts über das Christentum nennt Hofmann Wagners Werk „eine intentionierte künstlerische Revolution, die, verfehlt, schließlich Religion geworden ist" (81). Das ergibt für den historischen Durchgang drei Etappen: I. „Theatralische Sendung": Reform und Revolution; II. „Lehrjahre": Dialektik der Verneinung; III.: „Wanderjahre": Soteriologie ohne Theismus. – Die erste Etappe führt vom „Urdrama" des Knaben, Liebe – Tragik: „Tragisch verneinte Liebe, durch den Tod wiederum verneint" (93), über den *Fliegenden Holländer, Lohengrin* und *Tannhäuser* zum Dramenprojekt *Jesus von Nazareth*. Im ersten wie im dritten Stück reimt „Gott" sich auf „Spott". Beim zweiten zerbricht in der Aufführung (der Unaufführbarkeit) des Schlusses der schöne Schein der Bühnenoffenbarung „und löst gerade so nicht täuschend ein, was er über das Werk hinaus verheißt" (123). In Jesus erscheint schließlich das Drama des Erlösers als Revolutionär, „kein Passionsspiel ..., sondern eine Art biblisches Ideendrama und Lehrstück, das ‚die volle Emanzipation des Menschengeschlechtes' als ‚die Erfüllung der reinen Christuslehre' sinnfällig deuten will (137). – Etappe II: Im Mai '49 flieht Wagner aus Dresden. Die ästhetischen Hauptschriften markieren Wagners Weg von der Revolution zur Kunst (mit Siegfrieds Tod „ist der Traum einer Revolution von oben [durch den König bzw. Wotan] ebenso wie ... einer von unten [durch das Volk bzw. Siegfried] ... ausgeträumt" – (147), in einer Ästhetik zwischen Feuerbach und Schiller. Hierher gehört nun auch der Aufsatz von 1850 über das Judentum in der Musik (1869 antisemitisch verschärft). Hofmann bemüht sich redlich um Differenzierung, im Ausgang vom biographischen Schlüssel bzgl. der Konkurrenten Mendelssohn und Meyerbeer wie des Kritikers Hanslick; doch ist auch für ihn Wagner „der erste Wagnerianer in dem schlimmsten Sinn des Wortes" (170), der bis hin zu Hitler führt. Die Kritik der Oper führt zum Drama, der Tragödie. In ihr verbinden sich „männliche Dichtung" und „weibliche Musik", dies jedoch im Blick auf Ödipus zu sehen, „der von Jokaste geboren wurde und mit Jokaste die Erlöserin Antigone erzeugte" (184f.). In diesem Drama gibt es weder Lösung noch Erlösung, nur Schmerz-Erkenntnis und Mit-Leiden. („Daß die Sprache analog kein Wort für ‚Mitfreude' bereithält, nimmt der stets etymologiefreudige Wagner als Indiz für die Triftigkeit von Schopenhauers Ansatz" – 194). Gleichwohl ist (M. Wesendonck!) die „‚Geschlechtsliebe' ... stärker als alle epistemologische Lust der Verneinung, und der *Tristan* als ihre komponierte Metaphysik unterbricht daher folgerichtig auch die Tetralogie" (197). Dabei wird aus Schopenhauers völliger Verneinung eine erfüllende Aufhebung durch Negation der Negation von Liebe (= Verneinung leidenschaftlicher „Gier"). Dieser „göttlichen Tragödie" folgt das Satyrspiel der Meistersinger. – Etappe III: Die Kunst rettet die mythischen Symbole einer künstlich gewordenen Religion (und die Musik verhält sich zu allen anderen Künsten wie die Religion zur Kirche). Die Festspielidee und ihr Haus erfüllen sich im *Parsival*, dem Bühnenweihfestspiel als utopischer Liturgie. Hier sammeln sich – und zwar christozentrisch (in Distanzierung zu Goethe und Faust wie zum Schöpfer-Gott) – die Erlösungsmotive. Der *Parsival* ist weder „Kunstreligion" noch „Religionskunst", ebensowenig in den Kirchenraum gehörend wie in den Repertoirebetrieb. Auf den Schrei nach Erlösung antwortet er, indem er „aus christlicher Theologie und Liturgie zitiert" (263 – und im Blick auf Jesus wird auch der Gedanke der Rasse zurückgenommen). „‚Erlösung dem Erlöser' heißt das Schlußwort. Was es besagt, ist weniger ein Rätsel als vielmehr das ‚offenbare Geheimnis' der christlichen Religion, beschworen durch Wagners Kunst" (296).

Eine eindrucksvolle Führung durch eine labyrinthische Landschaft (bereichert durch 20 Tafeln, darunter eine Seite aus Wagners NT, mit Anstreichungen im Blick auf das Jesus-Drama, eine Portrait-Zeichnung Renoirs und eine P. v. Joukowskys vom 12.2.1883, dem Vortag von Wagners Tod). Beeindruckend schon durch die schiere Fülle des herangezogenen Materials: der öffentlichen wie privaten Niederschriften Wagners selbst wie der Forschungsliteratur. Kritik und Widerspruch hätten sich dieser breiten Kenntnis zu stellen. Sodann durch die organisierende Kraft des Zugriffs und vor allem die sorgliche Differenzierung in Lektüre, Deutung und Beurteilung der Texte, literarischer wie theoretischer (samt eher sparsam gebotenen Winken zur Musik). Nicht bloß „dem rezeptionsästhetischen Vorurteil, Wagners Kunst sei eine Kunst des Rausches" (5), ist hiermit der Abschied zu geben. J. Splett

Lehr-Rosenberg, Stephanie, *„Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug"*. Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. 413 S., ISBN 3-8260-2398-6.

Es handelt sich um eine Habilitationsschrift im Fach Pastoraltheologie, 2001 angenommen von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Sie ist als ein Beitrag zu Theorie und Praxis der katholischen Erwachsenenbildung konzipiert. Das wird von der Verf.n immer wieder in Erinnerung gerufen, aber es bleibt der Arbeit, wie sie vorliegt, eher äußerlich. Sie hätte ihren Sinn auch in anderen Verwendungszusammenhängen, überall nämlich, wo man sich mit dem Thema Heimat und Fremde befaßt, persönlich oder im Rahmen dieser oder jener Bildungseinrichtung.

Die Verf.n setzt damit ein, die Begriffe Heimat und Fremde zu problematisieren. Sie erinnert an die Erfahrungen, die Menschen in früheren Zeiten gemacht haben, wenn es um ihre Heimat ging, und was sie erlebten, wenn sie ihrer Heimat verlustig gegangen waren und in der Fremde lebten. Diese Erinnerung dient der Erschließung des aktuellen Sinns dieser Begriffe. Dabei konzentriert sich die Verf.n auf die Frage nach den Bedingungen der Identitätsbildung des Individuums im Kontext moderner Gesellschaften. Hier bedeuten Heimat und Fremde Dimensionen innerer Prozesse, die oft genug problematisch verlaufen, aber auch Chancen eigener Art in sich bergen. Diese Prozesse der Persönlichkeitsbildung und -entfaltung haben nicht nur, aber doch auch, ja in wesentlichem Sinn religiöse Komponenten, auf die auch diejenigen stoßen, die in kirchlichen Zusammenhängen Menschen auf ihren Wegen begleiten. Es ist der Verf.n wichtig, daß dabei zum einen der Pol Heimat nicht romantisierend verklärt und zum anderen der Pol Fremde in seiner ihm eigenen produktiven Kraft gewürdigt wird. Bei der Entfaltung solcher Überlegungen greift sie auf die einschlägige zeitdiagnostische und (religions-)soziologische Forschung zurück. Autoren wie Ulrich Beck, Lothar Krappmann, Karl Gabriel u. a. werden zitiert.

