N12<522429583 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

80. Jahrgang · Heft 1 · 2005

ABHANDLUNGEN

Tobias Nicklas
Die johanneische „Tempelreinigung" (Joh 2,12–22) für Leser der Synoptiker 1

Manfred Gawlina
Paulus und Plato: *prosopon* gegen *idea* 17

Matthias Möhring-Hesse
Lehren aus dem Generationenvertrag. Sozialethische Überlegungen zur intergenerationellen Gerechtigkeit 31

Markus Krienke
Denken und Sein. Zur Hegelkritik Antonio Rosminis 56

Jörg Splett
Mit Mose ben Maimon im Gespräch: Gottesbild und Gottesdienst 75

BEITRAG

Gerd Haeffner S. J.
Das Wesensproblem im Zentrum der Philosophischen Anthropologie 92

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:
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

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER:

PROF. DR. TOBIAS NICKLAS	Bergstr. 21 93161 Sinzing
DR. MANFRED GAWLINA	Zaubzerstr. 55 81677 München
DR. MATTHIAS MÖHRING-HESSE	Institut für Christliche Sozialwissenschaften Hüffestr. 27 48149 Münster/Westfalen
DR. MARKUS KRIENKE	Ludwig-Maximilians- Universität München Katholisch-Theologische Fakultät Lehrstuhl für Christliche Philosophie Geschwister-Scholl-Platz 1 80539 München
PROF. DR. JÖRG SPLETT	Isenburgring 7 63069 Offenbach
PROF. DR. GERD HAEFFNER S.J.	Hochschule für Philosophie Kaulbachstr. 31a 80539 München

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 45,– €, der Jahrgang kostet 156,– € (unverb. Preisempf.). Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

80. Jahrgang · 2005

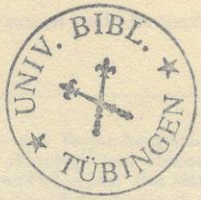
Herder Freiburg · Basel · Wien

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:
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



Gd 861 - 80

Inhalt des 80. Jahrgangs

Abhandlungen

Arnold, Claus, Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika *Pascendi* (1907) 201
Böhler S. J., Dieter, Was macht denn Simson in der Bibel? 481
Fössel, Thomas Peter, Warum ein Existential *übernatürlich* ist. Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential" 389
Gawlina, Manfred, Paulus und Plato: *prosopon* gegen *idea* 17
Koziel, Bernd Elmar, Die Aufhebung der Soteriologie in Religionstheologie. Wie der religionstheologische Pluralismus die Theologie verändert 517
Krienke, Markus, Denken und Sein. Zur Hegelkritik Antonio Rosminis 56
Kühnlein, Michael, Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung: Charles Taylors theistische Freiheitsethik 176
Löser S. J., Werner, Wort und Wort Gottes in der Theologie Hans Urs von Balthasars 225
Maly, Sebastian, Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Zur Religionsphilosophie von Jürgen Habermas 546
Möhring-Hesse, Matthias, Lehren aus dem Generationenvertrag. Sozialethische Überlegungen zur intergenerationellen Gerechtigkeit 31
Nicklas, Tobias, Die johanneische „Tempelreinigung" (Joh 2,12-22) für Leser der Synoptiker 1
Rissing, Thilo/Willeke, Michaela, Legende vom Nil. Zu Aleida und Jan Assmanns Rehabilitierung Ägyptens 334
Sieben S. J., Hermann-Josef, Das *Milleloquium veritatis* des Bartholomäus von Urbino. Höhepunkt der Augustinus-Renaissance des 14. Jahrhunderts 367
Söding, Thomas, Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn 490
Splett, Jörg, Im Dienst der Wahrheit. Abschiedsvorlesung 321
Splett, Jörg, Mit Mose ben Maimon im Gespräch: Gottesbild und Gottesdienst 75
Witschen, Dieter, Überfordert eine teleologische Ethik? Ein Vorschlag zur Erwiderung auf einen Einwand 161

Beiträge

Böhnke, Michael, Gott ist Liebe. Ein Beitrag zur trinitätstheologischen Debatte 249
Haeffner S. J., Gerd, Das Wesensproblem im Zentrum der Philosophischen Anthropologie 92
Jansen, Ludger, Alles Schlußstrich? Eine philosophische Auseinandersetzung mit Martin Walsers Friedenspreisrede 412
Krienke, Markus, Rosmini und die deutsche Philosophie. Zur Aktualität der Kant- und Idealismusrezeption Antonio Rosminis 566

Buchbesprechungen 99 257 423 575
Eingesandte Bücher 319 633

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Ackermann, S. E. 473–474
Adam, G. 628
Alston, W. P. 441
Altermatt, U. 282
Altgeld, W. 280
Amado Aymoré, F. 286
Anzenbacher, A. 305
Avvakumov, J. 458

Backhaus, F. J. 597
Bagin, M. 456–457
Baker, L. R. 441
Bald, H. 628
Bauer, D. 292
Baumgart, N. C. 597
Bayertz, K. 442
Bayertz, K. (Hg.) 442–443
Beck, H. 585–586
Beestermöller, G. 304–306
Beintker, M. (Hg.) 613–615
Belliger, A. 311
Benedictus Papa, XVI [Joseph Kardinal Ratzinger] 607–611
Beretta, F. 618
Berg, J. 120
Berger, A. 629
Berger, D. (Hg.) 467–468
Berger, W. 458–459
Berryman, Ph. 294–297
Bertoldi, R. (Hg.) 126–129
Beuken, W. A. M 597
Bieberstein, S. 292
Bishop, G. 456
Blum P. R. 105, 106
Bodei, R. 440
Bollig, M. 288
Borja González, G. 286
Bos, A. P. 425–427
Braulik, G. 597
Braungart, W. 627
Brechenmacher, Th. 280
Brechtken, M. 280
Breuer, St. 158
Burnett, Ch. 101

Campenhausen, A. v. (Hg.) 628–630
Casper, B. 124–126
Ceverici Vesco, G. 105
Châtillon, Jean 450–451
Ciancio, C. 440
Coakley, S. 442
Collet, G. 471
Colpe, C. 141
Coriando, P.-L. 117
Cragg, K. 297–300
Craig, W. L. 590–591
Crüsemann, F. 597

Dalferth, I. U. 587–590, 618
Damberg, W. 281
Danz, C. 264
Decot, R. 287
Decot, R. (Hg.) 286–287
Delgado, M. 618
Delgado, M. (Hg.) 618–619
Demmel, M. 142
Desmond, W. 112–114
Dethloff, K. (Hg.) 263–265
Dischner, G. 429–430
Dohmen, Ch. 597
Dörflinger, B. 118
Downes, P. 286
Drumm, J. (Hg.) 621–622
Duchet-Suchaux, M. 450–451
Düsing, E. 119, 264
Dufour-Kowalska, G. 438–439
Dupuis, J. 294–297
Durand, J.-P. 310

Ebner, M. 272–273
Eggensperger, Th. (Hg.) 440–441
Ehlen, P. 580–583
Ehrlich, E. L. 598, 619
Eigenmann, U. 293
Ellermann, M. 471
Engel, U. (Hg.) 440–441
Engelhardt, T. H., Jr. 442
Englert, R. 294
Erb, W. 120
Ertl, W. 117
Esposito, C. 119
Esterbauer, R. 264
Euler, W. 105
Euringer, M. 424–425
Evans, G. R. 101
Ewert, H. 158

Fein, F. (Hg.) 265–266
Felser, G. 146
Fidora, A. 101
Fidora, A. (Hg.) 100–102
Finger, H. 282
Fischer, I. 597
Fischer, M. 472
Fischer, M. (Hg.) 472–473
Fischer, N. 118, 119
Fischer, N. (Hg.) 117–120
Florek, Z. 130–132
Foot, Ph. 147–150
Forschner, M. 118
Frank, S. L. 580–583
Frevel, Ch. 596, 597
Fricke, M. 628
Fried, J. 154–157
Frieling, R. 630
Fuchs, O. (Hg.) 318
Fürst, G. 622
Fürst, W. (Hg.) 621–622

Gajova, O. 458
Ganster, M. (Hg.) 628–630
Garreis, H. 627–628
Gasser, A. 293
Gellman, J. I. 441
Gerl-Falkovitz, H.-B. (Hg.) 460–461
Giesen, H. 598–600
Gindele, J. 472
Girgenti, G. 105
Givone, S. 440
Golding, J. L. 586–587
Goldschmidt, N. 304–306
Goldstein, H. 470
Görg, M. 304
Görres, I. F. 460–461
Gottwald, C. 158–160
Grätzel, St. 142–144
Greisch, J. 120, 122–123
Greve, W. 147
Griffiths, P. J. 441
Grill, I. 628
Groß, K. 283
Gross, M. B. 604–605
Grünschloß, A. 475
Grutschnig-Kieser, K. 472

Hackbarth-Johnson, Ch. 142
Haeffner, G. 141
Häring, H. 616
Hallermann, H. (Hg.) 628–630
Hansberger, A. 142
Hartlaub, P. 471
Haselböck, L. 309–310
Hasitschka, M. 291
Hasker, W. 441
Haug, W. 106
Hausammann, S. 447–449
Hayoun, M.-R. 99–100

Heidegger, M. 260–261
Heidenreich, H. 471
Heil, Ch. 446–447
Heinrich Seuse 600–601
Hell, S. 291
Hell, S. (Hg.) 290–292
Herbst, St. 471
Herbst, St. (Hg.) 470–471
Herms, E. 615
Herrmann, F.-W. v. 117
Herrmann, F.-W. v. (Hg.) 260–261
Heyd, D. 443
Hirt, B. 472
Hochgeschwender, M. 280
Höffe, O. 593–596
Hoffmann, H. W. 628
Hoffmann, Th. S. 264
Hofmann, T. (Hg.) 287
Hollerbach, A. 310
Holtmeier, L. 157
Holtmeier, L. (Hg.) 157–158
Hompesch, C. 283
Honnefelder, L. 265–266
Horák, Z. 311
Horst, H. 283
Hossfeld, F.-L. (Hg.) 596–598
Hoye, W. J. 102–104
Huber, W. 287
Hudry, F. 102
Hufen, F. 629, 630
Hummel, K.-J. (Hg.) 280–282
Hummel, K.-J. 280
Hurth, E. 477–478

Issensee, J. 622

Jaber, D. 591–593
Jaeschke, W. 106–107
Jeck, U. R. 423–424
Johrendt, J. 603
Jurevicius, A. 622–626

Kaesler, D. (Hg.) 619–621
Kasper, W. 621
Kaufmann, F.-X. 150–152
Kersting, W. 575–577
Kettner, M. 443
Kichner, K. J. 142
Kiem, E. 157
Kiem, E. (Hg.) 157–158
Klausnitzer, W. 277–280
Klein, R. 158
Klinger, E. (Hg.) 318
Knecht, W. 471
Knecht, W. (Hg.) 318
Kneitschel, E.-U. 472
Knoblauch, H. 142
Kösters, Ch. 281
Kohl, E. 107–112
Korneffel, P. 471
Kraml, M. 315–317
Krochmalnik, D. 616
Kruip, G. 471
Kühn, R. 438–439
Kühr, G. 142
Kurzke, H. 626
Kurzke, H. (Hg.) 626–627

Langthaler, R. 120
Langthaler, R. (Hg.) 263–265
Lau, Ch.-F. 114–117
Laube, J. 617
Laube, J. (Hg.) 615–618
Laukemper-Isermann, B. 630
Laux, B. 304
Lee, R. L. M. 473–474
Lehmann, K. 257–258
Leppin, V. 618
Lewis, J. R. (Hg.) 474–477

Lies, L. 461–462
Lies, L. (Hg.) 290–292
Link, Ch. (Hg.) 613–615
Löser, W. 289–292
Loettel, G. 140–141
Longère, J. 450
Loretan, A. 311
Loretan, A. (Hg.) 310–311
Lüdicke, K. 629
Lütterfelds, W. 263
Lüttich, St. 462–463
Lutz-Bachmann, M. (Hg.) 100–102

McCormack, B. L. 614
Machos, H. 142
Machovec, M. 140–141
Madera, A. 310
Mahnkopf, C.-St. 157
Malsch, K. 627
Mann, S. 480
Markovits, M. 478–479
Marler, J. C. 101
Masmaier, M. 142
Mauz, J. 600–601
Mayer, C. 273–276
Mazzarella, E. 440
Meier, J. 470
Meier, J. (Hg.) 470–471
Melton, J. G. 475
Messner, R. 291
Meyer, R. P., (Hg.) 289–290
Michaels, A. 617
Mokrosch, R. 628
Monfasani, J 105
Monostori, A. 286
Muckel, S. 629
Müller, A. E. 459–460
Müller, A. W. 147
Müller, H. 471
Müller, H. M. 630
Müller, J. 622
Müller, M. 286
Müller, Th. 157
Müllner, I. 597
Münch, Ch. 444–446

Nagel, L. 263
Nagl-Docekal, H. (Hg.) 263–265
Neuhaus, A. (Hg.) 626–627
Neuner, P. 618
Nichtweiß, B., 615
Niederbacher, B. 427–428
Niederberger, A. 100, 102
Niederberger, A. (Hg.) 100–102
Niklaus, S. 142
Nink, C. (Hg.) 265–266

Ollig, H.-L. 265–266
Opitz, P. J. (Hg.) 435–438
Oster, St. 258–260
Otto, E. 597

Pagano, M. 440
Palaver, W. 132–133
Panteleimon [Mönch] 459–460
Partridge, Ch. 475
Perone, U. 440
Perone, U. (Hg.) 440–441
Peukert, H. 264
Pfleiderer, G. 614
Phillips, D. Z. 442
Pieper, A. 618
Pieper, J. 442
Pirner, M. L. (Hg.) 627–628
Pirson, D. 630
Pöggeler, O. 129–130
Polth , M. 157
Port Beeler, U. 293
Pucher, E. 630
Putallaz, F.-X. 618
Pye, M. 476

Quante, M. 443
Quinn, Ph. L. 441

Radlbeck-Ossmann, R. 463–467
Rahner, J. 611–613
Rahner, K. 289–290
Rappel, S. 305
Ratzinger, Joseph, siehe Benedictus <Papa, XVI>
Rauscher, A. 305
Reents, Ch. 628
Rees, W. 291
Rendtorff, R. 597
Rensch, Th. 264
Renz, A. 300–303
Reuter, M. 147–150
Rhode, U. 311–313
Richardson, J. T. 475
Richardus de Sancto Victore 450–451
Ricken, F. (Hg.) 141
Ricklin, Th. 101
Riedel, M. 430–431
Riedel-Spangenberger, I. 629
Riedel-Spangenberger, I. (Hg.) 628–630
Roetz, H. 443
Rosenzweig, F. 126–129
Rothaug, D. 472
Rothaug, D. (Hg.) 472–473
Rothermund, K. 147
Rothermund, K. (Hg.) 146–147
Rothstein, M. 475
Rotzoll, M. 104
Roughley, N. 443
Rowe, W. L. 266–268
Rüfner, W. 629
Ruffing, M. 120
Ruh, U. 622
Runggaldier, E. 263
Rupp, H. F. 628
Rupp, H. F. (Hg.) 627–628
Ruster, Th. 292

Saar, S. C. 629
Sala, G. B. 119, 577–580
Samti, F. 105
Sauren, R. 291
Sayer, J. 471
Schaeffler, R. 431–434
Schanda, B. 311
Schapp, W. 261–263
Scheibler, A. 472
Schmemann, A. 458–459
Schmid, J. J. 286
Schmidt, S. 283
Schmidt, Th. 147
Schmied-Kowarzik, W. 264
Schmiedinger, H. 618
Schmitz, H.-W. 627
Schnarrs, H. 104
Schneider, J. N. 472
Schockenhoff, E. 304
Schönfeld, H. 627, 628
Schönherr-Mann, H.-M. 580
Scholz, O. R. 144–145
Schröder, W. M. 621
Schröder, W. M. (Hg.) 621–622
Schüssler Fiorenza, E. 264
Schütz, O. M. 284–285
Schulz, P. 120
Schulze, R. 616
Schwaetzer, H. 105, 106
Schwartz, Y. 101
Schwarz, St. 313–315
Schwendenwein, H. 310
Schwienhorst-Schönberger, L. (Hg.) 596–598
Sebott, R. (Hg.) 628–630
Senkel, Ch. 472
Senn, F. (Hg.) 292
Septyc'kyj, A. 458
Sieben, H.-J. 449–450
Siep, L. 443
Sini, C. 440
Sinnott-Armstrong, W. 590–591

Sirovatka, J. 118, 120
Soba'n ski, R. 311
Sollte, E.-L. 629
Sommer, A. U. 145–146
Sotola, J. 287
Speer, A. 101
Spieß, Ch. 152–153
Spiri, S. 120–122
Stasiowski, M. 451–452
Steger, G. 304–306
Steinmetz, K.-H. 142, 601–603
Steins, G. 597
Stock, A. 606–607
Strasser, P. 263
Strube, C. 142
Sturma, D. 443
Sutcliffe, St. J. 475
Swinburne, R. 268–271

Tarabochia Canavero, A. 105
Tardy, R. 276–277
Teufel, E. 621
Theis, R. 117
Theunissen, M. 264
Thierfelder, J. 628
Thiermeyer, A.-A. 456–457
Thurner, M. 104, 106
Thurner, M. (Hg.) 104–106
Tischner, W. 282
Tretera, J. R. 311
Trippen, N. 283
Tröger, G. 629
Troianos, S. N. 311
Trowitzsch, M. (Hg.) 613–615
Tugendhat, E. 136–140
Turner, G. 311
Tzscheetzsch, W. 305

Udina, J. M. 101
Uertz, R. 452–456
Uhl, F. 264

Vaget, H. R. 158
van Belzen, J. A. 141
Vasoli, C. 104
Vergauwen, G. 618
Vergauwen, G. (Hg.) 618–619
Verweyen, H. 618
Vieth, A. 443
Vigna, C. 440
Voegelin, E. 435–438
Vogel, Ch. 286

Wacker, M.-Th. 598
Wainwright, W. (Hg.) 441–442
Wald, B. 583–585
Wallacher, J. 622
Wallroth, M. 147
Walter, N. 622
Walter, P. 304
Weber, B. 468–470
Weber, F. 291
Weber, M. 619–621
Weiss, M. G. 133–136
Wendel, S. 264
Wengenroth, J. 147
Wessel, W. 283
Westerhorstmann, K. 306–308
Westphal, M. 442
Wieland, W. 443–444
Wimmer, R. 119
Winterhoff-Spurk, P. 630–632
Witsch, N. 630
Wolff, J. 627, 628
Wolfram, F. 264
Wolfram, F. (Hg.) 263–265
Woltersdorff, N. 441
Wunderlich, R. 628
Wunderlich, R. (Hg.) 627–628

Zagzebski, L. 441
Zapp, H. 305
Zimmermann, H. D. 271–272

Verzeichnis der Mitarbeiter

Arnold, C. 201–224

Baumert, N. 598–600
Beckmann-Zöller, B. 306–308
Berndt, R. 450–451, 600–601
Bieger, E. 315–317, 477–478, 630–632
Böhler, D. 481–489
Böhnke, M. 249–256
Bohmeyer, A. 147–150, 152–153, 593–596, 619–621
Bordt, M. 136–140, 424–425, 478–479
Brieskorn, N. 575–577, 591–593

Carroll, A. 112–114

Diefenbach, M. 272–273, 446–447
Disse, J. 266–268

Flatscher, M. 133–136
Fößel, Th. P. 389–411

Gawlina, M. 17–30
Greshake, G. 585–586
Grom, B. 627–628

Haeffner, G. 92–98, 122–123, 258–263
Hainthaler, T. 276–277, 447–449
Hengsbach, F. 150–152
Hofmann, P. 145–146, 157–158, 596–598, 606–611

Jansen, L. 412–422

Kießling, K. 622–626
Kirwan, M. 132–133
Knauer, P. 292–294, 621–622, 626–627
Koritensky, A. 427–428, 580
Koziel, B. E. 517–545
Krienke, M. 56–74, 120–122, 124–129, 566–574
Kühnlein, M. 176–200

Lehner, U. L. 117–120
Lobkowicz, N. 580–583
Löffler, A. 294–297
Löser, W. 158–160, 225–248, 271–272, 288, 309–310, 456–457, 461–463, 467–468, 611–615

Maly, S. 546–565
Manutscharjan, A. 287
Möhring-Hesse, M. 31–55

Nakamura, H. 100–102
Nawrath, Th. 435–438
Nicklas, T. 1–16

Ollig, H.-L. 257–258

Podskalsky, G. 458

Rhode, U. 310–311, 480
Ricken, F. 146–147, 423–427, 441–444, 586–591, 615–618
Rissing, Th. 334–366

Sans, G. 114–117, 440–441
Schatz, Kl. 154–157, 277–280, 280–282, 282–287, 449–450, 451–456, 463–467, 603–605
Schmidt, G. 313–315, 628–630
Schwartz, M. 577–580
Sebott, R. 304–306, 311–313
Sieben, H.-J. 273–276, 367–388
Sievernich, M. 318, 456, 468–477
Söding, Th. 490–516
Splett, J. 75–91, 99–100, 102–104, 106–107, 140–145, 263–265, 321–333, 431–434, 460–461, 583–585, 618–619
Steinherr, Th. 107–112
Strebel, V. 129–130, 140–141, 458–460

Thurner, M. 130–132, 429–431
Troll, Ch. W. 297–303

van der Meer, M. H. 104–106

Weiß, B. 601–603
Wiertz, O. J. 268–271
Willeke, M. 334–366
Witschen, D. 161–175
Wucherpfennig, A. 444–446

Die johanneische „Tempelreinigung" (Joh 2,12–22) für Leser der Synoptiker*

Von Tobias Nicklas

Die Frage nach dem intertextuellen Verhältnis zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern gehört seit der Antike zu den großen Problemen neutestamentlicher Exegese: Heidnische Autoren wie Porphyrios in seiner Schrift *Contra Christianos* oder der römische Kaiser Julian in *Contra Galilaeos* verwiesen auf die Widersprüche zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern, während bereits ein Christ wie Papias (Eusebius, *h.e.* III 39,15) – wohl vor dem Hintergrund des Johannesevangeliums – die Chronologie des Markusevangeliums kritisierte.[1] Im letzten Jahrhundert wurde v. a. die Frage nach dem diachronen Zueinander der Texte gestellt: Kannte(n) und benutzte(n) der Autor bzw. die Autoren eines oder mehrere der synoptischen Evangelien? Und wenn ja, auf welcher Weise wurden diese Texte verarbeitet?

Es fehlen hier der Raum und die Zeit, um einen Überblick über die Forschungsgeschichte oder auch nur die wichtigsten Antwortversuche auf diesen Fragenkomplex zu geben – in diesem Zusammenhang sei v. a. auf Arbeiten von D. Moody Smith, F. Neirynck, J. Becker oder J. Frey verwiesen.[2] Mir geht es v. a. darum zu zeigen, daß die Frage nach dem intertextuellen Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern auch eine zweite Dimension besitzt, die wenig beachtet wird und die m. E. ähnlich interessant ist wie die erste. Hierzu muß ich allerdings ein wenig ausholen:

Das Johannesevangelium ist, wie die Synoptiker, möglicherweise in mehreren Etappen zunächst als eine Einzelschrift entstanden.[3] Im Verlauf des

---

* Es handelt sich um die erweiterte und überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrags vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

[1] Zu diesen Beispielen vgl. auch *J. Frey*, Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: *T. Söding* (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen (QD 203), Freiburg i.Br. 2003, 60–118, 62f.

[2] Die m.W. ausführlichsten Auseinandersetzungen mit der Forschungsgeschichte bieten *F. Neirynck*, John and the Synoptics, in: *Ders.*, Evangelica I. Collected Essays, herausgegeben von *F. Van Segbroeck*, Leuven 1982, 365–400; *ders.*, John and the Synoptics in Recent Commentaries, in: EThL 74 (1998), 386–397; *ders.*, The Question of John and the Synoptics. D. Moody Smith 1992–1999, in: EThL 76 (2000), 122–132; *ders.*, John and the Synoptics 1975–1990, in: *Ders.*, Evangelica III 1992–2000. Collected Essays (BEThL 150), Leuven 2001, 3–64; und *D. M. Smith*, John among the Gospels, Columbia ²2001. Vgl. aber auch die Gedanken bei *J. Becker*, Das vierte Evangelium und die Frage nach seinen externen und internen Quellen, in: *I. Dunderberg/K.Syreeni/C.M. Tuckett* (Hgg.), Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen (NT.S 103), Leiden [u.a.] 2003, 203–241, 203–209; *Frey*, Das Vierte Evangelium (s. Anm. 1), 61–76; oder die diversen Ansätze in dem Band von *A. Denaux* (Hg.), John and the Synoptics (BEThL 101), Leuven 1992.

[3] Ich halte in diesem Zusammenhang v. a. die Ideen, die sich die Entstehung des Johannesevangeliums in einem mehrstufigen *Relecture*-Prozeß vorstellen, für tragfähig. Hierzu z. B. die Arbeiten von *A. Dettwiler*, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen

2. Jahrhunderts wurde es aber mehr und mehr als Teil einer Sammlung heiliger Schriften betrachtet, die wir heute als Neues Testament und damit als zweiten Kanonteil der zwei-einen christlichen Bibel bezeichnen.[4]

Die christliche Bibel kann zwar als eine Sammlung von Büchern, als eine Bibliothek, verstanden werden, sie ist aber gleichzeitig auch ein Buch in zwei Teilen, dem Alten und dem Neuen Testament. Wo das Johannesevangelium bewußt als „biblisch gewordener" Text[5] betrachtet wird, also ein Text, der heute ebenso wie die Synoptiker Text der Bibel ist, verändert sich also ganz deutlich die Perspektive der Untersuchung. Das Bild der Entstehung der Bibel aus einer Vielzahl von Texten muß verlassen werden, um zum Bild des einen Textes einer bestehenden Bibel zu wechseln.[6]

Für einen Text etwa des Johannesevangeliums bedeutet dies, daß (in der hier angezielten Perspektive) nicht interessiert, welcher (hypothetischen) Quellenschicht er wohl angehören mag bzw. auf welchen Vorlagen er basiert.[7] In erster Linie wird er als Teil des heute vorliegenden Textes „Johannesevangelium" synchron gelesen.

In dieser Perspektive wird auch eine neue Dimension der Frage nach dem intertextuellen Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern deutlich. Innerhalb des einen Textes Bibel steht das Johannesevangelium nach den Synoptikern. Ein „Modelleser" des Textes Bibel – mit diesem Begriff ist eine literaturwissenschaftliche Kategorie gemeint, die von U. Eco eingeführt wurde,[8] – liest also – völlig unabhängig davon, wie sich das literarische Ver-

---

Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995; *J. Zumstein*, Der Prozeß der Relecture in der johanneischen Literatur, in: NTS 42 (1996), 394–411; *ders.*, Ein gewachsenes Evangelium. Der Relecture-Prozeß bei Johannes, in: *T. Söding* (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen (QD 203), Freiburg i.Br. [u.a.] 2003, 9–37; oder *K. Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg i.Br. [u.a.] 2000.

[4] Zur antiken Rezeption des *Corpus Johanneum* vgl. ausführlich *M. Hengel*, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von *J. Frey* (WUNT 63), Tübingen 1993, 9–95; sowie *R. Kieffer*, Les premiers indices d'une réception de l'évangile de Saint Jean, in: *F. Van Segbroeck [u.a].* (Hgg.), The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck III (BEThL 100), Leuven 1992, 2225–2238 [mit Schwerpunkt auf Ignatius von Antiochien]; und *T. Nagel*, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung aus Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2), Leipzig 2000.

[5] Die Rede von biblisch *gewordenen* Texten lehnt sich an *D. Lührmann*, Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache (MThSt 59), Marburg 2000; sowie *ders.*, Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen (NT.S 112), Leiden/Boston 2004, 2, an. Mit dieser Bezeichnung kann die Perspektivik der Rede m.E. sehr gut deutlich gemacht werden.

[6] Vgl. hierzu z.B. *N. Lohfink*, Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen, in: *F.-L. Hossfeld* (Hg.), Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), Freiburg i.Br. [u.a.] 2001, 13–47, 21, der vom Kanon als einem „Makrotext" spricht. Im Anschluß daran z.B. auch *T. Hieke*, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung", in: BN 119/120 (2003), 71–89, 75–78.

[7] Dies soll nicht heißen, daß die genannten Fragen grundsätzlich uninteressant seien.

[8] Dieser versteht darunter „eine Art Ideal-Leser, den der Text nicht nur als Mitarbeiter vor-

hältnis der Texte untereinander in diachroner Weise gestaltet – das Johannesevangelium vor dem Hintergrund der Synoptiker. Nun läßt sich aber die Frage nach dem intertextuellen Verhältnis zwischen Johannesevangelium und Synoptikern folgendermaßen stellen: Welchen Unterschied bedeutet eine Lektüre des Johannesevangeliums vor dem Hintergrund synoptischer Evangelien zu einer Lektüre des Johannesevangeliums ohne die Kenntnis dieser Texte?[9]

Diese „große" Frage würde eine Kommentierung des Gesamttextes Johannesevangelium in monographischer Form erfordern. Im folgenden kann es nur darum gehen, an einem überschaubaren Textabschnitt zu zeigen, welche interessanten Ergebnisse zu erzielen sind, wenn ein Ausschnitt aus dem Johannesevangelium unter der Perspektive dieser Fragestellung gelesen wird. Ausgewählt wird mit Joh 2,13–22, der Szene von der „Tempelreinigung" (sowie einem interessanten Übergangsvers 2,12), ein johanneischer Text, der deutliche Parallelen zu synoptischen Texten aufweist, der aber aufgrund eigener Schwerpunktsetzungen sowie einer völlig eigenständigen Kontextstellung im Johannesevangelium besonders reichen Ertrag bringen dürfte.

In der folgenden prozeduralen Interpretation[10] des Textes werden zwei verschiedene Leser unterschieden: Ein „Modelleser", der zwar das Alte Testament kennt, aber ohne Kenntnis der Synoptiker mit Joh 1,1 zu lesen beginnt (Leser 1), und einer, der darüber hinaus auch die synoptischen Evangelien kennt (Leser 2).

---

sieht, sondern sich auch zu erschaffen versucht" (*U. Eco*, Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur, München ^{2}1999, 19), damit also eine in der Struktur des Textes verankerte (geschlechtslose) Größe. Weiterführend *U. Eco*, Lector in Fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München ^{3}1998, 61–81. Zur Arbeit mit dieser Kategorie in biblischen Texten vgl. *S. Pellegrini*, Elija – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung zum Markusevangelium (HBS 26), Freiburg i.Br. [u.a.] 2000; *T. Hieke/T. Nicklas*, »Die Worte der Prophetie dieses Buches«. Offenbarung 22,6–21 als Schlußstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62), Neukirchen-Vluyn 2003. Zur Anwendung bei christlichen Apokryphen *T. Nicklas*, Christliche Apokryphen lesen. Definition – hermeneutisches und methodisches Programm. Mit einer Interpretation des „unbekannten Evangeliums" auf P. Egerton 2 [Habilitationsschrift Regensburg 2004].

[9] Dies läßt sich natürlich auch mit anderen biblischen Texten und ihrem intertextuellen Zueinander unternehmen: Einen ähnlichen Vorschlag, z.B. das Markusevangelium für Leser des Matthäusevangeliums vorzustellen, unterbreitet skizzenhaft *T. Hieke*, Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven, in: Zeitschrift für Neues Testament 12 (2003), 65–76, 68–70.

[10] Gemeint ist damit eine Interpretation, die am Text entlang die Mitarbeit des „Modellesers" an der Sinnkonstitution des Textes beschreibt. Vgl. hierzu weiterführend die Ausführungen in meiner Habilitationsschrift „Christliche Apokryphen lesen" (s. Anm. 8).

1. Prozedurale Interpretation

1.1 „Zwischenstop" in Kafarnaum 2,12

[2,12] Obwohl V. 12 nicht zur eigentlichen „Tempelreinigungsszene" gerechnet werden kann, soll auch er Berücksichtigung finden, da sich bereits an diesem kurzen Abschnitt sehr schön zeigen läßt, welche Sinnpotentiale des Textes aufgrund der hier eingenommenen Perspektive erkennbar werden: In den Kommentierungen wird auf V. 12 meist nur ganz kurz eingegangen, der Text selbst als „Überleitung", eine „Zwischenbemerkung, die einen Ortswechsel notiert"[11] oder eine Verlangsamung der Erzählung andeutet,[12] interpretiert. Tatsächlich bedeutet V. 12, signalisiert durch das Verbum μένω, ein Innehalten, eine Unterbrechung der zielführenden Handlung, allerdings nur für kurze Zeit. Der Text signalisiert dem Leser: Was in den wenigen Tagen des Aufenthalts in Kafarnaum geschehen ist, ist für das Verständnis der weiteren Begebenheiten ohne Bedeutung. Während aber Leser 1 noch keine weiteren Konnotationen mit dem Ort Kafarnaum verbindet, während ihm die Mutter Jesu nur aus der vorangegangenen Szene Joh 2,1–11 bekannt ist und von Brüdern Jesu gar nicht die Rede war,[13] kann Leser 2 hier eine Vielzahl zusätzlicher Verbindungen herstellen.

Kafarnaum ist in den synoptischen Evangelien einer der Orte, an denen Jesus seine Botschaft von der Königsherrschaft Gottes bzw. der Himmel in Wort und Tat verkündet. Der „wirkmächtige" Tag in Kafarnaum (Mk 1,21–39 par.) illustriert, was mit „Reich Gottes" gemeint ist. Darüber hinaus kann Leser 2 Gedanken an Heilungen wie die des Hauptmannssohnes (Mt 8,5–13 par.) oder des Gelähmten einspielen. Mt 9,1 geht sogar so weit, Kafarnaum als „seine Stadt", also als die Stadt Jesu, zu bezeichnen. Gleichzeitig gilt mit Mt 11,23 par. Lk 10,15 Kafarnaum aber als verfluchte Stadt, die trotz der Wunder Jesu nicht glaubt.[14] Auch die Rede von den Brüdern Jesu kann von Leser 2 anders interpretiert werden als von Leser 1. Dieser müßte an dieser Szene stutzen und sich die Frage stellen, wie es möglich sein kann, daß das inkarnierte Wort Gottes Brüder haben kann.[15] Leser 2 aber weiß aus Texten wie Mk 3,20–21 oder 3,31–35 parr., daß die Familie

[11] Beide Bemerkungen bei *K. Wengst*, Das Johannesevangelium, 1. Teilband: Kapitel 1–10 (Theologischer Kommentar zum NT 4,1), Stuttgart [u.a.] 2000, 104.

[12] Hierzu z.B. *F.J. Moloney*, Reading John 2:13–22: The Purification of the Temple, in: RB 97 (1990), 432–452, 439.

[13] Vgl. die Interpretation von *U. Busse*, Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986–1998 (BEThL 162), Leuven 2002, 93. Daß signalisiert werden solle, der Unglaube beginne bereits in der Familie Jesu, kann durchaus eine Intention des Textes treffen – sie ist aber erst aus dem Rückblick über das gesamte Johannesevangelium entwickelt, den Leser 1 noch nicht hat.

[14] Zu Kafarnaum im Neuen Testament vgl. den Überblick bei *M. Tilly*, Art. „Kafarnaum", in: NBL 2.8 (1992), 424.

[15] Immerhin wurde in 2,1 seine Mutter eingeführt. Hierzu weiterführend *T. Nicklas*, Biblische Texte als Texte der Bibel interpretiert: Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) in „biblischer Auslegung", in: ZKTh 126 (2004), 241–256.

Jesu diesen offensichtlich zu Lebzeiten ablehnte und daß für Jesus nur der Wille Gottes zählt (Mk 3,35), dessen Erfüllung über die „wahre Verwandtschaft" Jesu bestimmt.

Im Kontext der gesamten Bibel also gewinnt Joh 2,12 ungemein an Bedeutung: Leser 2 kann den Text folgendermaßen interpretieren:

(1) Tatsächlich geschah in Kafarnaum vieles; das Johannesevangelium interpretiert diese Ereignisse und diese Zeit aber – vor dem Hintergrund der Tatsache, daß der sich hier zeigende Glaube trotz vieler Zeichen letztlich mangelhaft bleibt (Mt 11,23 par.) – als nicht wichtig genug, um sie erzählen zu müssen. Es handelt sich letztlich nur um „wenige Tage".

(2) Diese Tage sind zusätzlich gekennzeichnet durch die Verbindung Jesu mit seiner (irdischen) Familie. Entscheidend aber ist – bei allem, was passieren wird – der Wille Gottes, und daß Jesus mit diesem übereinstimmend handelt.[16]

Bei all diesen Gedanken ist folgendes wichtig: Es kann hier nicht davon ausgegangen werden, daß der/die Autor(en) des Johannesevangeliums diese Interpretation beabsichtigten. Diese eröffnet sich vielmehr erst, wenn der bereits im Kontext des Johannesevangeliums sehr offene Text 2,12 in den Kontext „Neues Testament" gestellt wird. In diesem Kontext zwingt der Text nicht zu dieser Interpretation, erlaubt sie aber m. E. durchaus.

1.2 Der erste Teil der Tempelreinigung: 2,13–17

[2,13] Mit V. 13 ist der Ruhepunkt der Handlung wieder überwunden. Ein neuer Zeitpunkt – das nahekommende „Pascha der Juden" – signalisiert, daß die Dinge nun wieder in Bewegung geraten werden. Für Leser 1 drückt die Wendung „Pascha der Juden" nur eine gewisse Distanz zu diesem Fest und sicherlich auch zu den „Juden", deren Negativzeichnung bereits mit 1,19 eingesetzt hat, aus.[17] Leser 2 kann mit dieser Szene bereits mehr verbinden: Einerseits ist für ihn überraschend, daß bereits jetzt von einem Pascha die Rede ist und Jesus schon jetzt nach Jerusalem geht: Während das Motiv des „Paschafestes" sich für Leser 1 erst im Verlauf des Evangeliums als Hinweis auf den Tod Jesu herausstellen wird,[18] verbindet

[16] Ähnlich die Interpretation bei *T. Brodie*, The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary, New York/Oxford 1993, 180.

[17] Hierzu ausführlich: *T. Nicklas*, Ablösung und Verstrickung. „Juden" und Jüngergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser (RStTh 60), Frankfurt am Main [u.a.] 2001, 108–116 (Charakterisierung der „Juden" in 1,19–28), 291–295 (zu „Pascha der Juden").

[18] *K. Wengst*, Johannesevangelium 1 (s. Anm. 11), 107, spricht zu Recht davon, daß Notizen wie 2,13; 6,4; 11,55 für Wiederholungslesende (aber auch für Leser 2) Passionsklang erhalten. *J. Rahner*, „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes." Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (BBB 117), Bodenheim 1998, 192, schreibt: „Wann immer Johannes vom Paschafest spricht, ist seine Orientierung auf das letzte Paschafest, das Todespascha Jesu, impliziert. Die Festreisen zentrieren – so ihr theologisches Implikat – Jesu Tun und Reden auf Jerusalem, ebenso, wie sie gerade als liturgisch-theologische Signalsetzung auf die theologische Dimension der Festtage wie auf die sie spiegelnde christologische Dimension hin transparent sind."

Leser 2, der die synoptischen Evangelien kennt, „Pascha" und „Jerusalem" bereits mit der Passion Jesu. Leser 1 ist dieser Bezug noch verborgen – er kann „Jerusalem" zwar aufgrund von 1,19 mit den „Juden" verbinden – das Todesschicksal Jesu ist ihm aber noch nicht bekannt. Leser 2 also wird mit der Lektüre von 2,13 ganz andere Erwartungen verbinden als Leser 1. Dies liegt daran, daß Begriffe wie „Pascha" oder „Jerusalem" in den synoptischen Evangelien bereits eine Färbung erhalten haben, die bei Leser 2 die Interpretation des Textes beeinflußt.

[2,14] V. 14 versetzt Jesus nun direkt in den Tempel.[19] Signalisiert wird: Weder die Ereignisse auf der Reise nach Jerusalem noch irgendwelche Ereignisse auf dem Weg zum Tempel sind interessant genug, um erwähnt zu werden. Leser 1 wie Leser 2 können vermuten, daß es zu einem Konflikt kommen wird, denn das Johannesevangelium hat bereits einige Gedanken zum Verhältnis Jesu gegenüber dem Tempel vorbereitet:[20]

(1) Bereits 1,14 weckte mit der Aussage, daß das inkarnierte Wort Gottes – Jesus – unter uns „zeltete", Assoziationen zur Vorstellung der „Wohnstatt Gottes" unter den Menschen.[21] Besonders in Sir 24,7–12 wird der Begriff des „Zeltens" der Weisheit Gottes in Israel zu einem Leitmotiv; innerhalb der Sinaierzählungen (z. B. Ex 29,42–46) ist vom Zelt der Begegnung Gottes mit seinem Volk die Rede.

(2) In Joh 1,51 zeichnet sich Jesus selbst in Anlehnung an Gen 28,12 als Mittler zwischen Himmel und Erde. Die Prophezeiung aus 1,51 „Ihr werdet sehen ..." ist weiterhin offen, so daß das in Kapitel 2 geschilderte Wirken Jesu als Illustration dieser Prophezeiung interpretiert werden darf.

Beide vorausgesetzten Leser können also folgern: Jesus als der Ort des „Zeltens" Gottes unter den Menschen ist der Ort der Begegnung mit Gott, der Mittler zwischen Himmel und Erde. Daraus aber resultiert die Frage: Welche Funktion hat dann noch der Tempel als bisheriger Kultort? Leser 2

---

[19] Der Text verlangt also von jedem Leser zu seinem Verständnis, daß er in seiner Enzyklopädie „Paschafest" mit einer Pilgerreise nach Jerusalem und Jerusalem wiederum mit einem ἱερόν, und zwar dem jüdischen Tempel, verbinden kann. Dies ist beiden Lesern über Verbindungen zum AT möglich. Von da her können sie mit dem Tempel Vorstellungen wie den Gedanken, daß Gott bzw. seine Herrlichkeit im Tempel „wohnt" (Ex 40,34; 1Kön 8,11.13.29), obwohl sein Thron im Himmel steht (Ps 11,4), u. a. verbinden. Weiterführend zum Verständnis des Tempels in antiker jüdischer Literatur z. B. *L. Hartman*, ‚He Spoke of the Temple of His Body' (Jn 2:13–22), in: SEÅ 54 (1989), 70–79. Zur Diskussion um die Frage, ob der Tempel als Wohnort Gottes verstanden werden könne, vgl. *G. I. Davies*, The Presence of God in the Second Temple and Rabbinic Doctrine, in: *W. Horbury* (Hg.), Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel (JSOT.S 48), Sheffield 1991, 32–36.