Und dann kommt der große Sprung in die Welt der Gedichte der Hilde Domin. Der Abstand zwischen den beiden Ufern – hier die gesellschaftsanalytischen Erörterungen, dort die Deutung der Gedichte – ist beträchtlich. Die Brücke besteht in der These, die Lesung und Deutung der Gedichte der Hilde Domin, in denen es oft um Heimat und Fremde geht, könnten als „Modelle" der Einübung in das identitätsbildende Durchleben der Heimat und der Fremde dienen, die die moderne Zivilisation dem Einzelnen anbietet und zumutet.

Die Verf.n greift nach den Gedichten der Hilde Domin, weil sie auf dem Hintergrund einer entsprechenden Biographie die verschiedensten Schattierungen des spannungsreichen Miteinanders von Heimat und Fremde hervortreten lassen. In einem eigenen Kap. zeichnet die Verf.n den Lebensweg der 1909 geborenen Dichterin nach, die erst 1951 zu schreiben begann und es bis heute tut. Schon damals hatte sie eine wechselvolle innere und äußere Lebenswanderschaft hinter sich. Und sie setzte sich noch einige Jahre fort, bis daß sie schließlich in Deutschland wieder ankam, wo sie dann auch blieb. Diese Lebenswanderschaft trug eine spezifische, auch schmerzliche Signatur dadurch, daß sie eine moderne jüdische Frau ist und sich das Schicksal der Juden im 20. Jhdt. in besonderer Brechung auch in ihrem Leben spiegelte.

Zwischen der Erinnerung an die wichtigsten Lebensstationen Hilde Domins gibt die Verf.n noch Rechenschaft über ihr „Forschungskonzept", bevor sie 14 ausgewählte Gedichte Hilde Domins auslegt. Das Forschungskonzept, das auf neueren literarischen und hermeneutischen Konzepten aufbaut (was ist ein Gedicht?, was geschieht in der Begegnung der Interpreten mit einem Gedicht?, etc.), kann auch an einschlägige Äußerungen Hilde Domins selbst anknüpfen – z. B.: Wozu Lyrik heute. Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft, München 1975; Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen, Frankfurt am Main 1993 etc.).

Nach soviel Vorarbeit geht es dann „zur Sache" der Gedicht-Interpretationen. Sie machen nahezu drei Viertel der umfangreichen Schrift aus. Eine erste Gruppe von Gedichten (acht Gedichte) stammt aus den Jahren 1951–1962, eine zweite Gruppe (sechs Gedichte) aus den Jahren 1959–1963. Die beiden Perioden überlappen sich. Dies ist dadurch zu erklären, daß es noch bis in die frühen 60er Jahre Gedichte gab, die die Verf.n unter der Überschrift „Heimatverlust und Heimatsuche im Exil" zusammenfaßt, und daß es schon in den späten 50er Jahren Gedichte gab, in denen eine „Heimatsuche während und nach der Rückkehr nach Deutschland" zur Sprache kommt. Alle 14 Gedichte sind in dem Band „Gesammelte Gedichte" (Frankfurt am Main S. Fischer Verlag 1987) veröffentlicht: „Bau mir ein Haus" (ebd. 27–29); „Hausschlüssel" (ebd. 146); „Wo steht unser Mandelbaum" (ebd. 25); „Vademecum" (ebd. 93–94); „Ziehende Landschaft" (ebd. 13); „Apfelbaum und Olive" (ebd. 14–15); „Gegenwart" (ebd. 116); „Magie" (ebd. 91–92); „Winterbienen" (ebd. 151); „Rückkehr" (ebd. 162); „Nacht" (ebd. 246); „Kalender" (ebd. 250); „Mit leichtem Gepäck" (ebd. 210); „Versprechen an eine Taube" (ebd. 245). Die Interpretationen, die die Verf.n anbietet und die im wesentlichen nichts anderes sind als eindringliche Hinweise auf das, was „da steht" und wofür dies steht, machen dieses Buch sehr lesenswert. Sie führen exemplarisch an die großartigen Gedichte Hilde Domins heran und in sie ein. Sie sind in bestem Sinne Handreichungen zum Einüben des Lesens von Gedichten der Hilde Domin, aber auch anderer Dichter und Dichterinnen.

Das Buch will als Beitrag zu einer pastoraltheologischen Problematik verstanden werden. So ist es unvermeidlich, daß auch die Frage nach einer christlich-theologischen Bedeutung der Gedichte Hilde Domins erörtert wird. Daß dies eine eher heikle Frage bedeutet, ist offenkundig; schließlich gehört Hilde Domin der jüdischen Welt zu, was sie in ihren Gedichten freilich bestenfalls in feinsten Andeutungen erkennbar werden läßt. Auf ihre Weise hält sich Hilde Domin an das Bilderverbot und läßt somit die Dimension des Jenseitigen und des Göttlichen nur so zum Zuge kommen, daß sie seinen Bereich durch Bilder und Zeichen hinweisend offenhält. Es ist der Verf.n bewußt, daß jede „Verwendung" der Gedichte Hilde Domins in christlich-theologischen Zusammenhängen die Grenzen zu respektieren hat, die die Dichterin selbst – zumindest de facto – gezogen hat.

Bei einem abschließenden Rückblick auf das vorliegende Buch stellt sich beim Rez. die Auffassung ein, die (religions-)soziologischen und zeitdiagnostischen Passagen zu Fremde und Heimat hätten nicht mitveröffentlicht werden müssen, ebenso die Texte über die entsprechenden Aufgaben der kirchlichen Erwachsenenbildung. Es wäre ein Buch „übriggeblieben", das von einer deutlicheren inneren Konsistenz bestimmt gewesen wäre. Ein solches Buch würde ein vollauf genügendes Thema bearbeitet haben: Theorie und Praxis der Deutung einiger Gedichte der Hilde Domin. W. Löser S. J.

Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart. Herausgegeben von *Günter Kruck*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2003. 280 S., ISBN 3-7867-2471-7.

Während der Glaube sich auf sich selbst stelle, da „sein Gegenstand als unbegreiflicher nicht erkannt werden" könne (9), sei die Quelle der Erkenntnis Gottes das Denken (10). In dieser „Konkurrenz„-Situation biete sich als „Vermittlungsbegriff" der der Erfahrung an. Die aber ruft ihrerseits nicht bloß akademisch nach Begründung ihrer Interpretation als Gotteserfahrung. So erläutert Hg. einführend den Titel einer von ihm konzipierten Mainzer Tagung, deren Referate er hier vorlegt.

Eingangs behandelt *M. Lutz-Bachmann* die Religionskritik der Kritischen Theorie. Dankenswert deutlich seine Absage an „naive" Versuche eines Brückenschlags zu ihr von der christlichen Tradition einer „via negativa" aus (16). Das Programm der „Dialektik der Aufklärung", von ihren Vertretern uneingelöst, biete freilich einen vielversprechenden Rahmen. Führt aber, so anschließend *H. Watzka*, die philosophische Aneignung religiöser Gehalte bei Adorno und Habermas am Ende nicht, nach dem Verlust des transzendenten Pols, zum Sieg des Mythos über den Geist? – Die beiden Folgereferate gelten der amerikanischen Philosophie: *H. Deuser* möchte die kategoriale Semiotik (von Edwards über Emerson und James zu Peirce und Neville) für das trinitarische Denken in Dienst nehmen – „vielleicht erstmalig sachangemessen" (43 – Aber was hat die Dreiheit von Zeichen, Objekt und Interpretant mit der „personarum oppositio" zu tun, außer welcher in Gott alles eins ist [so viele Dreiheiten – vom *ens/verum/bonum* an – sich aufstellen lassen]?). Demgegenüber besteht *M. Jung* auf einer klaren Unterscheidung von Theologie und Religionsphilosophie. Er bezieht sich auf Deweys Konzept qualitativer Erfahrung; es geht um „holistische Transformationen lebendiger Hypothesen in lebendige Überzeugungen" (83). – Thema des dritten Doppel ist die Transzendentalphilosophie. *R. Schaeffler* fragt nach ihrem möglichen Zugang zur dem Glauben wichtigen Geschichte. Während K. Rahners dreifacher Brückenschlag (transzendental – kategorial, Wesensbeziehung – supereminente Erfüllung, asymptotische Ferne – unüberbietbare Nähe) „sein Ziel nicht erreicht" (92), bringt für ihn die „veritas semper maior" die Vernunft in eine Dialektik, aus der nur das Postulat eines treuen Gottes herausführt, wie exemplarisch am Auszug aus Ägypten skizziert. Demgegenüber problematisiert *J. Werbick* die Transzendentalität des Triebs zur Wahrheit (wobei in der allgemeinen Fraglichkeit gerade Nietzsche erstaunlichen Kredit erhält). Statt „philosophisch zwingend" (? – 125) metaphorisch, bringt der Fundamentaltheologe den Begriff „Würdigung" in das „'Gesellschaftsspiel' Gründe geben und verlangen" ein (126). – Im Zentrum der nächsten beiden Texte steht Derrida. *J. Wohlmuth* („Wie nicht sprechen?") befaßt sich mit dem Problem negativer Theologie, Marion mit einbeziehend (wären nicht – 147 – Begreifen und Erkennen zu unterscheiden?). Bei der Negation könne man nicht stehen bleiben; anderseits sollte christliche Theologie „sich nicht als Metaphysik der Gegenwart engführen lassen" (151 f. – Wenn aber Gottes Da und Jetzt uns in die Weite riefe?). *M. Enders* nimmt zu Derrida, in der Lektüre ihrer beider Capri-Texte, Vattimo hinzu. Ersterer stützt sich (166) auf Heideger (Sakralität ohne Glaube) und Levinas (Heiligkeit ohne Sakralität); Vattimos schwaches Denken aber, „das offensichtlich nicht an Selbstunterschätzung leidet" (173), schlägt in einem einzigen Aufsatz Volten von Nietzsche zur Inkarnation, die in der Tat verblüffen. – Der fünfte Aspekt: die analytische Philosophie. Gegen Humes Religionskritik wählt *F. Ricken* statt Swinburnes Beweis-Unternehmen und Plantingas (theologischem?) Konsistenzaufweis den Weg Wittgensteins zu Augustinus. Konträr dazu steht, angesichts verbreiteter intellektueller Abwertung des religiösen Standpunkts, *A. Kreiners* Plädoyer für Rationalität. Er skizziert drei Optionen. Die klassische Apologetik müsse die „Verstocktheit" der Gegner erklären (203). Die „fideistische" Position (Pascal, Kierkegaard, Wittgenstein) folge dem Motto, wenn man das Spiel nicht gewinne, die Spielregeln zu ändern. Wie anderseits den kritischen Rationalismus mit der Gewißheit des Glaubens verbinden? Indem man diese als Vertrauen, Hoffnung, Zuversicht faßt (210 – Eher psychologisierend als logisch-rational finde ich die Replik auf die Frage nach dem Ernstfall des Martyriums: Dafür werde auch nicht so schnell für den Glauben getötet.). – Um noch einmal Levinas kreisen die drei letzten Beiträge. *J. Greisch* folgt der „Spur" im Ausgang vom „Herdfeuer des Seyns" bei Heidegger und über Levinas hinaus zur „hellen Nacht der Offenbarung" bei Henry. *D. Hattrup* befragt das Oxymoron vom Gott ohne Sein (so wohl doch auch 257, Z. 3?). Tatsächlich muß und sollte man Sein nicht im neuzeitlichen Sinn der Selbsterhaltung denken. (Nicht nachvollziehen kann ich, daß das „tertium non datur" – 252 f. – keine Geltung für die Zukunft hätte, zumal wahr beweisbar ist [oder würde ein unschuldig Verurteilter erst durch seine u. U. postume Rehabilitierung schuldlos?]). Abschließend bedenkt *N. Fischer* (Suchen und Finden) die Inversion der Aktivität im Gottesbezug, im Ausgang von dem Verdacht, Gottsuche ziele auf Überwindung der eigenen Endlichkeit. Bei Kant begegnet das Unbedingte, das theoretisch nicht ohne Wider-

spruch gedacht werden kann, im Vernunft-Faktum des kategorischen Imperativs. Heidegger sucht nach dem reinen Finden ohne jede Vorwegnahme und stößt auf Spuren. Auch Levinas sucht, die Wahrheit, aber deren Findung geschieht im Getroffenwerden durch den Anspruch des anderen, welcher mich sucht und findet. J. Splett

4. Praktische Theologie

Wolfers, Melanie, *Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft.* Der fundamentalethische Entwurf von Klaus Demmer (Studien zur theologischen Ethik; 99). Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag – Freiburg i. Br.: Herder 2003. 404 S., ISBN 3-7278-1413-6; 3-451-28071-X; ISSN 0379-2366.

Dem Titel bereits sind zwei Hauptpunkte der bei Schockenhoff gefertigten Dissertation zu entnehmen: Es geht einmal um das Theologische theologischer Ethik – während ein Großteil der Wortmeldungen katholischer Moraltheologen hierzulande eher im philosophischen Diskurs situiert ist, sodann gilt dieser Diskurs vordringlich der Normenfindung und -begründung: im Blick auf das universale Gerechte – „während [zum Guten] ein ständig sich ausweitender Bereich der Lebensgestaltung den Anschauungen der Einzelnen überlassen bleibt" (11). Demgegenüber wird hier der Beitrag eines römischen Lehrers erschlossen, als Mitglied der Hiltruper Missionare seit 1970 Nachfolger seines Lehrers Josef Fuchs SJ an der Gregoriana, der trotz der Breite seiner Lehrtätigkeit und Publikationen bei uns erst ab Ende der 80er Jahre zunehmend Beachtung findet. Er sucht „die eudaimonistische Ethik des Thomas von Aquin und mithin das Streben nach Glück als wesentlichen Horizont menschlicher Lebenspraxis subjektphilosophisch zu reformulieren", hin auf „eine im transzendentalen Freiheitsdenken grundgelegte und hermeneutisch-lebensgeschichtlich entfaltete Moraltheologie, deren systematische Reflexion auf das Grundgut des individuell und sozial gelingenden Lebens zielt und in die der normethische Diskurs als kritische Größe eingelassen ist" (15).

Die Exposition stellt die Persönlichkeit Klaus Demmers MSC (= D.) vor, seinen spirituellen Ausgangspunkt („Erfahrung der Gottergriffenheit" – 29) und das theologische Umfeld in der vorkonziliaren Studienzeit: Nouvelle Théologie, Neubesinnung auf die Eschatologie, ökumenische Impulse; in der Moraltheologie wachsendes Unbehagen am neuscholastischen Verständnis von Naturrecht, sittlichem Akt, Vernunft und Glaube, Natur und Gnade sowie ihrer kasuistischen Manualistik, anderseits eine christozentrische Neuorientierung, die zu wenig zwischen Glauben und sittlichem Verstehen vermittelt. Daraus ergibt sich D.s Weg zu einer christologischen Anthropologie und Ethik: „Handeln in der Nachfolge" (57). – Die eigentliche Darstellung ist zweigeteilt. Zuerst wird die erkenntnistheologische und -philosophische Rahmenstruktur dieser Fundamentalmoral erhoben, dann ihr systematischer Grundriß vorgeführt.