[20] Weitere Gedanken werden folgen, so in 4,21–24; 7,37–48; 19,34 (die Verbindung zwischen Leib und „lebendigem Wasser") oder 20,22. Vgl. hierzu auch *F. Mußner*, Jesus und das „Haus des Vaters" – Jesus als „Tempel", in: *J. Schreiner* (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (FS J. G. Plöger), Stuttgart 1983, 267–275, 270–273; *W. Radl*, „Brecht diesen Tempel ab ..." (Joh 2,19). Zum traditions- und religionsgeschichtlichen Umfeld eines johanneischen „Mißverständnisses", in: *S. Schreiber/A. Stimpfle* (Hgg.), Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy (BU 29), Regensburg 2000, 71–86, 79.

[21] *K. Haacker*, Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie (AzTh 47), Stuttgart 1972, 41–42, bezeichnet Joh 2,13–22 als Entfaltung von 1,14.

kann hier noch weiter gehen als Leser 1: Aus den synoptischen Evangelien ist ihm nicht nur das kultkritische Bild der Tempelreinigung Jesu bekannt, er hat bereits Texte wie Mk 13,2 par. (oder aber Mt 22,1–14) gelesen, in denen die Zerstörung des Tempels angekündigt ist. Jesus betritt also in V. 14 den Kultort, von dem Leser 2 schon klar sein muß, daß „kein Stein auf dem anderen bleiben" wird.[22]

Dieser Eindruck verstärkt sich noch mit dem Bild, das V. 14 (im Grunde die Perspektive Jesu einnehmend) zeichnet: Das drastische Bild des „Heiligtums" als einer „Markthalle" – durch die Erwähnung von Rindern und Schafen deutlich gegenüber den synoptischen Parallelen dramatisiert[23] – läßt das Geschehen besonders anstößig erscheinen und steigert die Erwartung des Konflikts. Leser 2 jedoch kann erneut noch einen Schritt weiter gehen als Leser 1 und konkret erwarten, daß es nun zu der aus den Synoptikern bekannten „Tempelreinigung" kommen wird. Ihm aber stellt sich auch die Frage, ob (und wie) das Johannesevangelium die aus den Synoptikern bekannte Verbindung zwischen Tempelreinigung und Passion aufrechterhält oder ob der Text hier eventuell doch ein anderes Ereignis als das in den Synoptikern erzählte schildern wird.

[2,15] V. 15 bestätigt trotz der Dramatisierung der Szene gegenüber den Synoptikern – Jesus benutzt ein φραγέλλιον, wenn auch aus Stricken,[24] das er gegenüber Schafen und Rindern einsetzt,[25] während er nicht nur die Ti-

---

[22] Selbst wenn ein empirischer Leser die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. kennen würde, bedeutet es einen Unterschied dazu, ob er diese – wie in Mk 13,2 – als im Munde Jesu angekündigtes eschatologisches Ereignis interpretiert oder nur als rein geschichtliches Ereignis, das mit dem hier Erzählten nichts zu tun hat.

[23] So schon *C. H. Dodd*, Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge [2]1963, 157. Ähnlich z. B. auch *U. Schnelle*, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums, in: NTS 42 (1996), 359–373, 361; oder *J. Rahner*, Tempel seines Leibes (s. Anm. 18), 272. Historisch ist dieses Bild wenig wahrscheinlich, wie *E. W. Stegemann*, Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium, in: *E. Blum [u. a.]* (Hgg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 503–516, 507–508, betont. Daraus folgert der Autor wohl zu Recht (509), daß die joh Darstellung die Tendenz verfolge, „das Treiben im Tempel als anstößig anzusehen". Der Text ist allerdings auch offen für eine Anspielung auf Ps 8,8 LXX, die dann sagen würde, daß der Sohn des Menschen über Schafen und Ochsen stünde. So interpretiert zumindest *A. T. Hanson*, The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament, Edinburgh 1991, 44; *ders.*, John's Use of Scripture, in: *C. A. Evans/W.R. Stegner* (Hgg.), The Gospels and the Scriptures of Israel (JSNT.S 104), Sheffield 1994, 358–379, 368.

[24] Dieses Element der Darstellung wird unterschiedlich gedeutet. Während *Stegemann*, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 510–511, es als Zeichen für die Harmlosigkeit der Aktion Jesu interpretiert, deutet *J. Frühwald-König*, Tempel und Kult: Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums (BU 27), Regensburg 1998, 86, den Gebrauch der Peitsche als „Hinweis auf ein finales Handeln Jesu".

[25] Sprachlich scheint sich die Aktion allerdings zunächst auf die Händler des Viehs zu beziehen. Zur sprachlichen Problematik vgl. schon *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes (KeK 2), Göttingen [21]1986, Anm. 10/86; *S. Mendner*, Die Tempelreinigung, in: ZNW 47 (1956) 93–112, 96–97, und *C. K. Barrett*, The Gospel According to St. John, London [2]1978, 197–198. *B. Chilton*, [ὡς] φραγέλλιον ἐκ σχοινίων (Joh 2,15), in: *W. Horbury* (Hg.), Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel (JSOT.S 48), Sheffield 1991, verweist auf die „stylistic oddity" des Verses.

sche der Geldwechsler umstößt, sondern auch ihr Geld ausschüttet – die Erwartung von Leser 2. Für Leser 1 dagegen muß der „Ausbruch" Jesu in der hier erzählten Form überraschend wie eine Eruption folgen.

[2,16] Die Deutung der Handlung gegenüber den (sanfter behandelten) Taubenhändlern (2,16b) birgt mehrere Implikationen. Bereits Leser 1 kann folgern, daß sich Jesus erneut als „Sohn Gottes" (vgl. 1,14.49; textkritisch problematisch 1,34) zeigt, der den Tempel als „Haus seines Vaters", d.h. Gottes, betrachtet und sich bedingungslos für diesen einsetzt.[26] Damit ist der Tempel im Grundsatz nicht abgelehnt. Die Radikalität des Einschreitens des Sohnes Gottes (und nicht „nur" eines Propheten) aber verdeutlicht,[27] daß der vorhandene Tempel, dessen Existenz untrennbar verbunden ist mit dem Kult, für den Opfertiere und Geldwechsel unabdingbar sind, von einer neuen Ordnung abgelöst werden muß.[28] Die Kontinuität zwischen der alten und der neuen Ordnung besteht im Begriff „Haus des Vaters": Während der alte Tempel als „Haus des Vaters" kaum erkennbar ist, wird der neue Tempel nun „Haus des Vaters" im Vollsinn. Diese Interpretation wird unterstützt durch die Anspielung an Sach 14,21.[29] Der Leser, der an diesen Text denkt, kann die Aktion Jesu als christologisch pointierten Hinweis[30] auf die eschatologische Hoffnung verstehen, daß am „Tag des Herrn" Gott vom Ölberg her kommen, Jerusalem und den Tempel von allen Feinden befreien und zu vollkommener Reinheit führen wird (vgl. auch Mal 3,1).[31] Was damit konkret gemeint ist – außer daß in ihm kein Händler sein wird –, kann Leser 1 an dieser Stelle nur vermuten. Leser 2 allerdings kann natürlich

---

[26] Leser 2 kennt natürlich die Bezeichnung Jesu als „Sohn Gottes" aus den Synoptikern. Darüber hinaus sei an Lk 2,49 erinnert, wo der Tempel zumindest indirekt als „Haus des Vaters" Jesu bezeichnet wird.

[27] Die Bedeutung dieser Selbstbezeichnung für das Gewicht der Handlung Jesu betont auch *C. F. Molla*, Le Quatrième Évangile, Genève 1977, 47. Damit will die Szene hier nicht ausschließlich als eine prophetische Zeichenhandlung gelesen werden.

[28] Vgl. auch *C. Dietzfelbinger*, Das Evangelium nach Johannes 1: Johannes 1–12 (ZBK), Zürich 2001, 74: „Damit der Tempel Haus des Vaters sein kann, muß der Kult funktionieren, müssen auch die Voraussetzungen für den Kult gegeben sein, muß man also Geld wechseln und Opfertiere kaufen können. Jesus dagegen raubt dem Tempel, indem er die Voraussetzungen für den Opferkult beseitigt, seinen Sinn." Ähnlich auch *E. P. Sanders*, Jesus and Judaism, London 1985, 64; *Frühwald-König*, Tempel und Kult (s. Anm. 24), 85; *J. Rahner*, Tempel seines Leibes (s. Anm. 18), 274. Anders aber *Wengst*, Johannesevangelium 1 (s. Anm. 11), 110, der in dieser Aktion keine „grundsätzliche Tempelopposition", keine „radikale Infragestellung des ganzen Tempelkultes" sehen möchte.

[29] Diese Anspielung ist allerdings nicht aufgrund des LXX-Textes möglich, wo von „Kanaanäern" die Rede ist. Zur Problematik vgl. schon *C. H. Dodd*, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge ^{5}1968, 300. Ausführlich *M. Tilly*, Kanaanäer, Händler und der Tempel in Jerusalem, in: BN 57 (1991), 30–36.

[30] So auch die Formulierung bei *J. Rahner*, Tempel seines Leibes (s. Anm. 18), 274–275.

[31] Vgl. auch *Dodd*, Historical Tradition (s. Anm. 22), 160: „The evangelist, it appears, intends to represent the expulsion of traders from the temple as a sign that the Day of the Lord is here." Eine Übersicht über diverse apokalyptische Vorstellungen, die sich mit dem Zweiten Tempel verbanden, gibt *C. C. Rowland*, The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?, in: *W. Horbury* (Hg.), Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel (JSOT.S 48), Sheffield 1991, 175–198.

auf sein Wissen aus den parallelen Szenen, die allerdings in einer Kombination aus Jes 56,7 und Jer 7,11 gedeutet werden, zurückgreifen. Hier geht es darum, daß der Tempel nicht mehr „Haus des Gebetes" ist. Mk 11,17 in Zusammenhang mit 11,22–25 z.B. läßt den Schluß zu, daß Jesus in der Gemeinschaft der Jünger einen neuen Ort des Gebetes gründen möchte.[32] Vor diesem Hintergrund und dem Gedanken, daß der Tempel zerstört werden wird, aber kann Leser 2 auch den Schritt von der Deutung durch die Synoptiker zur johanneischen Deutung gehen. Der Mittelpunkt des eschatologischen Tempels, des „Hauses des Gebetes", kann letztlich nur Jesus als der Mittler zu Gott sein.

[2,17] V. 17 bedeutet ein erneutes Innehalten. Leser 2, der aufgrund der synoptischen Parallelen Mk 11,18–19 par. Lk 19,47–48 damit rechnet, daß die Handlung Jesu nun Konsequenzen haben wird, muß überrascht sein: Die Erzählung wendet sich von dem dramatischen Geschehen um Jesus ab. Ohne kontextuelle Vorbereitung rücken die Jünger in den Fokus. Die Tatsache, daß sich die Darstellung des Evangeliums bisher vollkommen auf Jesus konzentriert hat,[33] läßt die Jünger als außerhalb des in der Erzählung geschilderten Geschehens befindlich erscheinen. Dies erlaubt beiden Lesern, ihre je eigene Perspektive einzunehmen. Wie die Jünger sind sie nun gezwungen, sich zu erinnern, was „geschrieben steht", und einen „intertextuellen Spaziergang" in Ps 68 (69) zu unternehmen. Die Jünger erkennen in Jesus den, der durch seinen Eifer für das Haus Jahwes „verzehrt" wird. Dabei fällt auf, daß im Zitat gegenüber dem Text der Septuaginta eine Tempusänderung vom Aorist zum Futur vorliegt.[34] Wiederum aber zeigen sich deutliche Unterschiede in der Rezeption des Textes durch Leser 1 und 2:[35] Leser 1 muß das Zitat als rätselhaft auffassen.[36] Jesu Handeln wird begründet durch den Eifer für Gottes Haus, dieser Eifer wird ihn ganz aufzehren. Geschlossen werden kann, daß Jesus – wie der Beter laut Ps 69,10a – sich bis zum äußersten für die Sache Gottes einsetzen wird.[37] Was dies aber konkret

---

[32] So auch *W. Kraus*, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991, 203; *T. Söding*, Die Tempelaktion Jesu – Redaktionskritik, Überlieferungsgeschichte und historische Bedeutung, in: TThZ 101 (1992), 36–64, 40.

[33] Strenggenommen erwähnte 2,13 ja nicht einmal, daß sie Jesus begleiten.

[34] Zu den schwierigen Fragen nach der Vorlage des Zitats und ihrer Verarbeitung vgl. auch die Diskussion bei *B. G. Schuchard*, Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John (SBL.DS 133), Atlanta 1992, 20–21; *A. Obermann*, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT II.83), Tübingen 1996, 114–115.

[35] Die beiden Möglichkeiten der Rezeption entsprechen weitgehend den beiden Ebenen der Interpretation des Textes, die auch *M. Sabbe*, The Cleansing of the Temple and the Temple Logion, in: *Ders.*, Studia Neotestamentica. Collected Essays (BEThL 98), Leuven 1991, 331–354, 338, unterscheidet.

[36] Ähnlich *Moloney*, Reading John (s. Anm. 12), 443.

[37] So auch *Busse*, Johannesevangelium (s. Anm. 13), 96–97, in Reflexion der Perspektive der Jünger. Weitere Parallelen zwischen Joh 2 und Ps 68/69 sieht *R. E. Brown*, The Gospel According

bedeutet, möglicherweise sein Todesschicksal, ist für Leser 1 im Moment noch offen. Das Zitat begleitet seine Lektüre nun als Rätsel, gleichzeitig aber als „Leseschlüssel" zur Interpretation des Handelns Jesu weiter: Was Jesus tut, ist Einsatz für die Sache Gottes. Leser 2 dagegen kennt einerseits das Schicksal Jesu von Nazaret, er kann aus den Synoptikern die Verbindung zwischen der Tempelreinigung und dem Todesschicksal Jesu (z.B. Mk 12,12f.; 14,1.10.55) herstellen[38] und hatte aus den Parallelen bereits Konsequenzen für Jesus erwartet. Vor allem aber weiß er, daß Anspielungen auf Ps 68/69 neben solchen auf Ps 22 die synoptischen Passionsdarstellungen „durchweben" (vgl. v.a. Mt 27,34 par. Mk 15,23 [Ps 69,22]; Mt 27,48 par. Mk 15,36 [Ps 69,22]).[39] Das aber heißt, daß Leser 2 – anders als Leser 1 – schon jetzt erkennt: Auch im Johannesevangelium wird – trotz veränderter Chronologie – eine Verbindung zwischen der Tempelreinigung und dem Tode Jesu am Kreuz hergestellt.[40] Die unterschiedliche Chronologie verfolgt also – wie auch der Hinweis auf die „Stunde" in 2,4 – offensichtlich das theologische Interesse, Jesu gesamtes Wirken unter das Licht des Kreuzes zu stellen.[41] In der Tempelreinigung scheint also durch, was das gesamte Wirken Jesu bestimmt: der Eifer für den Willen Gottes, der zu Tod und Auferstehung führt.[42] Leser 1 kann diese so entscheidende Folgerung – noch – nicht ziehen.

---

to John 1 (i-xii) (AncB 29.1), Garden City/New York 1966, 124, z.B. zwischen Ps 68/69,8 und 2,12 („Brüder").

[38] Vgl. hierzu *Kraus*, Tod Jesu (s. Anm. 32), 202–203.

[39] Diese Funktion wird Ps 69 auch im Johannesevangelium noch erhalten. Vgl. z.B. den Bezug zwischen Joh 19,29 und Ps 69,22 sowie Joh 15,25 zu 69,2.

[40] Diese Verbindung dürfte wohl auch vom Text intendiert sein, wie viele Autoren gesehen haben. So z.B. *Stegemann*, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 514; *J. Frey*, Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 110), Tübingen 1998, 69–71. *T. Knöppler*, Die *theologia crucis* des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994, 121, spricht von einem „Passamotiv," das deutlich mache, daß Jesu öffentliches Wirken von Beginn an „im Todesschatten des letzten Passafestes" stehe; eine *inclusio* zum Todespascha sieht *J. M. Lieu*, Temple and Synagogue in John, in: NTS 45 (1999), 51–69, 66. Leser 1 aber kann sie in 2,17 noch nicht herstellen!

[41] Damit zeigt sich auch, daß Interpretationen wie die von *D. A. Carson*, The Gospel According to John, Leicester/Grand Rapids ²1992, 178, die „natürlichste Lesung" des Textes spräche für zwei Tempelreinigungen, dem Ansinnen des Textes nicht entsprechen dürften. Mit welch kluger Abwägung aller Argumente bereits Origenes letztlich dafür votiert, daß von einer einzigen Tempelaktion Jesu auszugehen sei, stellt *C. Metzdorf*, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II.168), Tübingen 2003, 48–50, dar. Ähnlich votierten auch andere altkirchliche Autoren wie Theodor von Mopsuestia. Das andere Extrem zeigt sich bei Hesychius von Jerusalem, der behauptete, „selbst noch die Synoptiker berichteten von verschiedenen Ereignissen" (*Metzdorf*, Tempelaktion [s.o.], 118).

[42] Vollkommen mit Recht schreibt deshalb *Schnelle*, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 364, daß die Tempelreinigung mit dem hermeneutischen Signal aus 2,17 den „Charakter einer Grundsatzerklärung" gewinnt.

1.3 Teil 2: 2,18–22

[2,18] Das Auftreten der „Juden“[43] mit ihrer feierlich eingeleiteten Rede führt den Leser nach der Reflexion von V. 17 wieder in die konkrete Ebene der Handlung zurück. Bereits bei Leser 1 wird allein aufgrund des Kontextes die Assoziation ausgelöst, daß die Reaktion auf Jesu Handlung in V. 14–16 negativ bzw. für Jesus gefährlich sein könnte. Bei Leser 2, der die synoptischen Parallelen kennt, verstärkt sich dies einerseits, andererseits wird sein Bild von der Szene – beeinflußt durch Mk 11,27 par., wo konkrete jüdische Gruppierungen genannt werden (Hohepriester, Schriftgelehrte und Älteste – bei Mt ohne Schriftgelehrte), lebendiger.

Die Frage der „Juden“ erinnert beide Leser an die Bitte der Mutter Jesu in 2,3, die sich – zumindest implizit – ebenfalls als „Forderung“ eines Zeichens interpretieren ließ. Für Leser 2 färbt sich V. 18 zusätzlich: Er kann aufgrund des Hintergrunds Mk 11,18 par. eine tödliche Bedrohung Jesu von Nazaret vermuten. Darüber hinaus erinnert die Szene an abgewiesene Zeichenforderungen Ungläubiger (Mk 8,11–12; Mk 12,38–39; 16,1; Lk 11,16.29), v. a. aber an Vollmachtsfrage in den Parallelen der Synoptiker:[44] Auch wenn in Joh 2,18 der Begriff ἐξουσία nicht auftaucht, kann der Text vor diesem Hintergrund gelesen werden. Das Bild der „Juden“ als „Ungläubige“, deren Auftreten in 2,18 nicht motiviert und deren Haltung gegenüber Jesus nicht beschrieben wird, ist an dieser Stelle für Leser 2 nicht nur aus dem bisherigen Verlauf des Johannesevangeliums negativ bestimmt, sondern auch aufgrund der genannten Parallelen. Beide Leser können nun bereits aufgrund von Joh 2,4 eine negative Antwort Jesu erwarten; Leser 2 kennt zusätzlich die ausweichenden Reaktionen Jesu in den synoptischen Texten.

[2,19] Für beide Leser überraschend weist Jesus jedoch die Forderung eines Zeichens nicht einfach zurück, sondern stellt eine Bedingung, die wiederum von beiden Lesern in ganz unterschiedlicher Weise rezipiert werden muß. Leser 1 kann die Bedingung „Löst diesen Tempel auf/Zerstört diesen Tempel“ nur in Kontinuität zur in 2,15 f. geschilderten Aktion Jesu, die die Grundlagen des Tempelkultes angreift, verstehen, und den Satz als (die unerfüllbare) Aufforderung, den (bestehenden) Tempel zu zerstören, auffassen. Klar ist: Was in 2,14–16 geschildert wurde, ist nur „Vorzeichen“ für das eigentliche Zeichen, das mit der Zerstörung des Tempels zusammenhängen wird,[45] nämlich der Wiedererrichtung des Tempels innerhalb von drei Ta-

---

[43] Während für Leser 1 offen bleiben muß, wer mit den „Juden“ hier konkret gemeint ist, kann Leser 2 aus den synoptischen Parallelen das Bild von Vertretern der jüdischen Hierarchie eintragen. Dies geschieht auch in konkreten Auslegungen des Textes immer wieder. So z. B. *E. C. Hoskyns*, The Fourth Gospel, London 1947, 194; *Molla*, Évangile (s. Anm. 27), 48; *F. F. Bruce*, The Gospel of John, Grand Rapids ²1984, 75–76.

[44] Diese Parallelen erwähnt auch *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium 1 (HThK 4,1), Freiburg i.Br. [u. a.] ⁷2000, 363.

[45] Vgl. ähnlich *Busse*, Johannesevangelium (s. Anm. 13), 96, in bezug auf V. 19: „Damit läßt er [Jesus, T. N.] durchblicken, daß die Symbolhandlung noch keineswegs das Zeichen selbst war, sondern auf etwas verweist, das noch aussteht.“

gen.[46] Wie dies geschehen kann oder soll, ist Leser 1 aber unklar.[47] Leser 2, der aus den Synoptikern die Ankündigung der Zerstörung des Tempels (Mk 13,2 par. verwendet das Verbum καταλύω)[48] kennt, kann sich darüber hinaus bereits der Ironie der Szene öffnen: Die „Juden" werden tatsächlich die Forderung, die ihnen jetzt noch völlig undenkbar und unerfüllbar erscheint, erfüllen! Der Tempel – verstanden als Gebäude – wird, wie auch Mt 22 zu verdeutlichen scheint, durch ihre Schuld zerstört werden.

Andererseits kennt Leser 2 das Tempellogion in anderen Fassungen: Mk 14,58 par. und 15,29 par.[49] Hierzu ergeben sich jedoch zwei Unterschiede, die die johanneische Fassung nicht als einen Widerspruch zu den bisher erwähnten erscheinen lassen müssen. Einerseits sind zwar inhaltliche Unterschiede deutlich, z. B. der Gebrauch anderer Verben, sowie die Tatsache, daß nur in Joh 2 die „Juden" den Tempel niederreißen sollen, andererseits aber – und das löst das entstandene Problem – begegnet das Wort hier im Munde Jesu, dort aber im Munde von Falschzeugen (Mk 14,58 par. Mt 26,61) oder Spöttern unter dem Kreuz (Mk 15,29 par. Mt 27,40). Leser 2 kann also folgendermaßen verstehen: Die Unterschiede zwischen den Fassungen des Tempellogions bei den Synoptikern und bei Joh sind zurückzuführen auf die Aussagen von Falschzeugen und Spöttern.[50]

Beide Leser sind den „Juden" in ihrem Wissen über Jesus überlegen: Leser 1 z. B. aus dem Prolog, Leser 2 zusätzlich aus der Theologie der synoptischen Evangelien.

[2,20] Beide können also schließen, daß die „Juden" mit ihrer Antwort, die die vielen Jahre des Tempelaufbaus[51] den drei Tagen, die Jesus zum Wiederaufbau braucht, gegenüberstellt, und der darin implizierten Kritik bzw. Ungläubigkeit, Unrecht behalten werden.[52] Dies zeigt sich auch aus dem

---

[46] Der Gedanke endzeitlicher Erneuerung des Tempels findet sich im AT z. B. in Ez 40–44; Hag 2,7–9; Sach 2,5–7; Tob 13,16–17; 14,5; Sir 13,18–19.

[47] So auch *Moloney*, Reading John (s. Anm. 12), 445–446.

[48] Darauf verweist auch *Knöppler*, *Theologia crucis* (s. Anm. 40), 128.

[49] Weitere Fassungen finden sich außerhalb der Evangelien, so Apg 6,14 oder EvThom 71. Zur Traditionsgeschichte des Tempelworts und seinen vielfältigen Umdeutungen vgl. z. B. *J. Schlosser*, La Parole de Jésus sur la Fin du Temple, in: NTS 36 (1990), 398–414; *K. Paesler*, Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen und Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament (FRLANT 184), Göttingen 1999; *Radl*, Tempel (wie Anm. 20), 71–76. Verbindungen zwischen Paulinischen Texten und dem Tempelwort Jesu erarbeitet *J. P. M. Sweet*, A House Not Made With Hands, in: *W. Horbury* (Hg.), Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel (JSOT.S 48), Sheffield 1991, 368–390.

[50] Dieses Problem stellte sich auch dem Origenes. Vgl. weiterführend die Ausführungen bei *Metzdorf*, Tempelaktion (s. Anm. 41), 56–57.

[51] Historische Spekulationen bzw. Berechnungen des Datums des Ereignisses aufgrund der erwähnten „46 Jahre" führen hier, wie schon Origenes (vgl. *Metzdorf*, Tempelaktion [s. Anm. 41], 57–58) zeigte, nicht weiter. So aber z. B. *J. Schneider*, Das Evangelium nach Johannes (ThHKNT 4.1), Berlin 1976, 87; *A. Wikenhauser*, Das Evangelium nach Johannes (RNT), Regensburg ^{3}1961, 80; *J. N. Sanders/B. A. Mastin*, The Gospel According to John, London ^{4}1968, 119; *R. Kieffer*, L'espace et le temps dans l'évangile de Jean, in: NTS 31 (1985), 393–409, 396; *B. Schwank*, Das Evangelium nach Johannes erläutert für die Praxis, St. Ottilien 1996, 93.

[52] Aus ihrer Perspektive als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums können

Kontrast zur Antwort der Mutter Jesu auf Jesu Ablehnung einer Zeichenforderung (Joh 2,4–5). Wie sich das Problem lösen wird, ist allerdings für Leser 1 noch ein Rätsel. Leser 2 jedoch kann in seinen Erwartungen sogar weiter gehen: In den Synoptikern hat sowohl die Rede von den „drei Tagen" als auch der von Jesus verwandte Begriff ἐγειρω – vor allem im gegenseitigen Zueinander – bereits eine Bedeutungsfärbung erhalten (am deutlichsten Mt 27,64). Leser 2 also kann vermuten: Das absurd Wirkende der Antwort Jesu kann durchaus eine Lösung haben, wenn Jesus als „neuer Tempel" verstanden wird, der von den „Juden" zerstört bzw. getötet wird, der aber „nach drei Tagen" auferstehen wird. Beiden Lesern also wird klar, daß die „Juden" Jesus mißverstehen, Leser 2 allerdings kann aus seiner Kenntnis der Synoptiker bereits vermuten, worin ihr Mißverständnis besteht. Vor diesem Hintergrund mag er leichter für das Wortspiel zwischen ἱερόν und ναός zu sensibilisieren sein – dem Tempelbezirk bzw. Tempelgebäude einerseits und dem Allerheiligsten, d.h. dem Ort der Begegnung mit Gott, andererseits.[53]

[2,21.22] V. 21 bietet Leser 1 zumindest eine partiale Antwort auf seine Frage:[54] Der ναός, der aufgerichtet werden wird, ist der „Tempel seines Leibes" – ein Kontrast zwischen dem Tempelgebäude, das soeben „gereinigt" wurde und dem „Tempel des Leibes" Jesu entsteht – die Rede aber bleibt selbst in V. 22 für Leser 1 rätselhaft. Der Erzähler wagt ja hier einen Zeitsprung und macht seine Perspektive deutlich: „Als er von den Toten auferstanden war" löst das Rätsel zumindest partiell: Das ἐγείρω aus V. 19 und 20 muß dem aus V. 22 entsprechen. Die Rede Jesu muß tatsächlich mit seinem Tod und seiner Auferstehung zusammenhängen. Dieses aus der Sicht der erzählten Zeit zukünftige, aber aus der Sicht des Erzählers vergangene Ereignis wird zusätzlich mit der Vorstellung verbunden, daß Jesu Leib zum „Tempel", also dem Ort der Begegnung Gottes mit den Menschen wird. Was aber Jesu „Auferstehung" bedeutet, bleibt für Leser 1 ein Rätsel, das sich erst am Ende des Evangeliums klären wird.[55]

Leser 2 hat jedoch bereits aus den Synoptikern die Lösung in der Hand. Erneut bestätigt sich ihm, daß auch das Johannesevangelium die „Tempelreinigung" zutiefst mit der Passion Jesu von Nazaret verbindet und daß die gesamte johanneische Erzählung vom Wirken Jesu im Einklang mit dem

---

sie dies allerdings auch nicht verstehen! So auch mit Recht *Dietzfelbinger*, Johannes 1 (s. Anm. 28), 74.

[53] Diese häufig in Kommentierungen (z.B. *A. Marchadour*, L'évangile de Jean. Commentaire pastoral, Paris 1992, 60; *Brodie*, John (s. Anm. 16), 179; *Schwank*, Johannes (s. Anm. 52), 91; *M. W. G. Stibbe*, John, Sheffield ²1996, 52 erwähnte Unterscheidung ist sprachlich allerdings nicht so eindeutig belegbar wie oft behauptet.

[54] Vgl. hierzu auch *Moloney*, Reading John (s. Anm. 12), 448.

[55] *Moloney*, Reading John (s. Anm. 12), 448, schreibt zu V. 22: „a further puzzling intervention of plotted time into the story time, repeating that there will be a raising from the dead some time in the future. The reader must wait some time before the implied author tells the story of this resurrection." *D. M. Smith*, John (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville 1999, 90 schreibt: „Until you understand who Jesus is and what he must undergo, the meaning of what he says is frustratingly hidden from you."

Willen des Vaters vom Gedanken an die Passion und Auferstehung durchzogen ist.[56] Leser 2 kann schließen, daß der in Sach 14,21 angekündigte eschatologische Tempel nicht der Tempel sein wird, von dem kein Stein auf dem anderen bleibt (Mk 13,2), sondern der Tempel des Leibes Christi, der gekreuzigt werden und auferstehen wird,[57] in dem wahre Gottesverehrung stattfinden kann. Dies ist ihm möglich, weil er – anders als Leser 1 – aufgrund seiner Lektüre der Synoptiker die bewußt nachösterliche Perspektive einnehmen kann, in der V. 22 spricht und in der das gesamte Johannesevangelium verfaßt ist und in die Leser 1 erst hineingenommen werden muß.[58] Aus dieser Perspektive erst – in Verbindung mit Tod und Auferstehung Jesu[59] – ist es auch möglich zu verstehen, warum dem Wort Jesu in gleicher Weise geglaubt werden muß wie der Schrift[60] – eine Perspektive, zu der Leser 1 im Grunde erst am Ende seiner Lektüre des Evangeliums gelangen kann.

2. Fazit

Es wird deutlich, daß der Text für Leser 2 ein deutlich höheres Spektrum an Sinnpotentialen erreicht als für Leser 1, dem vieles rätselhaft erscheinen muß. Dies hängt z. T. damit zusammen, daß sich für Leser 2 mit vielen Begriffen Assoziationen verbinden, die sich bereits in den Synoptikern aufgebaut haben. Besonders wichtig aber ist, daß verstehende Lektüre der Synoptiker bedeutet, eine nachösterliche Perspektive auf Jesus von Nazaret ein-

---

[56] *J. Frey*, Die „*theologia crucifixi*" des Johannesevangeliums, in: *A. Dettwiler/J. Zumstein* (Hgg.), Die Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, 169–238, 198, sieht die Aussagen 2,19.21 zusätzlich als implizite Aufforderung an den Leser des Evangeliums, „nach weiteren Hinweisen auf das damit bezeichnete Geschehen, auf Jesu Tod und Auferstehung, zu suchen".

[57] *Schnelle*, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 373, schreibt; „Mit dem Auftreten Jesu ist nach johanneischem Verständnis der jüdische Kult, jeder Kult außer Kraft gesetzt. Gottes Gegenwart entzieht sich geläufigen menschlichen Vorstellungen und Wünschen. Er ist bleibend gegenwärtig in der Unanschaulichkeit des Gekreuzigten."

[58] Zur bewußt nachösterlichen Perspektive des JohEv, die in 2,22 deutlich wird, vgl. z.B. *C. Hoegen-Rohls*, Der nachösterliche Johannes. Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT II.84), Tübingen 1996, 36; *Frey*, Eschatologie II (s. Anm. 40), 221 (bezeichnet Auferweckung Jesu als für das JohEv entscheidende „temporale Scheidelinie"). Die vielleicht ausführlichste Studie zum „Point of View" des Johannesevangeliums geht auf *J. L. Resseguie*, The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John (Biblical Interpretation Series 56), Leiden [u.a.] 2001, zurück.

[59] Ähnlich auch *Schnelle*, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 364.

[60] In Wirklichkeit will V. 22 sogar noch weiter gehen, wie *M. Theobald*, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg i.Br. [u.a.] 2002, 43–44, zu Recht betont. Zwar stehen Schriftwort und Wort Jesu formal als „gleichrangige Bezugspunkte des nachösterlichen Jüngerglaubens" nebeneinander. Die Priorität kommt jedoch dem Jesuswort zu, das, wie der Text zeigt, der „hermeneutische Schlüssel" für das aus Sicht des JohEv „allein sachgemäße Verständnis des Psalm-Worts" ist. Andererseits sollte zwischen der „Schrift" und dem Wort Jesu aufgrund der Aussagen des Prologs nicht zu sehr unterschieden werden, wie *M. Hengel*, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, in: JBTh 4 (1989) 249–288, 272, auf den Punkt bringt: „Man könnte auch in zugespitzter Weise sagen: Das Wort des präexistenten Logos und des fleischgewordenen entsprechen sich."

zunehmen – im Grunde die gleiche, wie die, in die der Erzähler des Johannesevangeliums Leser 1 führen möchte. Dies führt so weit, daß man die Frage stellen könnte, ob – wenn es im Text offensichtlich darauf ankommt, daß „Jesu Wirken von Anfang an nur unter der Perspektive von Kreuz und Auferstehung angemessen verstanden werden kann“[61] – der Text wirklich bei einer ersten Lektüre ohne Wissen über das Evangelium hinaus „verstanden“ werden kann?

Anders formuliert stellt sich folgende Frage: Ist das Johannesevangelium eher ein Text, der tatsächlich einen Leser 1 voraussetzt, oder geht es nicht vielmehr um einen Leser, der ähnlich Leser 2 zumindest synoptische Traditionen kennt bzw. zumindest ein Vorverständnis Jesu von Nazaret mitbringt? Eine differenzierte Antwort läßt sich sicherlich erst nach einer genauen Untersuchung des gesamten Textes geben. Dennoch läßt sich wohl sagen, daß ein Leser wie Leser 2 offensichtlich deutlicher in einer „Bandbreite“ möglicher Leser einzuordnen ist, die vom Text Johannesevangelium „kreiert“ werden, als Leser 1. Dies heißt (noch) nicht, daß das Johannesevangelium (diachron) die Synoptiker voraussetzt. Zumindest in dem hier interpretierten Abschnitt spricht jedoch einiges dafür, daß Leser, deren „Enzyklopädie“[62] durch (mündliche oder schriftliche) Texte, die den Synoptikern vergleichbar sind, so beeinflußt ist, daß mit entscheidenden Begriffen mehr verbunden werden kann, als dies aufgrund von Vorkenntnissen aus dem Alten Testament und in einer ersten Lektüre des Johannesevangeliums allein vorausgesetzt werden kann, deutlich breitere Sinnpotentiale des Textes erfassen können als solche, denen diese Voraussetzung fehlt.

Der Lektürevorgang 2 sollte dabei nicht mit naiver „Harmonisierung“ verwechselt werden. Ich bin vielmehr der Meinung, daß die Reflexion von Lesevorgängen wie den beschriebenen das Bewußtsein für unbewußt harmonistische Tendenzen in unseren Interpretationen der Evangelien schärfen kann. Eine Lektüre der vier Evangelien nach dem Modell von Leser 2 könnte eher als eine Art von spiralenförmigem Lesen, das den Leser immer wieder zu parallelen Erzählungen zurückführt, diese aber aus immer neuen Blickwinkeln beleuchtet und den Leser in eine immer reflektiertere Sicht der Dinge einführt, verglichen werden.

Für die Frage nach dem literarischen Zueinander des Johannesevangeliums zu den Synoptikern muß berücksichtigt werden, daß es um „Texte“ geht, die nicht nur als die Summe von Wörtern zu verstehen sind, sondern als komplexe Gewebe aus Knotenpunkten und Leerstellen, die einen Leser benöti-

[61] *Schnelle*, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 364.

[62] Der Begriff „Enzyklopädie“ wurde durch U. Eco in die Diskussion eingeführt. Vgl. *ders.*, Semiotik und Philosophie der Sprache, München 1985, 107–132; *ders.*, Lector (³1998), 94–106. Griffig erklärt *Pellegrini*, Elija (s. Anm. 8), 98, den Unterschied zum „Lexikon“: Die Enzyklopädie verbindet „den Ausdruck (das Signifikans) mit allen seinen möglichen Interpretationen, seinem situationellen Vorkommen und dem mit ihm verbundenen Weltwissen, welche zusammen als sein Interpretant gelten können. … Die Enzyklopädie sagt nicht, ‚was etwas bedeutet‘, sondern ‚was man tun und wonach man schauen soll, um zu klären, was gemeint ist.‘“

gen, der sie verknüpft und füllt.[63] Die Frage nach dem literarischen Verhältnis zweier Texte ist also nicht allein auf das Problem von geschriebenen Wörtern zu beschränken, die synoptisch miteinander zu vergleichen wären, sie ist auch eine Frage der Möglichkeiten von Sinnkonstitution, die sich auf Perspektiven, die zu übernehmen oder Leerstellen, die zu füllen sind, bezieht.

*

Nachtrag

Erst kurz vor Drucklegung der vorliegenden Abhandlung erschien der äußerst detaillierte, forschungsgeschichtliche Beitrag zum literarischen Verhältnis des Johannesevangeliums und den Synoptikern von M. Labahn und M. Lang.[64] Die beiden Autoren weisen mit Recht darauf hin, daß die derzeitige Forschungslandschaft zu dem von mir als Frage 1 formulierten Problem, welche synoptischen Evangelien für die Entstehung des Johannesevangeliums eine Rolle spielten, keinen Konsens erkennen oder für die nähere Zukunft erwarten läßt. Nicht ganz übereinstimmen kann ich allerdings mit dem Urteil der beiden Autoren zu dem Ansatz von I. R. Kitzberger,[65] der dem meinem Beitrag in seiner Definition von Intertextualität auf Leserebene[66] sehr nahekommt. Die Autoren kritisieren an Kitzbergers Ansatz, Intertextualität auf der Seite des Lesers zu bestimmen, daß auch „die historische Situation respektive der antike Autor" die Intertextualität eines Textes bestimme. „Nicht erst der moderne Leser/die moderne Leserin, sondern auch ein Johannes sah sich im Rahmen dieses Universums, las und schrieb seinen Text, wie wir ihn heute haben."[67] Damit haben die beiden Autoren einerseits vollkommen Recht. Tatsächlich kann mit einem beim Leser ansetzenden Intertextualitätsbegriff die Frage nach der Autorenintention nicht beantwortet werden. Es stellt sich aber die Gegenfrage, ob für die Interpretation auch eines antiken Textes diese wirklich das einzige bzw. das entscheidende Kriterium bilden kann. Der von den beiden Autoren zu Beginn ihres Artikels zitierte R. Barthes könnte mit seiner These vom „Tod des Autors"[68] m. E. eher für einen Textualitätsbegriff herangezogen werden, der die Frage nach der Intention des Autors im Kontext der Entstehung des Textes gar als für die Interpretation irrelevant zurückstellt.

---

[63] Zu den „Knotenstellen" von Texten vgl. z. B. *M. Riffaterre*, Strukturale Stilistik, München 1973, 48; sowie *Eco*, Philosophie (s. Anm. 62), 126. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit meinem Textverständnis habe ich in meiner Habilitationsschrift „Christliche Apokryphen lesen" (s. Anm. 8), geboten.

[64] *M. Labahn/M. Lang*, Johannes und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990, in: *J. Frey/U. Schnelle* (Hgg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 443–515.

[65] *I. R. Kitzberger*, Love and Footwashing. John 13:1–20 and Luke 7:36–50 Read Intertextually, in: Biblical Interpretation 2 (1993), 190–206. Auch dieser Beitrag lag mir bei Abfassung dieses Beitrags noch nicht vor.

[66] Ein Unterschied allerdings besteht darin, daß ich von einem bewußt textzentriert leserorientierten Intertextualitätsbegriff ausgehe.

[67] *Labahn/Lang*, 501.

[68] Vgl. *R. Barthes*, La Mort de l'Autor, in: Manteia 5 (1968), 13–27.

Paulus und Platos *prosopon* gegen *idea*

Von Manfred Gawlina

Wo Evangelium und Philosophie aufeinandertreffen, steigert dies Einsicht in Erkenntnis. Drei herausgehobene Momente sind hier zu nennen: Vor dem Angesicht Christi löste sich der Skeptizismus in seiner äußerstmöglichen Form, dem τί ἐστιν ἀλήθεια des Pilatus, konkret auf (Joh 18,38; dem Römer durchaus bewußt). Man darf sagen: Damit wurde exemplarisch Wahrheit überhaupt als erfaßbar gesichert, und zwar aus Kommunikation heraus. Das zweite Schlüsselereignis betrifft die positiv-behauptende Philosophie. Paulus sah sich mit mehreren ihrer Richtungen konfrontiert, als er auf seiner zweiten Missionsreise Athen besuchte. Wie im folgenden anhand eines Quellenvergleichs erhellen soll, tritt dabei Dialogizität als Alternative zum Ansatz beim Sein auf. Letzterer kennzeichnet, mit Platos (antisokratischem) Höhlengleichnis als dessen feinere Gestalt, das Gemein-Griechische. Die dritte Begegnung bestimmt normativ die Neuzeit. Deren Beginn und Recht vermag, wie sich aus unserer Analyse ergibt, erst über die beiden vorangegangenen Ereignisse verstanden zu werden. Die Moderne ist damit keineswegs säkular (bzw. deistisch oder pantheisierend). Nur auf solche Werke trifft dies zu, die den dem Neuzeitlichen eigenen Standard unterlaufen. Hobbes etwa oder Spinoza wirken danach über das Maß des Mittelalters hinaus antiquiert, bieten erzkonservative Repristination.