I. Die drei Schritte, in denen der erste Hauptteil D.s Ansatz rekonstruiert, folgen zugleich der Biographie des Autors. Die Entwicklung seiner heilsgeschichtlich-existentiellen Perspektive zeigt Wolfers (= W.) an der Dissertation „Jus caritatis" (1961), in der die Naturrechtslehre Augustins als kontroverstheologisches Thema behandelt wird. D. begründet „eine theologische Strebeethik, in der 1. die in Jesus Christus eröffnete eschatologische Vollendung des Menschen die norma normans ist und eine Praxis der Hoffnung freisetzt." 2. beinhaltet sie eine moralphilosophische Sollensethik als ‚Infrastruktur'. Die (An-)Erkenntnis Jesu als Telos ermöglicht 3. eine Verständigung „über teleologisch-eudämonistische Sinn-Gehalte". 4. entspringen die normativen Inhalte „der transzendenzerschlossenen Innerlichkeit des Subjekts" (102f.).– Die Habilitationsschrift „Sein und Gebot" (1971), eine Thomas-Interpretation im Horizont neuzeitlicher Freiheitsphilosophie, bringt den transzendentalen Ansatz ein. W. unterscheidet diese Vermittlung von der noch ungeklärten Autonomie bei Auer und Böckle (117f.). Ob aber die Rückführung des Sollens in ein transzendentales Wollen der sittlichen Erfahrung gerecht wird? Schön, wenn der Mensch sich selbst verpflichtet, das Gesollte will – doch eben dies gerade soll er. Muß man der Moderne bis in ihre Gehorsams-Aversion folgen?

Als wäre nicht er (den freilich sogar der Sohn erst lernen mußte – Hebr 5,1.8) das Herz der Sittlichkeit (zu Maréchal wäre hier Blondel einzubeziehen). Ähnlich diskutieren sollte man die „Formalität" der Kantschen Ethik, die vielleicht doch gefüllter ist, als nicht allein ein Scheler meinte. Im Konflikt um das *Proprium* christlicher Ethik indes bietet D. mit dem normativen Selbstverständnis des von Jesus Christus ergriffenen Glaubenden in der Tat eine hilfreiche Lösung. – Schließlich rücken, etwa ab 1977, hermeneutische Fragen ins Zentrum: „Sittlich Handeln aus Verstehen", in kritischer Gadamer-Rezeption. Wichtig wird hier ein eschatologisch gewendeter Sinn-Begriff. Im Zusammenhang damit steht D.s nicht eben zeitgemäße Rede von der „ethischen Elite", der Pilotfunktion sittlicher Persönlichkeiten (186f.).

II. Nachdem die Rahmenstruktur von D.s Fundamentalmoral genetisch erhellt worden ist, wird nun deren systematische Durchführung thematisch: Es geht um „die wissenschaftliche Lehre von Gottes Heilshandeln am Menschen, welches in seiner Bedeutsamkeit für dessen sittliches Handeln verstehend aufgeschlüsselt und argumentativ vorgelegt wird" (210), wobei D. ökumenisch-realistisch einen gewissen katholischen Optimismus korrigiert (213f. – wie allerdings denkt [216f.] jemand Affirmation, der negative Theologie als „Vermissungswissen" versteht?). Kritisch merkt W. an, daß D. zwar „auf abstrakt spekulativer Ebene dem Individuellen eine große Aufmerksamkeit entgegenbringt und die metaphysische Aufwertung des Konkreten beteuert", aber „selber nicht konkret" wird (228). – Ethik also als handlungsleitende Sinnwissenschaft, Wahrheit als Projektwahrheit, mit scharfer Kritik an der „Flucht in die Pflicht, noch dazu mit tönenden Imperativen vorgetragen" (232). Natürlich tritt sittliche Wahrheit „nicht mit einem Zwangscharakter" auf „wie Regeln der formalen Logik" (238), aber anders als u. a. das Lateinische schenkt die deutsche Sprache uns die klare Unterscheidung von Sollen (Nicht-anders-Dürfen) und Müssen (Nicht-anders-Können). Geschichtlichkeit prägt diese Wahrheit; das zeigt Grenzen der Diskursethik, besonders in ihrer Grenzziehung zwischen dem Gerechten und Guten. Es geht um integrative Erfassung der Wirklichkeit, zugleich wahrhaftig gegenüber deren Widersprüchlichkeiten (286). – Dies verweist uns auf die Heilsgeschichte. Darum ist die unverzichtbare Formel „Zuerst Mensch, dann Christ" durch ihre Umkehrung zu ergänzen: „Zuerst Christ, dann Mensch" (290 [59]); der Glaube hat mehr als bloß motivationale Funktion. Die Anthropologie wird von der Christologie her entworfen. Zentral gehört darum das Kreuzesgeschehen in die Geschichtstheologie des unbegreiflichen Gottes. In ignatianischem *magis* sucht vom Glauben erleuchtete Vernunft den in der Christologie eröffneten Sinngehalten zu entsprechen. – Derart ist theologische Ethik hermeneutische Handlungstheorie. Den Ursprungsort religiöser und sittlicher Identität bildet das Gewissen als Ort von Gnaden- und Gotteserfahrung, in enger „Perichorese" mit der praktischen Vernunft. Normen voraus geht die Berufung, aus der der Glaubende handelt, in einem „instinctus gratiae" (326). Sittliches Handeln erscheint als geschichtlicher Identitätsvollzug, gegenüber einer „Engführung auf den äußeren Handlungsvollzug" eines „hypertrophen normativen Denkens" (333). Bedeutsam ist darum seine Tiefenstruktur, in der Entscheidungen aus Grundhaltungen und diese aus einer Fundamentaloption hervorgehen: zu einer Lebensgestaltung aus dem Glauben. – In ihren Schluß-Perspektiven stellt Wolfers nochmals die moraltheologische Bedeutung des Freiheitsdenkens heraus (Krings, Pröpper). „Autonomie heißt ja nichts anderes, als daß die Freiheit sich selber Gesetz ist, sich selbst als Aufgabe gegeben" (352). (Auch von sich selbst? Wäre es vielleicht doch nicht von ungefähr, „daß Demmer die intersubjektive Dimension von Freiheit auf transzendentaler Ebene nicht systematisch entwickelt" [354]?) Theologisch ist das Heil Voraussetzung und nicht, kantisch, Ergebnis freien Handelns. Daraus ergibt sich eine „theologische Ethik, deren ‚locus theologicus primarius' in der Erfahrung des Je-Mehr der Hingabe an Gott und den Nächsten liegt" (373).

Eine eindrucksvolle integrale, sapientiale Moraltheologie hat hier eine imponierende Gesamtdarstellung gefunden, zu Recht mit dem Freiburger Welte-Preis ausgezeichnet. (Die mir aufgefallenen Satzfehler sind nicht sinnstörend; 103, Z. 4 v.u.: „überschätzender" [oder statt „kaum": „nicht"]; im Abkürzungsverzeichnis [375] sollte der Leser nachtragen: „GAd = Gottes Anspruch denken"; nicht unterdrückt sei, wenn auch ohne Seitenzahlen-Liste, der Hinweis auf den falschen Dativ, besonders in Appositionen.) –

Die Anfragen, die der Referent hat, an die Verf.n wie ihren Autor, sind schon deutlich geworden; sie gelten weniger dem positiv Entfalteten als den damit verbundenen Negationen. „Der Erfahrung des Sollens liegt ein Wollen zugrunde, nämlich das eigene Leben und die interpersonalen Beziehungen so oder so zu gestalten" (256)? Nego – darum muß Tugendhat von „müssen" sprechen; das (nicht bessere, sondern einzig richtige) Sollen wird dann unmöglich. So sehr die Aversion gegen heteronome Normativität sich nachvollziehen läßt, so wenig muß man anderseits schon „Levinasianer" sein, um Probleme mit der neuzeitlichen Autonomie zu haben – und auch Zweifel bezüglich der Leistungskraft eines „transzendental-dialogischen" Weiterdenkens vom Subjekt aus (368). Steht „bejahende Antwort auf das Heil in Jesus Christus" (299) nicht vielleicht doch einem Pflicht- und Gehorsamsdenken näher als dem Strebegedanken? (Natürlich läßt sich auch das Streben als Antwort denken, die Schöpfungsbotschaft verlangt das m.E. sogar; aber gerade dann erweist es selbst sich schon als Seins-Gehorsam – statt als Selbsterhaltungs-„Conatus" eines ungerufen sich im Dasein vorfindenden *ens finitum*.) J. Splett

Köhler, Josef, *Einsamkeit und gelingendes Leben.* Eine biblisch-moraltheologische Auseinandersetzung. Regensburg: Pustet 2002. 366 S., ISBN 3-7917-1798-7.