Scheitern auf dem Areopag

Im intellektuellen Athen des 1. Jahrhunderts schlugen – wie Lukas in Act 17,18 präzise bemerkte – nicht etwa die Platoniker oder Aristoteliker, sondern die „epikureischen und stoischen Philosophen" den Ton an. Sie waren überzeugt, Paulus bzw. seine Botschaft als Absurdität sich selbst erledigen lassen zu können. Die „neue Theorie" – καινὴ διδαχή – sollte so gleich, wie Luther das treffend übersetzt hat, „auf dem Richtplatz" (V. 19) vorgeführt werden, dem Areopag, nicht auf der gleichberechtigtem, schlimmstenfalls unentschiedenem, Wettstreit gewidmeten „Agora" (V. 17).[1]

Allem Anschein nach wurde die Ansprache des Paulus – Act 17,22–31 – nicht erwidert. Die Philosophen konnten nur mehr lachen (V. 32). War da-

[1] Die Exekutionsabsicht wird neben der Örtlichkeit dadurch unterstrichen, daß Paulus als „σπερμολόγος" eingeführt wurde, als „Schwätzer" oder – nach Luther – „Lotterbube" (Act 17,18). – Wo nicht anders angegeben, zitiere ich aus dem NT nach: Novum Testamentum tetraglotton. Archetypum Graecum cum versionibus Vulgata Latina, Germanica Lutheri et Anglica Authentica in usum manualem, herausgegeben von *C. G. G. Theile* und *R. Stier*, Zürich 1858, Nachdruck 1981.

mit nun Paulus – oder gar denkerisch das Christentum – gescheitert?[2] Es fällt auf, daß der Apostel fortan Athen mied, missionspolitisch zugunsten der alten Konkurrentin Korinth. Er schien sogar die Philosophie überhaupt abzuwerten als „Weltweisheit", σοφία τοῦ κόσμου, die sich den Übergang zu einer σοφία τοῦ θεοῦ verbaue (I Kor 1,20–21).

Doch vielleicht hat sich eine ganz andere Dramatik ereignet. Das Verlachte und Ausgegrenzte muß nicht Verlierer sein. Schauen wir uns, dies zu entscheiden, zunächst Pauli Areopag-Rede näher an. Sie knüpft an zwei den Hörern geläufige Zitate an. Das erste ist die Widmungsinschrift: „Einem unbekannten Gotte", ἀγνώστῳ θεῷ (V. 23). Das zweite stammt von Aratos, der in der Zeit der frühen Stoa durch sein astronomisch-panentheistisches Lehrgedicht Φαινόμενα bekannt geworden war. Die Menschen, heißt es dort, „sind von seiner" – also Gottes – „Art" oder, laut Luther, „seines Geschlechts": Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.[3] Daß sich Paulus dabei allerdings nicht zu sehr auf die Anschauung der anderen eingelassen hat, belegt – erstaunlich sokratisch – seine Ironie dabei (als Modus der Bezugnahme auf die heidnische Tradition): Mit dem Ausdruck δεισιδαιμονεστέρους ‚lobt' er die „gewaltige Frömmigkeit" der Athener (V. 22), sichtbar gewesen etwa am Zwölf-Götter-Altar, dem Mittelpunkt ihrer Stadt und Attikas.[4] Dann fährt der Redner fort (V. 23–30):

> Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch. Gott, der die Welt erschaffen hat [...], er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. [...] Er hat [...] das ganze Menschengeschlecht erschaffen [...]. Sie sollten Gott suchen (ζητεῖν τὸν κύριον), [...] denn keinem von uns ist er fern. [...] Gott [...] läßt jetzt (τανῦν) den Menschen verkünden, daß überall alle umkehren sollen (μετανοεῖν).

Die dort angesprochene Gottsuche – etwa ζητεῖν erinnert erneut an Sokrates – ist zugleich eine Selbst-Werdung, denn Gott ist der Besinnungserkenntnis keines Menschen fremd (V. 27): *quaerere Deum – quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum.*

---

[2] Dies legt nahe: *W. Nestle*, Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen, Stuttgart 1948, dort 597–660: „Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum" (Erstveröffentlichung: ARW 37 [1941/42] 51–100). Nestle betont, daß unter den Philosophen als die schärfsten Gegner die Platoniker auftraten (603–604).

[3] V. 28 bei Paulus; V. 5 in der Dichtung: *E. Maaß*, Arati Phaenomena, Berlin 1893, Neuauflage 1954. Aratos wurde nahe Tarsus, der geistig sehr regen Heimatstadt des Paulus, geboren. Auf die – bei aller griechischen Kritik daran! – Abhängigkeit vom Babylonischen weist: *Aratos*, Sternbilder und Wetterzeichen, übersetzt und eingeleitet von *A. Schott*, mit Anmerkungen von *R. Böker*, München 1958, 14 (Das Wort der Antike, Band VI, erläuternd 82–83).

[4] Die Wiedergabe der Vg. mit „superstitiosiores" („Götzendienerei", wie Luther es ähnlich übersetzt) verfehlt damit die Pointe. Auf Sokrates und zugleich das Gerichtsmotiv verweist zudem die Anrede „ἄνδρες Ἀθηναῖοι" (V. 22) sowie die (auch) auf Paulus bezogene Charakterisierung, der Redner scheine „ein Verkünder fremder Gottheiten" zu sein (V. 18) und trage „recht befremdliche Dinge" vor (V. 20). Sachlich handelt es sich dabei vor allem um die *creatio ex nihilo* und ἀνάστασις.

Hebräische Dialogizität

Bei allem Zugehen auf die Denkart der Griechen sucht Paulus den Diskurs – konkret etwa γένος bzw. ἔθνος (oder allgemein: εἶδη) – umzuschlüsseln: Damit erst kann er Gott als den nicht ins Pantheon eingliederungsfähigen (V. 16), wahrhaft „unbekannten" verkünden, der aber doch aufrechtem Suchen entgegengekommt. Paulus verschiebt dabei vom Sein zur – die hebräische Tradition kennzeichnende – Zwiesprache und weist jene als letztmöglichen wie letztgültigen Grund aus (zur dabei nötigen Dissoziation siehe II Kor 2,16).[5]

Mit der Wendung aus Gen, etwa 1,3, „εἶπεν ὁ θεός"[6] – „Gott *sprach*" – ist bereits die Schöpfung als etwas durch und durch Dialogisches (und in diesem Sinn noch Unvollendetes) zu denken. Der Anfang der Bibel, an den V. 24 erinnert, setzt mit dem εἶπεν schlechthin – d. h. unter Freiheitsimputation – das Bedürfnis nach Antwort. Zugleich wird ein Standard bestimmt; die Antwort muß dem ursprünglichen Anspruch angemessen ausfallen (können). Genau innerhalb dieser Spannung und sie umfassend liegt der Sinn des alt- wie dann neuttestamentlichen λόγος: Der Dialog, das Wechsel-Urteilen, sichtbar etwa in μετανοεῖν bzw. ἀγνοεῖν *(ignorare)* oder überhaupt „glauben", ersetzt φύσις oder οὐσία. Der – nicht allein stoisch-epikureische – Seinsansatz kann dagegen aller Rede (und Zeit, also: Entscheidung) nur mehr sekundären, nicht-fundierenden Charakter zubilligen.

Die Vernunftform Dialogizität, ohne welche Schöpfung, Sünde(nfall), Erlösung/Gericht, Kirche (ἐκκλησία) sowie die jeweilige Naturseite dabei unvorstellbar sind, belegt als Verdichtung der Umschlüsselung auf dem Areopag I Kor 13,12. Aus dem Hohenlied der Liebe lautet die Stelle:

„Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην."[7]

Gemäß *Vulgata Latina*:

„Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum."

---

[5] Deshalb brauche ich nicht auf die „Senecabriefe" einzugehen, eine im 4. Jahrhundert fingierte Korrespondenz zwischen Paulus und dem Nero-Erzieher; dokumentiert in: Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes. Introduction, textes, traduction et commentaire par *L. Vouaux*, Paris 1913, 348–369 (vgl. ferner 309–310).

[6] Von diesem Hauptsatz (nicht allein der LXX) hängt alles Nähere ab, sogar der Urteilende selbst als „ὁ θεός", denn die Urteilshandlung, das „εἶπεν", ist primär. Zu ihr gehört ineins das „καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν" (z. B. Gen 1,8). Das Griechische operiert dagegen – nicht nur sprachlich – mit einer generalisierenden εἶναι-Konstruktion; näher dazu: *Ch. H. Kahn*, The Verb „Be" in Ancient Greek, Dordrecht 1973.

[7] Statt „δι' ἐσόπτρου" findet sich als Textvariante – logisch stimmiger – „ὡς δι' ἐσόπτρου" („wie im Spiegel"). Statt „ἐν αἰνίγματι" heißt es mitunter „καὶ ἐν αἰνίγματι". Zur Wiederkehr des Motivs siehe etwa: Gen 32,31. 33,10, Num 12,6–8, Jdc 6,22–24, Hi 19,25–27, Ps 16,15, Jes 17,6–8. 59,2, Mt 3,17, Lk 2,31. 4,18 („et caecis visum"), Joh 14,9. 10,14–15. 1,18, Act 22,6, II Petr 1,16, I Joh 1,1–3.

Luther übersetzt folgendermaßen:

> Wir sehen itzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ichs stückweise, dann aber werde ichs erkennen, gleichwie ich erkannt bin.[8]

Das intensiviert, zusammen mit dem *quaerere Deum*, das „Gott wohnt nicht in Tempeln" der Areopag-Rede. Beides erreicht schließlich im „neuen Jerusalem" von Apk 21,22 den eschatologischen Höhepunkt.

Motivisch läßt sich, etwa über das Sehen und die Wendung/„Umkehr" vom Dunklen, Verzerrten zu Klar- und Rechtheit, ein Bezug gerade von I Kor 13,12 zum Höhlengleichnis aus dem VII. Buch von Platos *Politeia* herstellen (Pol. 514 a 1 bis 517 a 7 und weiter bis 521 b 11).[9] Dabei bestätigt sich in der Führung des Rationalen ein fast vollständiger Unterschied – mit empfindlichen Konsequenzen für die Scholastik, wie wir im nachfolgenden Text darlegen werden.

Kommunikation im Höhlengleichnis?

Am deutlichsten fällt die Differenz hinsichtlich der Kommunikation aus, die ontologisch selbstverständlich nicht ausgeschlossen, nur statusvermindert ist. Es ist durchaus konsequent, daß sich die Platon-Schüler, Aristoteles inbegriffen, nicht daran gestört haben, daß in dem, was sie gemeinhin als Herzstück von Platos Theorie betrachten, Interpersonalität keine oder eine sogar kontraproduktive Rolle spielt.[10]

Die Bewohner der Höhle, von denen Plato versichert, sie seien „uns ganz ähnlich" (Pol. 515 a: ὁμοίους ἡμῖν) sitzen dort fest angebunden. Angepflockt. Ein jeder für sich. Keiner kann seinen Kopf dem Nachbarn zuwenden. Alle starren sie, gleichgeschaltet, an die Wand (betrachten sie die Projektion). Das ist die Grundsituation (514 ab). Plötzlich kommt dann ein Wärter (515 c), der einen von ihnen, nur einen, „mit Gewalt", βίᾳ, wie der Autor betont,[11] losbindet und nach oben treibt, zum Höhlenausgang zu. Die Bildung, die jene „Seele" aufsteigend erfährt, erst noch im Dunkeln,

---

[8] Laut Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. [...] Gesamtausgabe, Stuttgart, Klosterneuburg 1980: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin."

[9] Vgl. *Platon*, Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch. Nach der Übersetzung von *F. Schleiermacher*, ergänzt durch Übersetzungen von *F. Susemihl [u. a.]* herausgegeben von *K. Hülser*, Frankfurt am Main 1991. (Die *Politeia* findet sich dort als Band V; das *Symposion* in Band IV, 53–183.)

[10] Das gilt sekundärliterarisch etwa für: *G. Picht*, Die Fundamente der griechischen Ontologie, mit einer Einführung von *H. Flashar* herausgegeben von *C. Eisenbart* in Zusammenarbeit mit *E. Rudolph*, Stuttgart 1996. Selbst eine Arbeit, die Plato von Karl-Otto Apel her kommunikationspragmatisch verstehen will, bemerkt kein Defizit: *Chr. Jermann*, Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des Platonischen Idealismus (Elea, Band 2), Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, vgl. etwa 12 (eine 2., verbesserte Auflage erschien ohne diesbezügliche Änderung 1987).

[11] Z. B. Pol. 515 e; das Verb dafür lautet „ἀναγκάζειν".

dann außerhalb der Höhle im Licht, erlebt Erkenntnis nur als passiv: Das Bewußtsein bzw. verstehende Mensch-Sein wird geprägt von den ontisch immer erfüllteren *Dingen* bis hin zur – nicht weniger dinglich verstandenen – Rechtheit (Platons ἀγαθόν, symbolisiert durch die „Sonne“).[12]

Oberhalb der Höhle bleibt für das von und zwischen Urteilsfähigen verantwortete Urteil genausowenig Grund wie innerhalb; draußen wie drinnen walten dieselben Gesetze. Gleiches gilt für ein für das Urteilen nötiges Selbstverhältnis, das als solches nicht ohne Beziehung zum anderen Ich möglich ist. Das Sehen bzw. „Auge“ erblickt sich selbst nicht, erreicht sich nicht als entscheidende und insofern autonome Instanz.

Oben wie unten bestimmen die Dinge, ihre Schattenbilder – τὰς σκιάς (515 c) – oder ihr funktionales Wesen, die Seiendheit, letztlich die Gesamtsteuerung durch das „Gute selbst“. Schattenbilder und ἀγαθόν/Sonne stehen in einer Komplizenschaft, die den Menschen durchdringt und von außen leitet. Jene in sich zurücklaufende Struktur ist nach Plato das „Selbst“, αὐτὸ τὸ αὐτό (Alkibiades I 130 d). Sein „Gutes“ hat mit der Güte des hebräisch-christlichen Gottes nichts gemein. Ein Gott jenseits der Funktion, ein, wie es bei Paulus heißt, „Herr über Himmel und Erde“, kann mit Platos Denkmitteln nicht angenommen werden. Und da es auf die Durchregelung ankommt, kann es ihm gleich sein, ob „einer oder mehrere“, ἢ πλείους ἢ εἷς (Pol. 540 d), ihr gehorcht oder folgen; die vielen sind durch dasselbe Sach-Eine bestimmt.

Dabei verfügt der Philosoph durchaus über Ausdrücke für Zwischenmenschlichkeit, etwa das „ξύν“ im Wort „Mitgefangene“: ξυν-δεσμώται.[13] Im Gleichnis werden solche Entlehnungen bzw. Reste aus der Alltagssprache jedoch – ganz wie die Wendungen mit „selbst“ – im apersonalen Sinn zu φύσις umgelenkt.[14]

Nach dem Aufstieg kommt es in der Parabel zu einem Wiederabstieg. Hier wird der Mangel erneut spürbar: Den zu den „Mitgefangenen“ Zurückgetriebenen (519 d) – Plato schreibt plötzlich im Plural – fällt nichts weniger ein, als jene dort unten loszubinden oder auf ihre Erlösung gar nur vorzubereiten. Dies geschieht gleichsam aus Selbstschutz, denn die anderen (obwohl „sie“ einander nicht sehen können) beginnen die Rückkehrer zu verspotten, weil diese Mühe haben, sich wieder an die Schatten zu gewöhnen und so scheinbar Erkenntnis-Fehler machen. „Wenn sie sie ergreifen könnten“, schreibt Plato, „würden sie sie nehmen und töten“ (517 a). Passend dazu gestaltet der Göttliche seine παιδεία (Erziehungskunst) über κόπτειν: „ausschneiden“, „beschneiden“, „zurechtschneiden“ usw. (519 a). Ähnliche Termini charakterisieren – jetzt als Zueinanderbringung – das Wissen: An

[12] Pol. 517 b bzw. 516 b unter Rückgriff auf Sonnen- und Liniengleichnis.

[13] Pol. 516 c (darin: ὁ δεσμώτης). Weiter 515 a: ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων; 515 b: διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους; 516 c: „unter sich“, παρ' ἀλλήλων.

[14] Pol. 514 a; siehe ferner 515 c.

wichtiger Stelle – 507 e/508 a – gebraucht Plato zur Erklärung der Möglichkeit von Erkenntnis und somit seines Guten den Begriff „zusammenjochen". Ζυγός heißt „Joch" und ζεύγνυμι „zusammenspannen". Das Zitat lautet – in seiner Sprachlichkeit kaum noch steigerbar – „ξυζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν", von Schleiermacher poetisch abgeschwächt zu: „mit einem köstlicheren Bande als die anderen solchen Verknüpfungen an einander gebunden". In diesem Kontext ist dann Platos Alternative zur paulinischen Umkehr zu sehen, die τέχνη τῆς περιαγωγῆς, die „Kunst der Umlenkung" der Seele (518 d), anstelle einer Wendung zum Guten die proportionale Korrektur. Nach Plato oder überhaupt dem griechischen Denken – hier sogar unter Einschluß des Sokrates – ist das Böse nur ein Mangel.

Platos ab 201 d (bes. 210 b–212 c) zum Höhlengleichnis paralleles *Gastmahl* scheint der Analyse zu widersprechen, etwa gemäß dem Ausdruck „πολὺ μείζω κοινωνίαν [...] καὶ φιλίαν βεβαιοτέραν" (Symp. 209 c 5–7): Was gibt es Interpersonaleres als Eros? Doch bei näherer Betrachtung bestätigt sich das Bild. Platos bzw. Diotimas Liebe (von Alkibiades etwa 217 b bekräftigt!) wird – μεταξύ – als ein Instrument zum Einrücken aller Dinge (ὄντα) in die Gesamtordnung gefaßt (202 e). Es muß daher selbst „bedürftig" sein (202 d 3). Jenes Streben bestimmt sich, was nach damaliger Sprache oder Alltagserfahrung durchaus möglich gewesen wäre, weder als personal noch zeichnet sie Personen (jemanden) aus. Selbst die „Tiere" sind danach vom Eros ergriffen (207 c 1), Platos θεῖον (vgl. 212 e 3) dagegen schließt sie *per definitionem* aus: „Gott verkehrt nicht mit den Menschen" (203 a 2).[15]

Interperson vor Person(en)

Platos Sehen (respektive Lieben) ist Ergriffen-Werden von der rechten Funktion. Bei Paulus – βλέπομεν – ist es Wechsel-Sehen und somit produktiv und plural (wenngleich dabei im Guten konvergent).[16] Der Mensch steht zuoberst vor Gott, von Angesicht zu Angesicht, im πρός, in Von-Zu-Reziprozität, obzwar, wie Paulus betont, durch menschliche Schuld verdunkelt. I Kor 13,12 enthält damit eine Definition von Person bzw. Subjektivität aus dem Grund von Interpersonalität, mit Gott wie allen anderen, die daran teilzunehmen fähig sind: Das πρός, *Von*-Angesicht-*zu*-Angesicht, gründet im Bezug auf die Instanz des Anderen das Selbst.

Paulinisch-biblisch liegt somit das eigentliche Gegenwort zu Platos „ἡμετέρα φύσις" (514 a) im πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Dabei handelt es sich nicht bloß um einen partiellen Gegenentwurf gegen das plato-

[15] Weitere interpersonal klingende Begriffe bei Plato erweisen sich im Kontext regelmäßig als, wie bei ἔρως geschildert, instrumentell, etwa „συνοικία" (Pol. 369 c 4), „Brüderlichkeit" (414 e–515 a). Dasselbe gilt für das Vorkommen von πρόσωπον bei ihm (siehe unten).

[16] Einen ersten, vor allem auf Wirtschaft und Recht angewandten Versuch einer Theorie der Intersubjektivität habe ich vorgelegt in: *M. Gawlina*, Interpersonalità e prassi. Per una filosofia trascendentale dell'economia e del diritto (Testimonianze, Band 27), Neapel 2001, bes. 89–141.

nisch(-plotinisch)e Gesamtmodell, sondern um eine Totalopposition im Erfassen von Gott, Selbst und ‚Welt' bzw. Dazwischen (einer Wirklichkeitseröffnung zwischen Endlichem und Unendlichem).[17] Dies alles aktualisiert das hebräische „panim" („Angesichte") oder – als Verb – „panah". Letztes läßt sich wiedergeben mit „(sich) wenden/kehren (zu)".

Das ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην besagt, intensionsverschieden, dasselbe. Der eine Ausdruck expliziert den anderen. Deshalb stehen sich ἔσοπτρον/κάτοπτρον – „Spiegel" – und πρόσωπον – „Antlitz" – näher, als es der Text oberflächlich verrät. Gemeint sind nicht zwei Dinge oder Seinsarten; es geht um das Dialogisch-Selbe in unterschiedlichen Intensitäten, in der Unerfülltheit bzw. – nach „Umkehr" – in anhebenden Erfüllung und im Vollgenuß. Das Dunkle oder Rätselhafte, der Eindruck des Verzerrten nach δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι erklärt sich nicht aus der Abwesenheit des Interpersonalen, denn aus einem solchen Nichts könnte es niemals entstehen. Gemeint ist die letztlich durch Sich-Versagen gegenüber der *bonitas* – also der im Ganzen angelegten Wahrheitsverwirklichung – bedingte Frakturierung, „Stückweis"-Werdung, der Kommunikation. (Die Unterscheidung ἄρτι/τότε ist dem zuzuordnen.)

Nicht bloß etymologisch fallen dabei Sehen und Wissen zusammen: Das Einander-„Zuaugende" ist das gänzlich durchdringende Liebens-Wissen (samt „Erkennen" gemäß Gen 16,4). Erst in jener Begegnung – den Wechsel zeigt das καί an –, lehrt die Struktur, findet das Ich „ganz" – καθώς – sich selbst, und zwar stets im Futur (ἐπιγνώσομαι), da es bei aller Nähe zum Du der Begegnung zugleich um die Unausschöpfbarkeit einer solchen Art von Nähe weiß. Wir gelangen damit in die Gegenstellung zu Platos ontologisch erzwungener Bevorzugung der ἀνάμνησις respektive Vergangenheit (vgl. Pol. 516 c). Die Ganzheit des Ich und die Unendlichkeit des Sich-am-Anderen-Bewußt-Werdens bedingen einander. Pauli Modell (das Hebräische) kennt keine Zwei-Welten-Theorie;[18] es lebt und ist danach die (auch ‚leib-seelische') Einheit, bei aller gerade im Aufeinanderbezug sich bewährenden Scheidung der ‚Instanzen' – also etwa Gottes und einer menschlichen Person – und ‚Aspekte' (etwa der *anima* gegenüber dem materiellen Leib). I Kor 13,12 findet in diesem Sinn sein – vollbildliches – Echo in II Kor 3,18:

> Nun aber spiegelt sich in uns Allen des Herrn Klarheit (δόξα; *gloria*), mit aufgedecktem Angesichte [„with open face"], und wir werden verkläret in dasselbige Bild (τὴν αὐτὴν εἰκόνα) von einer Klarheit zu der andern (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), als vom Herrn, der der Geist ist.

Es geht, wie am Original veranschaulicht, um Gesamterklärung, um einen Typus von Gesamtsystematik (oder -architektonik). Zunächst lassen sich

[17] Vgl. Röm 8,18–23 und 1,11–12; sowie Apk 21,1–5.

[18] Dagegen (bei subtilster Deutung nicht aufzuheben) *Plato*, Pol. 509 d 4: „διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν".

aus der Grundformel für πρόσωπον besondere Bedeutungen ableiten.[19] Dabei tritt das lateinische *persona* – mit (b) – zutage:

(a) Gesicht, Antlitz, lat. *facies*;
(b) äußere Gestalt, Aussehen; (erfüllte) Rolle; Charakter; Profil/Identität durch das eigene Handeln, Urteils-Handeln;
(c) Person als soziale Person, d.h. Ansehen, lat. *fama* (vgl. Mt 22,16);
(d) natürliche Person (und entsprechend eine künstliche ‚juristische' oder, wie man sonst sagt, ‚moralische').[20]

Wie angedeutet, zeichnet sich zudem alle Möglich- wie Wirklichkeit von Objekten bzw. Sach-Verhalten durch das interpersonale πρός ab, erhält von der Einander-Zuwende – und der ihr erreichbaren „Glorie" (δόξα) – aus Kontur und Sinn. Eine solche Subjekt-Objektivität reflektiert Luthers Doppelung „ich[-e]s". Korrespondierend läßt sich das innertrinitarische Verhältnis über die – mit Nédoncelle gesprochen – „réciprocité des consciences" (also nicht nach den Mitteln Platos) fassen: *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui* (Mt 3,17 punktgenau zum Spiegelmotiv).[21] Bekanntlich wurde – zumindest im Westen – die Dreifaltigkeit über den *persona*-Begriff zu erhellen versucht (s.u.). Weiter ist – wie gerade Mt 3,17 belegt – der Gehalt des Liebesbegriffs (I Joh 16 b) in seinen Facetten aus jener göttlichen Intimität heraus zu verstehen und zu kommunizieren, etwa nach Röm 1,12: συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ.

Gott steht zu sich in einer Relation der Selbst-Zuwendung. Dabei neigt er sich dem – durch Sünde von ihm abgewandten (Jes 59,2: „eure Sünden verdecken sein Gesicht") – Menschen wieder – oder um so stärker – zu, im besonderen sich offenbarend, nach (a) bis (d), als „deus-*homo*" („Gottmensch"). In jener Begegnung, historisch nicht zuletzt mit Abra(ha)m, weist er sich als Der Heilige aus und setzt so zugleich den höchsten Erkenntnisanspruch. In solcher Gesamtbegegnung findet sich der Mensch gefordert; jene unbedingte Forderung konstituiert – über aufgegebene Urteilsvollzüge – Menschsein. Dafür gebraucht Paulus nicht bloß γι(γ)νώσκειν, sondern das emphatischere Verb ἐπι-γι(γ)νωσκειν. Wenn Wirklichkeit in keiner οὐσία,

[19] Πρόσωπον bei Plato kommt dagegen typischerweise als ausgeschlossene Vergleichshinsicht vor: Nach Symp. 211 a, bes. Z. 6, erscheint das „Schöne" *nicht* (in keiner denkerisch ergiebigen Hinsicht) „wie ein Gesicht [...] noch wie eine Rede" (Platos eigene Lösung näher ab 211 b). Ebenfalls im Gegensinn zu Paulus: Alkibiades I, 133 a.

[20] Bei Hobbes findet man in *De homine*, 15,1: „Was bei den Griechen πρόσωπον heißt, heißt bei den Lateinern bald *facies* oder *os* des Menschen, bald *persona*; *facies*, wenn ein Mensch im wirklichen Leben, *persona*, wenn er in einer angenommenen Rolle, wie auf dem Theater der Komödien- und Tragödienschauspieler, gemeint war." Zitiert nach: *Th. Hobbes*, Vom Menschen. Vom Bürger (Elemente der Philosophie II/III), eingeleitet und herausgegeben von *G. Gawlick* [auf Basis der Übersetzung von *M. Frischeisen-Köhler*], Hamburg 1977, Nachdruck der 2., verbesserten Auflage von 1966, 1. Auflage 1959, 53.

[21] Vgl. – neben Hebr 1,3 – vorbereitend: *M. Nédoncelle*, La réciprocité des consciences, Paris 1942. Ohne Begriff von Interpersonalität und trotz Bezugs auf Augustin rein philosophisch handelt zur Thematik: *D. Teichert*, Personen und Identitäten [sic!] (Quellen und Studien zur Philosophie; Band 48), Berlin/New York 2000.

sondern in der Kommunikation selbst liegt, kommt alles darauf an, sich der Anrede Gottes (über die gesellschaftlichen Schranken hinaus!) mutig zu öffnen.[22]

Zudem erklärt der Interpersonalansatz die „Gottebenbildlichkeit" des Menschen – vgl. Gen 1,27: *bezelem Elohim* – als fundamentale Zugewandtheit des Menschen zu Dem, der ihn angesprochen und eben darin ‚gezeugt' hat und aus solchem Ja beständig erhält. Das „Bild" oder alle Bildtheorie im Verhältnis von Endlich/Absolut gewinnt adäquate Bedeutung aus jener Wechsel-Sehe.[23]

Die ὁμοίωσις θεῷ, die uns dagegen Plato anbietet, stellt lediglich eine Metapher vor für die – auf ihre Weise von Epikur und der Stoa als oberstem Wert mitempfohlene – Eingliederung in die/der Welt, rein unter die Gesetze des kreisrund geschlossenen κόσμος.[24] Gott bzw. das θεῖον ist die Natur-Ordnung jenes Ganzen, heißt das im Klartext. Im höchsten Sinn „ähnlich" kann nach Plato etwas nur jener ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ werden, durchdrungen vom μέγιστον μάθημα (Pol. 504 e 4–5), darin aufgehend, ein jegliches Seiendes ohne Auszeichnung für den Menschen (516 b; 620 ab). Theologisch nutzbar werden bei Plato allenfalls solche Volten wie die Botschaft des Er-Mythos im X. Buch der *Politeia*. So schön und lebenswert kann danach der Kosmos bzw. Platos Theorie gar nicht sein, denn gemäß jener Erzählung wählen gerade die besseren Seelen – und das heißt: die durch platonische Philosophie tüchtig Gewordenen – für ein kommendes Leben wieder das Schlechtere, die schlechteren aber aus der Erfahrung ihrer „Strafen", also empirisch, das Bessere. Das Ganze schwankt so ewig fort. Μεταβολή lautet dort Platos Resignations-Begriff (619 d). Er hebt die περιαγωγή des Höhlengleichnisses auf und erweist noch einmal beides als – schon geistig geringere – Alternative zur Paulinischen μετάνοια, der Bejahung des Gesamtanspruchs von Dialog und dabei einer ethischen Besserung wie – auf Moral nicht reduzibel – religiösen Konversion.[25]

---

[22] Eben das ist „Über-Erkenntnis", ἐπί-γνωσις; vgl. Eph 1,17: „ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ" (Luther: „zu seiner selbst Erkenntniß").

[23] Insofern reicht Fichtes – an Eriugena (siehe unten) erinnernde – Bildlehre nicht aus, um dem Anspruch der christlich-hebräischen Gottesbeziehung zu genügen. Dazu näher: *M. Gawlina*, Grundlegung des Politischen in Berlin. Fichtes späte Demokratie-Theorie in ihrer Stellung zu Antike und Moderne (Beiträge zur Politischen Wissenschaft; Band 124), Berlin 2002, bes. 104–106 und 237–238.

[24] Theaitetos 176 ab und Pol. 613 ab. Bereits dort wird sogleich eingeschränkt, ja eigentliche *communio* für absurd erklärt: „κατὰ τὸ δυνατόν" („soweit möglich") oder „ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ" („soweit dem Menschen möglich"). Vgl. nochmals aus dem Höhlengleichnis Pol. 518 e. In den *Nomoi* stößt man auf die Vorstellung, die Menschen seien Gottes Marionetten (Nom. 803 bc); und enthält nicht das dortige Gesetz gegen Gottlosigkeit (Nom. 907 d-910 d) bereits Nietzsches „Gesetz wider das Christenthum"?

[25] Pol. 514 b: περιάγειν; 515 c; 518 d; 525 c. Unsterblich ist die Seele nach Plato ἐν Ἅιδου, „in der Hölle" (Phaidon 107 a 2). Bei *Plato*, Epist. II, 312 de (Werke, herausgegeben von *K. Hülser*, Band X, 272f.), findet sich zudem „δι' αἰνιγμῶν" („in rätselhaften Ausdrücken", *W. Wiegand*), doch im Vergleich zu Paulus in gänzlich anderem Kontext, dem von Verschlüsselung der Verständigung eines Führungszirkels unter sich.

Ontologische Hypothek

Der denkerisch haltbare Personenbegriff stammt nach dem Gesagten von hebräisch *panim/panah*, nicht aus der griechischen Ontologie von οὐσία und Hypostase. Nach letzter ist *persona* nur eine „vernünftige Substanz" und insofern, wie bei ihr überhaupt Vernunft, ein Ding neben anderen. Eine solche *res* steht um so höher, je weniger dabei ein Einsichts-Ringen, das ja mißlingen kann, stattfindet, je mehr ein möglicher „Akt" rein das Sein prägt ohne Umweg über Erkenntnis. Bereits in der Spätantike ist das christliche Denken jedoch – Paulus zum Trotz – wieder ins Fahrwasser der zuoberst für die Gottesbeziehung unzureichenden Seinsoption geraten (obzwar nicht ganz so weit wie die arabische und jüdische Philosophie, etwa bei Maimonides). In unserem Zusammenhang läßt sich das an einer Genealogie des Versuchs veranschaulichen, *persona* zu definieren:

(1) Bemerkenswert dialogisch zeichnet Augustin das Verhältnis von menschlichem Ich und Gott nach (und aus), etwa in *Soliloquiorum animae ad deum liber unus*: „Agnoscam te, Domine cognitor meus; cognoscam te, virtus animae meae."[26] Dort ließe sich „anima" bzw. Person rein aus Kommunikation heraus erklären, strukturell in vollem Einklang mit dem Johanneischen etwa von Joh 10,14–15: „et cognosco meas, et cognoscunt me meae, sicut novit me Pater et ego agnosco Patrem."

Doch Augustin gleitet wieder in die platonische Höhle zurück: Ausdrücklich definiert er „Seele" als „substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata" (*De quantitate animae*, c. XIII, n. 22). Das geschieht zudem anamnetisch: „recordata respondet" (*Retractationes* I,8,2). Der endliche Verstand spricht, maximal genommen, „rationes aeternae" nach, die *ideae* aus Gottes Geist (*De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 46,2).

Entsprechend ontologisiert wird der ‚Partner': Nach Philo Judaeus identifiziert er Ex 3,14 – eigentlich: „Ich bin der Unverbrüchliche" – mit griechischem *ipsum esse*.[27] Gottes Schöpfungshandeln muß er danach plattdinglich bestimmen: „factura tua sum, jam ad nihilum redigor. Plasma tuum sum: manus tuae [...] plasmaverunt me"[28].

---

[26] Zitiert nach PL, Band 40, Sp. 863 (aus c. I). I Kor 13,12 wird dort angeführt Sp. 895 und 896 (c. XXXVI); der Autor ergänzt Sp. 896: „Cognoscere Trinitatem tuam, hoc est videre facie ad faciem".

[27] Tractatus in Johannis Evangelium XXXVIII,8 (PL 35, Sp. 1678–1679); weiter: De natura boni 19 oder, noch skurriler, De civ. Dei VIII,11.

[28] PL 40, Sp. 866 (aus c. II der *Soliloquia animae ad deum*). Auch in Conf. III, 6,11 (PL 32, Sp. 688), „Du aber [, Gott, M. G.] warst mir innerlicher als mein eigenes Inneres" (*interior intimo meo et superior summo meo*), liegt In-Sein vor, keine Interpersonalität (und deren mögliche Intensität). Der Augustinische Unsterblichkeitsbeweis baut auf derartig platonischer μέθεξις auf: Die Seele partizipiert – seinsmäßig – an einer von ihr passiv erfaßten Richtigkeit (was „Wahrheit" genannt wird). Es kommt nicht darauf an, daß jemand selbst wahr urteilt und darin den Unverbrüchlichen erreicht, mit ihm – in der Leistung des Erurteilten unverlierbar – kommuniziert (wie dann, nach Anselm, Descartes, Med. III,38). Andererseits ließe es sich wohl als transzendental-

(2) Weiter ins Aristotelische gedreht, lautet (in der häufigeren Version) die Definition bei Boethius: „est enim persona [...] naturae rationabilis individua subsistentia“[29]. Nach dem Stagiriten ist das höchste – also: göttliche – Sein reines Selbstsein, „unbeweglich“ (Met. 1071 b 3–1072 a 18). Daß in Met. 1072 b 3–4 von Gott als dem „Geliebten“ – also gerade nicht: Liebenden – die Rede ist, tut dem keinen Abbruch; das neutrale ἐρώμενον bewegt nicht direkt, sondern – selbst unbeteiligt – durch Mittelglieder. Jenes Modell erzeugt ein unkommunikatives Verständnis von „Substanz“ wie „Vernunft“.[30]

(3) Boëthius scheint sich dennoch etwas Spielraum bewahrt zu haben. Sein „rationabilis“ oder die Spannung zwischen allgemeiner „Natur“ und individueller „Subsistenz“ läßt eine Restchance zu kreativem Gespräch übrig. Wenn nun Thomas von Aquin den Personenbegriff des Boethius aufnimmt, knüpft er nicht an die zitierte Wendung an, sondern an eine andere, seltenere Version, *Contra Eutychen*, c. III, Z. 4–5, wo aristotelisch genauer von „Substanz“ und *rationalis* statt – mehr potentiell und ereignishaft – *rationabilis* die Rede ist.[31]

(4) Die geschilderte Wahl oder besser: Engführung erreicht bei Duns Scotus ihr logisches Ende: „naturae rationalis indiuidua existentia“, lautet bei ihm das Definiens.[32] Erläutert wird so: „Persona est ultima solitudo“[33].

Entscheidung gegen Mittelalter

Die synkretistische – dabei vor allem platonisierende – Repaganisierung der christlichen Philosophie und Theologie hat dabei Paulus selbst ein- und

philosophische Aussage deuten, wenn Augustin von der Wahrheit sagt: „Non enim ratiocinatio talia fecit, sed invenit“ (De vera religione, c. 39, n. 73; PL 34, Sp. 155).

[29] Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium ad Joannem diaconum ecclesiae Romanae, c. IV, Z. 20–21; vgl. PL 64, Sp. 1343–1345.

[30] Dem unbeweglichen Für-Sich des Gottes bzw. Seins bei Aristoteles korrespondiert (im Letzten) ein Passivmodell von Vernunft: Met. 1072 b 20–23 (herausgegeben von *W. Christ*). Menschliche Erkenntnis hat so wesentlich mit dem Sich-Arrangieren und Sich-hypothetisch-Zurechtfinden in jenem endlichen Bereich von Vermitteltheit zu tun. Wie das Bild vom „Geliebten“ (ἐρώμενον) zeigt, bleibt das Absolute selbst unerreicht/unerreichbar. Vgl. zudem (mit AT und NT): „Am meisten ist man sich selbst ein Freund; man muß sich nämlich selbst am meisten lieben“ (Eth. Nik. 1168 b 9–10., herausgegeben von *L. Bywater*).

[31] S.th. I, q. 29, a. 1; ed. *Leon.*, Band IV, 327. Cont. Eut., c. III, Z. 4–5 lautet: „Persona est naturae rationalis individua substantia.“ Gegen Ende von c. III (16. Z. v.u.) heißt es wiederum: „persona, quoniam est rationabile individuum“. (Der Einsatz von *persona* zur Verständlichmachung der göttlichen Dreifaltigkeit erhält bei Thomas einen spürbaren Beziehungs-Sinn: S.th. I, q. 29 a. 4; ed. *Leon.*, Band IV, 333/334.) – Nur rhetorisch verwendet Thomas gelegentlich das „Spiegel“-Motiv aus I Kor 13,12, etwa S.th. I, q. 56, a. 3 (ed. *Leon.*, Band V/1, 66f.); oder S.th. III, q. 61, a. 4 (ed. *Leon.*, Band XII, 17–18); denkerisch bleibt damit von seiner Auslegung der Paulus-Briefe wenig zu erwarten (Super Epistolas Pauli Apostoli, ed. *Leon.*, in Vorb.).

[32] 1 Sent. 23, n. 4, q. unica. Gemäß: *Johannes Duns Scotus*, Opera omnia, herausgegeben von *L. Wadding*, 12 Bände, Lyon 1639, Nachdruck Hildesheim 1968–1969, Band 5/2, 1073.

[33] Zitiert nach: *H. Thom*, Wie alt ist der Nihilismus?, in: *D. Arendt* (Hg.), Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts (Wege der Forschung, Band 360), Darmstadt 1974, 213–220, 216.

umzuspannen versucht. Man konstruierte eine Verbindung zwischen dem in Act 17,34 erwähnten „Dionysios", einem der wenigen, die sich nach der Athener Rede für Paulus entschieden hatten, mit einem Byzantiner, der, gestützt auf Proklos und Plotin, das Höhlengleichnis als Ansatz einer negativen Theologie nutzte: Nicht Prädikate wie „Sein", „Erkennen" oder „Liebe" treffen Gott, sondern einzig das „Eine". Das „Gute" oder „Wahre" ordnet er dem unter (und relativiert es damit). Gegen jenen – über seinen Übersetzer Johannes Eriugena im Westen einflußreich gewordenen – Dionysius-Pseudoareopagita beweisen jedoch bereits Pauli Verben, daß der Apostel Glauben als Form des Wissen, und damit mit Gott und Mitgeschöpf kommunikativ, begreift; die Beziehung heilt dabei alle Unzulänglichkeit von (begrifflichen bzw. endlichen) Vorstellungen.[34] Die negative Theologie gesellt sich zumindest theorietechnisch ganz auf die Seite des älteren Seinsdenkens; beide widersprechen dem hebräisch-christlichen Durchbruch, den Paulus in Athen kenntlich zu machen versucht hatte.[35] So überrascht bei Eriugena kaum die Antifigur:

> Ipse [= θεός] enim omnia, quae sunt, in seipso videt, dum nihil extra seipsum aspiciat, quia nihil extra seipsum est.[36]

Für die medievale bzw. intermediäre Philosophie wie Theologie heißt solches: Es gilt, sie hermeneutisch von der Fremdlast der, gleich wie sublimierten, griechischen Ontologie zu befreien – ähnlich, wie Paulus mit Aratos' V. 5 verfahren ist.[37] Das Gros der Autoren kommt dem durchaus entgegen. Als Christen folgen sie dem Dialogmodell untergründig weit mehr, als sie als Aristoteles- oder Plato-Rezipienten offiziell zugestehen dürfen. Dies gilt sogar vom Aquinaten, etwa durch seine Lehre vom *actus essendi*.[38]

Im besonderen hätte eine Umschlüsselung (welche die eigene Position stets mitprüfte) die Trinitätstheologie von Boëthius und Augustin zu sichten: Es muß bedenklich stimmen, daß dort das Heiligste substanzontologisch mit *persona* gefaßt wird.[39] Nach unserem Programm dürfte es gelin-

---

[34] Siehe etwa: De divinis nominibus IV, 1–14. Gemäß: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen" [...], aus dem Griechischen übersetzt von *J. Stinglmayer* (Bibliothek der Kirchenväter, Band 2,2), München 1933, 56–77.

[35] Pauli Opposition gegenüber dem Substanzdenken scheint mir konkret auch die Rede von „σάρξ", Fleisch, auszudrücken: Das Wort steht für die φύσις, das „Sein" und seine Tendenz vom Gipfel der Begegnung weg, etwa Röm 8,12–17, wo es heißt: „Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini" (V. 13; die geläufige ‚sexuelle' Auslegung greift viel zu kurz).