Im ersten Kap. (15–87) stellt Köhler (= K.) eingehend seine Methode vor. Durchgehend ist ihm ein sehr hohes methodologisches Bewußtsein zu bescheinigen. Er hebt mit den „humanwissenschaftlichen Vorgaben" an und begründet die „moraltheologische Relevanz" eines Diskurses über Einsamkeit. Knapp und nachfühlbar wird die Bedeutung eines solchen Diskurses für „Heute" aufgezeigt. K. scheut sich dabei nicht, von Pathogenese der modernen Einsamkeit, vom „Kerker des eigenen Ich" in der Moderne (30) und spitz und polemisch vom „Neuen" Menschen (32) und seinen Leiden zu sprechen, ja vom „Zeitalter der Einsamkeit" (32). Der Abschnitt „Philosophische Ansätze" (43–53) hilft die anthropologische Tiefendimension des Menschen und die Gegenwart, in die er gestellt ist, zu entschlüsseln und Wege aufzuweisen, welche aus der Einsamkeit herausführen können: K. bespricht deren drei, den Alfred N. Whiteheads, den von Johannes B. Lotz und von Emmanuel Lévinas. Whiteheads Wort: „Wer niemals allein ist, der ist niemals religiös" (47), kommt so neben das philosophische Bekenntnis von Lotz zu stehen: Der Mensch ist „aus dem eigentlichen Wesen der Einsamkeit ge-fallen und deshalb ihrer uneigentlichen Gestalt oder ihrem Unwesen ver-fallen" (48). Vereinsamung sei Sünde, nicht jedoch die Einsamkeit selbst. Lévinas wiederum beschreibt den Menschen aus der Ich-Perspektive: „Insofern ich bin, bin ich Monade" (51). Zum „Antlitz des Anderen" finden sich übrigens erhellende Ausführungen auf den Seiten 163–165, ohne dort noch einmal ausdrücklich auf Lévinas Bezug zu nehmen.

Das Thema soll nach K.s Ansatz aber nicht nur von einem human- und geisteswissenschaftlichen Ansatz (Eberhard Elbing, Katrin Asper, Peter L. Berger, Lucien Fèbvre, Renate Möhrmann, Walter Rehm, Karl Vossler u. a.), sondern auch noch aus moraltheologischer Perspektive behandelt werden (mit Pius XII., der in „Mediator Dei" warnt, das „Wir" überzubetonen und die je persönliche Ichfindung zu behindern [78]; mit Vilma Sturm u. a.).

Das zweite Kap. (89–170) hebt den „Biblischen Befund" hervor. Mit welchem Begriff von Einsamkeit läßt sich eine bestimmte Erfahrung fassen? Viel Arbeit verwendet K. darauf, das Verhältnis vom Ich zum Wir im Alten Testament aufzuzeigen. Profundes Studium von hebräischer Sprache und ihrer Begriffe, kundiges Referieren der Literatur, z. B. von René Girards Sündenbocktheorie, hilfreiches Einordnen der Erkenntnisse orientieren den Leser. Ist es überhaupt möglich, einsam zu sein oder Einsamkeit zu erfahren, wenn doch Gott beim Menschen ist, ihn begleitet und umsorgt? So befragt K. die Heilige Schrift, welche vom festen Bund Gottes mit dem Menschen handelt. Auch bedeute, gottebenbildlich zu sein, doch, unauslöschlich auf einen Anderen verwiesen zu sein, Solipsismus ist also gotteslästerlich (95, mit Zitat von E. Jüngel). Richtig, doch schließt dieser Bund tatsächlich nicht die Möglichkeit aus, innerhalb von ihm die Erfahrung der Einsamkeit zu machen. Es gab gegenüber Gott die Einsamkeitserfahrung, wovon Psalm 22 mit „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" zeugt (109). Ganz abgesehen davon, daß auch das Alte Testament in der Lösung aus und Verabschie-

dung von dem Sippenverband einen Weg zur gesuchten ausgeprägten Selbstfindung sah (137), womit sich für K. bereits im Alten Testament der „Menschentyp" vorbereitete, von dem Jesus sprach. Es rückt uns noch näher, indem es nicht verschweigt, wie innerhalb des auserwählten Volkes nicht selten Menschen ab- und ausgesondert wurden (140–148). „Einsam" ist dann jene Person, der keine Funktion mehr im Sozialkörper zugedacht ist (124); Israel kannte den „sozialen Tod" (125; Tamar-Kap.: 242). Nach dem Einsammeln gleichsam der verschiedenen Aussagen zur Einsamkeit und zu den beschriebenen Geschehnissen versucht sich K. an einer Einordnung („Kategorienbildung") und einer Zusammenschau wie Bewertung der verschiedenen Erscheinungsformen von Einsamkeit. So kommt eine „Typologie der Einsamen" (148) zustande, des Mittlers, des leidenden Frommen, der Armen, um in den Abschnitt „Jude-Sein und Einsamkeitserfahrung" auszumünden (168). K. schließt mit dem Versuch, genuine Erfahrungen jüdischen religiösen Lebens für das Christentum wiederzugewinnen.

Das dritte Kap. (171–197) geht der „Rezeption alttestamentlicher Texte" in der modernen Literatur und Dichtung im allgemeinen und grundsätzlichen nach, wohingegen das vierte Kap. (198–284) beispielhaft Figuren der Einsamkeit porträtiert: Kain, dessen Schuld ihn vereinsamen läßt (besonders 202), Jakobs einsamer Kampf am Jabbok (215 ff.), der sich ausgegrenzt vorkommende und erlebende Beter der Psalmen (224) sowie die Propheten, die ihre Berufung allein durchtragen und buchstäblich bis zum Tode erleiden müssen (231). Der Einsamkeitserfahrung der sozial und rechtlich niedrig gestellten Frau gilt ein Abschnitt (Tamar; 242). Eindringlich stellt K. schließlich das Buch Kohelet und die Gestalt des Hiob (263) vor. K. interessiert sich dabei auch für die Wirkungsgeschichte dieser biblischen Texte in der modernen Literatur. Eine Zwischenbemerkung wirft Licht auf K.s intensive Bearbeitung der Wirkungsgeschichte, wenn er schreibt (210), daß „die griechisch-römische Mythologie keinen Einfluß genommen hat auf die kulturelle und besonders die literarische Entwicklung Lateinamerikas, kam und kommt noch heute der Bibel [...] eine hermeneutische Schlüsselposition für die Selbstidentifikation zu". Gründlich bespricht K. neueste Literatur, findet zu einem eigenen prägnanten Stil, der sich selten Schnörkel erlaubt und mit der Sprache spielt. Ausdrücke wie „Krise der Weisheit und Weisheit der Krise" sind allerdings ebenso einprägsam wie schon fast verdächtig in ihrer Griffigkeit (263).