[36] De divisione naturae, PL Band 122, Sp. 452. Daß Eriugena Plotin sogar näher steht als der Areopagit, hebt hervor: *A. Kijewska*, Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny, Lublin 1994, 27–102.

[37] Luthers Version von Seinsverfallenheit (und damit sein Passéismus) zeigt sich in seiner Vergegenständlichung der „Schrift": Deren Ursprung aus dem Glaubensdialog (zu dem dann das Lehramt gehört), wird übersehen. Das Material ist ihm „sui ipsius interpres". Zitiert nach: *O. Zwierlein*, „Interpretation" in Antike und Mittelalter, in: *G. Funke*, *A. Riethmüller* und *ders.*, Interpretation (Mainzer Akademie-Abhandlung; 52), Mainz 1998.

[38] Vgl. S.th. I, q. 3, a. 4; ed. *Leon.*, Band IV, 42–43.

[39] Vgl. *Augustin*, De trin., 7,4 (PL 42, Sp. 939): „dictum est a nostris Graecis una essentia [οὐσία], tres substantiae [ὑποστάσεις; *subsistentiae*]: a Latinis autem, una essentia vel substantia, tres personae".

gen, die einschlägigen Ausdrücke über *panim/panah* zu dialogisieren. Dadurch könnte sich ein Zugang entwickeln, der es gestattet, das innertrinitarische Verhältnis (vgl. das plurale „Elohim") mit dem außertrinitarischen einheitlich zu fassen, und dies unter Neubelegung des φύσις-Begriffs – nicht zuletzt zugunsten der Christologie. Nach der Alternative müßte man den menschlichen bzw. endlichen Personenbegriff streng von dem innergöttlichen scheiden und ihm alle Analogizität absprechen, will man nicht den Monotheismus gefährden. Man sieht: Auch das Anliegen der Einheit bekommt über „Kommunikation" eine neue Lösung; die „äußerste Einsamkeit" (s.o.) muß nicht durch metaphysische Entselbstung überwunden werden.

In Descartes ist die Moderne johanneisch

Vollendet in der Durchreflexion hat den Paulus – Patmos-Jahre später – Johannes. Das Aufstrahlen des Heiligen im πράττειν τὴν ἀλήθειαν (bzw. das Bewußtsein dabei) motiviert auch seine Briefe, seine Apokalypse und seinen Evangelienbericht gehaltlich wie als Einheit.[40]

Bei René Descartes kehrt genau jenes Johanneische wieder, etwa Joh 7,18.24.28, 8.31–32, 17.17, I Joh 5,20 sowie Apk 3,7 und 6,10. Renatus schreibt aber nicht ab; vielmehr schafft sich bei ihm – nach Christus Jesus und den Aposteln auf dritter Bezeugensstufe – derselbe Gedanke Bahn. Damit setzt er wissenschaftlich der beinahe an der rememorierten Skepsis gescheiterten Moderne die Norm. Diese ist, wenn überhaupt Methode gilt, unaufhebbar, da sie in innerer Auseinandersetzung mit dem Zweifel (sogar in dessen maximaler Möglichkeit) gewonnen wurde.

Die Evidenz, um die es Descartes geht, beschränkt sich nicht auf das *Cogito ergo sum* für sich. Die Pointe seines Arguments liegt vielmehr darin, daß die durch Radikalisierung des Versuchs, „an allem zu zweifeln", erwiesene Unbezweifelbarkeit des Cogito die Wahrheit selbst einleuchten läßt, und zwar – ᾧ ἀληθινῷ – als Gottesbeweis (oder besser: -grunderweis, gewisser als alle Demonstration): *sum, ergo Deus est* (Regulae XII).[41]

Damit dies genuine Begegnung wird – Descartes also ganz dieselbe Wahrheit teilt wie Johannes (und Paulus) –, genügt aber nicht die Einsicht ins Be-

[40] Zitat gemäß I Joh 1,6. Vgl. *W. Schmidt*, Der brennende Dornbusch. Eine Darlegung des Evangeliums nach Johannes (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie, Band 27), Frankfurt am Main 1999, zum Aspekt der Bezeugung der Botschaft besonders 1356–1364.

[41] Œuvres de Descartes, herausgegeben von *Ch. Adam* und *P. Tannery*, 13 Bände, Paris 1897–1913 [= AT]; Band X, 421 (Hervorhebung M. G.); weiter: Med. III, 24 (AT VII, 45–46). Zum Vorigen – neben Descartes' Brief an Buitendijck (AT IV, 63) – Med. III (AT VII, 36), Discours IV (AT VI, 31). Zum so Grundgelegten (als Beleg des oben Ausgeführten) aus den „Secondes réponses" AT IX, 121, sowie: AT XI, 654. Die Cogito-Formel findet sich in den *Principia philosophiae*, Amsterdam 1644, I,7 (AT VIII-1, 7); sowie im vierten Teil des *Discours* (AT VI, 32). Das „Sein" des Cogito – „sum" bzw. „fusse quelque chose" – entspringt dem Erkennen, ist also *ex veritate* sekundär, nicht – wie griechisch – primär.

griffsgebäude rationaler Theologie. Der Vater der Moderne muß das Heilige berührt, an dessen Selbst-Eröffnung partizipiert haben: Daß solches tatsächlich geschah, belegt – vom Tabor als neuem Sinai herab (nicht mehr aus der „Zisterne" gemäß Pol. 508 e–509 b oder Gen 37,24) – der Schluß der Dritten Meditation:

> placet [...] in ipsius Dei contemplatione immorari [...] et immensi huius luminis pulchritudinem [...] intueri, admirari, *adorare*[42].

Gott ist auf diese Weise nicht bloß allgemein-logisch die Wahrheit, er ist deren uns im Guten zugewandte – und so positiv-personale – Wahrhaftigkeit.[43] Über jene *veracitas veritatis* bewegt sich Descartes' *cogito ergo sum* auf derselben Linie wie Pauli *cognoscam sicut et cognitus sum*. Von diesem Ansatz aus gilt es, das Selbstbewußtsein Christi in seinem Gesamt-Anspruch einzuholen, religiös im systematisch engeren wie breiteren Sinn. Wenn „Dialog" etwas besagt, dann – über Joh 19,30 – hin auf allererst so sich vollbringende Orthodoxie.

[42] AT VII, 52 (Hervorhebung M. G.). Selbstaussagen Descartes' bekräftigen das, wie „ie n'ay iamais traitté de l'Infiny que pour me soumettre à lui" (an Mersenne, 28.1.1641; AT III, 293) oder „je pensois être obligé pour la gloire de Dieu, la décharge de ma conscience" (an denselben, laut Herausgeber datiert auf 5.8.1641: Œuvres de Descartes, herausgegeben von *V. Cousin*, 11 Bände, Paris 1824–1826, Band VIII, 539). Ebenso Descartes' Traumgesichter der Martinsnacht 1619: *A. Baillet*, La Vie de Monsieur Des-Cartes, 2 Teile, Paris 1691, Band I, 77–86, besonders 85–86, weiter 117–122. Wir befinden uns damit am anderen Ende von *J. G. Herder*, dessen „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts", o. O. 1774, ebenfalls I Kor 13,12, aufnimmt und intersubjektiv deutet (190), aber um die transzendente Dimension verkürzt; Gott geht danach auf im Messianismus der Menschheit selbst.

[43] Descartes' Brief von März oder April 1648, wohl an Silhon, beweist noch einmal – im Kontext des „Je pense, donc je suis" –, daß nach ihm Gotteserkenntnis nicht bloß den Gott der Philosophen erfaßt, sondern in dessen „Licht" sogleich den lebendigen (wenngleich nicht in allen Hinsichten): *Descartes*, Correspondance, herausgegeben von *Ch. Adam* und *G. Milhaud*, 8 Bände, Paris 1936–1963, Band VIII, 20–22. Entsprechend wird ein „corps glorifié" erwartet (21); Descartes ist kein Dualist.

ThPh 80 (2005) 31–55

Lehren aus dem Generationenvertrag

Sozialethische Überlegungen zur intergenerationellen Gerechtigkeit

Von Matthias Möhring-Hesse

Generationengerechtigkeit hat politisch Konjunktur. Mehr oder weniger junge Politiker suchen sich mit der Forderung nach mehr Generationengerechtigkeit zu profilieren; private Stiftungen und Denkfabriken werden über dieses Thema finanziert; die Medien laufen heiß und inszenieren einen „Krieg zwischen den Generationen“ [1], wenn sie ihn nicht gerade beenden. Galt vor ein bis zwei Jahrzehnten die Forderung nach mehr Gerechtigkeit zwischen den Generationen als eine eher grüne Forderung, ging es also damals um die ökologische Verantwortung gegenüber den zukünftigen Generationen, interessieren heutzutage vor allem Fragen der Alterssicherung, der Staatsfinanzen und der Bildung, weniger stark der Kindererziehung und der Familienpolitik. Thematisch schließt man also wieder an die Debatten der fünfziger Jahre an, als es in der jungen, aber bereits wirtschaftlich erfolgreichen Bundesrepublik um eine große, wie man sagte: „Sozialreform“, also um die grundlegende Strukturreform der von Bismarck her stammenden Sozialversicherungen ging. [2]

In diesen Debatten spielten katholische Intellektuelle eine prominente Rolle, allen voran der damalige Bonner Privatdozent und Geschäftsführer des Bundes Katholischer Unternehmer, Wilfried Schreiber, und der damals noch junge, aber bereits bekannte, jedoch noch nicht allseits geschätzte Jesuitenpater und Frankfurter Professor Oswald von Nell-Breuning. [3] Beide setzten sich für eine Reform der Gesetzlichen Rentenversicherung, für deren Umstellung auf das Umlageverfahren, für deren Ausweitung sowie für eine Dynamisierung der Rentenleistungen ein. Zur Rechtfertigung wies Wilfried Schreiber auf einen „Solidar-Vertrag zwischen … zwei Generationen“ [4] hin, sofern die jeweils Arbeitstätigen dafür sorgen, daß die jeweils Alten ihr Renteneinkommen haben, und damit rechnen, daß sie selbst im Alter von den dann Arbeitstätigen versorgt werden. Dieser Sicht hatte dann Oswald von Nell-Breuning SJ heftigst widersprochen: In Schreibers „charak-

[1] Vgl. etwa *H. Mohl*, Die Altersexplosion. Droht uns ein Krieg der Generationen?, Stuttgart 1993.

[2] Vgl. *H. G. Hockerts*, Sozialpolitische Entscheidungen im Nachkriegsdeutschland. Alliierte und deutsche Sozialversicherungspolitik 1945–1957, Stuttgart 1980.

[3] Zu Recht erinnert deshalb das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in seiner Erklärung vom 19./20. 11. 2004, dem „Acht-Punkte-Programm zur Zukunftsfähigkeit der gesetzlichen Rentenversicherung“ an diese beiden katholischen Intellektuellen und verteidigt deren Vorstellungen einer umlagefinanzierten und dynamischen Rentenversicherung gegenüber ihren heutigen Kritikern; vgl. Internet: www.zdk.de/erklaerungen/erklaerung.php?id=140.

[4] *W. Schreiber*, Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft. Vorschläge des Bundes katholischer Unternehmer zur Reform der Sozialversicherungen, Köln 1955, 28.

terlich absolut anständiger Überlegung steckt ... ein *fundamentaler Rechenfehler*!" Denn, so von Nell-Breuning weiter: „Die heute produktive Generation ... übernimmt ein Doppeltes. *Erstens* die ... freigebige Leistung an die ihr voraufgegangene Generation ...; *zweitens* die Aufwendung für die Aufzucht der ihr nachfolgenden Generation .... *Dieses letztere ist aber das, womit alles steht und fällt, darin – und darin allein – steckt ihre Vorsorge für das eigene Alter*[5]." Der güterwirtschaftliche Vorgang umfaßt, so von Nell-Breuning, unausweichlich und immer drei Generationen, weswegen auch der von Schreiber anvisierte Solidarvertrag drei Generationen einschließen muß.

Mit diesem Plädoyer für die Drei-Generationen-Solidarität konnte von Nell-Breuning die katholische Sozialethik, aber auch das sozialpolitische Engagement von Katholiken, ihren Verbänden und ihrer Kirche nachhaltig prägen. Sein Plädoyer paßte zum katholischen Familialismus,[6] ließ sich aber auch über das sozialkatholische Milieu hinaus plausibilisieren.[7] Denn es war sozialpolitisch hinreichend konstruktiv, um Gestaltungsvorschläge für den bundesdeutschen Sozialstaat vorlegen und dessen Entwicklung programmatisch beeinflussen zu können. Und zugleich war es auch kritisch genug, um programmatisch nicht im real existierenden Sozialstaat aufzugehen. Bis heute nämlich werden in den Sicherungssystemen die Solidaritätsverpflichtung gegenüber der nachwachsenden Generation nicht hinreichend berücksichtigt. Entsprechend werden mit Hinweis auf den Drei-Generationenvertrag sozialpolitische Reformen angemahnt.

In den fünfziger Jahren ging es Oswald von Nell-Breuning mit seinem Konzept der drei Generationen umspannenden Solidarität darum, *erstens* die Umverteilung von Einkommen von den Erwerbstätigen hin zu den altersbedingt Nicht-mehr-Erwerbstätigen und *zweitens* einen Ausgleich innerhalb der Generation der Erwerbstätigen, nämlich einen Lastenausgleich zwischen Familien und kinderlosen Haushalten, zu begründen. In der aktuellen Debatte um die Generationengerechtigkeit wird das Konzept aufgegriffen, nun aber gegen die Alten und zugunsten der Jungen eingesetzt: „Die Alten leben auf Kosten der Jungen", heißt es.[8] Notwendige Investitionen für Kinder und Jugendliche, vor allem Investitionen in deren Erziehung und Bildung, müßten nämlich ausbleiben, weil die mittlere Generation unverhältnismäßig viel Geld für die Versorgung der älteren Generation ausgeben müßte. Im Gegenzug wird gefordert, die Leistungen für die Alten einzu-

[5] *O. v. Nell-Breuning*, Die Produktivitätsrente, in: *Ders.*, Wirtschaft und Gesellschaft heute; Band III: Zeitfragen 1955–1959, Freiburg i.Br. 1960, 349–360, 350f. (Hervorhebung im Original).

[6] Vgl. zum Begriff ‚Familialismus': *G. Esping-Andersen*, Welfare States without Work. The Impasse of Labour Shedding and Familialism in Continental European Social Policy, in: *Ders.* (Hg.), Welfare States in Transition. National Adaptations in Global Economies, London 1996, 66–87.

[7] Vgl. etwa *B. Jans [u. a.]* (Hgg.), Familienwissenschaftliche und familienpolitische Signale (FS Max Wingen), Grafschaft 2000.

[8] Vgl. etwa *H. Schüller*, Wir Zukunftsdiebe. Wie wir die Chancen unserer Kinder verspielen, Berlin 1997; *B. Raffelhüschen*, „Wir sind Zechpreller" , in: Capital Nr. 9 (1996), 140–143.

schränken. Den Jungen geben, dafür den Alten nehmen, heißt für viele politische Akteure, aber auch für einige Intellektuelle – auch aus der katholischen Sozialethik – die Devise. Das Konzept der Drei-Generationensolidarität wird aber auch gegen die gegenwärtige Generation der Erwerbstätigen eingesetzt.[9] Zwar erfülle diese ihre Solidaritätspflicht gegenüber den jetzt Alten, nicht aber ihre Pflicht zur Aufzucht der nachwachsenden Generation. Weil deswegen die Rentenversicherung in der Zukunft nur zu wenig Beitragszahler haben würde, würde die Generation der jetzt Erwerbstätigen dann die Zeche für ihre unzureichende Generationensolidarität zahlen müssen.

So genießt von Nell-Breunings Konzept einer drei Generationen umspannenden Solidarität große Aufmerksamkeit. Jedoch trägt es gegenwärtig wenig zur Klärung dessen bei, was wir heutzutage unter Generationengerechtigkeit verstehen sollten und was zur Verwirklichung von mehr Generationengerechtigkeit politisch gefordert ist. Im Gegenteil: Nell-Breunings Drei-Generationenvertrag verkommt zur Munition in einem medial erzeugten Generationenkrieg zwischen Jung und Alt, zwischen Alt und Jung und zwischen der mittleren und der ihr nachfolgenden Generation. Aber nicht zur Polarisierung, sondern zur Versachlichung von Politik wollte von Nell-Breuning beitragen.[10] Deshalb soll in diesem Beitrag – in Erinnerung an die Debatte zwischen Wilfried Schreiber und Oswald von Nell-Breuning SJ – das Konzept einer drei Generationen umspannenden Solidarität befragt werden – mit dem Ziel, den Begriff der Generationengerechtigkeit auf eine verläßliche theoretische Grundlage zu stellen.[11]

---

[9] Vgl. etwa *F.-X. Kaufmann*, Gibt es einen Generationenvertrag?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 159 vom 12.06.2004, 7.

[10] Vgl. etwa *O. v. Nell-Breuning*, Die politische Verwirklichung der christlichen Soziallehre, in: *Ders.*, Wirtschaft und Gesellschaft heute; Band III: Zeitfragen, 11–24, 18; *ders.*, Gewerkschaftsprobleme, in: *Ders.*, Aktuelle Fragen der Gesellschaftspolitik, Köln 1970, 155–162, 158. Vgl. dazu auch: *F. Hengsbach*, Die Sache katholischer Arbeiter hat ihn gepackt. Werk, kirchliches Umfeld und politische Resonanz von Oswald von Nell-Breuning SJ, in: *F. Hengsbach [u. a.]* (Hgg.), Ein unbekannter Bekannter. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning, Köln 1990, 18–61, insb. 24–26.

[11] Dazu hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal K. Lehmann, in seinem Eröffnungsreferat auf der Herbst-Vollversammlung seiner Bischofskonferenz im Jahre 2003 aufgefordert. Angesichts der aktuellen Debatten wie auch der darin verhandelten politischen Probleme weist er den dringenden Bedarf aus, die ethischen Grundlagen der politisch diskutierten Generationenprobleme aufzuklären. Dabei sieht er die theologische Sozialethik in einer besonderen Bringschuld. Vgl. *K. Lehmann*, Zusammenhalt und Gerechtigkeit, Solidarität und Verantwortung zwischen den Generationen, Eröffnungsreferat von Kardinal Karl Lehmann, Internet: http://dbk.de/presse/pm2003/pm2003092202.html (2003). Diese Schuld zumindest ein wenig abzutragen, ist Intention dieses Beitrags. Es wird sich zwar im Text an das Konzept des Drei-Generationenvertrags angelehnt, jedoch werden in diesem Beitrag ausschließlich die Verpflichtungen zwischen zeitgleich existierenden Generationen behandelt; Verpflichtungen gegenüber bereits verstorbenen Generationen sowie gegenüber zukünftigen Generationen bleiben dagegen unberücksichtigt. Aus diesem Grund bietet der vorliegende Beitrag keine vollständige Theorie der Generationengerechtigkeit.

1. Eine innerkatholische Kontroverse zur Solidarität zwischen drei Generationen

Mit dem Begriff ‚Generationengerechtigkeit' werden Verpflichtungen gegenüber anderen Generationen sowie Rechte von Generationen angesprochen, die – so zumindest die implizite Behauptung – allgemein gerechtfertigt werden können. In den fünfziger Jahren sprach man m.W. zwar noch nicht von Generationengerechtigkeit; überhaupt wurde der Gerechtigkeitsbegriff damals weniger häufig verwandt, vor allem innerhalb der katholischen Sozialethik. Das heißt aber nicht, daß die heute mit ‚Generationengerechtigkeit' angesprochenen Rechte und Verpflichtungen damals nicht diskutiert wurden. Man benutzte dafür andere Leitbegriffe, u.a. das Bildwort vom Generationenvertrag. In diesem begrifflichen Umfeld steht auch die Kontroverse zwischen Wilfried Schreiber und Oswald von Nell-Breuning SJ, von denen dieser das Bildwort allenfalls sehr vorsichtig benutzt hat, obwohl auch er als Theoretiker eben des Generationenvertrags gilt.

Sowohl Wilfried Schreiber als auch Oswald von Nell-Breuning ging von der zeitgleichen Existenz dreier Generationen aus. Nach dem Vorbild der genealogischen Abfolge von Generationen in einer Familie, also der Abfolge Eltern – Kinder – Kinder der Kinder, identifizierten sie in der Gesellschaft drei Generationen. Und sie behaupteten gemeinsam die Verpflichtung sowohl gegenüber den Kindern als auch gegenüber den Alten, nämlich die Verpflichtung, deren Lebensunterhalt zu gewährleisten, sofern die ersten ihren Lebensunterhalt noch nicht selbständig und die zweiten ihren Lebensunterhalt nicht mehr aus eigener Kraft sichern können. Diese Verpflichtung adressierten sie an die mittlere Generation, deren Vertreter – weil nicht mehr jung, aber noch nicht alt – ihren Lebensunterhalt aus eigener Kraft bestreiten können, zumindest aber bestreiten sollen, deswegen aber nicht nur für ihren eigenen Lebensunterhalt, sondern auch für den der Jungen und Alten sorgen sollen. Auf dieser gemeinsamen Grundlage sind Wilfried Schreiber und Oswald von Nell-Breuning dann jedoch konzeptionell etwas andere Wege gegangen.

Zunächst zu Schreibers Weg: Nur als Individuen können Menschen für ihr eigenes Alter sparen, als Generation können sie dies nicht. Denn die Zuwendungen an die Alten können immer nur dem laufenden Sozialprodukt einer Gesellschaft entnommen werden, für das die Alten selbst aber keine Verantwortung mehr tragen, deshalb aber auch keinen eigenständigen Zugriff mehr erhalten. Während Erwachsene immerhin als Individuen Vorkehrungen für ihr Alter treffen, nämlich sparen können, können Kinder keinerlei Vorsorge treffen. Sie bedürfen der Zuwendung aus dem laufenden Sozialprodukt einer Gesellschaft, zu dem sie selbst noch nichts beitragen, deshalb aber darauf auch nicht eigenständig zugreifen können. Die Kinder und die Alten sind mithin – in jeder Gesellschaft – auf die solidarische Hilfe der mittleren Generation angewiesen, die das laufende Sozialprodukt er-

wirtschaftet und deshalb auf dieses Sozialprodukt zugreifen kann. Eine Frage der Solidarität ist diese Zuwendung nach beiden Seiten deshalb, weil die drei Generationen aufeinander angewiesen sind und durch diese Verbundenheit und Abhängigkeit, durch diese – wie man in der katholischen Soziallehre sagte: – „Gemeinverstrickung" wechselseitig zu Unterstützungsleistungen, zur „Gemeinhaftung" verpflichtet werden.[12] Entsprechend sah Schreiber die mittlere Generation, und zwar jede mittlere Generation, in einer doppelten Verpflichtung.

In vorindustriellen Gesellschaften wurde dieser doppelte Solidarvertrag über die Familien verwirklicht. Dort lebten die verschiedenen Generationen „unter einem Dach" in einer zugleich Lebens- und Produktionsstätte. Nach Übernahme des Hofes hatten die Jungbauern ihre Eltern und zugleich auch ihre Kinder zu versorgen. Dabei erfüllten sie ihre doppelte Solidarverpflichtung über den kollektiven Lebensunterhalt ihrer Familien aus deren kollektivem Eigentum. Unter den Bedingungen industrieller Gesellschaften gelingt dies nicht mehr, da der Lebensunterhalt der meisten Haushalte nun aus einem Individualeinkommen, nämlich aus Arbeitseinkommen stammt. Dieses Einkommen beziehen einzelne als Lohn oder Gehalt für ihre individuelle Arbeitskraft; und es sieht – mit wenigen Ausnahmen – davon ab, ob die einzelnen familiare Verpflichtungen in welcher Höhe haben. Da die doppelte Solidarverpflichtung der mittleren Generation deshalb nicht länger in den Familien eingelöst werden kann, muß sie, so Schreiber, unter Vertragshilfe des Staates neu organisiert werden.

Nach den Vorstellungen Schreibers sollte dabei die intergenerationelle Verantwortung der früheren Jungbauern den einzelnen Arbeitnehmern übergeben werden. Arbeitnehmer beziehen als Lohn für ihre abhängige Arbeit ein individuelles Einkommen – und haben *deshalb* das Problem, ihr gesamtes Lebenseinkommen auf ihre drei Lebensphasen, auf die Phase der Kindheit und Jugend, die der Erwerbstätigkeit und die des Lebensabends aufzuteilen. Diese Aufteilung ist ihnen deshalb ein Problem, weil sie ihr Arbeitseinkommen nur in der mittleren Phase beziehen, von diesem aber auch in den anderen Phasen leben sollen. Gemeinsam und i.d.S. solidarisch können sie ihr gemeinsames Problem bewältigen und dazu zwei unterschiedliche Solidarfonds benutzen. Schreiber schlug zunächst einmal einen Solidarfond für die Alterssicherung der Arbeitnehmer vor: Mit ihren Beiträgen zu diesem Fond sorgen die „jeweils Arbeitstätigen ... dafür, daß die jeweils Alten ihr Renteneinkommen haben, und erwerben damit das Anrecht, in ihrem eigenen Alter von den dann Arbeitstätigen mitversorgt zu werden"[13]. Der darin verkörperte Solidarvertrag hat in jeder Periode zwei Generatio-

[12] Vgl. dazu *K. Gabriel*, Solidarität und Generationengerechtigkeit, in: *Verband Deutscher Rentenversicherungsträger* (Hg.), Generationengerechtigkeit – Inhalt, Bedeutung und Konsequenzen für die Alterssicherung. Jahrestagung 2003 des Forschungsnetzwerkes Alterssicherung, Bad Homburg 2003, 45–50.

[13] *Schreiber*, Existenzsicherheit (Anm. 4), 28.

nen als Vertragsparteien, von denen die eine einseitig Beiträge zahlt und die andere einseitig Leistungen erhält. Für beide Vertragsparteien besteht der Solidarvertrag über zwei Perioden hinweg, wobei die Beitragszahlenden der ersten Periode zu Beginn der zweiten Periode die Seite wechseln und zu Leistungsempfängern werden, dann aber einer anderen nachwachsenden Generation als neuer Vertragspartei gegenüberstehen. Über diese jeweils zwei Perioden und jeweils zwei Vertragsparteien verbindende Solidarität können die Arbeitnehmer einen ausreichend großen Teil „ihres" Lebenseinkommens in der Lebensepoche ihres erwerbslosen Alters nutzen.

Zweitens schlug Schreiber einen Solidarfond vor, aus dem die Kinder und Jugendlichen ein Kindergeld erhalten sollen, das sie in der Phase ihrer Erwerbstätigkeit zurückzahlen müssen. Dieses Kindergeld ist also ein Kredit, der nach seiner Rückzahlung in der Zukunft wiederum an die dann Jungen als Kindergeld ausgezahlt wird. Mit Bezug auf sein Kindergeldmodell spricht Schreiber zwar nicht von einem „Solidar-Vertrag zwischen zwei Generationen"; jedoch kann dies analog zum ersten Solidarvertrag nachgeholt werden: Die jeweils Arbeitstätigen zahlen ihre Schuld aus ihrer Zeit als Kinder und Jugendliche zurück und sorgen durch ihre Tilgung dafür, daß Kinder und Jugendliche Kredite auf ihr zukünftiges Arbeitseinkommen erhalten. Wiederum hat dieser Solidarvertrag in jeder Periode zwei Vertragsparteien; wiederum braucht die darin vereinbarte Solidarität zwei Perioden, um zum gewünschten Ergebnis zu kommen, nämlich jedem Arbeitnehmer einen ausreichend großen Teil „seines" Lebenseinkommens in der Lebensphase seiner Kindheit und Jugend zugänglich zu machen.

Über diese beiden Solidarverträge[14] können die Arbeitnehmer ihr gemeinsames Problem bei der Aufteilung ihres Lebenseinkommens dadurch lösen, daß sie in der Phase ihrer Erwerbstätigkeit ihr Einkommen erstens für den eigenen Unterhalt, zweitens für die Tilgung der im Kindesalter als Kindergeld empfangenen Kredite und drittens für den Erwerb von Ansprüchen auf Kaufkraftzuteilung im Lebensabend verwenden.[15] Dadurch aber, daß die beiden Solidarverträge allen Arbeitnehmern die Aufteilung ihres Lebenseinkommens ermöglichen, verwirklichen sie zugleich die Solidarverpflichtung der mittleren Generation gegenüber der vorangehenden und der nachfolgenden Generation. Die Jungen erhalten durch die erwerbstätige Generation Kredite, die sie zurückzahlen müssen, wenn sie selbst erwerbstätig sind. Und die Alten erhalten Renten – und zwar dafür, daß sie in der

[14] Daß Wilfried Schreiber für seine beiden vorgeschlagenen Fonds die Vertragsmetapher benutzte, sieht H.-R. Reuter darin begründet, daß Schreiber sie als Ergebnis eines Aushandlungsprozesses zwischen Partnern begriff, die darin nur ihre wohlverstandenen Eigeninteressen abgleichen, und er – wegen der Verankerung dieser Fonds in den wohlverstandenen Eigeninteressen – für staatlich erzwingbar hielt und deshalb nicht dem persönlichen Ethos überlassen wollte. Vgl. *H.-R. Reuter*, Generationenvertrag, in: *M. Möhring-Hesse* (Hg.), Streit um die Gerechtigkeit, Schwalbach/Ts. 2005 (im Ersch.).

[15] Vgl. *W. Schreiber*, Kindergeld im sozio-ökonomischen Prozeß. Familienlastenausgleich als Prozeß zeitlicher Kaufkraft-Umschichtung im Individual-Bereich, Stuttgart [u.a.] 1965, 20.

Vergangenheit als Erwerbstätige die Renten der vorhergehenden Generation finanziert haben.

Oswald von Nell-Breuning hatte Schreibers Vorschlag einer umlagefinanzierten und dynamischen Rentenversicherung aller Arbeitnehmer unterstützt,[16] dabei aber der Vorstellung eines Solidarvertrags zwischen zwei Generationen widersprochen. Zunächst kritisierte er den Begriff „Solidarvertrag der Generationen" als „juristisch monströs"[17] und vermied ihn deshalb.[18] Vor allem aber kritisierte er die Beschränkung der damit gemeinten intergenerationellen Beziehungen auf jeweils zwei Generationen – und wies auf die dritte, von Schreiber unterschlagene Seite der intergenerationellen Solidarität bei der Alterssicherung hin: Mit ihren Beiträgen finanzierten die jeweils Erwerbstätigen die Renten der jetzt Alten, nicht aber ihre eigenen Renten in der Zukunft. Ein Zwei-Generationenvertrag zwischen Erwerbstätigen und nicht mehr erwerbstätigen Alten hätte überhaupt keine Zukunft. Für ihre eigenen Renten könnten die Erwerbstätigen nur dadurch sorgen, daß sie eine nachwachsende Generation aufzögen. Für ihre Alterssicherung ist also entscheidend, „daß [in Zukunft; Einf. M. M.-H.] überhaupt etwas zu Verteilendes da ist, mit anderen Worten, daß eine Generation nachwächst, die fähig und willig ist, ein Sozialprodukt zu schaffen, von dem alle ... leben können"[19]. Die Aufzucht einer nachwachsenden Generation, nicht aber die Zahlung von Beiträgen, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß die heutigen Beitragszahler in Zukunft Renten beziehen werden. In seiner Kritik ging es von Nell-Breuning nicht um die Leistungen zugunsten von Kindern und Jugendlichen. Was ihn weit mehr interessierte, war die Verteilung der mit diesen Leistungen verbundenen Lasten innerhalb der mittleren Generation. Steht nämlich die Aufzucht einer nachwachsenden Generation in der gemeinsamen Verpflichtung der mittleren Generation,

---

[16] Vgl. dazu seine gesammelten Aufsätze, in: *O. v. Nell-Breuning*, Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung, Freiburg i.Br. 1979, 13–87.

[17] *Nell-Breuning*, Produktivitätsrente, 350 (Anm. 5).

[18] Pater von Nell-Breuning lehnte die juridische Metapher des Vertrags ab, weil sie das intergenerationelle Verhältnis „verdunkelt". Verträge kommen durch Vertragsschluß zustande und können durch Kündigung gelöst werden. Dies gelte aber gerade nicht für die Verpflichtungen zwischen den aufeinander angewiesenen Generationen, so von Nell-Breuning. Wenn man diese dennoch mit der Vertragsmetapher anspricht, dann gerät aus dem Blick, daß es sich bei den intergenerationellen Beziehungen „... um einen Vorgang, ein Verhältnis handelt, das durch die Natur der Sache gegeben und erfordert ist, wobei es nur darauf ankommt, daß die Menschen bereit sind, das anzuerkennen und den Weg suchen, auf dem es realisiert werden kann" (*O. v. Nell-Breuning/C. Fetsch*, Drei Generationen in Solidarität – Rückbesinnung auf den echten Schreiber-Plan, Köln 1981, 29). Diese „durch die Natur der Sache gegebene" Beziehung zeichnete Pater von Nell-Breuning im Rahmen seiner solidaristischen Gesellschaftstheorie (vgl. dazu *O. v. Nell-Breuning*: Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg i.Br. 1990) als Solidarität aus und sprach folglich von der „Drei-Generationen-Solidarität". Obgleich ihm die Vetragsmetapher „ein Greuel" (*ders.*, Soziale Sicherheit? [Anm. 16], 76) war, erkannte er aber an, daß „diese Wortprägung den großen Vorzug [hat; Einf. M. M-H.], äußerst prägnant und, wie die Erfahrung lehrt, einprägsam das zum Ausdruck zu bringen, worauf es ankommt. Es handelt sich um Beziehungen verschiedener Generationen zueinander" (ebd. 76f.).

[19] *Nell-Breuning*, Produktivitätsrente, 352 (Anm. 5).

muß jeder einzelne „entweder eigene Nachkommenschaft aufziehen oder die Mittel für die Aufzucht fremder Nachkommenschaft beistellen“[20]. Wenn aber die Kinderlasten innerhalb der mittleren Generation ungleich verteilt sind, erbringen Eltern eine Mehrleistung zugunsten der Altersversorgung auch der anderen. Darauf können sie, so von Nell-Breuning, einen Ausgleichsanspruch innerhalb der eigenen Generation gründen.

In seiner Kritik des Zwei-Generationenvertrags widersprach Oswald von Nell-Breuning, wenngleich nur implizit, auch Schreibers Individualisierung der Generationsverpflichtungen. Er sah die gesamte Generation in der Pflicht, zugunsten der vorhergehenden und der nachwachsenden Generation auf Konsum zu verzichten und so den Jungen und Alten Konsum zu ermöglichen. Kommt sie ihrer gemeinsamen Verpflichtung über ein System der solidarischen Alterssicherung nach, erhalten die einzelnen nicht deshalb Renten, weil sie zuvor Beiträge bezahlt haben; und die einzelnen zahlen auch nicht deshalb Beiträge, um später Renten zu beziehen. Vielmehr geht es bei der solidarischen Alterssicherung darum, daß die mittlere Generation durch ihre Beiträge den Alten ein auskömmliches Leben ermöglicht – und dazu entsprechend viele Beiträge entrichten muß, als nötig sind, um diese Aufgabe zu finanzieren.[21] Wenn die Alterssicherung so als Gemeinschaftsaufgabe der mittleren Generation wahrgenommen wird, dann sind für die Alten Leistungen möglich, die bei Individualisierung ihrer Alterssicherung unmöglich wären. Die Alterssicherung kann dann nämlich der Leistungsfähigkeit der jeweiligen Epoche folgen – und muß sich nicht nach der Sparfähigkeit der vergangenen Epoche richten. Nur als Gemeinschaftsaufgabe einer ganzen Generation ist zudem der Einstieg in die solidarische Absicherung des Alters überhaupt möglich, weil die ersten Beitragszahler Renten von Alten finanzieren müssen, die nie die Chance hatten, mit eigenen Beiträgen in Vorleistung zu treten.[22]

Wie die Verpflichtung, den Alten durch Beiträge angemessene Renten zu finanzieren, lag für Oswald von Nell-Breuning die Aufzucht der nachwachsenden Generation in der gemeinsamen Verantwortung der ganzen Generation. Deshalb sind die wirtschaftlichen Lasten der Versorgung und der Erziehung von Kindern und Jugendlichen nicht allein von ihren Eltern, sondern von deren Generation zu tragen – und damit auch von den Erwerbstätigen ohne eigene Kinder. In ihrem Bedarf nach künftigen Beitrags-

[20] Ebd.

[21] *O. v. Nell-Breuning*, Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft, in: *Ders.*, Wirtschaft und Gesellschaft heute (Anm. 10), 341–346, 344.

[22] Dieser Hinweis auf die einseitige Verpflichtung der ersten Beitragszahler bei Einführung der Gesetzlichen Rentenversicherung ist nicht nur historisch, sondern auch tagespolitisch relevant, insofern, als nach der staatlichen Einigung Deutschlands auch die heutigen Beitragszahler die Renten einer ganzen Generation von beitragslosen Alten finanziert. Die sofortige Begünstigung der ostdeutschen Alten nach einer Wiedervereinigung Deutschlands wurde von Pater von Nell-Breuning ausdrücklich als ein Vorteil der solidarischen Alterssicherung angeführt; vgl. *Nell-Breuning*, Produktivitätsrente (Anm. 5), 359f.

zahlern sind nämlich alle Erwerbstätigen „gemeinverstrickt" – und deshalb auch gemeinverhaftet, die Lasten für deren Aufzucht zu tragen. So begründete von Nell-Breuning einen *intra*generationellen Ausgleich innerhalb der mittleren Generation, über den sich Erwerbstätige ohne eigene Kinder an einer fremden, für die eigene Alterssicherung aber notwendigen Nachkommenschaft beteiligen.

Die Position von Oswald von Nell-Breuning SJ wurde in der katholischen Sozialethik durchgängig übernommen und zu deren Markenzeichen.[23] Mit dem Drei-Generationenvertrag, wie man dann später trotz der Begriffsscheu von Pater von Nell-Breuning sagte, zielte man vor allem auf eine Kollektivierung der Kinderlasten, wollte also die Übernahme der Verpflichtungen zugunsten von Kindern und Jugendlichen durch die gesamte mittlere Generation erreichen. Vorbild dafür war die in der Gesetzlichen Rentenversicherung nach Schreibers Vorschlag erreichte kollektive Alterssicherung, also die gemeinschaftlich durch die Erwerbstätigen geleistete Versorgung der nicht mehr erwerbstätigen Alten.

Dieses Ansinnen blieb jedoch politisch weitgehend erfolglos. Nicht zuletzt deshalb hat die Ungleichverteilung der Kinderlasten in Folge der langfristig sinkenden Geburtenrate dramatisch zugenommen, so daß Familien heillos überfordert und benachteiligt werden.[24] Das Bundesverfassungsgericht hat deshalb mehrfach Entlastungen und Unterstützungen für die Familien und der dort lebenden Kinder angemahnt.[25] Wenn heute von Generationengerechtigkeit die Rede ist, dann wird das alte Ziel der katholischen Sozialethik, die Kollektivierung der Kinderlasten, zumeist anerkannt. Doch im Unterschied zu damals wird diese Kollektivierung erst dann für möglich gehalten, wenn zuvor die Alterssicherung privatisiert wird. Die Kollektivierung der Kinderlasten soll also nicht mehr nach dem Vorbild der solidarischen Alterssicherung geschehen; statt dessen wird die teilweise oder gänzliche Herausnahme der Alterssicherung aus der in der katholischen Sozialethik behaupteten Solidarität der drei Generationen gefordert.

2. Theoretische Grundlagen der Generationengerechtigkeit

Durch den Rückblick auf die Kontroverse zwischen Schreiber und Nell-Breuning wurde bereits eine der theoretischen Schwierigkeiten der Generationengerechtigkeit vor Augen geführt: Wer von Generationenge-

---

[23] Vgl. dazu *F. J. Stegmann/P. Langhorst*, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: *H. Grebing* (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik, 2. Aufl., München/Wien 2000, 599–862.

[24] Vgl. dazu *F. Hengsbach/M. Möhring-Hesse*, Aus der Schieflage heraus. Demokratische Verteilung von Reichtum und Arbeit, 2. Aufl., Bonn 1999, 91–94.

[25] Vgl. dazu *S. Raasch*, Familienschutz und Gleichberechtigung in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: *B. Emunds/H. Ludwig/H. Zingel* (Hgg.), Die Zwei-Verdiener-Familie. Von der Familienförderung zur Kinderförderung?, Münster 2003, 135–158.

rechtigkeit oder mit anderen Begriffen von intergenerationellen Verpflichtungen spricht, der weist diese Verpflichtungen und die mit ihnen korrespondierenden Rechte nicht Individuen, sondern sozialen Gruppen zu, die in einem Verhältnis der zeitlichen Abfolge zueinander stehen. Diese Gruppen bestehen aber nicht einfach, sondern müssen als Generationen zunächst einmal geschaffen werden. Generationen sind soziale Konstruktionen – und nur als solche soziale Realitäten.

Allgemein läßt sich eine Generation als eine Gruppe von Menschen gleichen Alters bestimmen, die in einer bestimmten Zeitperiode in einem bestimmten räumlichen Zusammenhang gelebt hat, lebt oder leben wird.[26] Neben dem gleichen Alter wird mit dem Begriff ‚Generation' zumeist ein Mehr an Gemeinsamkeit unterstellt. Zum Merkmal gleichen Alters treten weitere Fremd- oder Selbstzuordnungen. Diese Zuordnungen sind das Ergebnis interpretativer Konstruktionen, etwa der Zuordnung von gemeinsamen Überzeugungen, Lebensstilen oder Handlungsnormen zu einer Altersgruppe. In diesem Sinne spricht man von der „Flakhelfer-Generation", der „68er Generation" oder der „Generation Golf".[27] Daneben entstehen Generationen auch durch gesellschaftliche Institutionen, die die Lebenslagen und kollektiven Schicksale bestimmter Altersgruppen bestimmen und auf diesem Wege identifizierbare Gruppen schaffen. So sorgt etwa die Gesetzliche Rentenversicherung dafür, daß die altersbedingt nicht mehr Erwerbstätigen als eine Generation den Erwerbstätigen als der anderen Generation gegenübersteht.[28]

Spricht man von der „68er Generation", dann benutzt man ‚Generation' im Singular und ordnet dieser Generation keine andere Generation zeitlich zu. Wird jedoch von Generationengerechtigkeit gesprochen, dann wird der Begriff ‚Generation' erstens im Plural genutzt, sofern Rechte und Pflichten zwischen Generationen gemeint werden. Damit diese Rechte und Pflichten bestehen können, wird zweitens unterstellt, daß die Generationen in einem Verhältnis zueinander stehen und aus diesem Verhältnis heraus als Generationen bestimmt werden. Wenngleich theoretisch nicht zwingend, wird dieses Verhältnis als zeitliche Abfolge bestimmt. Wird also von Generationengerechtigkeit gesprochen, dann werden Rechte und Pflichten zwischen Generationen behauptet, die im historischen Ablauf einander nachfolgen. Genau diese Bedeutung hatten sowohl Wilfried Schreiber als auch Oswald von Nell-Breuning im Sinn, als sie der mittleren Generation Solidaritätsver-

[26] Vgl. *H. Lampert*, Der Generationenvertrag in der Bewährung, Köln 1998, 3.