Wohin führt uns nun die Arbeit K.s? – Einsamkeit ist für K. „eine Grundbefindlichkeit des Menschen in der personalen Einmaligkeit seiner geschichtlichen Existenz als frei handelndes und selbstverantwortliches Individuum" (13). K. hält es für möglich, allgemeingültige Aussagen zur Einsamkeit, ihren Bedingungen, ihrem Wert und den aus ihr folgenden Schädigungen zu machen, Aussagen also, welche für jede Kultur zutreffen. Einsamkeit etwa „als Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins, als ‚Existenz in der Fremde'" (34), Einsamkeit als Bedingung personaler Entfaltung, Selbstgestaltung und vertiefter Kommunikation (45). Und doch erhebt erst die eindringliche Untersuchung der konkreten Kultur, in welcher die betreffende Person lebt, was ihre Einsamkeit ausmacht (23), ob es etwa die Entfremdung vom eigenen Selbst ist, das transzendenzunfähig geworden ist und wehmütig sich in die Zeit vor dem Verlust zurücksehnt (36 f.) oder etwas anderes. Beide Ebenen, die des Menschen als Menschen, der immer Natur und Gnade ist (39), und die des Menschen, der in einer bestimmten Kultur lebt, sind jedoch untrennbar, der Mensch ist allgemein und besonders, Mensch wie alle anderen und einzigartig. K. will also den anthropologischen Gewinn und Verlust, den Einsamkeit mit sich bringt, ausbreiten: zuerst einmal für jedes Leben und gleichsam zeitlos; sodann geht es K. aber auch darum, den Wert und den Schmerz der Einsamkeit gerade für das moderne Leben aufzuzeigen.

Dazu ist der Begriff aus seiner unklaren (34) und dann auch fast nur noch negativen Beschädigung herauszuholen. Heutiges Bemühen um den einsamen Menschen vermag im Zeitalter der Kommunikation den Einsamen in ihrer Einsamkeit nicht wirklich zu helfen. Gängigen Meinungen über Einsamkeit fehlt es am Verständnis dafür, daß im Wirrwarr der Stimmen und der Dauerberieselung Einsamkeit einen Wert haben könnte. Die Raum- und die Zeitdimension prägen das Verständnis des Menschen. Unabdingbar gleichsam als Vorbedingung, um der schlechten Einsamkeit zu entgehen, ist es für den Menschen, das Verhältnis zu seinem Leib und zu Mann und Frau zu gestalten (22). Wo

die Anderen abrücken und in der Ferne bleiben, oder dort, wo einst als glücklich empfundenes Leben entgleitet, dort wird der Mensch sich einsam fühlen (18). Der Mensch ist wesentlich *animal sociale* und *zoon politicon*, unter diesem Aspekt kann Einsamkeit eine Mangelsituation bezeichnen, nämlich gleichsam den Zustand der Unterernährung, da es an ausreichenden sozialen Kontakten mangelt. Ist der Satz, der Hilfe andeuten will, nicht zu schnell gesagt: daß der Mensch einsam sein werde, „wenn er nicht mehr in der Lage ist, sich selbst zu transzendieren und den Zugang zu einem übergreifenden Raum zu gewinnen" (20)?

Während K. ein ausgewogenes Menschenbild vertritt, ausbalanciert zwischen der Individual- und der Sozialnatur, neigt er bei der Charakterisierung der Neuzeit und Moderne zu einer negativen Sicht, reiht die Verluste auf und spart nicht an harten Qualifizierungen. So nennt er die moderne Gesellschaft eine „kainitische" (25), „mit schizophrener Bewußtseinsspaltung" (25). Die Gestalt des „Single" wird zum Ausdruck eines Grundmißtrauens, der Ablehnung jeder Form von Bindung durch Autorität, des Anspruchsdenkens und der Wissenschaftshörigkeit (27). „Atomisierung" und „Kokonisierung" (30) bestimmen das heutige Leben, das ein „Jahrmarkt der Eitelkeiten" (285) sei, mit einem „unverbindlichen Minimalkatalog an Spielregeln, Ethik genannt (284). Diese Anklagen der heutigen Zeit erfolgten nach dem Schema, früher – welche Zeit ist genau gemeint? – gelang vieles besser; aber – war es wirklich leichter, das Leben? Werden nicht vergangene Zeiten in einer Weise glorifiziert, die ihnen nicht gerecht wird? Einige formale Bemerkungen: Es heißt zwar „biblisch-moraltheologische Auseinandersetzung", doch kommt nicht nur vorrangig, sondern ausschließlich das sog. Alte Testament oder Erste Testament zur Sprache. Weshalb? Gibt das Neue Testament nichts zum Thema her? Während im Inhaltsverzeichnis unter 5.4 die Rede vom „Alten Testament" ist, spricht die Überschrift auf S. 250 vom „Ersten Testament" (250). Ein zaghafter Ausbruchversuch aus einer K. nicht mehr geheuren Sprachregelung? Die Druckverwirrung auf S. 30, 5. Zeile belegt, daß eine letzte Durchsicht nicht unnötig gewesen wäre. Ein Personenindex wird vermißt.

K. sind eine tiefe Liebe und der Respekt vor seiner eigenen Zeit nicht abzusprechen. Ihrer Einsamkeit bietet er eine Hilfe an. Und sei es die des Klagens, eines Klagens (289), das stärkt und reinigt und das im Alten Testament und mit ihm gelernt zu werden vermag. Doch auch jenen, welche aus ihren Sorgen und ihrer Einsamkeit heraus überhaupt einen erstmaligen Einstieg in das Alte Testament suchen, darf K.s Arbeit empfohlen werden. Die Bibel selbst ins Gespräch über die Einsamkeit zu bringen, und dieses Gespräch nicht allein der Psychologie oder diffusen Diskursen zu überlassen, läßt sich als ein Anliegen K.s würdigen. K. tritt für ein „gemeinschaftsgemäßes Leben, dessen Grundprinzip die Gottesfurcht ist", ein (286). Es ist K. ein reichhaltiges und zugleich ein im besten Sinne einfaches Werk gelungen. N. Brieskorn S. J.

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, herausgegeben von *Axel Frhr. v. Campenhausen*, *Ilona Riedel-Spangenberger* und *Reinhold Sebott SJ* unter Mitarbeit von *Michael Ganster* und *Heribert Hallermann*, Bd. 2: G–M. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2002. 829 S., ISBN 3-506-75141-7.

Bereits zwei Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bds. des Lexikons für Kirchen- und Staatskirchenrecht (= LKStKR) legen die Herausgeber nun den zweiten Bd. vor, der wie der vorhergehende Bd. als „enzyklopädische(s) Hilfsmittel für Forschung, Lehre, Studium und Praxis des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, der kirchlichen Rechtsgeschichte und des Staatskirchenrechts" (V) dienen soll. Der Inhalt der einzelnen Artikel wird von den jeweiligen Autorinnen und Autoren aus den verschiedenen Kirchen, die aus mehreren europäischen Ländern stammen, selbst verantwortet. Der vorliegende Bd. enthält wichtige grundsätzliche Artikel zum Verhältnis von Staat und Kirche, die das staatliche und kirchliche Selbstverständnis und ihre jeweils eigene, historisch gewachsene Rechtsstruktur verdeutlichen. Zu nennen sind hier die Artikel zum kirchlichen Gerichtswesen (67–90), zum Gesetz und Gesetzeswesen (102–127) und zur Frage der Gewalt in Kirche und Staat (129–134), aber auch z. B. die Artikel zur Kirchenverfassung, zu Kirchenverträgen und Konkordaten (529–537; 541–543; 616–618), zu Kirchen-