[27] Siehe dazu etwa *H. Bude*, Deutsche Karrieren. Lebenskonstruktionen sozialer Aufsteiger aus der Flakhelfer-Generation, Frankfurt am Main 1987, 33–39; *K. Mannheim*, Das Problem der Generationen (1928), in: *Ders.*, Wissenssoziologie. Auswahl aus den Werken, Berlin/Neuwied 1964, 509–565.

[28] Vgl. dazu *F.-X. Kaufmann*, Generationenbeziehungen und Generationenverhältnisse im Wohlfahrtsstaat, in: *J. Mansel* (Hg.), Generationen-Beziehungen, Austausch und Tradierung, Wiesbaden 1997, 17–30; *L. Leisering*, Wohlfahrtsstaatliche Generationen, in: *M. Kohli/M. Szydlik* (Hgg.), Generationen in Familie und Gesellschaft, Opladen 2000, 59–76.

pflichtung gegenüber der vorangehenden und der nachfolgenden Generation zugewiesen hatten.

Bei der Generationengerechtigkeit wird das Verhältnis aufeinanderfolgender Generationen unter den Maßstab der Gerechtigkeit gestellt. Nach einem verbreiteten Verständnis geht es bei dem Begriff ‚Gerechtigkeit' um reziproke Forderungen zwischen den Adressaten der damit qualifizierten Rechte und Pflichten, mithin also um wechselseitige Schuldigkeiten.[29] Forderungen der Gerechtigkeit verlangen – zumindest nach diesem Verständnis – deren strikte Gegenseitigkeit, verpflichten also die einen nur in dem Maße, wie sie alle anderen auch verpflichten. Diese Reziprozität ist bei den in Konzepten der Generationengerechtigkeit angesprochenen Verpflichtungen allerdings häufig ausgeschlossen, was im Folgenden als eine zweite theoretische Grundlage der Generationengerechtigkeit aufgehellt werden soll.

Der Fortfall der Reziprozität gründet in mindestens zwei Sachverhalten. Auf den ersten hat John Rawls in seiner „Theorie der Gerechtigkeit" hingewiesen:[30] Wirtschaftliche Vorteile können zwischen Generationen nur in eine Richtung fließen. Die Nachkommen leben von Vorleistungen ihrer Vorfahren, können jedoch ihre Vorfahren nicht in gleicher Weise begünstigen. Dies gilt, wenngleich eingeschränkt, auch für das Verhältnis zwischen zeitgleich lebenden Generationen: Zwar werden gerade im Bildwort des Generationenvertrags Reziprozitätsverhältnisse zwischen den Generationen unterstellt, werden etwa die Verpflichtungen gegenüber der älteren Generation auf deren Vorleistungen und die Verpflichtungen gegenüber der jüngeren Generation auf deren künftige Leistungen zurückgeführt. Doch bei Lichte betrachtet besteht diese Reziprozität bestenfalls langfristig. Zu einem gegebenen Zeitpunkt, also ökonomisch gesprochen: in einer laufenden Periode, können die begünstigten Generationen nicht als gleichberechtigt und gleichverpflichtet angesprochen werden. Und obwohl zwischen Begünstigten und Verpflichteten kein Verhältnis der Wechselseitigkeit besteht, werden ihre Pflichten und Rechte gerechtfertigt, also als gerecht behauptet. Geht es um intergenerationelle Verpflichtungen, sind deren Asymmetrien offenbar kein Grund, deren Gerechtigkeit nicht behaupten zu dürfen. Im Gegenteil: Mit dem Konzept der Generationengerechtigkeit werden typischerweise gerade asymmetrische Verpflichtungen angesprochen.

Ein zweiter Sachverhalt setzt die Reziprozität im Verhältnis zur jüngeren Generationen außer Kraft: Sich selbst wie alle anderen unter den Maßstab der Gerechtigkeit zu stellen, schließt die Fähigkeit ein, eigene Interessen selbst vertreten und sie gegenüber anderen rechtfertigen zu können. Genau diese Fähigkeit besitzen Kinder und Jugendliche nicht; sie wird von ihnen gegenwärtig erst erworben. Die ihnen gegenüber bestehenden Verpflichtun-

[29] Vgl. etwa *N. Mazous*, Gerechtigkeit, in: *M. Düwell/Ch. Hübenthal/M. H. Werner* (Hgg.), Handbuch Ethik, Stuttgart 2002, 365–370.

[30] Vgl. *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975, 322.

gen müssen daher von der verpflichteten Generation weitgehend in eigener Verantwortung behauptet und gerechtfertigt werden, wobei sie allerdings die Interessen der Jungen advokatorisch berücksichtigen kann und soll.

Während in Konzepten der Generationengerechtigkeit die Idee der Reziprozität zumindest teilweise außer Kraft gesetzt wird, bleibt eine andere Eigenschaft der Gerechtigkeit uneingeschränkt bestehen. Damit wird eine dritte Grundlage der Generationengerechtigkeit angesprochen: Werden Strukturen oder Institutionen einer Gesellschaft, oder allgemein, deren Ordnung als gerecht bezeichnet,[31] dann wird deren Übereinstimmung mit einem allgemeinen Interesse behauptet. Die betreffenden Strukturen oder Institutionen gelten durch diese Übereinstimmung als *gerechtfertigt* und eben deshalb als gerecht.[32] Was ein allgemeines Interesse ist, läßt sich unter dem Maßstab der Unparteilichkeit[33] bestimmen: Prinzipiell alle, die von der Verwirklichung einer bestimmten Ordnung betroffen sind, müssen diesem aus eigener Einsicht und eigenem Entschluß zustimmen und so diese Ordnung zu ihrem gemeinsamen Interesse machen (können).

Bei Konzepten der Generationengerechtigkeit wird die Gesamtheit der Zustimmungspflichtigen („alle") durch die Generationen bestimmt, zwischen denen intergenerationelle Verpflichtungen behauptet werden. Unter dem Maßstab der Unparteilichkeit müssen sich die beteiligten Generationen und d. h. die Angehörigen dieser Generationen darauf verständigen können, daß diese Verpflichtungen in ihrem gemeinsamen und damit in einem die Generationen übergreifenden Interesse liegen. Doch nicht nur zwischen den Generationen, sondern auch innerhalb der Generationen sind die jeweils fraglichen Verpflichtungen zu rechtfertigen, – und zwar vor allem innerhalb der jeweils verpflichteten Generation. Unter dem Maßstab der Unparteilichkeit müssen sich Akteure darüber verständigen, daß sie überhaupt als Angehörige einer Generation und damit gemeinsam verpflichtet sind, und wie sie die Lasten ihrer gemeinsamen Verpflichtungen innerhalb ihrer Generation aufteilen.

---

[31] Im Unterschied zum Gerechtigkeitsbegriff der antiken und mittelalterlichen Philosophie, der eine Tugend und damit eine Eigenschaft von Menschen bezeichnete, bezieht sich ‚Gerechtigkeit' in der zeitgenössischen Philosophie, spätestens seit Rawls' Gerechtigkeitstheorie, auf die Grundstrukturen und -institutionen einer Gesellschaft, bezeichnet mithin die Eigenschaft einer Gesellschaft und ihrer grundlegenden Ordnung. Vgl. dazu *J. Rawls*, Die Grundstruktur als Gegenstand, in: *Ders.*, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, Frankfurt am Main 1992, 45–79.

[32] Vgl. *R. Forst*, Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral, in: *St. Gosepath* (Hg.), Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität, Frankfurt am Main 1999, 168–205.

[33] Vgl. *G. Lohmann*, Unparteilichkeit in der Moral, in: *L. Wingert/K. Günter* (Hgg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit (FS J. Habermas), Frankfurt am Main 2001, 434–455.

3. Verhältnis zwischen zweimal zwei Generationen

Nachdem einige theoretische Grundlagen der Generationengerechtigkeit dargelegt wurden, soll nun das Konzept einer drei Generationen zugleich umspannenden Solidarität wieder aufgegriffen und es soll geprüft werden, ob sich grundsätzlich Verpflichtungen zwischen drei zeitgleich lebenden Generationen, also zwischen der jungen, der mittleren und der alten Generation behaupten lassen. Kann die einfache Feststellung von Nell-Breunings, zu jeder Zeit stehe eine mittlere Generation zugleich in der Verantwortung gegenüber der ihr vorhergehenden und der ihr nachfolgenden Generation, wirklich gegenüber Schreibers Vorschlag von zwei unterschiedlichen Zwei-Generationenverträgen überzeugen?

3.1 Die Generation gegenüber Kindern und Jugendlichen

Verpflichtungen gegenüber Kindern und Jugendlichen begründen sich vor allem darin, daß diese ihren Lebensunterhalt und den darüber hinausgehenden Bedarf für Bildung und Ausbildung noch nicht selbständig sichern können. Wird dies als ein Problem intergenerationeller Gerechtigkeit angesprochen, werden nicht nur die Kinder und Jugendlichen zu einer Generation zusammengefaßt, sondern diese Generation wird zugleich einer anderen Generation gegenübergestellt. Deren Angehörigen ist nicht nur ein vergleichsweise höheres Lebensalter gemein; gemeinsam ist ihnen auch, daß sie für ihren Bedarf mehr oder weniger eigenständig aufkommen und aus ihren Einkommen auch den Bedarf der Kinder und Jugendlichen bestreiten können. Über beide Merkmale wird eine bestimmte Generation konstruiert: die Generation der Erwachsenen. Zu dieser Generation gehören nicht nur die Erwerbstätigen, sondern alle Erwachsenen, gleichgültig, aus welchen Quellen ihre Einkommen stammen. Gemeinsam verfügen sie über das jeweils erwirtschaftete Volkseinkommen, aus dem sie (auch) ihre Verpflichtungen gegenüber Kindern und Jugendlichen bestreiten. Muß die den Kindern und Jugendlichen gegenüberstehende Generation als Gruppe aller Erwachsenen konstruiert werden, dann gehören zu dieser Generation auch die Rentner, da sie nicht außerhalb der gemeinsamen Verantwortung aller Erwachsenen für die nachwachsende Generation stehen. Obwohl sie kein Erwerbseinkommen mehr beziehen, sind sie politisch und auch wirtschaftlich aktiv. Und sie engagieren sich bei der Versorgung und Erziehung, manchmal auch bei der langfristigen Absicherung ihrer Enkelkinder.[34] Geht es also um die Rechte der jüngeren Generation, dann hat die Generation der Erwachsenen dafür Sorge zu tragen, daß diese Rechte gewahrt werden. Es

[34] Vgl. etwa *M. Kohli [u. a.]*, Familiale Generationenbeziehungen im Wohlfahrtsstaat. Die Bedeutung privater intergenerationeller Hilfeleistungen und Transfers, in: WSI-Mitteilungen 1/1999, 20–25.

besteht – ganz im Sinne Schreibers – ein Verhältnis zwischen zwei Generationen.

3.2 Die Generation gegenüber den nicht mehr Erwerbstätigen

Gemeinsam ist allen Menschen die Tatsache des Alterns, und gemein sind ihnen die Risiken im Alter. Doch Probleme der Alterssicherung haben vor allem die Menschen, die nicht über ausreichend hohe Vermögen verfügen und deshalb ihr Einkommen ausschließlich oder zumindest weitgehend aus Erwerbsarbeit beziehen. Zu ihren kollektiven Risiken gehört es, daß ihre Einkommensquelle im Alter versiegt. Mit der Arbeit verlieren sie ihr Arbeitseinkommen – und müssen daher anderweitig am Volkseinkommen beteiligt werden. Für einen Teil der Erwerbstätigen, für die Arbeitnehmer, wurde mit der Gesetzlichen Rentenversicherung ein solidarisches Ausgleichssystem eingerichtet, über das diese mit ihren Beiträgen die Renten für die nicht mehr erwerbstätigen Arbeitnehmer finanzieren, und dies in Erwartung darauf, selbst im Alter Renten zu beziehen, die von den dann erwerbstätigen Arbeitnehmern aufgebracht werden.

Wie von Wilfried Schreiber beschrieben, stehen sich in diesem Ausgleichssystem in einer Periode immer zwei Generationen gegenüber: Die Erwerbstätigen werden zu Beitragszahlungen verpflichtet – und gerade so zu einer Generation im Gegenüber zu den Alten gemacht. Die Rentner wiederum erhalten Leistungen und werden dadurch zu einer von Rentenzahlungen und damit von den Beiträgen der Erwerbstätigen abhängigen Generation. Fehlt nun aber, wie von Nell-Breuning monierte, in diesem Ausgleichssystem noch die der Kinder und Jugendlichen als dritte Generation? In diesem Sinne wird heutzutage häufig argumentiert, daß die Alterssicherung der heutigen Beitragszahler auf eben diese dritte Generation angewiesen ist. So triftig dieses Argument auch ist, über den Bedarf an künftigen Beitragszahlern läßt sich keine Generation von Noch-nicht-Erwerbstätigen konstruieren. Denn bei keinem der heutigen Kinder ist vorentschieden, daß es in Zukunft Arbeitnehmer sein wird und daß es deswegen Beiträge zur Alterssicherung der heutigen Beitragszahler entrichten wird. Wenn auch die heutigen Arbeitnehmer darauf angewiesen sind, daß ihnen eine Generation von Arbeitnehmern folgt, so können sie deswegen die heute lebenden Kinder und Jugendlichen nicht als diese Generation ansprechen, geschweige denn in die Pflicht nehmen. Alle künftigen Beitragszahler sind heute Kinder und Jugendliche; aber nicht alle Kinder und Jugendliche sind morgen Beitragszahler.

Vielleicht hat Oswald von Nell-Breuning deshalb sein Konzept der drei Generationen umspannenden Solidarität nicht auf den Bedarf an künftigen Beitragszahlern, sondern allgemeiner, auf der Notwendigkeit eines zukünftigen Sozialprodukts begründet: Künftige Rentenzahlungen an die jetzigen Beitragszahler müssen aus einem Sozialeinkommen genommen werden, das

in der Zukunft von den dann wirtschaftlich Aktiven, d. h. von den jetzt noch Jungen, erwirtschaftet wird. Dieser Sachverhalt besteht aber nicht nur für künftige Rentenzahlungen, sondern gleichermaßen auch für alle anderen Alterseinkünfte. Auch Vermögenseinkünfte und Erlöse von Vermögensveräußerungen müssen aus dem in der Zukunft erwirtschafteten Volkseinkommen bestritten werden.[35] Es ist daher unerheblich, wie die jetzt wirtschaftlich aktive Generation ihre Altersvorsorge organisiert; sie wird immer darauf angewiesen sein, daß die ihr nachfolgende Generation ein ausreichend hohes Volkseinkommen erwirtschaftet und sie an ihrem Volkseinkommen beteiligt. In der Zukunft sind also alle Alten von den dann wirtschaftlich Aktiven abhängig; und sofern sie diese Zukunft antizipieren, können sich die zukünftig Alten, und das heißt, jetzt wirtschaftlich Aktiven, bereits in der Gegenwart in Abhängigkeit von den zukünftig wirtschaftlich Aktiven, und das heißt jetzt Jungen, wissen. Lassen sich also in Fragen der Alterssicherung auf allgemeiner Ebene drei einander gegenüberstehende und aufeinander angewiesene Generationen konstruieren und so Nell-Breunings Konzept der Drei-Generationensolidarität verteidigen? Die Abgrenzung zwischen Alten und wirtschaftlich Aktiven in der Zukunft ist recht unscharf, vor allem deshalb, weil die Alten nicht einfach wirtschaftlich inaktiv sind. Sie beziehen zu einem großen Teil eigenständige Einkommen; sie entscheiden als Konsumenten über die Nachfrage und damit auch über die Höhe des erwirtschafteten Volkseinkommens mit; sie nehmen als Wähler Einfluß auf die politische Regulierung der Wirtschaft. Weil wirtschaftlich und politisch aktiv, können die Alten nicht als Generation im Gegenüber zu den wirtschaftlich Aktiven angesprochen werden. Die Abgrenzung zwischen Alten und wirtschaftlich Aktiven bleibt jedenfalls so unscharf, daß sich die Konstruktion zweier aufeinander angewiesener Generationen verbietet. In der Folge können diese Generationen auch nicht antizipiert und in die Gegenwart in ein Gegenüber von wirtschaftlich Aktiven und Jungen übertragen werden. Auch aus der für die Alterssicherung bestehenden Notwendigkeit eines künftigen Volkseinkommens läßt sich also keine Konstellation dreier aufeinander angewiesener Generationen konstruieren.

3.3 Keine mittlere Generation zwischen Jung und Alt

Von Nell-Breunings Behauptung einer drei Generationen zugleich umspannenden Solidarität läßt sich also nicht bestätigen. Aus dem laufenden Volkseinkommen werden zwar Kinder und Jugendliche auf der einen und nicht mehr erwerbstätige Alte auf der anderen Seite bedient, aber dieses Volkseinkommen kann keiner mittleren Generation in gleichzeitiger Abgrenzung von Jung und Alt zugesprochen werden. Als Adressaten inter-

[35] Vgl. dazu *M. Möhring-Hesse*, Die demokratische Ordnung der Verteilung. Eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2004, 112f.

generationeller Verpflichtungen gegenüber der jüngeren Generation wird nicht eine mittlere Generation, sondern die Generation der Erwachsenen angesprochen. Wird die Alterssicherung der nicht mehr erwerbstätigen Arbeitnehmer in Form eines solidarischen Ausgleichs organisiert, dann steht der Generation der leistungsempfangenden Alten eine Generation von beitragszahlenden Arbeitnehmern gegenüber. Im Ergebnis bestehen also zwei unterschiedliche Generationenverhältnisse, das Verhältnis von Erwachsenen gegenüber Kindern und Jugendlichen *und* das Verhältnis von erwerbstätigen Arbeitnehmern gegenüber den nicht mehr erwerbstätigen Alten. In der Konstruktion von zwei unterschiedlichen Zwei-Generationenverhältnissen muß man daher Wilfried Schreiber zustimmen – und ihn nachträglich in der katholischen Sozialethik ins Recht setzen.

4. Intergenerationelle Verpflichtungen

Welche Verpflichtungen bzw. welche Rechte und Begünstigungen können für die zwei unterschiedlichen Generationenverhältnisse behauptet werden? Um diese Frage bewältigen zu können, wurde eingangs dargelegt, daß mit Hinweis auf die Generationengerechtigkeit nicht nur wechselseitige Verpflichtungen, sondern auch asymmetrische Verpflichtungen behauptet werden können, mehr noch: daß es zumeist um genau diese asymmetrischen Verpflichtungen geht. Dazu im Gegensatz hatte Winfried Schreiber in seinen Solidarverträgen deren strenge Wechselseitigkeit unterstellt. Ihm diente die Solidarität zwischen jeweils zwei Generationen über zwei Perioden „nur" dazu, das Lebenseinkommen einzelner Arbeitnehmer zwischen ihren Lebensphasen „umzuverteilen". Obgleich von den einzelnen nicht intendiert, führt diese Solidarität im Ergebnis dazu, daß der Bedarf sowohl der Jungen wie auch der Alten durch die mittlere Generation gedeckt wird. Oswald von Nell-Breuning dagegen machte dieses Ergebnis ausdrücklich zum Inhalt der intergenerationellen Verpflichtung: Die jeweils mittlere Generation ist verpflichtet, den Bedarf der ihr vorausgehenden und der ihr nachfolgenden Generation aus dem von ihr erwirtschafteten Volkseinkommen zu decken.

4.1 Kollektive Verpflichtungen und Rechte

Behauptet man die Versorgung, Erziehung und Bildung von Kindern und Jugendlichen als eine Forderung der intergenerationellen Gerechtigkeit, dann beahuptet man erstens ein Recht der nachwachsenden Generation auf Versorgung, Erziehung und Bildung, zum Beispiel das Recht, menschenwürdig aufzuwachsen und alle jeweils gesellschaftlich möglichen Chancen für das spätere Leben zu erhalten. Dieses Recht wird nun nicht als Recht einzelner Kinder und Jugendlicher, sondern als Recht der nachwachsenden Generation behauptet. Das aber bedeutet, diese Rechte allen Mitgliedern

dieser Generation und damit allen Kindern und allen Jugendlichen gleichermaßen zuzusprechen. Die Kehrseite dieser allgemeinen Rechte aller Kinder und Jugendlichen, und das ist die zweite Behauptung, ist eine Verpflichtung der ihnen vorausgehenden Generation: Alle Erwachsenen haben die gemeinsame Pflicht, der nachwachsenden Generation zu ihrem Recht zu verhelfen. Diese Pflicht als eine Verpflichtung der gesamten Generation zu behaupten, bedeutet, die Lasten der Kinderversorgung und -erziehung zu kollektivieren, also auf die Schultern einer ganzen Generation zu legen.

Neben ihren Verpflichtungen zugunsten von Kindern und Jugendlichen hat die Generation der Erwachsenen auch andere gemeinsame Aufgaben: Durch gemeinsame Anstrengungen muß etwa die innere und äußere Sicherheit gewährleistet werden, müssen der private und der öffentliche Verkehr organisiert werden, müssen hinreichende kulturelle Angebote sichergestellt werden usw. Unter diese mannigfaltigen Aufgaben fällt auch die Alterssicherung der Erwachsenen, die wegen ihres Alters nicht mehr erwerbstätig sind und deshalb der Unterstützung bedürfen. Selbstverständlich können die Verpflichtungen gegenüber der jüngeren Generation mit der Aufgabe der Alterssicherung kollidieren. Finanzielle Mittel der Alterssicherung können nicht mehr für die Versorgung, Erziehung und Bildung von Kindern und Jugendlichen eingesetzt werden. Dies aber gilt auch für alle anderen Aufgaben, die Erwachsene gemeinsam zu erfüllen haben. Die Gegenüberstellung von Leistungen für Kinder und Jugendliche auf der einen und für die Alterssicherung auf der anderen Seite ist zwar von hoher suggestiver Kraft, kann aber theoretisch nicht überzeugen. Zwischen diesen beiden Leistungen besteht kein besonderer und erst recht kein zwingender Zusammenhang.

Wie die Verpflichtungen der Erwachsenen gegenüber den Jungen sind auch die Verpflichtungen gegenüber der älteren Generation doppelt bestimmt: Erstens geht es um das Recht von älteren Menschen, am gesellschaftlich erwirtschafteten Volkseinkommen beteiligt zu werden, auch wenn sie nicht mehr unmittelbar an dessen Zustandekommen beteiligt sind. Dieses Recht gilt zwar allgemein, jedoch im System der Gesetzlichen Rentenversicherung nicht für alle Alten, sondern nur für alle altersbedingt Nicht-mehr-Arbeitnehmer. Schreiber wie auch von Nell-Breuning begründeten diese kategoriale Beschränkung mit der Annahme, daß die Einkommen aus abhängiger Beschäftigung nicht nur den maßgeblichen, sondern auch einen kontinuierlich wachsenden Anteil aller Einkommen ausmachen und daß nur für die Bezieher dieser Einkommen der Lebensunterhalt im Alter ein prinzipielles und deshalb gemeinsam zu lösendes Problem darstellt.[36] Mit dem allgemeinen Recht der älteren Generation korrespondiert zweitens

[36] Vgl. *Nell-Breuning*, Existenzsicherheit (Anm. 21), 341; *Schreiber*, Existenzsicherheit (Anm. 4), 6 f. Allerdings ergänzte er: „... die Leistungen der jungen Generation für die ihr vorausgegangene sind echtes *Opfer*; die Beiträge zum Familienlastenausgleich dagegen sind der *Kaufpreis*, mit dem diejenigen, die selbst keine Kinder aufziehen, ihre *eigene* Vorsorge im Alter erkaufen« (ebd. 364; Hervorhebung im Original).

die Pflicht der ihnen gegenüberstehenden Generation, mit Teilen ihres Einkommens gemeinsam die Kosten der Alterssicherung zu tragen.

Wer also von Generationengerechtigkeit spricht, der spricht über eine gemeinsame Verpflichtung der als Generation zusammen angesprochenen Individuen. Und er spricht über die gleichen Rechte derjenigen, die im Gegenüber zu dieser Generation ebenfalls als eine Generation zusammen angesprochen werden können. Dieser Intuition der Generationengerechtigkeit kommen die Ausführungen von Oswald von Nell-Breuning bei weitem näher als Schreibers Vorschlag, Beiträge als Ansprüche auf künftige Renten sowie das Kindergeld als Kredite auf künftige Arbeitseinkommen zu konzipieren und damit die intergenerationellen Verpflichtungen der Arbeitnehmer zu individualisieren.

4.2 Verletzungen der Generationengerechtigkeit

Die doppelte Bestimmung von intergenerationellen Verpflichtungen wird deutlicher, wenn man sich die negative Behauptung vor Augen führt, intergenerationelle Verpflichtungen würden verletzt. Wird etwa behauptet, daß die Generation der Erwachsenen ihren Verpflichtungen gegenüber der nachwachsenden Generation nicht nachkommt und damit eine Forderung der Generationengerechtigkeit verletzt, dann kann sich diese Behauptung erstens auf zu geringe Investitionen der Erwachsenen in die Versorgung, Erziehung und Bildung von Kindern und Jugendlichen beziehen. „Zu gering" kann dabei bedeuten, daß entweder der Bedarf nicht aller Kinder und Jugendlichen oder daß der Bedarf aller Kinder und Jugendlichen nur unzureichend erfüllt wird. Im ersten Fall geht es etwa um Fragen der Kinderarmut, von der zwar nicht alle Kinder, aber ein relevanter Teil betroffen ist; im zweiten Fall dagegen geht es etwa um eine unzureichende Versorgung mit oder eine unzureichende Ausstattung der Bildungseinrichtungen. Bleiben die notwendigen Investitionen aus, dann machen sich die Erwachsenen an den jeweils betroffenen bzw. an allen Kindern und Jugendlichen schuldig und beeinträchtigen dadurch deren Zukunft. Die Verletzung ihrer intergenerationellen Verpflichtung hat also eine lange Halbwertzeit. Die Behauptung, die Erwachsenen verletzten ihre intergenerationellen Verpflichtungen, kann sich aber auch auf einen zweiten Sachverhalt beziehen, nämlich den, daß die Lasten der Kinderversorgung und -erziehung zwischen den Erwachsenen asymmetrisch und deshalb ungerecht verteilt sind. Das ist etwa dann der Fall, wenn diese Lasten einseitig den Eltern aufgebürdet, andere Teile ihrer Generation aber nur unzureichend zur Erfüllung der gemeinsamen Verpflichtung herangezogen werden.

Werden die Rechte der älteren Generation verletzt, dann ist die ihr nachfolgende Generation ihrer Verpflichtungen nicht hinreichend nachgekommen. Dabei kann diese Verletzung der Generationengerechtigkeit aus der unzureichenden Unterstützung entweder aller älteren Menschen oder aber

eines relevanten Teils der älteren Generation resultieren. Verletzungen der intergenerationellen Gerechtigkeit können aber auch unmittelbar auf die zur Alterssicherung angehaltene Generation bezogen werden. Dann wird die ungerechte Verteilung der Lasten der Altersicherung innerhalb dieser Generation bemängelt. Das geschieht etwa dann, wenn Asymmetrien zwischen den Beitragszahlerinnen und -zahlern kritisiert werden. Solche Asymmetrien werden u. a. als Folge der unzureichenden Anerkennung von Kindererziehungszeiten ausgemacht, so daß die für die Kindererziehung Verantwortlichen zwar eine Zukunftsverantwortung für die Alterssicherung übernehmen, diese Verantwortung jedoch nicht oder nur unzureichend als ihr Beitrag zur Alterssicherung anerkannt wird. Asymmetrien innerhalb der eigentlich verpflichteten Generation werden aber auch dahingehend kritisiert, daß der Kreis der Beitragszahlerinnen und -zahler auf die abhängig Beschäftigten beschränkt und deshalb zu eng gefaßt wird, weswegen im Gegenzug eine Ausweitung der Versicherungspflicht auf alle Erwerbspersonen oder sogar auf alle Einwohnerinnen und Einwohner gefordert wird.

Schließlich kann auch die Überforderung der zur Alterssicherung verpflichteten Generation als eine Verletzung der Generationengerechtigkeit bezeichnet werden. In diesem Fall werden die Zumutungen für die Alterssicherung als so hoch eingeschätzt, daß sie dieser Generation nicht, zumindest nicht unter dem Maßstab der Generationengerechtigkeit, zugemutet werden darf. Eine entsprechende Kritik ist zwar prinzipiell auch bei den Verpflichtungen gegenüber Kindern und Jugendlichen möglich; dort ist sie aber wenig wahrscheinlich: Die Rechte von Kindern und Jugendlichen werden wegen deren Zukunftsrelevanz allgemein derart hoch bewertet, daß mangelnde Bereitschaft oder Fähigkeit der Erwachsenen nicht ausreichen würden, um Beschränkungen dieser Rechte zu rechtfertigen. Gegenüber der älteren Generation werden jedoch mangelnde Bereitschaft oder Fähigkeit der beitragszahlenden Arbeitnehmer als Rechtfertigungsgründe zugelassen. Das liegt vermutlich an der Vergangenheitsorientierung der Alterssicherung. Die Forderung, den in der Vergangenheit erworbenen Lebensstandard zu sichern, hat offenbar nicht dieselbe argumentative Kraft, wie die auf Zukunft von Kindern und Jugendlichen ausgerichtete Forderung nach Chancensicherung. Hinzu kommt, daß den Alten eine Vergangenheit zugesprochen wird, in der sie, so wird ihnen mit Verweis auf das hohe Wohlstandsniveau der Bundesrepublik Deutschland unterstellt, genügend Chancen hatten, eine eigenständige Altersvorsorge aufzubauen. Weil sie aber noch keine Vergangenheit hatten, haben Kinder und Jugendliche genau diese Chancen nicht, weswegen bei ihnen Leistungseinschränkungen weniger gut plausibel gemacht werden können.

5. Rechtfertigung von intergenerationellen Verpflichtungen

Als eine theoretische Grundlage der Generationengerechtigkeit wurde angeführt, daß für die Gerechtigkeit von intergenerationellen Verpflichtungen bzw. Rechten entscheidend ist, ob sie als Verkörperungen eines allgemeinen Interesses zwischen den Generationen und innerhalb der jeweiligen Generationen, und in diesem Sinne allgemein gerechtfertigt werden können. Weder Wilfried Schreiber noch Oswald von Nell-Breuning hatten allerdings einen großen Bedarf gesehen, die von ihnen behaupteten intergenerationellen Verpflichtungen zu rechtfertigen. Für Schreiber schienen die Leistungen für die Jungen hinreichend durch die Kindergeldzahlungen in der Vergangenheit, also als Kreditrückzahlungen, und die Leistungen für die Alten ebenso hinreichend durch erwartete Leistungen, also als Beitragszahlungen, gerechtfertigt. Von Nell-Breuning dagegen sah die intergenerationellen Verpflichtungen durch den Bedarf von Jungen und Alten begründet, der allein durch die Unterstützung der mittleren Generation gedeckt werden kann, deswegen aber auch gedeckt werden muß. Die mittlere Generation ist daher gefordert, einen Teil ihres Einkommens für andere „zu opfern", und es war seiner Meinung nach fatal, den „Opferwillen" der mittleren Generation nicht ausdrücklich anzusprechen und anzuerkennen.[37] Lediglich als zusätzliche Rechtfertigung führte er die Vorleistungen der vorhergehenden Generation als Grund für deren Alterssicherung und die von der nachwachsenden Generation erhofften Leistungen als Grund für deren Unterstützung an.[38] Abschließend soll geprüft werden, ob einer dieser beiden Rechtfertigungsversuche allgemein überzeugen kann.

5.1 Kinder im gemeinsamen Interesse aller Erwachsenen

Nicht daß die Erwachsenen gemeinsam Erziehung und Versorgung von Kindern und Jugendlichen sicherstellen müssen, hielt Wilfried Schreiber für rechtfertigungsbedürftig, sondern daß einzelne Erwachsene auf einen Teil ihres Einkommens verzichten müssen, damit ihre Generation als ganze ihre Verpflichtung erfüllen kann. In seinem Vorschlag für ein rückzuzahlendes Kindergeld gab er als legitimierenden Grund für den individuellen Verzicht an, daß diese Generation damit lediglich die ihr widerfahrene Unterstützung während ihrer Jugend abgleicht und in der Gegenwart für ihre eigene Vergangenheit „verzichtet".[39] Nur wenig Moral sei notwendig, um den einzelnen Erwachsenen von der Notwendigkeit zu überzeugen, zugunsten der Jungen auf einen Teil seines Einkommens zu verzichten.[40] Allerdings

[37] Vgl. *Nell-Breuning*, Zur Diskussion um die Rentenreform – eine Rückschau, in: *Ders.*, Wirtschaft und Gesellschaft heute (Anm. 10), 360–367.

[38] Vgl. etwa *ders.*, Soziale Sicherheit (Anm. 16), 75–80.

[39] Mit einer ähnlichen Logik wird heutzutage die Einführung von nachgelagerten Studiengebühren begründet.

[40] *Schreiber*, Kindergeld (Anm. 15), 22, 26.

begründete Schreiber mit diesem Argument lediglich, daß man seine in der Jugend erhaltene Unterstützung zurückzuzahlen hat, und daß durch diese Rückzahlung die erhaltene Unterstützung nachträglich gerechtfertigt wird. Daß aber diese Rückzahlungen zur Unterstützung der jetzt Jungen, nicht aber für andere gemeinsame Verpflichtungen eingesetzt werden sollen, wird gerade damit nicht begründet. Außerdem wird in dieser Rechtfertigung der Investitionsbedarf zur Versorgung und Erziehung von Kindern und Jugendlichen unterschätzt, der als wachsender Bedarf durch die Rückzahlungen des in der Vergangenheit gewährten Kindergeldes keineswegs gedeckt werden kann.

Normativ ebenso sparsam, aber genauso unzureichend ist ein alternativer, von Otfried Höffe vorgelegter Rechtfertigungsversuch:[41] Künftige Generationen existieren nur dadurch, so Höffe, „daß sie von der vorangehenden Generation gezeugt und geboren werden". Allgemein anerkannt sei, so vermutet er zumindest, die Forderung der korrektiven Gerechtigkeit, anderen aus einer Notlage zu helfen, für deren Eintreten man selbst mitverantwortlich ist. Genau diese Entschädigungspflicht sieht Höffe gegenüber Kinder gegeben, die man ohne deren Zustimmung in die Welt gesetzt hat. „Wer Kinder zeugt und in die Welt setzt, übernimmt ipso facto die Verantwortung dafür, daß sie Hilfe erhalten und unter lebenswerten Verhältnissen aufwachsen.[42]" Diese Verantwortung weist er als ein kollektives Unternehmen aus, so daß die Hilfe für die Kinder die Aufgabe nicht nur ihrer Eltern, sondern die einer ganzen Generation ist. Doch kann genau diese Kollektivierung der Entschädigungspflicht nicht überzeugen. Denn nur die Erwachsenen, die Kinder in die Welt setzen, übernehmen dadurch die Verantwortung für deren Versorgung und Erziehung. Der Sachverhalt, daß Kinder in die Welt gesetzt werden, konstituiert keine Generation von Erwachsenen – und begründet in der Folge auch keine allgemeine Entschädigungspflicht aller Erwachsenen.

Eine Alternative zu Höffes Argument bietet die Behauptung u. a. von Oswald von Nell-Breuning, Kinder und Jugendliche seien ein allen Erwachsenen gemeinsames und insofern öffentliches Gut. Alle Erwachsenen sind im Alter auf die Zuwendung der heute jungen angewiesen, weshalb es auch in ihrem eigenen Interesse ist, in der Gegenwart gemeinsam in die Versorgung, Erziehung und Bildung der Kinder und Jugendlichen zu investieren. Dieses Argument spielt auch bei vielen anderen Autoren eine prominente Rolle, u. a. auch bei der feministischen Sozialphilosophin Angelika Krebs.[43] Die gemeinsame Verantwortung aller Erwachsenen für die Versorgung und Erziehung der nachwachsenden Generation sieht sie als eine notwendige

[41] Vgl. *O. Höffe*, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt am Main 1993, 172–195.

[42] Ebd. 182.

[43] *A. Krebs*, Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2002, 59–67.

Folge des würdigen Alterns eben dieser Erwachsenen begründet. Gleichgültig, mit welchem Finanzierungsverfahren die Alterssicherung organisiert wird, sind die heutigen Erwachsenen in ihrem Alter auf Leistungen der nachwachsenden Generation angewiesen, weshalb diese bereits heute ein für alle Erwachsenen gemeinsames Gut sind. Deswegen aber haben auch alle Erwachsenen gemeinsam für die Bereitstellung dieses Gutes zu sorgen und haben gemeinsam als Generation die Lasten der Kinderversorgung und -erziehung zu tragen.

Dieses Argument ist normativ weniger sparsam als die Argumente von Schreiber und Höffe es sind, aber gerade deswegen belastbarer. Es kann sowohl die Ansprache aller Erwachsenen als eine Generation als auch deren gemeinsame Verpflichtung begründen. Und doch muß die Relevanz dieses Arguments relativiert werden: Von der Migration einmal abgesehen, braucht jede Gesellschaft Kinder, die in der Zukunft ein gemeinsames Volkseinkommen erwirtschaften und dann die Alten an diesem beteiligen. Deswegen muß in jeder Gesellschaft in die Versorgung und Erziehung von Kindern investiert werden. Doch werden die heutigen Kinder in Zukunft auch von anderen Vorleistungen profitieren, die ihnen die heutige Generation der Erwachsenen hinterläßt, sei es die wirtschaftliche Infrastruktur, seien es kulturelle Güter. Eine gemeinsame Verantwortung aller Erwachsenen kann mit Hinweis auf diese anderen Vorleistungen zurückgewiesen werden. Was kinderlose Eltern in die Zukunft von Wirtschaft, Gesellschaft oder Wissenschaft investieren, ergänzt die besonderen Leistungen von Eltern, die infolge ihrer Elternschaft zu den anderen Leistungen weniger in der Lage sind. Erwachsene mit Kindern und ohne Kinder tragen in dieser Sicht auch ohne Kinderlastenausgleich bereits eine gemeinsame Verantwortung für ihre Alterssicherung, weswegen es der Teilung der besonderen Verantwortung der Eltern nicht bedarf. Dieses Gegenargument muß nicht jeden und jede überzeugen, aber es zeigt, daß auch Begründung intergenerationeller Verpflichtungen über die zukünftige Alterssicherung inzwischen nicht mehr allgemein überzeugen kann. Sie sollte, was ihre argumentative Kraft angeht, nicht überschätzt werden.

Statt über die zukünftigen Leistungen lassen sich Kinder und Jugendliche bereits in ihrer Gegenwart als ein öffentliches Gut begründen: Kinder kommen neu in die Welt der Erwachsenen; sie entdecken diese Welt und verändern sie bereits dadurch, sie ziehen diese Welt in Zweifel und bereichern sie dadurch.[44] So aber sind Kinder und Jugendliche für alle Erwachsenen ein wichtiges Gut und damit auch ein Gewinn für die Erwachsenen, die selbst keine Kinder versorgen und erziehen. Auch wenn sich dieses Gut kaum in Euro und Cent bemessen läßt, begründet es die gemeinsame Verantwortung aller Erwachsenen, in die Bereitstellung dieses gemeinsamen Gutes zu investieren.

[44] Vgl. dazu *M. Brumlik*, Gerechtigkeit zwischen den Generationen, Berlin 1995, 18–48.

Dieses Argument läßt sich über den Status von Kindern und Jugendlichen als zukünftige Bürgerinnen und Bürger der gegenwärtig von den Erwachsenen verantworteten demokratischen Gesellschaft ausbauen. In demokratischen Gesellschaften müssen sich die Bürgerinnen und Bürger wechselseitig in die Lage versetzen, gleiche Rechte der gesellschaftlichen Beteiligung zu haben und diese auch gleichermaßen verwirklichen zu können.[45] Aus diesem Reziprozitätsverhältnis sind Kinder und Jugendliche explizit herausgenommen; ihnen werden die Rechte, die sich die Erwachsenen wechselseitig zusprechen, ausdrücklich verwehrt. Doch diese Diskriminierung dient dazu, daß Kinder und Jugendliche die Voraussetzungen ihrer gesellschaftlichen Beteiligung erwerben, um dann in das Wechselverhältnis gleicher Rechte einbezogen zu werden. In diesem Sinne sind Kinder und Jugendliche eben nicht nur Kinder und Jugendliche, sondern immer zugleich Noch-nicht-Erwachsene. Daß sie Erwachsene werden, wünschen sich nicht nur ihre Eltern, sondern alle Bürgerinnen und Bürger einer demokratischen Gesellschaft, zumindest sollten sie dies als Bürgerinnen und Bürger einer demokratischen Gesellschaft tun. Deswegen aber tragen nicht nur Eltern, sondern alle Erwachsenen, eine gemeinsame Verantwortung dafür, daß die Noch-nicht-Erwachsenen erwachsen und zu mündigen Bürgerinnen und Bürgern werden und dazu die notwendige Unterstützung finden.

5.2 Alterssicherung in der demokratischen Gesellschaft

Häufig werden die Leistungen für die Alterssicherung der heute Alten auf deren Vorleistungen zurückgeführt. Mit den Beiträgen etwa zur Gesetzlichen Rentenversicherung zahlten die Einkommensbezieher die Schuld zurück, in der sie durch die Leistungen der Alten während ihrer Kindheit und Jugend, aber auch durch die geerbte Infrastruktur und die geerbten Güter stehen.[46]

Ohne Zweifel handelt es sich hierbei um ein starkes Argument. Doch verliert auch dieses an argumentativer Kraft, dadurch, daß nämlich der Wert der Vorleistungen der älteren Generation relativiert wird. Verwiesen wird etwa auf die zunehmende Zerstörung der ökologischen Ressourcen oder aber auf die immer schneller werdenden Zyklen technischen Wissens. Im ersten Fall wird den vorhergehenden Generationen und damit auch der älteren Generation ein Raubbau am Umweltvermögen der nachfolgenden Generationen attestiert. Zumindest was dieses Generationenerbe angeht, steht nicht die nachfolgende Generation in der Schuld der Älteren, sondern haben sich diese im Gegenteil an der nachfolgenden Generation schuldig gemacht. Im zweiten Fall attestiert sich die nachfolgende Generation, daß ihre wirtschaftliche Leistungsfähigkeit immer weniger durch Vorleistungen der

[45] Vgl. dazu *Möhring-Hesse*, Demokratische Ordnung (Anm. 35), 133–151.
[46] Vgl. etwa *Nell-Breuning*, Soziale Sicherheit (Anm. 16), 78.