gemeinde, Kirchenmitgliedschaft bzw. Kirchenzugehörigkeit, Kirchenordnung und Kirchenrecht (481–486; 494–497; 501–505; 549–554). Neben den Stichworten über Gewaltenkontrolle, Gewaltenteilung, Gewaltentrennung und Gewaltenunterscheidung ist dem katholischen Prinzip der Gewalteneinheit (vgl. 133) kein eigener Titel gewidmet. Der Terminus „Gewalteneinheit" bringt gleichwohl die katholisch-kirchliche Rechts- und Gemeinschaftsstruktur klarer zum Ausdruck als der Begriff der Gewaltenunterscheidung, der hier wohl eher als vermittelnder Begriff zwischen staatsrechtlichen und kirchenrechtlichen Prinzipien dienen soll. Eingehende Darstellung haben die Begriffe „Grundrechte", „Grundpflichten" und „Grundwerte" im verfassungsrechtlichen und kirchenrechtlichen Verständnis gefunden (180–190). Bei den Stichworten des rechtserheblichen Handelns, der rechtsgeschäftlichen bzw. der widerrechtlichen Handlung (207–210) wäre ein Vergleich des kanonistischen Handlungsbegriffes mit den zivilrechtlichen und strafrechtlichen Handlungstheorien interessant gewesen. Der Bereich der Hochschule, des Hochschulrechtes und der Hochschulpastoral wird ausführlich und eingehend behandelt (247–267). Ein eigener Artikel ist dem Islam in Deutschland und den damit verbundenen Rechtsfragen gewidmet (323–326). Relativ knapp ist der Bereich Jugendarbeit, Jugenderziehung, Jugendkatechese und -pastoral dargestellt (349–355). Dem Verhältnis von Kirche und Staat in den einzelnen Ländern Europas sind eigene Artikel gewidmet, die einen guten Überblick über die Kirchenzugehörigkeit der Bevölkerung, über die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat, über die spezifische rechtliche Ausprägung des jeweiligen Staat-Kirche-Verhältnisses sowie über Einzelfragen wie z. B. über Religionsunterricht und Theologische Fakultäten, Militär-, Gefängnis- und Krankenhausseelsorge geben (414–460). Einzelne Länderartikel erscheinen im Verhältnis zur gesamteuropäischen und historischen Bedeutung der jeweiligen Länder (man vgl. die Artikel über Norwegen oder die Schweiz) zu umfangreich; man hätte sich auch inhaltlich klarere Strukturvorgaben für diese Artikelgruppe wünschen können. Die baltischen Staaten, die Nachfolgestaaten des ehemaligen Jugoslawien sowie Mazedonien, Albanien, Bulgarien und Rumänien haben in dieser Artikelsammlung noch keine Aufnahme gefunden. Dadurch ergibt sich durch die Auswahl der Staaten dieser Artikelgruppe in der Darstellung des Staat-Kirche-Verhältnisses ein eindeutiges Übergewicht der Staaten des lateinischen Ritus bzw. dieses Rechts- und Kulturkreises. Im außereuropäischen Kontext haben nur die USA Berücksichtigung gefunden; man hätte vom konfessionellen und historischen Kontext her noch an Lateinamerika denken können. Das Thema Kirche und Staat wird in dieser Artikelgruppe leider nicht aus der Perspektive des europäischen Verfassungsrechts beleuchtet. Dies stellt eine Lücke dar, weil durch die Entwicklung zu einem gemeinsamen Recht der europäischen Staaten die Kirchen nicht mehr nur in einem Verhältnis zum jeweiligen Nationalstaat stehen, sondern zunehmend mit supranationalem Recht befaßt werden. Sehr ausführlich und detailliert ist der Bereich des kirchlichen Finanzsystems (Kirchenbeitrag, Kirchenfinanzierung und Kirchensteuer als Hauptartikel) dargestellt (468–476; 518–525). Der Kirchensteuer im europäischen Vergleich wird auch unter Berücksichtigung der neueren Entwicklung des Europarechts ein eigener Artikel gewidmet (522–525). Dem Kirchenkampf im Nationalsozialismus ist kein eigener Abschnitt gewidmet; möglicherweise wird die Thematik unter dem allgemeinen Stichwort „Nationalsozialismus" dargestellt werden. Auch zur derzeit wieder aktuellen Frage des gerechten Krieges findet sich kein eigener Artikel. Auch das Stichwort „Kulturstaat" findet sich nicht; eine Darstellung hätte beispielsweise auf die im europäischen Kontext interessante Frage einer staatlichen Kultursteuer Bezug nehmen können. Die eheliche und die nichteheliche Lebensgemeinschaft ist sehr sorgfältig unter soziologisch-historischem Aspekt und aus den verschiedenartigen juristischen Perspektiven der internationalen Menschenrechtsabkommen, des Verfassungs-, Zivil- und Steuerrechts und des Kirchenrechts dargestellt. Berücksichtigung findet auch die gleichgeschlechtliche Partnerschaft, die in Deutschland durch das Gesetz über registrierte Partnerschaften vom 10. 11. 2000 eine gesetzliche Regelung gefunden hat (692–697). Zu dieser Problematik finden sich in dem Artikel „Homosexualität" weitere ergänzende moraltheologische und kirchenrechtliche Aspekte (269–272). Der Komplex der kirchlichen Lehrautorität und des Lehramtes wird eingehend behandelt (713–721; 724 f.). Der Bereich der Liturgie wird allgemein unter dem Artikel „Gottesdienst" (167–

170) abgehandelt, während spezielle Einzelfragen nach liturgischen Büchern, Geräten und der Kleidung sowie dem Recht der Liturgie in Einzelartikeln behandelt werden (742–754). Die Militärseelsorge findet unter Berücksichtigung ihrer strukturellen und juristischen Besonderheiten eingehende Erwähnung (792–807). Schließlich findet noch das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht unter den Stichworten „Mitarbeitervertretungsordnung", „Mitbestimmung" (813–819) und „KODA" (584–586) angemessene Berücksichtigung. Die ökumenische Konzeption des Lexikons und die diesbezügliche Auswahl der Lemmata erscheinen insgesamt nicht voll ausgereift. Die Artikelauswahl, besonders bei den Artikeln, die mit „K" beginnen (z. B. katholisch, Katholik, Kirche), erscheint zu stark von der katholischen Perspektive dominiert; eine eigenständige Auswahl von Lemmata aus evangelischer bzw. orthodoxer Perspektive ist kaum erkennbar. Bei den einzelnen Artikeln dominiert oft zu sehr die positivrechtliche Darstellung der jeweiligen Positionen, aus der Sicht des Staates bzw. der evangelischen oder katholischen Kirche, die nebeneinander gestellt sind. Eine Reflexion dieser oft unterschiedlichen Sichtweisen aus ökumenischer Perspektive, die über die positivrechtlichen Aussagen der einzelnen Kirchen hinausgeht, findet sich seltener. Im innerökumenischen Verhältnis dominiert noch zu stark die katholische und die evangelische Perspektive; die orthodoxe Sichtweise wird insgesamt zu wenig berücksichtigt bzw. diskutiert. Positiv hervorgehoben werden soll noch die hohe Zahl (über 180) der *fachlich ausgewiesenen Mitarbeiter* an diesem Lexikon. Es finden sich klangvolle Namen darunter; erwähnt sei nur Kardinal Zenon Grocholewski, der neue Präfekt der Kongregation für das Katholische Bildungswesen.

Insgesamt bietet der zweite Bd. des LKStKR eine schnelle und zuverlässige Orientierung in nahezu allen Einzelfragen des Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts und stellt damit sowohl für den Kanonisten und Kirchenjuristen als auch für den kirchlichen Verwaltungsfachmann ein wichtiges Hilfsmittel dar. Das neue Lexikon dürfte sich deshalb sehr schnell einen guten Platz im Bereich der kirchlichen Verwaltung und Rechtspflege sichern. Mit Spannung darf man den dritten (und letzten) Bd. dieses Nachschlagewerkes erwarten. G. Schmidt S. J.

Gerth, André A., *Theologie im Angesicht der Religionen.* Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks (Beiträge zur ökumenischen Theologie; 27). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 1997. 264 S., ISBN 3-506-70777-9.

Manchmal sind Schüler die heftigsten Kritiker ihrer Lehrer. Dies gilt auch für theologische oder philosophische Lehrer-Schüler-Verhältnisse. Ein bekanntes Beispiel ist Gavin D'Costas scharfe inklusivistische Kritik am religionstheologischen Pluralismus seines Lehrers und Freundes John Hick. Da die Debatte zwischen D'Costa und Hick seit den achtziger Jahren ein wesentlicher Bestandteil der angelsächsischen religionstheologischen Diskussion ausmacht und Hick und D'Costa zwei klassisch zu nennende Repräsentanten des Pluralismus bzw. Inklusivismus sind, wählte A. Gerth (= G.) die Auseinandersetzung zwischen ihnen zum Thema seiner Lizentiatsarbeit, die leicht überarbeitet nun als Buch vorliegt. In dessen erstem Teil stellt G. D'Costas inklusivistische Religionstheologie und ihre Grundlage bei Karl Rahner dar und wertet sie kritisch aus. Das zweite Kap. widmet sich der Kritik D'Costas an John Hicks pluralistischer Religionstheologie sowohl in deren theozentrischen als auch soteriozentrischen Version. Im abschließenden dritten Teil zieht er ein Fazit seines Vergleiches und weist auf offene Fragen hin. G. benutzt bei der vergleichenden Beurteilung von Pluralismus und Inklusivismus drei Kriterien: Konsistenz, Kohärenz (Vereinbarkeit mit dem außertheologischen Wissen) und Plausibilität. Konsistenz ist die Stärke der vorgestellten inklusivistischen Konzeptionen, da es ihnen gelingt, die Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes ohne Widersprüche mit partikularen (christologischen und ekklesiologischen) Heilsbedingungen zu verbinden. Allerdings ist der Preis für diese Konsistenz ein Mangel an Kohärenz und vor allem Plausibilität. Die inklusivistische Position ist nicht kohärent, da sie die mit dem christlichen Superioritätsanspruch gegebenen Probleme (fehlende empirische Bestätigung des Anspruchs auf höhere Heilseffizienz des Christentums und der These von der Erfüllung der Religionsgeschichte im Christentum) nur umständlich oder

gar nicht lösen kann. Der christliche Superioritätsanspruch ist auch für erhebliche Einschränkungen der Plausibilität der inklusivistischen Position Rahners und D'Costas verantwortlich. Sie steht hilflos dem skeptischen Argument gegenüber, daß die Vielfalt sich widersprechender Offenbarungsansprüche grundsätzlich gegen die Möglichkeit zutreffender Gotteserkenntnis spricht, da sie sich gegenseitig aufheben. D. h., der christliche Superioritätsanspruch führt letztlich selbst zum Zweifel an seiner religiösen Grundlage. Zudem stellt der inklusivistische Überlegenheitsanspruch die religiöse Vielfalt in Frage und gefährdet sie, da er sie als ein Übel interpretiert, das aus der Welt zu schaffen ist. Trotzdem ist nach G. der Inklusivismus Rahners und D'Costas eine „fundierte Grundlage für die Kritik am religionstheologischen Pluralismus" (81). Diese Kritik untersucht G. im zweiten Teil. Da es D'Costa nicht gelingt, Hicks soteriozentrische Position als inkonsistent, inkohärent oder unplausibel zu erweisen, kommt G. zu dem Schluß, daß „Anlaß zur Annahme [besteht], dass die pluralistische Option eher realisiert werden wird als Erwartungen seitens der Inklusivisten" (251). Sehr bedenkenswert ist G.s Feststellung, daß D'Costas Kritik mehr die Grundlagen Hicks hätte berücksichtigen müssen, um ihr Ziel zu erreichen, besonders die Prämisse einer radikalen Unbestimmtheit der Transzendenz. Wenn der Inklusivismus die Bedingungen der Möglichkeit nennen könnte, daß Gottes Transzendenz dem menschlichen Begriffsvermögen zumindest teilweise zugänglich ist, bestünde eine gute Möglichkeit, Hicks Pluralismus den Boden zu entziehen (248 f.).

G.s Arbeit beeindruckt durch profunde Literaturkenntnis, zuverlässige Darstellung der verschiedenen religionstheologischen Positionen und ein ausgewogenes Urteil, das in einer präzisen Sprache formuliert ist. Seine klar angegebenen und angewandten Kriterien machen seine Urteile nachvollziehbar, auch wenn man sie nicht unbedingt teilt. So argumentiert G. z. B. in bezug auf die angeblich mangelhafte Kohärenz des Inklusivismus, daß es nicht möglich ist, ohne Verweis auf die eigenen Glaubenslehren für die Überlegenheit der eigenen Gotteserkenntnis zu argumentieren. Dabei übergeht er die Möglichkeit, mittels der philosophischen Theologie, d. h. auf dem Boden der Vernunft, eine Religion als anderen zumindest epistemisch überlegen zu erweisen. Ähnlich ist auch gegenüber seinem religionskritischen Argument gegen die Plausibilität des Inklusivismus darauf hinzuweisen, daß die Existenz sich widersprechender religiöser Geltungsansprüche nicht notwendig zum Skeptizismus führen muß. Eine Analogie kann dies schnell zeigen: Allein aufgrund der (offensichtlichen) Existenz sich widersprechender naturwissenschaftlicher Hypothesen läßt sich noch kein Skeptizismus in bezug auf naturwissenschaftliche Erkenntnis rechtfertigen. Entscheidend ist vielmehr die Frage, welche Hypothese die besten Gründe hat. Genauso führt die Existenz sich widersprechender religiöser Überzeugungen nicht notwendig zu einem religionskritischen Skeptizismus, sondern erst einmal zur Frage, ob eine bestimmte religiöse Überzeugung den anderen überlegen ist, weil die besseren (rationalen) Gründe für sie sprechen. – Daß der inklusivistische Superioritätsanspruch die religiöse Vielfalt in Frage stellt, ist für sich allein noch kein Argument gegen den Inklusivismus. Dafür muß man vielmehr die Annahme ergänzen, daß religiöse Vielfalt ein unbedingter oder zumindest sehr hoher Wert ist. Diese Beurteilung der religiösen Pluralität ist aber gerade strittig zwischen Inklusivisten und Pluralisten. Wenn G. dieses Werturteil nicht ohne Rekurs auf pluralistische Prämissen begründen kann, hängt sein Argument gegen den Inklusivismus in der Luft. Es verdeutlicht dann nur einen fundamentalen Wertedissens zwischen Pluralisten und Inklusivisten. Zudem scheint es möglich, eine inklusivistische Position zu konstruieren, die der religiösen Vielfalt einen irdischen Wert zubilligt, ihm aber dauerhaften „jenseitigen" Wert abspricht, wenn man die Möglichkeit berücksichtigt, daß nichtchristliche Religionen (wenn auch nicht in dem Maß wie im Christentum) heilshafte Gotteserkenntnis für Menschen vermitteln, denen auf keinem anderen Weg Gotteserkenntnis möglich ist und so auf die eschatologische Begegnung mit Jesus Christus vorbereiten, in deren Verlauf die von der christlichen Religion verkündete Botschaft sich als Gott angemessenste Position herausstellt. Diese Einwände ändern aber nichts daran, daß G.s Buch eine wirkliche Bereicherung der religionstheologischen Literatur und eine ausgezeichnete Einführung in eine wichtige zeitgenössische religionstheologische Auseinandersetzung ist.

O. J. Wiertz