älteren Generation begründet ist, sondern immer stärker aus eigenen Leistungen resultiert. Auch so wird bestritten, daß man in der gemeinsamen Schuld der Alten steht. Zumindest was die gemeinsame Verpflichtung gegenüber der älteren Generation angeht, wird mit diesen und ähnlichen Argumenten die Verpflichtung zur Alterssicherung als Honorierung von vergangenen Vorleistungen relativiert. Auch diese Einwände müssen nicht überzeugen, zeigen aber an, daß die Rechtfertigung der Alterssicherung über die vergangenen Leistungen der älteren Generation immer weniger allgemein überzeugt.

Statt über Vorleistungen hat Wilfried Schreiber die intergenerationelle Verpflichtung über die Solidarität zwischen Arbeitnehmern begründet, die das gemeinsame Risiko, nämlich den Einkommensverlust im Alter, durch Ausgleich ihrer ungleichzeitigen Betroffenheiten bewältigen. Dieser Vorstellung entsprechend wurde die Gesetzliche Rentenversicherung organisiert. Als Akt der Solidarität ist diese Alterssicherung offenbar stark begründet, genießt jedenfalls, wenn man Meinungsumfragen vertrauen darf, hohe Akzeptanz.[47] Doch ist auch diese Rechtfertigung mit einem starken Einwand konfrontiert: Als Folge des demographischen Wandels und des säkular sinkenden Arbeitsvolumens stehen zunehmend mehr Nicht-mehr-Erwerbstätige zunehmend weniger Erwerbstätigen gegenüber. Dadurch ergibt sich weniger eine ökonomische Überforderung der nachfolgenden Generation, vor der gegenwärtig häufig gewarnt wird. Denn die Belastung dieser Generation ergibt sich nicht aus dem Verhältnis zwischen Beitragszahlern und Rentnern, sondern aus dem Volumen aller zukünftig anfallenden Rentenzahlungen im Verhältnis zu dem dann erwirtschafteten Sozialprodukt. Doch wirft die in der Gesetzlichen Rentenversicherung organisierte Solidarität infolge einer anderen strukturellen Entwicklung ein wachsendes Gerechtigkeitsproblem auf. Im Gegensatz zu den Annahmen auch von Schreiber und von Nell-Breuning ist nämlich der Anteil der Einkommen der Arbeitnehmer am gesamten Volkseinkommen rückgängig, wachsen insbesondere die Anteile der Einkommen aus selbständiger Arbeit und aus Vermögen. Deren Anteile stehen für den Zweck der solidarischen Alterssicherung aber nicht zur Verfügung, so daß die Gesetzliche Rentenversicherung ihre demographisch bedingt wachsenden Ausgaben aus einem schrumpfenden Teil des gesellschaftlich verfügbaren Volkseinkommens finanzieren muß. Allein die Erwerbstätigen müssen aus ihrem säkular schrumpfenden Anteil die säkular ansteigenden Lasten der Alterssicherung tragen. Dadurch aber gerät die Lastenverteilung innerhalb ihrer Generation in eine Schieflage, und es wächst die intragenerationelle Ungerechtigkeit.

Dieses Gerechtigkeitsdefizit kann durch Ausweitung der Solidarität über den Kreis der Arbeitnehmer auf alle Bürgerinnen und Bürger hinaus beho-

[47] Vgl. etwa *C. G. Ullrich*, Die soziale Akzeptanz des Wohlfahrtsstaates: Ergebnisse, Kritik und Perspektiven einer Forschungsrichtung, in: Soziale Welt 51 (2000), 131–152.

ben werden. Um sich wechselseitig in der demokratischen Gesellschaft die gleichen Beteiligungschancen zu gewährleisten, haben alle Bürgerinnen und Bürger für die Vergleichbarkeit ihrer aller Lebenslagen zu sorgen und dazu gegebenenfalls auch ausfallende Einkommen im Alter zu ersetzen. So gesehen, ist die Absicherung der älteren Generation in einer demokratischen Gesellschaft eine gemeinsame Aufgabe, die abgesehen von den Kindern und Jugendlichen, die diese Aufgabe noch nicht schultern können, und abgesehen von den Älteren, die die Leistungen der Alterssicherung beziehen, von allen Bürgerinnen und Bürgern aus ihren unterschiedlichen Einkommen übernommen werden sollte. Möglicherweise hat sich mit dieser Rechtfertigung einer erweiterten intergenerationellen Solidarität die Generation verflüchtigt, die zur Alterssicherung der Älteren verpflichtet werden kann. Statt als Aufgabe einer Generation erscheint die Alterssicherung als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe und damit als eine Aufgabe aller Bürgerinnen und Bürger.

Dieser Aufgabe kann auf unterschiedlichen Wegen nachgekommen werden. Eine Sozialversicherung im Umlageverfahren bildet die angesprochene Solidarität der Bürgerinnern und Bürger untereinander am besten ab; prinzipiell kann sie aber auch durch andere Institutionen und auf anderen Finanzierungswegen erreicht werden. Doch gleichgültig, wie man die Alterssicherung der Älteren zu verwirklichen sucht, es ist dabei immer auch deren Verläßlichkeit zu sichern. Die Rechtfertigung der Alterssicherung als solidarischer Ausgleich lebt nämlich davon, daß die Bürgerinnen und Bürger, die jetzt für die Alterssicherung der Alten zahlen, erwarten können, daß sie selbst im Alter ein ausreichend hohes Einkommen beziehen, um als Bürgerinnen und Bürger gleichberechtigt mit allen anderen in einer demokratischen Gesellschaft leben zu können. So ist nicht nur ein ausreichend hoher Anteil am gemeinsam erwirtschafteten Volkseinkommen Bedingung für gesellschaftliche Beteiligung, sondern auch das Vertrauen darauf, auch im Alter diese Bedingung vorzufinden.

Vor allem diese Verläßlichkeit der Alterssicherung hat in den letzten Jahren Schaden genommen. Daß für entsprechende Irritationen die intergenerationellen Verpflichtungen gegenüber der jüngeren Generation herhalten müssen, kann sozialethisch nicht überzeugen. Die Leistungen für die Alterssicherung rechtfertigen unzureichende Investitionen in die Versorgung, Erziehung und Bildung von Kindern und Jugendlichen jedenfalls nicht, zumindest prima facie nicht Einschränkungen bei der Alterssicherung. „Den Jungen geben, dafür den Alten nehmen" ist keine Maxime für mehr Generationengerechtigkeit. Wilfried Schreiber und Oswald von Nell-Breuning SJ hätten ihr gemeinsam widersprochen; und auch ihre Erben in der heutigen Sozialethik sollten ihr widersprechen.

ThPh 80 (2005) 56–74

Denken und Sein

Zur Hegelkritik Antonio Rosminis

Von Markus Krienke

1. Zur Bedeutung des philosophischen Ansatzes Antonio Rosminis

Die deutschsprachige Philosophie schenkte dem italienischen Philosophen Antonio Rosmini (1797–1855)[1] bislang wenig Beachtung; zu sehr scheint sein Denken im Unterschied zur idealistischen Philosophie in Deutschland dem scholastischen Paradigma verhaftet. In der Tat kannte und schätzte Rosmini das traditionelle Denken, welches die damalige offizielle Linie des katholischen Denkens der Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus als radikale Antithese entgegenstellte, sehr. Doch begriff Rosmini dieses in keiner Weise als grundsätzlich unvereinbar mit dem Neuansatz des philosophischen Fragens durch Kant und die Idealisten beim Subjekt. Im Gegenteil – er hielt die neuzeitliche Methode sogar für hilfreich, einige Aspekte des christlichen Denkens herauszustellen, die bislang im Kontext des traditionellen Denkens noch nicht in dieser Weise entdeckt worden waren. Aus Anlaß des 150. Todestages dieses Denkers im Jahr 2005 soll seine Auseinandersetzung mit Hegel, in dem Rosmini den spekulativen Kulminationspunkt des Deutschen Idealismus erkennt, anhand der Bestimmung der philosophischen Bedeutung des menschlichen Denkens und seines Verhältnisses zum Sein nachvollzogen werden. Gerade in dieser Auseinandersetzung, die als die Essenz von Rosminis Hegelkritik gelten kann, wird deutlich, bis zu welchem Punkt er das Hegelsche Denken für gültig und für seinen eigenen metaphysischen Ansatz als relevant erachtet bzw. in welchen Grundaussagen er es schließlich ablehnt.

Rosmini erkennt deutlich, daß das alte scholastische System, in welchem die Theologie in einen objektiven metaphysischen Rahmen eingebettet war, seit der Neuzeit „morsch" geworden war. So stellte sich ihm die Frage, wie sich dennoch die gültigen Einsichten dieses Denkens in einem neuen philosophischen Rahmen formulieren lassen:

> Das goldene Zeitalter der Scholastik war mit Sicherheit jenes des Thomas. In der letzten Zeit, in welcher sie angegriffen wurde, blieb von ihr nichts übrig als ein totes Trug-

[1] Zur Einführung in das Rosminische Denken vgl. *A. Autiero/K.-H. Menke* (Hgg.), Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft: A. Rosmini, J. H. Newman, M. Blondel und R. Guardini, Münster 1999; *M. Dossi*, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil. Aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von *M. Krienke*, Stuttgart 2003; *M. Krienke*, Ein Philosoph als Ordensgründer. Antonio Rosmini und das Leben aus der Caritas, in: Edith-Stein-Jahrbuch 9 (2003) 153–173; *K.-H. Menke*, Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie, Innsbruck [u. a.] 1980; *U. Muratore*, Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità, Stresa ²2002; *G. Roggero*, Antonio Rosmini – Liebesfeuer aus Wahrheitslicht. Biographie und Einführung in sein Werk, Schaffhausen 2000.

bild: Man wiederholt dieselben Formeln der vorhergehenden Zeiten, man ergründet aber nicht mehr deren Kraft und versteht nicht einmal mehr, was sie bedeuten. Es genügt, dieses Gebäude, das von der Zeit zermürbt wurde, zu berühren, und es fällt von sich aus zusammen.[2]

So wandte sich Rosmini der deutschen Philosophie zu, die sich seiner Meinung nach „zur Zeit derart über die anderen Nationen erhebt"[3]; bereits im Jahre 1816 – im Alter von 19 Jahren – entschloß er sich aus diesem Grund dazu, die deutsche Grammatik und Sprache zu erlernen. Als einer der ersten Denker des Auslands beschäftigte sich Rosmini mit dem Denken Kants und des Deutschen Idealismus. Während ihm bereits eine lateinische und bald auch eine italienische Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* vorlag, existierten von den Werken der Idealisten und insbesondere Hegels keine vergleichbaren Übertragungen.[4] Kein Geringerer als G. Gentile bezeugt diesbezüglich:

Als Rosmini 1836 in seinem *Rinnovamento* [...] die Lehre Hegels zum Kriterium der Gewißheit darlegte, gab es in Italien unter denen, die philosophische Abhandlungen schrieben, keinen anderen, der die *Wissenschaft der Logik* gelesen hätte, mit der er [i. e. Rosmini, M. K.] eine gewisse Vertrautheit an den Tag legte.[5]

Dieses Verdienst Rosminis wurde in Deutschland zwar vereinzelt wahrgenommen,[6] initiierte aber keine weitere Beschäftigung mit dem Italiener.

---

[2] Brief an A. Riccardi vom 13.02.1833, in: Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano, 13 Bände, o. Hg., Casale Monferrato 1887–1894 (im folgenden: EC), IV, 503. Da es von den philosophischen Werken Rosminis bislang noch keine deutschsprachigen Ausgaben gibt, stammen die Übersetzungen der hier aufgeführten Zitate vom Verfasser des Artikels selbst. Die beiden wichtigsten ins Deutsche übertragenen Schriften Rosminis sind: *Ders.*, Die fünf Wunden der Kirche, übersetzt von *P. I. Erbes*, herausgegeben von *C. Riva*, Paderborn 1971; sowie Philosophie der Politik, übersetzt von *C. Liermann*, Innsbruck-Wien 1999. Im folgenden werden die Originalwerke nach ihrem jeweiligen italienischen Titel zitiert, dem bisweilen in eckigen Klammern die deutsche Übertragung beigefügt ist.

[3] Brief an G. Fedrigotti vom 31.01.1816, in: EC I, 158.

[4] Fenu kommt zu dem Ergebnis, daß zu dieser Zeit allenfalls die Übersetzungen der Schellingschen Werke: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch; und: Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (vgl. Sulla relazione tra l'arte e la natura, herausgegeben von *G. Morelli*, Mailand 1845) bzw. die italienische Fassung der im Kritischen Journal herausgegebenen Untersuchung Schellings: *Ders.*, Über Dante in philosophischer Beziehung (vgl. Considerazioni filosofiche sopra Dante, in: Opere di Dante, herausgegeben von *G. B. Niccolini*, Band 3, Florenz 1847, 263–272) vorlagen. Davon benutzte Rosmini allerdings nur diejenige des Bruno, herausgegeben von *F. Waddington*, Mailand 1844. Bezüglich *G. W. F. Hegel* gilt dies von den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Antike) [Filosofia della storia del mondo antico], die 1841 von *G. B. Passerini* übersetzt wurden, und den Grundlagen der Philosophie des Rechts [Filosofia del diritto], übersetzt von *A. Turchiarulo*, Neapel 1848. Die neapolitanischen Übersetzungen Hegels stammen erst aus den 1860er Jahren.

[5] *G. Gentile*, Le origini della filosofia contemporanea in Italia, Band 3. I Neokantiani e gli Hegeliani, Teil 1, herausgegeben von *V. A. Bellezza*, Florenz 1957, 183. Am 3.11.1841 gibt Rosmini an L. M. Villoresi Barnabita auf Anfrage hin den Rat, „als erstes Werk der geplanten Sammlung von Philosophen [sic] die Logik Hegels zu wählen: Es ist in Italien ein neues Werk. Falls Sie daher in Mailand einen guten Übersetzer finden (der nicht allzu schwierig sein darf [sic]), würde ich anbieten, dieses mit Anmerkungen zu versehen, in denen wir eine eindeutige Widerlegung jener Lehren entwickeln würden, die heute ein großes Aufsehen in Deutschland erregen und dort viel Schaden anrichten" (in: EC VII, 742–743).

[6] Vgl. besonders die Rezensionen zu den Werken Rosminis in den Historisch-politischen Blät-

Im Gegenteil – dessen Herangehensweise an die traditionelle Philosophie und Theologie rief in offiziellen kirchlichen Kreisen Befremden hervor. Insbesondere in der zweiten Jahrhunderthälfte – Rosmini war schon gestorben – formierte sich die Gegnerschaft aus den Kreisen des Neothomismus und erreichte im Jahr 1888 die Verurteilung von 40 Sätzen aus seinen Werken als „nicht der katholischen Wahrheit konform“ [7], da Rosmini darin eine zu enge Verbindung mit dem idealistischen Denken eingegangen und folglich dessen „Fehlern“ erlegen sei [8]. Damit war jeder zukünftigen konstruktiven Auseinandersetzung mit diesem Denker – sowohl philosophischerseits als auch theologischerseits – ein Riegel vorgeschoben.

In jüngster Zeit wird die Bedeutung des Rosminischen Denkens entdeckt, und im Zuge einer erneuten Zuwendung zum Denken Rosminis wurde es im Jahr 2001 rehabilitiert. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß die Sätze einseitig verurteilt worden waren, weil man sie in einer „idealistischen ontologischen Sicht“ interpretiert hatte [9]. Dagegen entdeckt man in den letzten Jahren verstärkt die „Kühnheit und [den] Mut“ [10] seines Ansatzes, der in innovativer Weise das traditionelle Denken in die Neuzeit vermittelte.

Bereits diese kurze und keineswegs vollständige Skizzierung der Wirkungsgeschichte von Rosminis Idealismusinterpretation macht die Komplexität deutlich, die sein Herangehen an das idealistische Denken kennzeichnet. So ist dieses weder als eigentlich „scholastisch“ noch als kompromißlos „modern“ zu bezeichnen, sondern zeichnet sich in beide Richtungen durch eine kritische Distanz aus. Während seine Methode und seine Denkart als genuin neuzeitlich charakterisiert werden können, gelangt

---

tern für das katholische Deutschland und der ZPPK: *o. Verf.*, Rezension zu: Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati. Nuovo Saggio sull'origine delle idee. III vol. Milano, 1839, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 6 (1840) 243–256; 298–306; *R. Seydel*, Rezension zu: Il Rinuovamento della filosofia in Italia, proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano. Milano 1836, in: ZPPK 33 (1858) 263–274; *C. H. Weiße*, Rezension zu: Nuovo Saggio sull'origine delle idee, di Antonio Rosmini-Serbati, prete Roveretano. 3 Vol. Ed. 5. Torino 1851, in: ZPPK 28 (1856) 288–301.

[7] ASS in compendium opportune redacta et illustrata 20 (1887/88) 397–410, 398.

[8] „Wer die philosophischen und theologischen Spekulationen dieser Zeit verfolgt, insbesondere diejenigen einiger Autoren Deutschlands, wird leicht verstehen, wie Rosmini – durchdrungen von deren Prinzipien – in dieselben Fehler geraten ist wie sie. Denn die Menschen wurden zur Nachahmung der neuen Weise des Philosophierens, wie sie von Kant initiiert und sodann von Fichte, Schelling und Hegel fortgeführt wurde, angeleitet. So war diese Weise derart in die Köpfe eingedrungen, daß auch hervorragende Geistliche in Deutschland zu der Auffassung gelangten, diese sicher erfassen und zur Verteidigung des Glaubens einsetzen zu können. [...] Daß Rosmini der neuen falschen deutschen Philosophie folgte, wissen alle nur zu gut, die seine Werke gelesen haben [...]. Daß er nämlich mit Hilfe einer solchen Philosophie auch die theologischen Fragen untersuchen und lösen wollte, das zeigen die verurteilten Sätze“ (*C. Mazzella*, Rosminianarum propositionum quas S. R. U. Inquisitio approbante S. P. Leone XIII reprobavit proscripsit damnavit Trutina theologica, Rom 1892, XIII; XV).

[9] Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do sac. Antonio Rosmini Serbati [Notifikation zur Bedeutung der lehramtlichen Dekrete bezüglich des Denkens und der Werke des Priesters Antonio Rosmini Serbati], in: OR, Nr. 148 vom 30.06./01.07.2001, 5, Nr. 9.

[10] Nota, Nr. 9.

Rosmini dennoch zu einer grundlegenden Kritik der Ergebnisse dieser Philosophie mittels der Integration jener in der Neuzeit haltlos gewordenen Denkansätze der großen mittelalterlichen Philosophen, insbesondere des Augustinus und Thomas von Aquin.[11]

2. Rosminis Ausgangspunkt beim erkennenden Menschen

> 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.[12]

In diesem Satz faßt Rosmini selbst sein Grundanliegen zusammen: Es geht ihm in seinem Neuansatz in keiner Weise darum, andere „Ergebnisse" als die „theologische Schule" hervorzubringen, die immer noch der alten scholastischen Philosophie anhing. Dennoch erkennt er, daß der traditionelle Zugang zu deren Erkenntnissen nicht mehr trägt. Ausführliche Kantstudien gehen seinem ersten philosophischen Hauptwerk voraus, dem *Nuovo Saggio sull'origine delle idee [Neue Abhandlung zum Ursprung der Ideen]*. Darin folgt Rosmini nicht nur der kantischen Erkenntnis, daß jede Philosophie bei der Frage nach der Möglichkeitsbedingung menschlicher Erkenntnis (bei der Frage nach dem „Ursprung der Ideen" des menschlichen Geistes) anzusetzen hat, sondern teilt ebenso die Einsicht Kants, daß sich die Erkenntnis einer Synthese – d.h. einem Urteil – aus einem sinnlichen, aposteriorischen und einem geistigen, apriorischen Element verdankt; das erste nennt Rosmini das Reale, das letzte das Ideale.[13] Übernimmt er auch im wesentlichen diese Methodik, so leistet er dennoch inhaltlich eine grundlegende Kritik der kantischen Philosophie, die v. a. auf die apriorische

---

[11] Für Rosminis Verhältnis zum Deutschen Idealismus vgl. einführend *M. T. Antonelli*, Studi rosminiani. Prospettive e problemi d'una ontologia intrinsecistica, Mailand 1955; *M. Donà*, L'uno, i molti. Rosmini-Hegel un dialogo filosofico, Rom 2001; *C. M. Fenu*, Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano, in: Rivista rosminiana di filosofia e di cultura 91 (1997) 571–634; *M. Krienke*, Ri-fondazione metafisica dell'oggettività dopo Kant. Del concetto di oggettività in Antonio Rosmini, in: *G. L. Brena* (Hg.), L'Oggettività nella filosofia e nella scienza, Padua 2002, 129–147; *I. Mancini*, La „Critica della Ragion Pura" nella formazione di Antonio Rosmini, in: *A. Valle* (Hg.), La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo, Brescia 1988, 131–204; *A. Negri*, Rosmini legge la hegeliana dottrina dell'essere, in: *U. Muratore* (Hg.), La forma morale dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo, Stresa 1995, 133–152; vgl. auch die entsprechenden Abhandlungen in den bereits genannten Rosmini-Einführungen.

[12] *A. Rosmini*, Il Rinnovamento della Filosofia in Italia, 2 Bände, herausgegeben von *D. Morando*, Mailand 1941 (im folgenden: Rinnov), 468.

[13] „Gelangte nun Kant zu der Einsicht, daß sich jede Funktion unseres Verstandes letztlich auf ein *Urteil [giudizio]* zurückführen läßt, konnte dieser nun in einer viel allgemeineren und tieferen Weise als alle anderen neuzeitlichen Philosophen, welche ihm vorausgingen, erkennen, worin die Schwierigkeit bestand, den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse zu erklären" (*A. Rosmini*, Nuovo Saggio sull'origine delle idee, 3 Bände, herausgegeben von *F. Orestano*, Rom 1934 [im folgenden: NS], 342). Für Rosmini steht dadurch fest: „Der Ausgangspunkt Kants war erhabener als derjenige aller anderen neuzeitlichen Philosophen" (ebd. 1384). Rosmini übernahm von Kant nicht nur diese Konzeption des Erkenntnisurteils, sondern auch die zugehörige Terminologie der „Form" und „Materie" der Erkenntnis: „Das *ideale Sein* ist die *Form [forma]* der Erkenntnis, das *reale* ist deren *Materie [materia]*" (ebd. 1167).

Seite des Kantischen Urteils zielt. Rosmini sieht in den Urteilsformen Kants, in jenem transzendentalen Instrumentarium, das Kant als apriorische Möglichkeitsbedingung der menschlichen Erkenntnis ermittelt, die mittelalterliche Lehre von einem geistig-transzendenten Apriori keineswegs auf überzeugende Weise überwunden. Statt dessen rekurriert er auf den scholastischen Begriff des geistigen Lichtes: Nur weil der menschliche Geist immer schon mit einem apriorischen Licht erhellt ist, das seine Erkenntnis ermöglicht, kann er die einzelnen Sinneswahrnehmungen auf „die Ebene des Begriffs" heben. Dieses Apriori bestimmt Rosmini mit Kant und ganz in der aristotelischen Tradition als material völlig bestimmungslos. Nach Rosmini vermittelt es dem Geist die Kenntnis dessen, was Sein überhaupt in seinem Wesen ist, nämlich Existenz. Er bezeichnet dieses Apriori als die „Idee des Seins" *(idea dell'essere)*; diesen Vorbegriff von „Sein" bzw. „Existenz" beschreibt er im Gegensatz zur scholastischen Tradition als „Idee", da er deren Einsicht im Gegensatz zum diskursiven Begreifen des Verstandes als intuitives Schauen ansieht. Die „Intuition" dieser Idee besagt aber nach Rosmini auch, daß die Vernunft ihr letztes Gründen nicht in der transzendentalen Apperzeption des „Ich denke" findet, sondern letztlich dem ihre eigenen Möglichkeiten übersteigenden Urgrund der göttlichen Wirklichkeit „verdankt". Dies für Rosmini einzig notwendige und objektive Element der menschlichen Erkenntnis, die intuierte „Idee", ist somit „transzendent" im scholastischen Sinn des Wortes.

Bereits in diesem kurzen Abriß wird deutlich, wie Rosmini in der methodischen Grundlegung der Erkenntnistheorie Kant zustimmt, inhaltlich jedoch auf die mittelalterliche Linie rekurriert und diese somit neuzeitlich zu formulieren sucht. Da Rosmini die Objektivität der Erkenntnis in diesem Element verankert, erscheinen ihm konsequenterweise alle philosophischen Ansätze, die es ausblenden, als subjektiv. Die Sinneswahrnehmung und die geistimmanenten Bedingungen der Erkenntnis als den subjektiven, die Erleuchtung durch die Idee hingegen als den objektiven Seinsmodus bezeichnend, erklärt Rosmini:

> Die Voraussetzung, auf welcher Kant [seine Philosophie, M. K.] errichtete und die er nicht im geringsten begründet, die Voraussetzung also, daß das, was in unserem Verstand den Sinneswahrnehmungen äußerlich ist, notwendig vom geistbegabten Subjekt stammen muß, gründet darin, daß er nicht genügend beachtet hatte, daß das Sein zwei Modi hat: einen *subjektiven* und einen *objektiven*, und daß das Sein in beiden identisch ist.[14]

Für Kant, so Rosmini, konstruiert sich das Subjekt sein Erkenntnisobjekt selbst; Kant verstehe das *synthetische Urteil a priori*, als Möglichkeitsbedingung der menschlichen Erkenntnis, letztlich als ein „mechanisches Zusammenfügen".[15] Auch für Rosmini steht ein „grundlegendes Urteil" *(giudizio*

[14] NS, 332.

[15] Diese Kritik faßt Rosmini in folgender Paraphrase zusammen: Somit „bin ich es selbst, es ist mein Geist, der in das Subjekt das hineinlegt, was dieses Subjekt aus sich heraus nicht ist; es ist

primitivo) am Grund der menschlichen Erkenntnis; es erweist sich jedoch im Gegenteil als die Synthese aus kontingenter, d.h. subjektiver Sinneswahrnehmung und dem notwendig-apriorischen Element der Existenz, das den Menschen übersteigt und dem deshalb allein objektiver Wert zukommt.

Zwar folgt Rosmini Kant in der Einsicht, daß die antik-mittelalterlichen „Wesenheiten" nicht objektiv in den Dingen vorliegen, sondern daß der menschliche Geist seine „Begriffe" von den Dingen erst in der Erkenntnis mittels seiner Urteilsformen hervorbringt; doch er übersteigt diese Einsicht auf eine objektive Instanz außerhalb des Geistes selbst. Auch wenn er sich dadurch grundlegend vom Kantischen Denken abwendet, erachtet er selbst diese Folgerung keinesfalls als von dessen methodischem Ansatz *tout court* ausgeschlossen. Vielmehr zeige eine genauere Beobachtung *(osservazione)* bzw. Analyse *(analisi)* des menschlichen Geistes, daß dieser gerade darum urteilen könne, weil er mit einem Element ausgestattet sei, das ihm diese Fähigkeit und Würde verleihe. Und die ureigene Weise seiner Beziehung darauf, so Rosmini, ist das Schauen.[16] Die Vernunft kann in diesem Schema urteilende Instanz nur für alle von ihr abhängigen Vorgänge sein, nicht aber für ihre eigene Konstitution, die Rosmini in eben dieser Intuition der Idee von Existenz erkennt. Die grundlegende Weise, dieser gegenüberzutreten, sei die Affirmation, nicht das Urteil:

> [...] die Vernunft bzw. der menschliche Verstand – im ganzen betrachtet – kann sich zwar bejahen, keinesfalls aber sich selbst kritisieren oder verurteilen.[17]

In dieser Kritik am Kritizismus Kants im *Nuovo Saggio* ist bereits die Kritik am Idealismus grundgelegt, welche Rosmini dann v. a. in den späteren Werken entfalten wird:

> Doch zunächst ist es hilfreich, daß ich von neuem die allgemeine und charakteristische Differenz aufzeige, welche die Formen, die von anderen neuzeitlichen [Philosophen; M. K.] vorgeschlagen wurden, von der einzigen von mir vorgeschlagenen Form unterscheidet. All diese scharfsinnigen Geister, welche vor allem in Deutschland diese Frage behandelten, „welches das Prinzip der Erkenntnis sei", sehen dieses Prinzip im *Vollzug [atto]* des Geistes, nicht aber in seinem *Objekt [oggetto]*. Und sie begnügen sich damit, mehr jenen als dieses zu analysieren.[18]

---

mein Geist, der dieses gewissermaßen aus sich entläßt und so dieses Subjekt zum Teil sich selbst konstruiert. Er kreiert sozusagen in diesem jenes Prädikat und indem ich dieses zuweilen als einen notwendigen Teil des Subjekts erachte, bin ich derjenige, welcher durch die Aktivität meines Geistes mir selbst das Subjekt forme oder bilde, an welches ich denke; und zwar auch darin, was mir für selbiges notwendig und wesentlich zu sein scheint – allerdings durch eine Illusion und Täuschung meiner Natur" (in: NS, 357). Die Kritik des Idealisten B. Spaventa, nach der das rosminische Urteil sich nicht weniger mechanisch gestalte, ist berechtigt (vgl. La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, herausgegeben von *G. Gentile*, Bari 1908, 161). Und Rosmini selbst wird seinen Ansatz in der „Teosofia" in der Auseinandersetzung mit Hegel weiterentwikkeln.

[16] „So steht die Seinsidee vor uns, damit wir diese schauen, nicht damit wir sie uns erst erarbeiten oder hervorbringen. Ihr Wesen ist derart unabhängig von unserem Geist, welcher sie betrachtet, so wie ein Stern des Firmaments von dem Blick, der ihn bewundert" (NS, 466).

[17] NS, Preliminare alle Opere Ideologiche, 3.

[18] NS, 1383. „Ich begann also bei der Analyse des dem Intellekt wesentlichen *Objekts*; und daß

Der Akt des menschlichen Geistes, das Denken, werde bei Kant mithin nicht mehr auf dessen konstitutive, den Geist transzendierende Begründung befragt, sondern zum Ausgangspunkt des philosophischen Fragens selbst gemacht. Diese Entwicklung, so Rosmini, setze sich dann im Idealismus fort und kulminiert – seiner Bewertung nach – in Hegel; ihre grundlegende Vorentscheidung beruhe darin, daß

> [...] diese Philosophie niemals völlig das Subjekt verläßt und es als gewiß annimmt und ohne das Bedürfnis eines Beweises, daß das Wissen eine Hervorbringung oder Modifikation des denkenden Subjekts ist.[19]

3. Rosminis Auseinandersetzung mit Hegel

Im bereits erwähnten Werk *Il Rinnovamento* bezeichnet es Rosmini als das ausdrückliche Verdienst des idealistischen Denkens, erkannt zu haben, daß die empiristisch-sensualistische Philosophie, von der sich die italienische Philosophie zu seiner Zeit noch nicht befreit hatte, von dem Trugschluß ausgehe, man könne in direkter Weise von den Sinneserfahrungen handeln. Dem halte der Idealismus entgegen, daß man über die Objekte der Wahrnehmung immer bereits als begriffene handelt, daß in eine solche Philosophie unbemerkt „das Denken bereits eingegangen" sei.[20]

Diese Kritik aus seinen eher erkenntnistheoretisch vorgehenden Werken erhält ihre Begründung in der *Teosofia*: In diesem letzten großen Werk, das ganz von der Auseinandersetzung mit Hegel inspiriert ist, führt Rosmini seine Ontologie aus und schließt damit den Kreis seiner philosophischen Studien, die in der Erkenntnistheorie des *Nuovo Saggio* ihren Beginn genommen hatten. War der *Nuovo Saggio* eher an der *Kritik der reinen Vernunft* Kants ausgerichtet, so läßt sich die *Teosofia* am ehesten neben die *Wissenschaft der Logik* stellen, aus welcher Rosmini auch ausführlich zitiert. Die *Teosofia* stellt das abschließende Projekt Rosminis dar, von der *Idee des Seins* aus, zu der die zurückschreitende („regressive") Analyse des *Nuovo Saggio* geführt hatte, „progressiv" nun das Sein als solches in den Blick zu bekommen; die *Teosofia* ist mithin die „Theorie des Seins in der gesamten Breite seiner Möglichkeit"[21], die das Sein unter dem Aspekt und der Methode der Wissenschaftlichkeit, der Idealität („seiner Möglichkeit"), in einem theoretischen System darzustellen versucht.

Doch dabei eröffnet sich eine fundamentale ontologische Problematik, die innerhalb der Gnoseologie noch nicht hervortrat, nämlich die des Ver-

---

man dies tun müsse, haben bereits die alten Philosophen erkannt. Aber die neuzeitlichen gelangten nicht zu dieser Höhe – soweit ich weiß – und begannen erst bei dem *Akt* des Geistes, ohne sich darüber bewußt zu werden, daß diesem Akt das Objekt vorausgehen muß und daß der Akt nur durch das Objekt erkannt werden kann, nicht aber umgekehrt das Objekt durch den Akt" (ebd.).

[19] Rinnov, 348.

[20] Vgl. Rinnov, 326, Anm. 1.

[21] *A. Rosmini*, Teosofia, 6 Bände, herausgegeben von *P. P. Ottonello* und *M. A. Raschini*, Rom 1998–2002 (im folgenden: T), 103.

hältnisses von Einheit und Vielheit des Seins: Auf der einen Seite erscheint das Sein in der realen Sinneswahrnehmung in seiner Mannigfaltigkeit, auf der anderen Seite zeichnet den menschlichen Geist das Bedürfnis aus, dieses Sein auf eine letzte Einheit zu bringen; ein Bedürfnis, das nach Rosminis Interpretation daraus entspringt, daß er die Idee des Seins in ihrer Einheit und Notwendigkeit schaut. In dieser grundlegenden Dualität von Einheit und Vielheit des Seins erkennt Rosmini das grundlegende philosophische Problem, das seit der Antike virulent sei, das aber erst die neuzeitlichen Philosophen in ihrer ganzen Bedeutung erkannt und formuliert hätten.[22] Dementsprechend besteht eine der beiden die *Teosofia* immer wieder neu antreibenden Fragestellungen in diesem Problem der Einheit und Vielheit des Seins (neben der zweiten zentralen Frage nach dem Verhältnis von endlichem und unendlichem Sein).

Bezüglich dieser Problematik, wie das neuzeitliche Subjekt das Verhältnis des Seins, das es wahrnimmt, zu seiner geistigen Reflexion konzipiert, erkennt Rosmini zunächst zwei Extrempositionen: Das Sein einseitig in sich zu betrachten und dabei dessen konstitutive Relation zum menschlichen Geist auszublenden, nennt Rosmini die „anoetische Weise" *(modo anoetico)*, über das Sein zu handeln; sie löst das Vermittlungsproblem zwischen idealem und realem Seinsmodus jedoch nicht, sondern verfestigt im Gegenteil diese Dualität.[23]

> Dagegen sprechen wir von der *dianoetischen Weise [modo dianoetico]* bzw. dem *dianoetischen Sein [essere dianoetico]*, wenn man dieses unter der Hinsicht seiner wesenhaften Relation zum Geist betrachtet [...]. Die anoetische Weise, das Seiende zu denken, ist allen Menschen natürlich und gemeinsam; zur dianoetischen Weise gelangen die Menschen nur, wenn sie eine gewisse Entwicklungsstufe erreichen dank gewisser Denker, die dem Rest der Menschheit vorausgehen.[24]

Die erste Konzeption des „anoetischen Seins" schreibt er der „gemeinen Philosophie" *(filosofia volgare)* zu, die unkritisch von der objektiven Gegebenheit der Realität ausgeht und nicht bemerkt, daß wir sie immer nur „geistig vermittelt" erfassen.[25] Daher erkennt Rosmini die richtige Erkenntnis der dianoetischen Interpretationsweise des Seins darin, daß jedes reale Ding „eine derart wesenhafte Relation zu seinem Erkanntsein beinhaltet [...], daß es ohne diese Relation weder existieren noch folglich verstanden werden könnte"[26]. Während die anoetische Interpretation des Seins in letzter Konsequenz in einen „Dualismus" (bzw. „Widerspruch") zwischen Realität und

[22] „Daß diese [i.e. die Deutschen Idealisten, M. K.] es [i.e. das Problem der Einheit und Vielheit des Seins, M. K.] unter allen Philosophen vor ihnen in die ausdrücklichste Form gebracht haben, ist ein wissenschaftliches Verdienst, welches man ihnen niemals wird nehmen können" (T, 241).

[23] Vgl. T, 819.

[24] T, 776; 778.

[25] „Im Suchen des sinnlichen Objekts jenseits des Sinnes liegt also eine Illusion und diese Illusion gehört dem unvollkommenen Denken bzw. – wenn man so will – der gemeinen Dialektik zu; jener Dialektik der Alten, die von der transzendentalen gut zu unterscheiden ist" (T, 1984).

[26] T, 1348.

Idealität münden muß, gelinge der dianoetischen Betrachtungsweise eine erste Vermittlung zwischen der Vielheit der Realität und der Einheit des in der Idee geschauten Wesens des Seins. In dieser Einsicht, das Sein, über das der Mensch handelt, als geistig begriffenes Sein zu verstehen, pflichtet Rosmini dem idealistischen Denken auch durchaus bei; hier habe es sich von der Ebene der „gemeinen Dialektik" – der Ebene des „unvollkommenen Denkens" – zur „transzendentalen Dialektik" *(dialettica trascendentale)* erhoben.

> Hegel sah gewiß eine Wahrheit, wenn er sagte, daß die dialektische Bewegung des Denkens aus dem Widerspruch entsteht. Aber er irrte grob, als er daraus schloß, daß das Nichtwiderspruchsprinzip und die anderen abstrakten Prinzipien der alten Logik keinen Wert mehr besäßen und man sie beiseite zu lassen hätte [...].[27]

Aus der Erkenntnis einer Wahrheit mache der Idealismus, den Rosmini damals v. a. in seiner Kulmination bei Hegel analysiert, eine Übertreibung: Erkannte er zwar, so die weitere Interpretation, die grundlegende Beziehung zwischen realer Vielheit und idealer Einheit, so verabsolutierte der Idealismus doch in der Folge diese Beziehung, indem er die beiden Relate identifizierte. So wurde die reflexive Denkbewegung einseitig zum Ausgangspunkt erklärt und der außersubjektiven Realität jegliche Eigenbedeutung genommen.[28] Dies ist der theoretische Grund von Rosminis Kritik, Hegel ersetze die „klassische Ontologie" durch die „*Wissenschaft der Logik*". Rosmini analysiert die Hegelsche „Logik" mithin als eine „metaphysische Theorie der Vernunft als Hervorbringerin aller Dinge"[29]. Hegel erhebe sich m. a. W. also nicht nochmals über diese Ebene der „transzendentalen Dialektik", die sich der Antinomien des „gemeinen Denkens" *(pensar comune)* bewußt geworden ist. Daher erkläre oder löse seine Logik die Widersprüche, die bezüglich des „gemeinen Denkens" deutlich wurden, auch nicht eigentlich, sondern ende damit, sie im Prinzip des Denkens selbst zu verankern.

> Statt also ein noch vollkommeneres Denken zu entdecken, welches zeigen würde, daß dieser Widerspruch nur scheinbar, subjektiv und fiktiv ist, womit er die wahre transzendentale Dialektik gefunden hätte, schenkte er dem Widerspruch selbst Glauben und schickte sich so dazu an, mit dem ungeheuerlichsten Widerspruch die Kontradiktion in der Einheit und die Einheit in der Kontradiktion zu finden.[30]

Rosmini erkennt in der Hegelschen Logik mithin die Verabsolutierung jenes „dianoetischen" Modus, das Sein zu betrachten, nämlich als ein Sein, das sich nur in und durch die Dialektik subjektiven Erkennens vollzieht.

---

[27] T, 1957.

[28] T, 825. In diesem Sinn zitiert Rosmini aus der Vorrede der Grundlinien der Philosophie des Rechts: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" (*G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, herausgegeben von *J. Hoffmeister*, Hamburg 1955, XIX; zitiert in: T, 19).

[29] T, 1741. „So wurde für diesen Philosophen die *Dialektik* die Hervorbringung aller Dinge selbst, die letztlich nichts anderes sind als Bestimmungen der Idee, Bestimmungen, welche die Idee mit den Denkakten setzt, indem sie von sich selbst ausgeht und kontinuierlich zu sich selbst zurückkehrt in dialektischer Bewegung" (ebd. 1724).

[30] T, 1957.

Hegel gehe eindeutig von dem „Mißverständnis" aus, das „Prinzip der Philosophie" diene als das „Prinzip der Dinge".[31] Er suche den Urgrund des Denkens also in diesem selbst, immanent:

> Aber Hegel sah weder ein anderes Denken als das menschliche [...] noch hielt er ein anderes für möglich; und als er glaubte, die reinste und höchste Form dieses Denkens erlangt zu haben, erklärte er, das reine Denken gefunden zu haben, das Denken als solches, das Wesen des Denkens, alles Denken. So verlassen alle Spekulationen dieses Philosophen niemals das gemeine und unvollkommene Denken.[32]

Damit werde für diesen Philosophen die Denkbewegung selbst zum Strukturgesetz der Wirklichkeit; die Dialektik, die für Rosmini diese Bewegungen des Geistes zum Objekt hat, wird zur Hervorbringerin der Realität selbst:

> Daher ist für Hegel die Dialektik die Bewegung des Geistes selbst; es ist der Begriff selbst, welcher *sich dialektisch vollzieht [dialettizza]*, nicht länger der menschliche Geist. Schreibt er also dem Begriff die Handlungen des Geistes zu, so wundert es nicht, wenn er sich auf einmal in Geist wandelt und zu jedem beliebigen Ding wird, Gott, Universum, alles. Hierin besteht die Zusammenfassung der hegelschen Philosophie.[33]

Am Grunde der Hegelschen Dialektik analysiert Rosmini mithin eine Identifikation der Realität mit der Idealität als Ergebnis des Versuchs, den im Sein beobachteten Widerspruch zwischen der realen Mannigfaltigkeit und der idealen Notion des menschlichen Geistes von der Einheit des Wesens des Seins allein durch die Analyse des Denkens erklären und auflösen zu wollen. Das Absolute als die Identität zwischen Realität und Idealität vollzieht sich in den Denkbewegungen, wodurch der dialektische Vollzug der absoluten Idee letztlich die Wirklichkeit generiert. Doch löse der Idea-

---

[31] Zu dieser Schlußfolgerung zitiert Rosmini aus der „Wissenschaft der Logik" die folgende Stelle: „Das *Princip* einer Philosophie drückt wohl auch einen Anfang aus, aber nicht sowohl einen subjectiven als *objectiven*, den Anfang *aller Dinge*" (*G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik [1832], I, 37; zitiert in: T, 1815, Anm. 20). Dieses reine Wissen hebt sich sodann in einem weiteren Schritt in das „reine Sein" auf: „Oder indem das reine Seyn als die Einheit zu betrachten ist, in die das Wissen, auf seiner höchsten Spitze der Einigung mit dem Objecte, zusammengefallen, so ist das Wissen in diese Einheit verschwunden, und hat keinen Unterschied von ihr und somit keine Bestimmung für sie übrig gelassen" (Wissenschaft der Logik [im folgenden: WdL], I, 46; zitiert in: ebd. 1817).

[32] T, 1991. „Daher wird jene andere und einzigartige Verwechslung deutlich, welche nicht nur Hegel, sondern vor ihm auch allen anderen deutschen Philosophen unterlief, die auf dem Weg des absoluten Denkens voranschritten: Sie glaubten, dieses erreicht zu haben, als sie zu jenem Denken gelangten, welches frei von jeder Realität und von allen Bestimmungen ist. Doch ist dies im Gegenteil das elementarste Denken. Es ist so, als wenn einer behauptete, das ganze Wißbare gefunden zu haben, und dabei nur die Buchstaben des Alphabets gefunden und gelernt hat" (ebd. 1975). Dieses idealistische Vermächtnis sieht Rosmini darin, das Selbstbewußtsein des „Ich" mit den Objekten des Bewußtseins vermischt zu haben – es ist nun „[d]as Bewußtseyn seiner, als unendlich mannichfaltiger Welt" (WdL, I, 52; zitiert in: ebd. 1797) –, denn die Wissenschaft geht schließlich vom eigenen Bewußtsein aus: „[...] das gewöhnliche Ich unseres Bewußtseyns, woran unmittelbar und für jeden die Wissenschaft angeknüpft werden sollte" (WdL, I, 52; zitiert in: ebd.).

[33] *A. Rosmini*, Saggio storico critico sulle categorie, herausgegeben von *P. P. Ottonello*, Rom 1997, 251.

lismus den im „gemeinen Denken" beobachteten Dualismus nur um den Preis eines absoluten Unitarismus auf. Zwar führe ein solcher Unitarismus die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit auf ein einziges Prinzip zurück, doch könne er umgekehrt nicht den positiven Ausgang der Wirklichkeit aus diesem Prinzip erklären,[34] woran nochmals deutlich werde, daß ein solches Denken die Realität und Vereinzelung abwerte. Besitze das Sein nach der Identifikation von Idealität und Realität aber keinen wirklich transzendenten Gehalt mehr, so „entleere" sich folglich das Denken des Subjekts, das nicht mehr an eine solche Transzendenz zurückgebunden ist, im Aufstieg zur immer größeren Universalität immer weiter, bis es das Absolute schließlich als die absolute Leere vorfinde, in der sich das Sein mit dem Nichts identifiziere. Hier liegt für Rosmini der grundlegende und letztliche Unterschied zwischen antik-mittelalterlichem und neuzeitlichem Seinsbegriff. Und hier wird ihm einmal mehr deutlich, wie Hegel so den in der Realität beobachteten Widerspruch im „höchsten Widerspruch" selbst verankert, der im Prinzip seiner Logik grundgelegt ist. Daraus resultiert mithin der Ausgangspunkt dessen *Wissenschaft der Logik*,

> [...] daß „das reine Sein und das reine Nichts dasselbe sind" [...]: Hierin besteht also das Axiom, die Formel dieser Philosophie. Somit wiederholt Hegel ohne Pause, daß das Sein das Nichts ist und das Nichts das Sein.[35]

Aus diesem Anfang entwickelt sich sodann die Hegelsche Logik. Der Idealismus denke die Idee, den „Beginn der Logik" zwar absolut, alles andere aber nur als Ausgang aus dem Absoluten; wie der Mensch die Dinge selbst absolut denken kann, dies könne der Idealismus jedoch nicht erklä-

[34] „Es scheint offenkundig, daß die Unitaristen, auch wenn sie zur Linie der Logik zurückkehren würden, dennoch niemals zeigen können, wie ihr Eines überhaupt etwas hervorzubringen in der Lage sein soll. Denn das, was vollkommen Eines ist – wie diese statuieren –, kann nicht fruchtbar *[fecondo]* sein; es kann weder sich selbst fruchtbar machen *[fecondare]*, ohne selbst zwei zu sein, noch kann es von einem anderen fruchtbar gemacht werden *[essere fecondato]*, ohne daß man von einer Zweiheit ausgeht. Sieht man von jeder Fruchtbarmachung *[fecondazione]* ab, läßt sich aber nicht weiter denken, daß es in seinem Innern den Kern einer gewissen Zweiheit besitzt" (T, 157).

[35] T, 1739. Rosmini zitiert die Hegelsche Beschreibung: „Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. – Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur diß reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur diß leere Denken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als Nichts" (WdL, I, 59; zitiert in: ebd. 1819, Anm. 29). Und nochmals beschreibt Rosmini den Hegelschen Gedankengang: „Ist unser Philosoph zu diesem Nichts gelangt, hat er die Höhe überwunden, weswegen es ihm nun ein leichtes ist, Hals über Kopf herabzusteigen. Denn wie er vom Bewußtsein zum reinen Wissen emporgesprungen ist und vom reinen Wissen noch höher zur Unmittelbarkeit, von der Unmittelbarkeit noch höher zum reinen Sein und schließlich vom reinen Sein abermals höher zum Nichts, so springt er nunmehr vom Nichts, von diesem Gipfel, wieder nach unten, zum Sein, zum Wissen und Denken und schließlich zum Bewußtsein, wo er die ganze Welt und alle Dinge findet, welche er hier zurückgelassen oder vielmehr von Anfang an gesetzt hatte. Dies ist der dialektische Zirkel Hegels" (ebd. 1820). Rosmini kommentiert: „Jene Formel, welche das Sein und das Nichts gleichstellt, ist die höchste Formel der Widersprüche: Alle Kontradiktionen sind in dieser enthalten; sie repräsentiert sie alle, so wie das höchste Genus alle Spezies. Diese erste und umfassende Kontradiktion ist die Wissenschaft Hegels" (ebd. 1740).

ren. All dies ist Rosmini Indiz dafür, daß der Idealismus sich zwar über das „gemeine Denken" erhoben habe, dann allerdings das „dialektisch-transzendentale" Denken verabsolutiere. In dieser Verabsolutierung des Denkens liege folglich dessen stetige Entleerung begründet; das Denken erreiche genau dann den höchsten Punkt, wenn es objektlos, das „reine Denken" ist. Rosmini erachtet jedoch ein „objektloses Denken" als selbstwidersprüchlich:

> Die Philosophen Deutschlands träumten ein Denken ohne Objekt, doch ist eine solche Konzeption völlig absurd. In der Dualität des Denkens besteht dessen Unterschied vom Empfinden *[sentimento]*, welches ganz Eines ist.[36]

Ohne seine Inhalte gibt es das Denken, so Rosmini, nicht mehr, denn „Denken" ist immer schon das Denken seiner Objekte. Bereits im *Nuovo Saggio* in der Auseinandersetzung mit Kant wurde erkennbar, daß die Objekte, d. h. die Begriffe des Geistes, in der Synthese der Sinneswahrnehmung mit der transzendenten, „objektiven" Idee des Seins entstehen. Daraus wird deutlich, daß sich das Denken in seiner abstrahierenden Aufwärtsbewegung zu seinem Urgrund nicht entleert, sondern daß im Gegenteil in der Absehung von den realen Einzelbestimmungen des Seins immer deutlicher jenes „Wesen des Seins" zum Vorschein kommt, das dem Geist weder aus den Sinnesinformationen noch aus sich selbst heraus zukommt, sondern ihm „gegeben" ist, d. h. ihm aus der ihn übersteigenden Transzendenz „leuchtet". Daher kann der Geist davon nicht nochmals abstrahieren, erweist es sich doch als dessen Konstitutivobjekt, als Bedingung des menschlichen Geistes überhaupt. Hieraus wird deutlich, daß Rosmini das Denken ontologisch an das Sein verwiesen sieht – allerdings nicht mehr klassisch an das objektiv in der Außenwelt gegebene Sein, sondern an jenes „objektive" Sein, das sich dem menschlichen, subjektiven Geist offenbart und ihn als seine Form konstituiert.

Der menschliche Geist kann von dieser seiner objektiv-transzendenten Bedingung mithin nicht nochmals absehen; darin entdeckt er den absoluten Referenzpunkt seiner Operationen. So erreicht das Denken für Rosmini nicht dann seinen Urgrund, wenn es sich selbst in seinen dialektisch-transzendentalen Bewegungen verabsolutiert, sondern wenn es sich nochmals über diese hinaus erhebt auf jene Stufe des „absoluten Denkens" *(pensar assoluto)*, die es einem Außerhalb seiner selbst verdankt. Dadurch statuiert Rosmini keinen Aufstieg zum absoluten realen Sein, sondern lediglich auf jene höchste Ebene des Denkens, zu dessen „absoluter" Instanz, die ihre Begründung im Sein erkennt. Weit entfernt von einer Verabsolutierung des Denkens begründet Rosmini die Logik im Sein. Gegen Hegel stellt er heraus, daß „am Grunde jedes Denkens [...] eine absolute Wahrheit liegt"[37]. Daher betont Rosmini, daß

[36] T, 1842.
[37] T, 2000.

> [...] es im Denken immer etwas Absolutes gibt, denn man kann nichts denken, ohne immer das Wesen des Seins mitzudenken, das – sofern es dem Geist präsent ist – Idee genannt wird.[38]

Nur in diesem „absoluten Denken" wird die Versöhnung jenes Widerspruchs des Seins deutlich, den das „gemeine Denken" in seiner Naivität nicht bemerkte und den das „dialektisch-transzendentale" Denken zwar offengelegt hatte, aber nicht zu lösen imstande war. Teilt sich in diesem „absoluten Objekt" des Denkens nämlich das Wesen des Seins dem menschlichen Geist mit, so erkennt er genau dieses Wesen, das sich in der Idee dem Geist offenbart, dialektisch auch am Grunde der Wirklichkeit; es ist das Wesen aller real Seiender und befähigt aus diesem Grund den menschlichen Geist zu deren Erkenntnis. Die Lösung des ontologischen Problems der Einheit und Vielheit des Seins kommt also nur von seiten des Seins aus in den Blick, allerdings nicht eines Seins ohne Beziehung zum menschlichen Geist, sondern des Seins, das wesenhaft „Sein für den menschlichen Geist" ist.

> Das absolute Denken ist dann erreicht, wenn das Objekt des Denkens das Wesen des Seins ist und alles, was man in diesem denkt, ohne es von ihm zu trennen, sondern indem man es als Wesen des Seins betrachtet.[39]

Ohne die Dialektik zu verabsolutieren, ermöglicht eine dialektische Reflexion über das Sein und damit eine Rückbindung des Denkens an das Sein eine ausgewogene Betrachtung des Seins in seiner Form der Idealität wie in jener der Realität und deren gemeinsamer Beziehung im Sein. Rosminis grundlegender Einwand gegen den Deutschen Idealismus besteht also darin, einseitig das „Prinzip des Wissens" zum „Prinzip aller Dinge" gemacht zu haben:[40]

> Das menschliche Denken umfaßt also nicht das ganze Sein, denn ein Teil bleibt immer außerhalb. Daher ist das menschliche Denken begrenzt und dem realen Sein in seiner ganzen Ausdehnung unangemessen. Diese Erkenntnis steht von neuem jenen Systemen entgegen, welche das menschliche Denken an die Spitze von allem stellen [...].[41]

4. Das „erkenntnistheoretisch Erste" und das „ontologisch Erste"

Rosmini ist weit davon entfernt, die Bedeutung des Denkens und der Reflexion für die Konstitution menschlicher Erkenntnis zu unterschätzen, sieht er doch im menschlichen Geist jenes absolute und unbedingte Element der „Idee des Seins", jener idealen Notion des Wesens des Seins bzw. der

---

[38] T, 1999. So definiert er das „absolute Denken" folgendermaßen: „Das absolute Denken liegt dann vor, wenn das Objekt des Denkens das Wesen des Seins sowie alles ist, was man in diesem denkt, ohne es von ihm zu trennen, sondern es als das Wesen des Seins ansieht" (ebd. 1998).

[39] T, 1998.

[40] Vgl. T, 285.

[41] T, 1842. „Bereits seit Kant hat die deutsche Philosophie diesen falschen Weg eingeschlagen. Diese Spekulanten befinden sich innerhalb der philosophischen Erkenntnis: Indem sie aber glaubten, sich im Ganzen des Wissens zu befinden, bemerkten sie nicht, daß sie nur in einem Teil waren, d.h. im wissenschaftlichen Wissen. Diesem Zirkel wußten sie nicht zu entkommen" (ebd. 253).

Existenz, anwesend, das seiner Erkenntnis Notwendigkeit und Einheit verleiht. Dennoch ist es gerade dieses Element, das den kontingenten und unvollkommenen Anteil der realen Sinneswahrnehmung um so deutlicher hervortreten läßt. Für Rosmini ist jede Erkenntnis – wie im übrigen die Konstitution des Menschen selbst – aus Vollkommenheit und Unvollkommenheit, aus „Unendlichkeit" und „Endlichkeit", zusammengesetzt. Aufgrund der real-kontingenten Begrenzung des Denkens bleiben die Geistvollzüge des Menschen immer „unvollkommen".[42] In einer ausführlichen Reflexion faßt Rosmini die Gründe und Auswirkungen des „unvollkommenen Denkens" *(pensare imperfetto)* zusammen:[43] Dabei stellt er fest, daß dem Menschen zwischen diesen disparaten Elementen das absolut-reale Sein fehlt. Hätte der Mensch Einsicht in das absolut-reale göttliche Sein, erschiene ihm die Welt nicht mehr in jener beschriebenen Antinomizität; die analysierte Widersprüchlichkeit ist mithin Resultat des endlichen, kontingenten Denkens. Rosmini verabsolutiert das Denken nicht und kann daher Hegel nur widersprechen, der dieses Denken selbst als den Vollzug des Absoluten erkennen möchte:

> Keinesfalls darf man also die Bewegung des menschlichen Geistes und die Schritte und Operationen, welche dieser vollzieht, um zum Denken des absoluten Seins zu gelangen, mit der Natur dieses Seins selbst verwechseln. Man darf nicht diese Bewegung des Geistes in das Sein selbst eintragen, als ob dieses sich bewegen würde, wie Hegel unerfahren behauptete. Genausowenig darf man auf irgendeine Weise sagen, daß das unbestimmte Sein absolut wird, denn unser Geist bemerkt in einer höheren Reflexion [...], daß im absoluten Sein die Idee aufhört und nichts als es selbst verbleibt.[44]

Dennoch stimmt er mit Hegel darin überein, daß sich im Denken durchaus die Wahrheit, das „Absolute" bzw. „Erste" in der Ordnung der menschlichen Erkenntnis, selbst vollzieht: Die Wahrheit ist immer geistig vermittelt.

> Die Wahrheit ist eine einzige und bezieht sich immer auf das Denken; daher kann sie niemals nicht logisch sein.[45]

Doch läßt sich die „Wahrheit", jenes „Erste" der Erkenntnisordnung, nicht auf ihre Funktion als Form der menschlichen Denkvollzüge reduzieren, sondern sie transzendiert diese wesenhaft. Mit diesem Einwand macht Rosmini deutlich, daß das „Erste der Erkenntnisordnung" nicht die letzte und absolute Realität selbst ist, sondern „Erstes" nur in bezug auf die ideale Ordnung, die sich in der Dialektik des menschlichen Geistes vollzieht. Für Rosmini geht die „Wahrheit" somit nicht in ihrem logischen Aspekt auf; vielmehr verankert Rosmini diesen im ontologischen der transzendenten, ontologischen Wahrheit:

---

[42] Vgl. T, 1982.
[43] Vgl. T, 1960–1980.
[44] T, 669.
[45] T, 780.

> Die Wahrheit ist also eine, allerdings mit zwei Relationen, die eine zu den Dingen und die andere zum Geist. Daher verbietet nichts, daß sie in bezug zur ersteren metaphysische genannt wird, in bezug zur letzteren aber logische.[46]

Darin, daß der Idealismus diesen den menschlichen Geist transzendierenden Teil der Wahrheit bzw. des „Absoluten" oder „Ersten" ausklammert, wird jene vom Idealismus selbst nicht reflektierte Voraussetzung deutlich, die Rosmini als das „*Vorurteil* der deutschen Philosophie" erkennt, die Wirklichkeit mitsamt dem menschlichen Geist als ein in sich abgeschlossenes System zu interpretieren. Doch hätten deren Vertreter, so Rosmini, gerade im menschlichen Geist jenen Ansatzpunkt finden können, der über die endliche Realität hinaus auf das absolute Sein verweist: Denn das „erkenntnistheoretisch Erste" deutet auf ein weiteres, absolutes „Erstes" hin: das „*Erste* in der Ordnung der Subsistenz" (primo *nell'ordine della sussistenza)*[47], worin die kontingente Wirklichkeit ihre reale Ursache findet.[48] Die absolut-reale Ursache der kontingenten Realität ist für den Menschen nicht positiv erkennbar; in der Intuition des erkenntnistheoretisch Ersten ist ihm jedoch die Möglichkeit gegeben, auf dieses ontologisch Erste zumindest negativ zurückzuschließen.

> Denn auf der einen Seite ist das *ideale Sein* jene Evidenz, von welcher das Denken in seinen ganzen Überlegungen ausgeht. Daher ist es ein *Erstes* unter allem Wißbaren und alle anderen Kenntnisse erhalten ihre Evidenz und Gewißheit von diesem her. Auf der anderen Seite ist dieses aber auch nicht das erste Sein, sondern verweist uns auf etwas, was ihm selbst vorausgeht, d.h. auf das absolute Sein, von dem es selbst herstammt. Dieses scheint also das wirklich *Erste* zu sein, da es dem idealen Sein selbst nochmals vorausgeht, jenem *Ersten*, von welchem das Denken ausgeht.[49]

Der Gefahr, daß eine solche Begründung des „Ersten des Wißbaren" im ersten und absoluten realen Sein als eine Abwertung der Erkenntnis des menschlichen Subjektes verstanden werden könnte, begegnet Rosmini durch die beharrliche Betonung der systematisch exakten Trennung von „idealem" und „realem" Sein: Innerhalb der „idealen Ordnung" ist das „ideale Sein" in vollem Sinn „Erstes" und „Begründendes", verweist jedoch als solches auf jenes „Erste" der Realität, da von ihm selbst keine Subsistenz, kein Bestehen ausgeht und es somit notwendig auf die reale Ordnung verweist. Erst durch diese ontologische Verankerung sieht Rosmini menschliches Wissen und Wissenschaft überhaupt begründet. Das „Erste in der Ord-

---

[46] Ebd.

[47] T, 1177.

[48] „Es [i.e. das ideale Sein, M. K.] ist also ein Erstes, welches uns zu einem weiteren Ersten führt. Dieses andere Erste ist dieses selbst, vermehrt um die Subsistenz und die Subjektivität" (T, 1183).

[49] T, 1175. „Sie [i.e. die Hegelianer, M. K.] vermischten also das dialektische Subjekt mit dem realen, denn sie bemerkten nicht, daß zwar der menschliche Diskurs diese beiden Subjekte ohne Unterschied verwendet, daß aber dennoch zwischen dem einen und dem anderen eine immense Differenz besteht. Es ist nun Sache des Ontologen, das Wesen dieser beiden Subjekte zu erkennen" (ebd. 665).

nung der Subsistenz" nimmt dem „erkenntnistheoretisch Ersten" nichts an seiner Absolutheit, sondern begründet diese.

> Dieses andere Erste geht aber nicht der Evidenz nach voraus, denn die erste Kenntnis des Menschen ist von derselben Evidenz und derselben logischen Notwendigkeit [...]. Was also dem *erkenntnistheoretisch Ersten* vorausgeht, ist nicht früher, weil es eine größere Evidenz besäße, sondern weil es das größere evidente Objekt ist.[50]

Hegel vermag – so Rosminis Interpretation – die Absolutheit des Erkennens und des Denkens nur in seiner Verabsolutierung zu fassen[51], d. h. dadurch, daß sich die Form des Erkennens restlos aller Realität bemächtigt. Teilt Rosmini mit Hegel zwar die Überzeugung, daß im Bereich des Erkennbaren und Wißbaren das Denken für den Menschen seine Absolutheit besitzt, so interpretiert er die Verabsolutierung dieser Einsicht für die gesamte Wirklichkeit als präjudiziell. Zwar gehe es in der *Teosofia* um ein „absolut Erkennen" *(conoscere assoluto)* – darin ist Rosmini „idealistisch" –, nicht aber um ein „verabsolutiertes" bzw. „absolutes Erkennen" *(assoluto conoscere)* – das er grundlegend am Idealismus kritisiert:

> Wenn auch das *absolute Erkennen [assoluto conoscere]* ausschließlich Gott zukommt, nicht aber dem Menschen, so ist dennoch auch der Mensch zu einem *absolut Erkennen [conoscere assoluto]* bezüglich der Form – wenn auch nicht bezüglich der Materie – in der Lage [...].[52]

Zwar bleibt dem Menschen ein „absolutes Erkennen" bzw. Denken aufgrund seiner endlichen Konstitution versagt, doch kann er sich dank der Begabung mit der transzendenten Idee des Seins zum absoluten Sein – wenn auch nur auf dem Weg negativen Erkennens – erheben. Dabei gelte es allerdings immer, die fundamentale Differenz zwischen dem „absolut Erkennen" des Menschen und der absoluten göttlichen Realität zu wahren. Das erkenntnistheoretisch Absolute begründet das menschliche Erkennen; es ist allerdings ein Absolutes, das nicht in diesem Vollzug aufgeht, sondern ihn konstitutiv transzendiert und in seinem inneren Reichtum auf die absolute Realität verweist.

Bereits in der erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit Kant hatte Rosmini herausgestellt, daß die menschliche Vernunft nur diejenigen Erkenntnisse ihrer Kritik unterziehen kann, die unterhalb ihrer liegen, nicht

---

[50] T, 1177.

[51] So erkennt Rosmini das Wesen des Idealismus geradezu darin, eine außermentale höchste Realität abzulehnen, und weist aus diesem Grund auch diese Bezeichnung für sein eigenes System zurück: „Was nun das Wort *Idealismus* betrifft, welches Sie meinem System beilegen: Wer weiß nicht, daß es immer verwendet wurde, um jene Systeme zu bezeichnen, welche die äußere Realität oder auch den äußeren Wert der Verstandesbegriffe ablehnen? Wie kann es also einen *objektiv-realen* Idealisten geben, wie Sie mich gerne nennen, während doch diese Bezeichnung im gemeinen Gebrauch mit dieser anderen des Idealisten-Nicht-Idealisten *[Idealista-non-Idealista]* gleichgesetzt wird?" (Brief an B. Poli vom 06.02.1837, in: EC VI, 144). „Gewiß ist Gott keine Idee; wehe, wir würden dies sagen! Wir wären im Hegelianismus angelangt" (Brief an P. Barone vom 1.08.1843, in: ebd. VIII, 495).

[52] T, 11.

jedoch ihre Konstitution in der Idee des Seins selbst zu bezweifeln vermag, die sie nur analytisch-beobachtend zu entdecken und der sie nicht anders als in der Weise der Affirmation zu begegnen in der Lage ist. In der *Teosofia* ermittelt Rosmini die zweite Aufgabe der Dialektik neben dieser Kritik der menschlichen Erkenntnis „unterhalb der Intuition", nämlich die „Integration" des erkannten kontingenten Seins im absoluten Sein selbst[53]. Die „Aufwärtsbewegung" des menschlichen Geistes vollzieht sich für Rosmini keineswegs durch das Postulat eines Indifferenzpunktes, sondern durch das „Auffinden" jener „Relationen", die in der Erkenntnis auf das Absolute verweisen:

> Nun verstehen wir unter transzendentaler Dialektik jene spiralförmige Denkbewegung, durch welche die Reflexion, die die Intuition [der transzendenten Idee des Seins, M. K.] und das Perzipierte [i. e. die sinnlich wahrgenommene Realität, M. K.] zur Materie hat, deren Relationen zum absoluten Sein findet.[54]

5. Schlußbetrachtung

Eine abschließende Metareflexion dieser nachvollzogenen Analyse von Rosminis Auseinandersetzung mit dem Beginn der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* muß zu dem Ergebnis gelangen, daß sich Rosminis Denken in der *Teosofia* vom idealistischen nicht so sehr in der Methode als vielmehr im zugrundeliegenden Seinsverständnis unterscheidet. Es hebt aus der Retrospektive nochmals den grundlegenden Unterschied zum Kantianismus nicht im Verständnis des Erkenntnisvorgangs an sich, sondern bezüglich des *Apriori* des menschlichen Geistes hervor. In diesen beiden Elementen – erkenntnistheoretisch im Verständnis des *Apriori*, ontologisch im Seinsverständnis – bringt Rosmini in die neuzeitliche Philosophie das mittelalterlich-christliche Erbe ein, das er zugleich mittels der neuzeitlichen Methodik neu formuliert: Die Neuzeit hat für Rosmini im Grunde die geistige Tiefensicht des Seins verloren und es auf die empirisch perzipierbaren Elemente reduziert. Dies führt im Idealismus zur Verabsolutierung des Erkannt-Seins des Seins, der Wissenschaft. Jene geistige Tiefe, die transzendente Aktualität, die das Mittelalter im Sein erblickte, wird damit grundlegend abgelehnt. Rosmini vollzieht die neuzeitliche Wende mit; er erkennt nun das „göttliche Element" im Licht jener Idee, die die Form ist, in der sich ein spirituell reiches Sein dem menschlichen Geist offenbart. Diese Tiefe ist nicht einfach nur eine Notion, sondern – wie Rosmini sich ausdrückt – eine „Intuition", die jedoch nicht die Erschließung der absoluten Realität bedeutet, allerdings dem Geist und dadurch der Wirklichkeit eine Finalität auf sie hin verleiht. Rosmini kritisiert ein Seinsverständnis, welches das Sein dieser

[53] „Eine solche Dialektik dringt also zur Entdeckung der Existenz einer Realität vor, welche all diejenige [Realität, M. K.] übersteigt, die der Mensch sinnlich erfährt; sie gelangt zu einem ersten realen Sein und integriert *[integra]* so das menschliche Erkennen" (T, 1894).

[54] T, 1886.

Transzendenz beraubt und es auf seine Positivität reduziert, so daß es sich letztlich mit dem Nichts identifiziert.[55]

Es wurde deutlich, daß Rosmini dem neuzeitlichen Denken keineswegs in pauschaler Ablehnung begegnet, sondern – positiv – bei ihm ansetzt, um seine Kritik an dem entscheidenden Punkt anbringen zu können. Findet Rosmini auch manchmal drastische Worte gegen die idealistische Philosophie, so sollten sie den Kritiker nicht dazu berufen, den eigenen Blick von vornherein von der durch tiefe Redlichkeit charakterisierten Auseinandersetzung Rosminis mit dem Idealismus abzuwenden. Denn bei aller Hochachtung vor den spekulativen Leistungen dieses Denkens scheut sich Rosmini niemals davor, seine philosophisch tiefgründige Kritik anzubringen:

> Die Deutschen besitzen größere philosophische Reichtümer als die anderen Nationen, aber sie verlieren sich alle in einer Weise synthetischen Spekulierens ohne das Licht der Analyse, weswegen sie von den ingeniösen Systemen überrollt wurden, welche für die intellektuelle Jugend sehr gewagt und gefährlich sind. [...] aber ich bin gleichzeitig davon überzeugt, daß sich *für die starken Intellekte, welche nicht im Glauben wanken*, die Lektüre der Werke Kants, Fichtes, Schellings und Hegels von unglaublichem Vorteil erweist: Sie erheben wirklich den Geist, machen ihn aber auch leicht hochmütig.[56]

Neben Leibniz zählt Rosmini so ausdrücklich „die beiden großen Sophisten" Kant und Hegel zu den modernen Autoren, die man gelesen haben muß.[57] Rosmini sucht einen Mittelweg zwischen einem „Objektivismus", der im neuzeitlichen Denken nicht mehr haltbar ist, und einem „Subjektivismus", der ihm in der Ablehnung alles Objektiv-Transzendenten zu weit geht:

> Wer es vernachlässigt, das *subjektive* Element zu betrachten, macht den Menschen anmaßend und voller Hochmut, was diesem nicht zukommt; dies vollziehen gewisse Gruppen der *Dogmatiker*. Wer aber dagegen das *objektive* Element vernachlässigt, würdigt den Menschen herab und entfernt diesen von seinem wahren und realen Wissen; so taten es die *kritischen Skeptiker*. Die Untersuchung, die wir hier vollziehen, erweist sich also von höchster Bedeutung, um diese beiden Abgründe der Philosophie zu vermeiden.[58]

Mit diesem Versuch einer Vermittlung des traditionellen Denkens in die Neuzeit geriet Rosmini, der unbestreitbar einen Platz in der Reihe der bedeutendsten Hegelrezipienten des 19. Jahrhunderts verdient,[59] zwischen die

---

[55] „Man nehme das Ding, wie man will, Sein und Nichts können nicht im selben Konzept zusammenbestehen, sie können nicht dasselbe sein, denn sie sind wesenhaft widersprüchlich. Indem man eine solche gegenseitige Durchdringung und Identifizierung annimmt, beseitigt man nicht den Widerspruch [...], sondern man steigert ihn und begründet ihn im Prinzip der Philosophie selbst" (T, 1742).

[56] Brief an E. Belisy vom 13.02.1839, in: EC VII, 55.

[57] Vgl. Brief an P. Corte vom 27.12.1844, in: EC IX, 170.

[58] NS, 1226, Anm. 1.

[59] So wurde Rosminis Hegellektüre als „außergewöhnlich" bezeichnet (*Negri*, Rosmini legge la hegeliana dottrina dell'essere, 133), ihm wurde eine „bemerkenswerte" und „quellenkundige Kenntnis aus erster Hand" bescheinigt (*A. Franchi*, Rosmini critico di Hegel, in: GM 10 (1955)

Fronten: Der Philosophie war er in seinem scholastisch anmutenden Seinsverständnis zu „rückwärtsgewandt", der Theologie dagegen durch die Anwendung der neuzeitlichen Methode und Sprechweise zu „modernistisch". Dies mag wohl auch der Grund dafür sein, daß Rosmini bislang in Philosophie und Theologie kaum wahrgenommen wurde. Entgegen diesem Befund können nach dieser Studie zwei Neuakzentuierungen formuliert werden: Von theologischer Seite aus entwickelt Rosmini erstens eine neue und konstruktive Methodik der Auseinandersetzung mit dem Denken Kants und des Deutschen Idealismus, die sich nicht auf apriorische und generalisierende Aburteilungen einläßt, sondern die Kritik auf der Ebene neuzeitlichen Denkens durchführt und gerade so die nach wie vor gültige Relevanz „christlicher Philosophie" aufzeigt. Durch dieses Fundament ist die Kritik Rosminis – zweitens – auch in ihrem philosophischen Gehalt relevant, denn sie argumentiert nicht unkritisch aprioristisch, sondern kritisiert das idealistische Denken von innen her und weist auf echte philosophische Probleme dieses Ansatzes hin.

In seinem Versuch, das Hegelsche System, das sich durch seine Totalität und Abgeschlossenheit auszeichnet, auf die Fülle des Seins in seiner Transzendentalität zu öffnen, will Rosmini letztlich beweisen, daß die Hegelsche Subjektivität nicht in der Lage ist, das Fundament für ein philosophisches „System" bereitzustellen. Er möchte zeigen, daß eine solche Subjektivität bereits aus sich heraus auf ihren metaphysischen Grund verweist. Diese Kritik, mit der Rosmini weitgehend die Replik der christlichen Philosophie auf Hegel vorwegnimmt, beruft sich allerdings – wie ebenfalls deutlich wurde – auf das mittelalterliche, insbesondere thomasische, Seinsverständnis, das von Hegel selbst nicht mehr geteilt wird. So ist Rosminis Verdienst eher darin zu sehen, dieses Seinsverständnis auf einem dem Hegelschen Denken durchaus ebenbürtigen Niveau durchdrungen und es somit für den modernen philosophischen Diskurs wieder zugänglich gemacht zu haben. Wurde dieser Ansatz von seiten des „katholischen" Denkens zunächst als ein „Verrat" angesehen, was zum Verurteilungsdekret von 1888 führte, beginnt man erst in jüngster Zeit, diesen Ansatz als wichtigen Schritt in der modernen „christlichen Philosophie" zu würdigen. Ein Zeichen dafür ist die bereits erwähnte offizielle Rehabilitierung Rosminis im Jahr 2001. Daher darf man von dem in diesem Jahr stattfindenden Rosminijubiläum eine Neubelebung der Rosministudien auch in Deutschland erwarten.

597–611, 605); schließlich hieß es sogar, daß „Rosmini nicht nur eine breite Kenntnis der Texte und der Geschichte der klassischen deutschen Philosophie besaß, sondern daß ihm dies darüber hinaus – wenn er sich spekulativ in eine solch kritische wie integrative Position sowohl gegenüber Kant und Hegel wie auch im einzelnen gegenüber Fichte und Schelling begibt – nur möglich war durch *die umfassendste Kenntnis der Texte all dieser Autoren, die in Italien im 19. Jahrhundert anzutreffen ist*" (*P. P. Ottonello*, Il mito di Rosmini „Kant italiano", in: *Ders.*, Rosmini. L'ideale e il reale, Venedig 1998, 53–66, 58, Anm. 12).

ThPh 80 (2005) 75–91

Mit Mose ben Maimon im Gespräch: Gottesbild und Gottesdienst

Von Jörg Splett

Man kann Gott wortlos dienen,
ihn aber nicht sprachlos verherrlichen.
(Elazar Benyoëtz)[1]

Maimonides, wie die Lateiner ihn nennen, für seine Glaubensgenossen der Rambam: Morenu (= unser Lehrer), starb am 13. Dezember 1204, also vor 800 Jahren.[2] Er war nicht nur der größte Lehrer der Juden,[3] sondern auch von großer Bedeutung für die christlichen Denker Albertus Magnus, Thomas von Aquin oder Meister Eckhart. Während Deutschland einmal „das Zentrum der Maimonides-Forschung" war, wird er heute „von Deutschen kaum noch gelesen"[4]. Dabei könnte gerade dies dem christlich-jüdischen Gespräch eine zu wünschende Vertiefung schenken.

I. Gottesbild

1. „Der Grund aller Grundsätze und die Stütze alles Wissens besteht in der Überzeugung, daß es ein Urwesen gibt, welches alle Geschöpfe hervorbringt, und daß blos durch die Wahrheit seines Daseyns die Existenz aller Geschöpfe ... möglich ist. Könnte angenommen werden, dieses Urwesen existire nicht, so wäre damit auch die Möglichkeit der Existenz aller Wesen aufgehoben. Und würde angenommen, es existire außer ihm Nichts, so bliebe doch seine Existenz unzweifelhaft, und würde nicht durch das Nichtseyn der Geschöpfe aufgehoben; indem alle Wesen wohl von Ihm nur, Er aber, gelobt sey Er, weder aller noch eines einzelnen dieser Wesen zu Seiner Existenz bedarf. Weshalb auch Sein wahres Seyn in keiner Weise dem ihrigen gleicht. Dies ist der Sinn der Worte des Propheten: ‚der Ewige, Gott, ist wahrhaft (Jer 10,10)'[5]."

---

[1] Variationen über ein verlorenes Thema, München 1997, 27.

[2] Bleibt man bei 1135 als Geburtsjahr, stünde heuer sein 870. Geburtstag an. *J. S. Levinger/H. Kasher*, Maimonides (1135–1204); in: Klassiker der Religionsphilosophie (Hg. *F. Niewöhner*), München 1995, 163–189, schreiben (162, 365) in Berufung auf M. A. Friedman: „zwischen den Jahren 1135 und 1138".

[3] In der Geschichte der jüdischen Philosophie von *M.-R. Hayoun*, Darmstadt 2004 (siehe ThPh 80 [2005] 99f.), gelten ihm und seinem Fortwirken nicht bloß die zentralen Kapitel IV bis VI von insgesamt zehn; sein Name begegnet immer wieder, besonders in Kap. VIII: Moses Mendelssohn und die Geburt eines modern-aufgeklärten Judentums.

[4] *F. Niewöhner*, Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter (Vortrag 1985 zur Feier seines 850. Geburtstags), Heidelberg 1988, 7.

[5] Mischne Tora (Jad haChazaqah = Jad) Erstes Buch, Teil I (Grundsätze der Lehre/Hilchot Je-

Diese Unvergleichlichkeit zeigt sich vor allem darin, daß von Gott keine Attribute ausgesagt werden können, weil das Seinem Eins-Sein widerspräche.[6] Einzig von Seinen Wirkungen läßt sich reden.

„Die Heilige Schrift spricht nach der Ausdrucksweise der Menschen" (I 53/I 171). Die Verfechter göttlicher Wesensattribute nehmen wenigstens vier an: „Gott lebt, er ist allmächtig, er ist allweise und er will" (I 53/I 174). Aber für Maimonides sind auch diese Eigenschaften nur auf die Geschöpfe hin zu denken, also als Wirk-Attribute. (Leben identifiziert er – via Selbsterkenntnis geistigen Lebens – mit Weisheit [I 53/175], und diese nimmt er nun als Kenntnis der Geschöpfe[I 53/176]). Gott belehrt Mose, „daß sein Wesen, wie es wirklich ist, nicht erkannt werden könne" (I 54/I 178). Gott läßt ihn seine „Wirkungseigenschaften" erkennen, in Gewährung seiner Bitte „Tu mir deine Wege kund" (Ex 33,13), und zeigt sich als „barmherzig, gnädig, langmütig, huldreich" usw. (Ex 34,6f.). Auch die klassischen „dreizehn Eigenschaften = Middot Gottes" haben wir als Wirkattribute zu denken (I 54/180).

Zur Unvergleichlichkeit gehört, „daß der Unterschied zwischen Gottes Eigenschaften und den unseren nicht in der Güte und nicht in dem Grade der Vollkommenheit, der Beständigkeit oder der Dauer besteht, so daß etwa sein Dasein dauerhafter als unseres, ... seine Macht größer als unsere Macht, seine Weisheit vollkommener als unsere Weisheit, sein Wille umfassender als unser Wille wäre. Oder daß ... die beiden Dinge in einem und demselben Begriffe enthalten wären [also nicht bloß graduell, sondern artverschieden, aber innerhalb desselben Genus]" (I 56/I 189).

Daraus ergibt sich, „daß nur rein homonym von Gott und von anderen Dingen zugleich gesagt werden kann, er existiere. Ebenso können nur rein homonym Gott und andere Dinge, die Weisheit, Macht, Willen und Leben besitzen, zugleich weise, mächtig, wollend und lebend genannt werden, so daß zwischen ihnen schlechterdings keine Vergleichbarkeit besteht." Hier gibt es also „höchstens eine Namensgemeinschaft" (I 56/I 190f.).

Auch Dasein, Einheit, Ewigkeit lassen sich Gott nicht in unserem Sinn zuschreiben (I 57). Es bleibt so schließlich nur: „Die verneinenden Aussagen von Gott sind die wahren Aussagen" (I 58/I 196). Verneinungen schließen mit Genauigkeit aus und situieren so eine Wirklichkeit, ohne sie positiv inhaltlich zu bestimmen. Derart erkennen wir, daß Gott „existiert, nicht aber, was er ist"(I 58/I 198). Mit „Eigenschaften" Gottes meint man, wenn nicht seine Wirkungen, nur die „Verneinung ihres Nichtvorhandenseins" (I 58/200 – Einheit schließt die Vielheit aus, Ewigkeit das Angefangenwor-

---

sode HaTora) [Kap.] I [Nr.] 1–4/nach Schrägstrich die Seitenzahl im Buch der Erkenntnis (*E. Goodman-Thau/C. Schulte*), Berlin 1994 (= HaMadda), 45.

[6] Führer der Unschlüssigen (More Nebuchim = More) [Buch] I [Kap.] 50f./nach dem Schrägstrich Buch- und Seitenzahl der zweibändigen Ausgabe (*A. Weiss, J. Maier*), Hamburg 1972, I 153, 156.

den-Sein). Wachstum in der Gotteserkenntnis besteht demnach in der Vermehrung der Verneinungen.

„Es ist also klar, daß du, so oft es dir gelingt zu beweisen, daß etwas von Gott nicht ausgesagt werden kann, vollkommener wirst, daß du hingegen, so oft du etwas ihm Hinzugefügtes bejahend aussagst, ein Phantast wirst" (I 59/I 205).

2. „Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.", schreibt Immanuel Kant.[7] „... kein Gottesbildnis", heißt es erläuternd in der neuen Übersetzung Ex 20,4/Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: „Du sollst dich nicht vor andern Göttern niederwerfen ..." So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderenorts.[8]

Es muß darum, wie Christoph Dohmen anmerkt, „von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), daß alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen ..., nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort ‚Bild' abgesteckt wird, so daß also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbotes gar nicht tangiert werden"[9].

Nähere Untersuchung ergibt, daß ebensowenig die „bildende Kunst" als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern im Blick. Und als in späteren Auslegungen das Verbot erweitert wird, so daß es nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. „Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden" (21).

Die Problematik von religiöser, sakraler und kultischer Kunst läßt sich jetzt weder historisch noch systematisch behandeln. Zu erörtern indes ist deren anthropologische Basis, zumal sie auch das Fundament des „Anthropomorphismus" darstellt: die „Gott[eben]bildlichkeit" des Menschen und das Erscheinen Gottes in Menschengestalt.[10]

Seinerzeit hat Franz Rosenzweig scharf den Anthropomorphismus-Artikel der *Encyclopaedia Judaica* kritisiert. „‚Unzulänglichkeit der Sprache', ‚Beschränktheit des Denkens', ‚unsre sinnliche Erfahrung', zuletzt als Clou

---

[7] *I. Kant*, KU B, 124 (Werke in sechs Bänden [*W. Weischedel*], Wiesbaden 1960ff., V 365).

[8] Ex 20, 23: „keine Götter aus Silber ... und Götter aus Gold nicht"; Ex 34, 17; Lev 19, 4: „keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall" Lev 26, 1: „keine Götzen (Nichtse) ..."; Dtn 27, 15: „Gottesbildnis, das dem Herrn ein Greuel ist, ein Künstlermachwerk ...".

[9] Religion gegen Kunst?, in: ... kein Bildnis machen (Hgg. *Ch. Dohmen/Th. Sternberg*), Würzburg 1987, 11–23,14; vgl. *Ch. Dohmen*, Das Bilderverbot, Frankfurt am Main ^{2}1987.

[10] Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine „der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes" (*F. Buchheim*, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit, Würzburg 1984, 11), als einen verhängnisvollen Abweg. – Meine Sympathie hat ein „bildtheologisches Modell", wonach das Bild „in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung" austrägt. (*R. Hoeps*, Bild und Ikonoklasmus, in: *Dohmen/Sternberg*, 185–203, 193.) So bei Gottes Hand über dem Menschgewordenen – in Bethlehem, am Jordan oder am Kreuz – und vor allem in jenem symbolischen Drei-Engel-Bild, das wir Andrej Rublev verdanken.

der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte ‚Gott' – so behandelt man heut ein theologisches Problem!"[11] Es gehe weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. „Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas ‚zugeschrieben' werde, still voraussetzt – beschrieben" (528).

Den „innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden, Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)" sieht er in der „Verirrung der Frühkabbala, Gottes ‚Gestalt' auszählen und ausmessen zu wollen" (531). – Für „die biblischen ‚Anthropomorphismen'" [mit Gänsefüßchen] benennt er die Doppel-Voraussetzung, daß Gott kann, was er will (also auch uns begegnen), – und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den Rückfall in Vielgötterei – aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie „für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: daß Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet" (533).

Darin, daß Rosenzweig auch die Gott-Rede der Metaphysiker als unerlaubte Beschreibung versteht, muß man ihm nicht folgen. Ein wohlwollender Blick sieht auch hier durchaus Reflexion auf Erfahrung und den Versuch, ihr – angefochten, gegen den Augenschein der Widerlegung – treu zu bleiben.[12] Um bildhafte Sprache, den Gebrauch von Metaphern, kommt allerdings selbst die Philosophie nicht herum, und erst recht nicht eine unphilosophische Sprache.

Warum aber sollte(n) sie es? Viele Klagen von Liebenden, Gläubigen, Dichtern über die Sprache gehen auf unberechtigte Erwartungen an sie zurück. Sie schildert nicht ab. Es ist keineswegs ihres Amtes, Blinden Farben zu beschreiben; sie liefert nicht Steckbriefe, sondern ruft auf. Gegen das bekannte Schiller-Distichon gesagt: „Spricht die Seele, so spricht" sie sehr wohl – nämlich (anstatt sich beschreibend) sich aus – und sich jemandem zu.[13]

3. Wenn aber Worte, anstatt nachzuzeichnen, bezeugen, erinnern und vergegenwärtigen, dann muß man sie nicht als etwas verbieten, was dem Göttlichen zu nahetritt. – Natürlich sollte man nicht unaufhörlich reden.

---

[11] Kleinere Schriften, Berlin 1937, 525–533, 527. Siehe auch (bes. auf Spinoza abhebend) *E. Jüngel*, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in: Verifikationen (Hgg. *E. Jüngel/J. Wallmann/W. Werbeck*, FS G. Ebeling), Tübingen 1982, 500–521.

[12] Warum sollen Allmacht, Allwissenheit, Allgüte „unerfahrene Hirngespinste" sein (530), bloß weil der „Versuch, sie aus- und zusammenzudenken," in Schwierigkeiten gerät? Israels anamnetische Geschichtstheologie entfaltet zunächst ihre kosmologischen Implikationen, um dann, in Begegnung mit griechisch-ägyptischem Denken, sich auch metaphysisch auszulegen. – Die Schwierigkeiten der Metaphysik sind dann keine anderen als die Ijobs oder des hadernd fragenden Psalmisten – bzw. die Not dessen, der in „Gottesfinsternis" doch denen Rede stehen will (1 Petr 3,15), die ihn fragen: „Wo ist nun dein Gott?" (Ps 42,4.11; 79,10 [vgl Jer 2,28; Dtn 32,37]).

[13] Sämtliche Werke *(G. Fricke/H. G. Göpfert)*, München [5]1973, I 313: „Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen!/*Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die *Seele* nicht mehr." (Aus solch zerreißendem Dualismus folgt für den *Glauben* entsprechend [307]: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,/Die du mir nennst! ‚Und warum keine?' Aus Religion." Warum dann nicht gleichermaßen: „Welchen Menschen ich liebe ...“?)

Schlicht schon darum hört, wer redet, tunlichst immer wieder auf, weil einer rasch nichts mehr zu sagen hat, wenn ihm seinerseits niemand und nichts etwas sagt. Doch geht es jetzt nicht um die Herkunft des Redens, sondern um sein Ziel: im Schweigen. Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muß (er)klären, was es (v)erschweigt.

Wenigstens einige derer, die nach wie vor Satz 7 aus Ludwig Wittgensteins *Tractatus* zitieren, sollte einmal der Anstoß erreichen, der im Nachlaß Friedrich Waismanns begegnet (ausgerechnet zu Martin Heidegger): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. „Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!“ [14]

Menschen der Bibel wissen nicht bloß (wie die griechischen Philosophen) den Menschen als Wesen des Wortes, sondern vorher Gott als Redenden (der Mensch ist ihnen darum das Wesen der *Antwort*). Und Christen wissen, daß im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war, sondern Gott war (Joh 1,1) – und ist. Es genügt nicht einmal ohne weiteres zu bekunden, mit dem Ereignis der Inkarnation habe Gott Sein ewiges Schweigen gebrochen.[15] Denn in Jesus Christus wurde nicht das Schweigen Wort, vielmehr das ewige Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer Sich keineswegs „unbezeugt gelassen“ (Apg 14,17). Nicht nur wurde alles Gewordene durch das Wort (Joh 1,3),[16] sondern obendrein hat Gott „viele Male und auf vielerlei Weise … zu den Vätern gesprochen“ (Hebr 1,1 – die Lehrer nennen dazu die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann Hans Urs von Balthasar entschieden klarstellen, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“; braucht Gott in Seinem Wort Sich doch „nirgendwo selbst zu negieren …, um sich besser, göttlicher zu bekunden“ [17]. Derlei kommt erst aus der Begegnung mit heidnisch religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie. – Gehen so umgekehrt wir nun von ihr in den innerphilosophischen Disput.

---

[14] Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt am Main 1967, 68f. Gemeint ist wohl Conf. I 4, 4: „et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt“. 1931 notiert er (Über Gewißheit [wa 8], Frankfurt am Main ^{4}1990, 472): „Das Unaussprechbare … gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“ – Ein Hinweis M. Heideggers selbst: „Statt das oft gesagte ‚individuum est ineffabile‘ immer neu zu wiederholen, wäre es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das ‚fari‘ haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrundeliegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der ‚Gesamtpersönlichkeit‘ gründet …“ Wegmarken (GA 6), Frankfurt am Main 1976, 39f. (Anmerkungen zu K. Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*).

[15] *Ignatius v. Antiochien*, Ad Magnesios 8,2 (nach Weish 18,14 und Röm 16,25).

[16] *W. Kern*, Gott schafft durch das Wort, in: MySal, Einsiedeln 1965ff., II 467–477. *Cusanus*, De visione Dei 10: „Es hört dich die Erde, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen.“ Philosophisch-Theologische Schriften (*L. Gabriel/D. und W. Dupré*) I-III, Wien 1964–1966, III 136f.

[17] Bibel und negative Theologie, in: Sein und Nichts in der abendländischen Mystik (Hg. *W. Strolz*), Freiburg i.Br. 1984, 13–31, 13; vgl. *ders.*, Theologik, Einsiedeln 1985–87, II 80–113.

II. Göttliche Unerkennbarkeit?

1. Nötig wurde die Forderung einer solchen Denk-Abstinenz, nachdem man Erkennen als *Begreifen*, als Einverleiben verstand. Derart bedeutet Erkennen den Verlust des Gegenüber. Will man dies sich bewahren, muß man sich verbieten, es zu erkennen – wenn es nicht selbst sich der Erkenntnis verweigert, durch seine Dunkelheit oder durch ein Unmaß an Licht.

Demgemäß nennt der Aquinate als höchste Gotteserkenntnis die Seiner Unerkennbarkeit. Er meint das nicht im Sinn des heute verbreiteten Agnostizismus: als Axiom der Schwäche unseres Erkenntnisvermögens oder als Resignation am Ende eines langen, doch vergeblichen Wissens-Bemühens (Thomas ist kein Faust). Es meint auch nicht, etwa auf den Kern von Individuum, Person und Gott bezogen, „eine letzte Unbegreiflichkeit, wie beispielsweise in der bekannten Interpretation Karl Rahners“[18]. Thomas sagt nicht wenig über Gott – und hat es auch mit dem „Stroh“-Wort nicht widerrufen.[19] Aber er hebt „ausdrücklich hervor, daß es sich dabei um das handelt, was Gott *nicht* ist“ (119).

Anderseits ist es gerade eine Gotteserkenntnis, ihn als unerkennbar zu erkennen. „Es ist somit [120] eigentlich angemessener, von der ‚göttlichen Unerkennbarkeit‘ zu sprechen als von der ‚Unerkennbarkeit Gottes‘.“ Sie wird darum auch durch die Offenbarung nicht überwunden, vielmehr gefördert.[20]

Im Licht der Sonne sehen wir alles – „allein die Sonne liegt außerhalb des Horizonts des Sichtbaren: sie ist zu sichtbar“[21]. – So stellt es sich beim Sehen als „looking at“ dar; anders wird es beim „looking along“,[22] im Mitvollzug statt in Beobachter-Perspektive. Dann „impliziert“ der Begriff ‚Gotteserfahrung‘ gerade nicht, „daß wir dennoch, wie auch immer, in die Sonne schauen“. Im Licht der Sonne nämlich können wir nicht bloß die beleuchteten Dinge erblicken, sondern durchaus auch – bei einer gerade nicht äußeren, sondern nur „inneren“ Wende des Blicks – deren Beleuchtetsein und dessen Auf-Glanz.[23]

---

[18] *W. J. Hoye*, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin (Hg. *A. Zimmermann*), Berlin 1988, 117–139, 118.

[19] Im übrigen trifft dies alles Geschriebene, also auch seine Unerkennbarkeits-Thesen.

[20] Man könnte nach Simone Weil sagen, durch die Beseitigung von Unbegriffenem trete die Unbegreiflichkeit als solche deutlicher hervor. Cahiers (Nouv. Éd.) III, Paris 1975, 264: „Le non compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé.“

[21] *W. J. Hoye*, Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie, Zürich 1993, 247.

[22] Nach *C. S. Lewis*, Meditation in a Toolshed (1945), in: *Ders.*, Undeceptions. Essays on Theology and Ethics *(W. Hooper)*, London 1971, 171–174.

[23] Siehe dazu: *W. Schöne*, Über das Licht in der Malerei, Berlin ^{6}1983. Auf diese Weise läßt sich das Gemeinte sogar im selben optischen Metaphernfeld sagen – während man oft den Wechsel zum Hören vorzieht. Oder zum Fühlen: z.B. *A. de Saint-Exupéry*, Citadelle CCXIII (Gesammelte Schriften, München 1978, II 623f.), dessen Wüstenherr im Gebet von der schwachen Wärme auf seinen Handflächen spricht, die ihn in seiner blinden Suche führe. Oder vorher *J. Paul*, Impromptus 25 (Sämtliche Werke, München 1970ff., II 3, 815): „Gott ist das Licht, das,

Zugegeben: Um dieses Glänzen und Gleißen als Da-Sein der Sonne zu wissen, muß ich anderwärts *von* ihr „erfahren" haben (Röm 10,14). Doch nun erschließe ich sie nicht etwa, sondern nehme sie „mit" wahr. Und schon jene Kunde überzeugte mich nicht bloß aufgrund der Autorität und Glaubwürdigkeit der Sprecher, sondern entscheidend auch dank ihrer Erhellungskraft bezüglich eben dieser Mit-Erfahrung: des unerklärlichen *Überschusses* darin.[24]

Zudem wäre an eine Grenze des Modells *Anschauung* überhaupt zu erinnern. Sie spricht immer wieder – im Disput mit I. Kant – etwa Giovanni B. Sala an, unter Berufung auf Bernard Lonergan. „Die Lehre von der inneren Intelligibilität der Wirklichkeit kommt der Lehre gleich, daß wir die Wirklichkeit nicht durch eine problemlose Erfahrung erkennen, sondern erst im Urteil als abschließende Antwort auf unsere einsichtigen und vernünftigen Fragen."[25] Unser Erkennen ist demnach dreigliedrig:[26] Erfahrung von Daten, begreifend-begriffliche Einsicht und Wirklichkeits-Urteil. Anschauung stellt ein selbstverständliches Moment im Erkenntnisvollzug dar; doch ist schon „Denken ... keine anschauungsmäßige Tätigkeit" (331), so gar nicht das verantwortliche Existenz-Urteil.[27]

Worüber wird nun geurteilt? Die Antwort darauf ist für viele fraglos: Es gehe um Hypothesen über unsere Weltwirklichkeit. Eben diese Fraglosigkeit möchte ich befragen. An die Stelle des Paradigmas Naturwissenschaft (von Aristoteles' *episteme* bis zur modernen *science*) sollte bei unserem Thema nämlich das Paradigma personalen Einverständnisses treten. Und das, statt wissenschaftsfeindlich, gerade im Dienst der Wissenschaft selbst. Denn der Versuch, z.B. Freundschaft oder Ehe zu bestimmen als „Leben mit der Hypothese, daß der andere mir wohl will und in Notlagen beisteht", wäre auch wissenschaftlich nicht glücklich. Nicht etwa darum, weil die Emotionalität fehlt (die könnte man einschieben: „... emotional induzierte Hypothese ..."), sondern weil diese Umsetzung ausgerechnet den Kernpunkt verliert.[28]

---

selber nicht gesehen, alles sichtbar macht und sich in Farben verkleidet. Nicht dein Auge empfindet den Strahl, aber dein Herz dessen Wärme."

[24] Ein Beispiel dafür, wie wir Dinge erst durch andere belehrt selbst sehen, bietet der Impressionismus. Hielt man früher Schatten allermeist für grau, so sieht sie heute jedermann in ihrer Farbigkeit.

[25] B. Lonergans Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand, in: ThPh 63 (1988) 34–59, 44; *ders.*, Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: Eine sensualistische Version des Intuitionismus, in: ThPh 57 (1982) 202–224.

[26] *G. B. Sala*, Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin/New York 1990, 61.

[27] Dementsprechend (ThPh 63 [1988] 49) Lonergans vier „normative Forderungen ... ‚Sei aufmerksam, sei intelligent, sei vernünftig, sei verantwortlich', die jeweils das Erfahren, das Verstehen, das Urteilen und das Sich-Entscheiden betreffen".

[28] Wissenschaft arbeitet mit Modellen; wobei zu ihrer methodologischen Selbstreflexion das Wissen um die Grenzen des Modells gehört. So kann man eine Kugel wie einen Zylinder als Kreis projizieren – nicht aber, wenn es um sie als solche, in ihrer Verschiedenheit, geht. Rechtens heißt das *Bild* eines Würfels schlicht „Würfel" – bis man damit würfeln wollte. Die *Nicht*unterschei-

Das Reden von Gott kann sich nicht am *science*-Paradigma orientieren.[29] Die *science* macht bzgl. einer Gruppe von Phänomenen (abduktiv) einen Erklärungsvorschlag (= Theorie). Der hat Gründe für sich, d.h., er beansprucht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, aber mitnichten apodiktisch und entschieden „Wahrheit". Andere, bessere Erklärungs-Vorschläge sind erwünscht. Sowenig indes das dankbare „Fritz ist mein Freund" hypothetisch gemeint ist, so wenig ist der Glaube an Gott eine „theistische Hypothese" (45f.), auch nicht „wissenschaftlich gesehen".[30] (Oder sagt man „als Wissenschaftler" [wie oft im Disput zu hören] seiner Frau zur Silberhochzeit, die Hypothese „Sie mag mich" habe sich mittlerweile ziemlich verdichtet?[31])

Berühmt ist die „Gärtner-Parabel" von John Wisdom/Antony Flew über die immer weiter abgeschwächten „Hypothesen" bzgl. eines behaupteten, aber unauffindbaren Gärtners, über den man schließlich in der Tat „nichts mehr sagen kann". Nun liegt die Problematik des „Narrativen" – gegenüber schlußfolgernder Argumentation – darin, daß Geschichten diskussionslos den Rahmen der Erörterung abstecken. Nicht selten ist damit die Antwort vorentschieden. Dann muß man, statt ihre Vorgaben zu übernehmen, eine andere Geschichte erzählen; und das ist (von den Rabbinen zu lernen) schwerer. Gegen die Gärtner-Parabel hat Basil Mitchell die Geschichte vom Widerstandskämpfer gestellt, der aufgrund eines Nachtgesprächs einem Fremden „zwischen" den Fronten *vertraut*.[32]

2. Wie immer also ein Philosoph zu Religion und Gottesglaube steht (wobei nicht dies ihn definiert: Weder macht Atheismus ihn zum Philosophen, noch nimmt der Glaube ihm diesen Status): Es sollte klar sein, worum es dort geht: nicht darum, in die Sonne zu sehen, sondern in seiner Gabe den, der sie gibt.

Bleibt man beim Sonnenbild, dann erkennen wir dem Aquinaten zufolge an Gott just das, was er nicht ist, im Doppelsinn des „was nicht". D.h., wir erkennen einzig das uns Zugängliche: das, *was nicht* Gott ist (‚was' = Subjekt). Wir erkennen aber auch – nicht bloß, *daß* dies nicht Gott ist, sondern eben damit –, *was* Gott *nicht* ist (‚was' = prädikativ). Und insofern gleichwohl, *was* Er ist, nämlich: *nicht* so (etwas) wie das Erkannte. Derartige Er-

---

dung aber von Objekt und Modell (in Reduktion des Objekts auf dessen Modell) wäre gerade wissenschaftlich fatal.

[29] Gegen *A. Kreiner*, Demonstratio religiosa, in: *H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel*, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1993, 9–48, 34.

[30] Darum will auch mein Hinweis auf das Fehlen von Zwang im Gottbeweis ihn nicht zu einem Plausibilitäts-Gedanken „lockern" (14), sondern meint dessen Freiheits- und Zeugnis-Charakter. So sehr der Glaube auf end-gültige Bewahrheitung hofft, wird er doch nicht erst durch solch eschatologischen Ausblick vertretbar; denn Gott ist (im Gewissensanruf vor allem [*J. Splett*, Gott-ergriffen, Köln ^{3}2004, Kap. 2]) schon *da*, statt bloß – wie in J. Hicks Antwort-Geschichte zu Flew (42f.) – die Endstation einer Reise zu bilden, mit der ein Wanderer rechnen mag oder nicht.

[31] Statt sich – wie um des Erkenntnisfortschritts willen doch eher zu wünschen – zu falsifizieren.

[32] Sprachlogik des Glaubens (Hg. *I. U. Dalferth*), München 1974, 69f., 84, 90–92.

kenntnis ist der Mehrung und Vertiefung fähig, wie Maimonides gezeigt hat. Indem wir die Welt(-Dinge) besser erkennen, erkennen wir auch ihren Schöpfer besser – bzgl. dessen, was Er nicht ist.[33]

Begründet wird diese These[34] thomanisch daraus, daß wir nur die am Sein partizipierende Washeit erfassen, Gottes Washeit aber das Sein selbst ist: jenseits der Washeiten und so der Vernunft. Statt daß mystische Erfahrung das Denken umgriffe (und sich daraus der Abbruch der Summa erklären würde), umgreift vielmehr dieses jene. Weil wir nicht wissen, *was* Gott ist, braucht es Gottesbeweise, die wenigstens ergeben, *daß* er ist. Kommen wir in der Erfahrungswelt durch Abstraktion zum Was-Sein *(res, realitas)* und durch Separation zu ihrem Daß-Sein, so führt die Konkretion beider uns zum *ens*, dem Seienden, als Ersterkanntem. Dessen (erneute) Abstraktion ergibt den Seins-Begriff, das *esse commune*. Davon aber ist klar das *esse ipsum* zu unterscheiden: „Aktualität aller Akte und deshalb ... Perfektion aller Perfektionen" (132),[35] Fülle, zu der keine Abstraktion gelangt. Darum bleibt sein Was unerkennbar.

Das *quid non* aber (in zunehmendem Ausschluß des „was nicht") sowie das sich verfestigende Wissen Seines souveränen Daß genügt, um die Liebe zu Gott zu entzünden.

Man muß dieser eindrucksvollen und erhellenden Theorie nicht schon widersprechen, wenn man fragt, ob wir ‚Erkennen' und ‚Erfahren' derart (re)strikt(iv) bestimmen *müssen*: Erkenntnis als definitorisch,[36] Erfahrung als gegenständliches Erfassen?

Hoye zitiert (135) das so reiche wie tiefe Buch Henri de Lubacs *Auf den Wegen Gottes*.[37] Dort findet sich zu unserer Frage das schöne Wort Augustins: „Deus, qui melius nesciendo scitur – Gott, besser durch Nichtwissen gewußt"[38]. Doch auch diese „docta ignorantia" könnte noch als Gipfel einer Anhäufung von Wissen erscheinen. So merkt de Lubac eigens an (100): „Der Geist, der sich anstrengt, Gott zu [begreifen], ist nicht mit dem *Geizhals* zu

---

[33] Ähnlich wie Forschungsgewinne bezüglich der künstlichen Intelligenz das menschliche Denken besser erkennen. Nicht nur in dem trivialen Sinn, daß wir die Dimension seines technischen Funktionierens erobern (wünschenswert – solange man nicht schließlich sich und seinesgleichen als Computer ansieht), sondern eher im Gegenteil: daß uns dies in klarerer Abhebung auf das eigentlich Menschliche am Gesamtphänomen stößt. (Eine Chance, wie sie den Malern die Erfindung der Photographie bot. Wäre z.B. Denken tatsächlich wesentlich „Problem-Lösen" [so daß ‚Kreativität' nur die „erstmalige sinnvolle Lösung eines bisher ... nicht bewältigten Problems" beträfe – Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften, Berlin [3]1991, I 412 (*G. Mehlhorn*)]?)

[34] *Hoye* (Anm. 18) konzentriert sich auf In De causis, lect. 6 (Nr. 175).

[35] De pot 7, 2 ad 9.

[36] Vgl. *R. Lauth* zur Sokratischen Grundlegung dieser Sicht: Ideologien und Wissenschaft, in: *Ders.*, Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München/Salzburg 1965, 149–181, 154–157.

[37] Über die Wege Gottes, Freiburg i.Br. 1958, 125–126. Treffender ist der Titel der Neuausgabe, Einsiedeln 1992, die ich zugrundelege. (Leider wird immer wieder ‚comprendre' mit ‚verstehen' übersetzt statt mit ‚begreifen', als verstünde man nicht gut jemandes Unbegreiflichkeit – und ihn in dieser.)

[38] 107: De ordine 2,16.

vergleichen, der einen Haufen Gold – eine immer beträchtlichere Summe von Wahrheiten – sammelt. Er gleicht auch nicht dem *Künstler*, der fortwährend einen Entwurf neu vornimmt und ihn jedesmal etwas weniger unvollkommen gestaltet ... Er gleicht vielmehr dem *Schwimmer*, der sich, um sich über Wasser zu halten, im Meer voranbewegt und mit jedem Zug einer neuen Welle zu begegnen hat. Unaufhörlich stößt er die sich immer neu bildenden Vorstellungen zur Seite, wobei er wohl weiß, daß sie ihn tragen, daß aber bei ihnen zu verweilen sein Untergang wäre."

Betrachten wir das gelungene Bild genauer. Glücklich vermeidet es jeden Gedanken an Fortschritt (der bei aller Zukunfts-Skepsis die Geister auch nach dem „Ende der Neuzeit" noch immer beherrscht). Doch sind, was den Schwimmer trägt, tatsächlich die eigenen Vorstellungen? Wären es wenigstens seine Gedanken (das Meer demzufolge die Theologie)? Die Frage stellen heißt, sie beantwortet haben. Dafür ruft sie ins Gedächtnis, was Paulus zu Athen gepredigt hat (Apg 17,28): „... in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir."[39]

Nichts verbietet dem Schwimmer Gedanken und Vorstellungen bezüglich des Meeres, in dem er sich bewegt. Aber brächten sie es ihm näher? Sie mögen ihm freilich helfen, sich seiner selbst in seiner Lage, vor allem seines „Lebens-Elements" bewußt(er) zu werden und so denkend statt gedankenlos, also dankbar zu leben.[40] Darum ist es nicht nebensächlich oder gleich, was er sich denkt und vorstellt. Unwahrscheinlich jedoch, daß ihm die Idee kommt, das Meer in eine Grube zu schöpfen, um es zu „begreifen"; denn was er fraglos erfährt, ist, daß es ihn umgreift. Unwahrscheinlicher noch, daß er es austrinken wollte – um zu entdecken, es sei „unaustrinkbar".[41]

Müßten wir aber darum vertreten, er habe keine (Er-)Kenntnis vom Meer? – „Nichts Schlimmeres als eine verfrühte ‚negative Theologie'", schreibt de Lubac (101). Aber wann eigentlich ist es dafür nicht mehr zu früh? Es geht nicht bloß darum, ‚verneinen' und ‚verleugnen' zu unterscheiden. Vielmehr steht, was die Sprache betrifft, die Unterscheidung zwischen Beschreibung (gar Steckbrief) und Benennung an. Dieser bedarf es beim Anruf wie beim Erzählen, also der *Confessio* in jedem Sinn des Wortes.

---

[39] Zugegeben, daß man hierfür entweder jenes Meer als Luft denken muß oder den Menschen als Meerlebewesen. Das zweite zöge ich vor, weil es die Notwendigkeit einer radikalen Verwandlung ins Spiel bringt, will jemand nicht bloß faktisch, sondern bewußt „in" Gott leben.

[40] Dies, und nicht etwa Vorwitz und Neugier, gar „metaphysischer Bemächtigungswille", ist jedenfalls der Beweggrund biblischer Fragen wie jener des Psalmisten (8,5): „Was ist der Mensch ...?", Davids (2 Sam 7,18): „Wer bin ich, daß du ...?" oder Elisabeths (Lk 1,43): „Warum, woher mir dies ...?"

[41] *J. Pieper*, Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltsicht des Thomas von Aquin, München 1963 (2. Auflage von *Philosophia negativa*; jetzt in Band 2 der Werkausgabe [*B. Wald*]).

3. Gegen eine mißbräuchliche Berufung auf das biblische Bilderverbot[42] sei darum hier für das Recht, ja die Pflicht zu einer Sprache von evozierender Bildkraft eingetreten. Ich bestreite, daß „*Der Unnennbare* ... der schönste aller Seiner Namen" sei; denn keineswegs „setzt [der] Ihn von vornherein über alles, was man versuchen könnte über Ihn auszusagen"[43]. Einmal nämlich ist „von vornherein" keineswegs klar, daß dies Ihn *über* alles setzt (unnennbar sind auch Scheußlichkeiten); sodann geht es im Namen eben nicht um Aussagen über.

Dem Plädoyer für Sprache voraus aber ist, weil sie ermöglichend, für die (Rede von einer) Erkenntnis Gottes zu streiten. „Die letzte Einsicht thomistischer Theologie ist weder eine mystische Erfahrung noch atheistische Verzweiflung, sondern eben Theologie."[44] Und nachdenkenswert merkt Hoye an, statt von einem Gottesbegriff (den es tatsächlich strengen Sinns nicht gibt), wäre „eher von dem Gottes*satz* zu sprechen" (131) – im Sinn jener dreistufigen Erkenntnis, an die Sala erinnert. Aber gerade als solche ist Theologie nicht selbst Erkenntnis (geschweige denn: Erfahrung), sondern deren (Selbst-)Aussage. Einleuchtend darum, daß sie für Thomas keine Vorstufe zur *visio* darstellt (138), weil bereits in diesem Leben die Liebe zu Gott sie übertrifft.

Wie aber, wenn diese Liebe nicht als überstiegliches Sehnen gedacht werden sollte, das in der Tat sich an der Erkenntnis dessen, was Gott nicht ist, zu entzünden vermag (138f.), sondern als Gehorsam auf Sein Geheiß hin? – Dann würde im Hören dieses Rufes Er erfahren – und erkannt als jener, „der zur Güte nötigt".[45]

Damit indes ändert sich auch das Schweigen, in das alles Reden mündet. Aufsteigend ergeht es uns wie beim Versuch, den Blick auf die Sonne zu richten: Es wird heller und heller (gleichgültig, was konkret sich noch zeigt) – und wird es einem dann plötzlich schwarz vor den Augen, ist das sie. Also ein durchaus rationaler Prozeß – auf den „Zusammenfall der Gegensätze" hin (die Methode des Nikolaus von Kues).

Nicht weniger rational, doch ganz anders geht es zu beim Blick auf Gabe und Geber: Hier läßt das Gegebene sich sehen und ergreifen, aber nicht – auch nicht in solchem Umschlag – bereits sein Gegebenwerden als solches. Siehe den Vers Giuseppe Ungarettis[46]:

---

[42] *J. Splett*, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt am Main 1996, Kap. 9: Das Ärgernis von Gottes Menschlichkeit, bes. 251–262.

[43] Albertus Magnus bei de Lubac (Anm. 37), 109.

[44] *Hoye* (Anm. 18), 132.

[45] *E. Lévinas*, Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hg. *B. Casper*), Freiburg i.Br./München 1981, 81–123, 107; vgl. *J. H. Newman* über Gottes Stimme in uns, z.B. Entwurf einer Zustimmungslehre (Ausgewählte Werke VII), Mainz 1962, 75; Apologia (Ausgewählte Werke I), Mainz 1951, 278f. (*Splett*, Denken vor Gott [Anm. 42], Kap. 6: John Henry Newman: Gewissens-Licht).

[46] *G. Ungaretti*, Vita d'un Uomo, Milano ^{7}1974, 5 (Eterno).

Tra un fiore colto e l'altro donato	Zwischen einer gepflückten Blume
l'inesprimibile nulla	und der geschenkten
	das unausdrückbare Nichts.

Erst recht nicht sieht man (mit Augen) das darin sich gebende Geben des Gebers noch endlich ihn (als solchen) selbst. Darum war zuvor von den Grenzen des Sehens die Rede, und von der Unerläßlichkeit des Urteils. Der Gebende selbst ist kein „Datum" (= Gegebenes) neben oder auch hinter den faßlichen Daten; er gibt sich einzig *in* ihnen.[47]

Vollends gilt das, wenn, was uns zuteil wird, Anruf, Sendung besagt.

III. Gottesdienst

1. Dann aber kann es nicht bei bloßen Homonymen bleiben. Es geht tatsächlich nicht um Ähnlichkeiten: dem Unsichtbaren ähnelt nichts. Vom Bild – im Unterschied zu „Ab- und Ebenbild" – wird anstatt Ähnlichkeit Entsprechung erwartet: „Ana-logie".

Wie sonst jedoch wäre das Gotteszeugnis von den Auslassungen der Gottesleugner zu unterscheiden?[48] Zur Verdeutlichung sei Georges-Arthur Goldschmidt zitiert: „Die Gottesidee ist stets mit der Idee der Wahrheit verknüpft. Wenn es aber ‚Wahrheit' gibt, ist sie unendlich, also unfaßbar (weil sie ganz in sich aufgeht, alles in sich aufnimmt und alles in ihr aufgeht). Eine ‚Wahrheit', die behauptet, eine zu sein, setzt die Idee Gottes herab, weil in ihr die Möglichkeit der Unwahrheit gegeben ist ... Wenn Gott existierte, gäbe es weder Wahrheit noch Zweifel, dann gäbe es nichts außer Gott."[49]

„‚Die Wahrheit ist unteilbar, kann sich also selbst nicht erkennen; wer sie erkennen will, muß Lüge sein'", schreibt Kafka[50]... „Sollte es eine Wahrheit Gottes geben, wäre sie unsagbar, unerkennbar, unnahbar und sprachlich unfaßbar ... Gott Eigenschaften zu verleihen heißt, ihn zu einem menschlichen Begriff, einer Idee zu machen, und wie hätte ‚Gott' wirklich sein können?" (42 f.).[51]

Der von Gott Angerufene will ihm entsprechen. In der Einführung zu den *Acht Kapiteln* des Rambam zitiert Friedrich Niewöhner Yeshayahu

---

[47] Und die Erkenntnis dieses In-Seins geschieht in der Anerkennung des Danks. *F. v. Baader* (Sämtliche Werke, Aalen 1963, IX 387): „Danken ... ist die Praesenz des Gebers in der Gabe Anerkennen."

[48] Darum kritisiert Thomas, wie „Rabbi Moyses" mit Gottes Unfaßlichkeit umgeht, etwa daß sein Wissen eben zu unserem aequivok sei (In I Sent, d 36 q 1 a 1 sol. – *Hoye* [Anm. 18] 133 f.).

[49] *G.-A. Goldschmidt,* In Gegenwart des abwesenden Gottes, Zürich 2003, 41 f.

[50] *F. Kafka,* „Aphorismen" 80: Gesammelte Werke in zwölf Bänden *(H.-G. Koch)*, Frankfurt am Main 1994, 6 (Beim Bau der chinesischen Mauer ...), 228–248, 241.

[51] An Gottes Stelle setzt Goldschmidt das eigene Seins- und Selbstgefühl: „Wieviel rätselhafter und erhabener als Gott ist doch für jedes Denken dieses unüberschreitbare, intime und anonyme Selbst, das jemand und niemand zugleich ist" [51 – „personne"], unter (berechtigtem?) Rückgriff auf Descartes, Angelus Silesius, Pascal, Rousseau und wieder Kafka („Aphorismen" 50, 70/71 [u. a.]).

Leibowitz:[52] „Religion is not a human necessity. Of course paganism – and maybe Christianity – is a human necessity. But belief in God – not an idol but God – goes counter to all human feelings und human interests." Auf die Frage nach der Liebe zu Gott: „The meaning of the love of God is just fulfilling the Law. In the Bible there is only one person who is called a lover of God – that is Abraham. He took his son and went so sacrifice him to God, against all human sentiments ...

Judaism is a theo-centric religion. Therefore Christianity is the opposition of Judaism – Christianity is an anthropo-centric religion. Christianity's God is for the sake of Man. Judaism's Man is for the sake of God."

In der Tat eine mehr als bedenkenswerte Anfrage an modische Konzepte eines „therapeutischen" Christentums, in dem der Therapeut um den um sich kreisenden Kranken kreist und Gott zum Heilmittel herabgestuft wird. Es geht um die Weisung Gottes. Maimonides hätte niemals vertreten, die Torah sei mehr zu lieben als Gott.[53] Aber zu Gott verhält man sich im Verhalten zu seinem Gebot. Im philosophischen Hauptwerk *Führer der Unschlüssigen* geht es „um Aufklärung über die Zweifel hinsichtlich der – [eben nicht:] Religion" (More II 2/II 39). „Für das arabische Wort *Scharia* haben die hebräischen Übersetzungen *Thorah*, die deutschen *Religion*, und eben dies ist falsch. *Scharia* heißt *Gesetz*. „Ich aber will tatsächlich nur das erwähnen, durch dessen Verständnis mancher Zweifel, der das Gesetz betrifft, behoben werden soll" (Niewöhner).[54]

Das aber wird „nicht befolgt aus Gottesfurcht, sondern umgekehrt: das Gesetz erzieht zuerst zur Gottesfurcht und Gottesliebe" (31). „Der Mensch denke jedoch nicht: ich werde erfüllen alle Vorschriften der Schrift, damit ich aller jener Segensverheißungen der heiligen Schrift teilhaftig werde ... eben so wenig denke er: Ich werde mich von den Sünden fern halten ..., damit ich dadurch von den Flüchen errettet werde, mit denen die heilige Schrift droht ... [Also „weder Furcht noch Hoffnung"[55]]. Dem Ewigen dienen auf diese Weise nur die ungebildeten Frauen und Kinder, die darin gewohnt werden, aus Furcht fromm zu seyn, bis ihr Wissen sich so ausgebildet, daß sie aus Liebe fromm seyn können", schreibt Ben Maimon in der *Jad* zur Buße (besser: Umkehr).[56]

---

[52] Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis (*M. Wolff/F. Niewöhner*), Hamburg 1981, VII*-VIII* (Auszug aus einem Interview von 1971).

[53] *Z. Kolitz*, Jossel Rakovers Wendung zu Gott, Berlin 1997; dazu *E. Lévinas*, Schwierige Freiheit, Frankfurt am Main 1992, 21–37 (Eine Religion für Erwachsene) und 109–113 (Die Thora mehr lieben als Gott). *J. Splett*, Gotteserfahrung im Gesicht des Anderen? Argumentierend mit Emmanuel Levinas, in: Gott – das bleibende Geheimnis (Hg. *P. Reifenberg*, FS W. Seidel), Würzburg 1996; *ders.*, Denken vor Gott (Anm. 42), Kap. 3 (Vernunft im Dienst „vernünftigen Dienstes").

[54] *Niewöhner*, Maimonides (Anm. 4), 24; More ebd. /II 40.

[55] *Niewöhner* (Anm. 4), 32: Vgl. den Grabspruch von Nikos Kazantzakis (auf der Martinengo-Bastion in Iraklion): „Ich hoffe nichts, ich fürchte nichts, ich bin frei (Δεν ελπιζω τιποτα / Δε φοβομαι τιποτα / Ειμαι λεφθερος)".

[56] HaMadda, Teil V (Umkehr/Hilchot Teschuva) X 1/503–505; M. Maimonides. Ein Quer-

2. Indes ist man nicht genötigt, die beiden Gotteswege so kraß entgegenzusetzen, wie dies Leibowitz tut. Die Formel, die ich vorschlagen möchte, lautet: „Judaism's as well as Christianity's God = the God of the Bible wants to be for the sake of Man. Judaism's as well as Christianity's Man = the Man of the biblical tradition has to be for the sake of God."

Aber natürlich gibt es Unterschiede.[57] „Im Judentum glaubt man nicht, sondern ist gerecht', schrieb der junge Gerhard Scholem 1916 in sein (unveröffentlichtes) Tagebuch" (Niewöhner).[58] Tatsächlich sind schon die 13 Grundlehrsätze (Iqqarim) des Maimonides, in denen er „zu einer Art von dogmatischem Grundbestand der jüdischen Religion" kam,[59] wohl nicht ohne das Gegenüber zum Christentum denkbar.

Das Christentum ist wesentlich dogmatisch. Denn nicht Moral und Ethos machen den Christen, sondern das Bekenntnis zu Jesus Christus. Daran erinnert die hierzulande weithin eher abgewiesene als angenommene Erklärung *Dominus Jesus*. – Der Titel will an Paulus-Worte erinnern. Gegen die üblich gewordene Gleichsetzung von Christsein und Menschlichkeit, die sich aus der Absage an „lieblosen Dogmati(zi)smus" speist und *Orthodoxie* durch *Orthopraxis* ersetzen möchte.

Christ ist tatsächlich jener, der Jesus den Christus und Jesus Christus *Dominus* = Herr nennt – was nur im Geist möglich ist (also nicht einfach menschlichem Zugang – Röm 10,9; Phil 2,11; 1 Kor 12,3). Nicht die Bergpredigt ist die Mitte der christlichen Botschaft, sondern die so befremdliche wie befreiende Kunde von Leben, Sterben und Auferstehung dieses Einen. Das Christentum ist keine Ethik, sondern die Frohbotschaft von Gottes Selbstzusage in dem Nazarener Jesus. Darum haben hier Daß-Sätze und die Frage ihrer Wahrheit unersetzliches Gewicht.[60] Darum ist das Christentum – so unbestreitbar wie unzeitgemäß – eine dogmatische Religion. Wer allerdings „Herr, Herr" nur sagt und ihm nicht auch in Tat und Wahrheit nachfolgt (Mt 7,21), wird die Folgen tragen müssen. Er ist ein schlechter Christ.

---

schnitt durch das Werk des Rabbi Mosche ben Maimon *(N. N. Glatzer)*, Köln 1966, 25–28 (Die Liebe zu Gott), 25.

[57] Nur sollte man dies nicht so ausdrücken wie *S. W. Baron*, in: Große Gestalten des Judentums (Hg. *S. Noweck*), Zürich 1972, I 103–129, 127 (den *Levinger/Kascher*, statt „in weitem Maße den Ausführungen [zu] folgen" [Anm. 2, 365], abschnittweit wortwörtlich übernehmen: hier 188): Moses scharfes Urteil über den Glauben an die Körperlichkeit Gottes, vielleicht „in der islamischen Welt eine Notwendigkeit", sei im Westen kaum verstanden worden. Schließlich war ja das Christentum in seiner Lehre von der Fleischwerdung Gottes, der als Mensch geboren wurde, lebte und starb, noch viel weiter gegangen. – Anders steht es um die ausgeprägte Leib-Distanz des Rambam überhaupt (siehe More III 8f.; und 33/III 27–44, 208–211 und HaMadda, Teil II [Sittenlehre/Hilchot Deot] V/177–190; auch bei *Glatzer*, 105–111 [Von der Lebensführung des Weisen]) und seine Schwierigkeiten mit der leiblichen Auferstehung der Toten (HaMadda, Teil X [Hilchot Teschuva] VIII 2f./487–489).

[58] Anm. 4, 24.

[59] *J. Maier*, More/I XL. Auf den Seiten XLI-XLVIII wird eine Übersetzung (nach *J. Holzer*) geboten, mit anschließender Durchmusterung daraufhin von HaMadda (XLVIII-LIII) wie des More (LIV.LX). Ein weiterer Fundort der Grundsätze bei *Glatzer* (Anm. 56), 96–104.

[60] *M. Luther*, De servo arbitrio (WA XVIII 603): Der Christ freue sich der Bekenntnis-Sätze, „aut Christianus non erit. Tolle assertiones et Christianismum tulisti."

Doch nicht Güte und Anständigkeit machen den Christen, sondern das Glaubensbekenntnis.

Sodann ist dem Christen bewußt, daß sich Gottes Gnade nicht bloß in der amtlichen Gemeinde Jesu Christi auswirkt, sondern überall unter den „Völkern" (Mt 25,32), wo jemand, der Seinen Namen nicht kennt, Hungrige speist und Durstige tränkt (Mt 25,35–46; vgl. Röm 2,14–16). Und da er im Glauben dies Tun(können) der Gnade und Bewußtseinswandlung durch Jesus Christus verdankt weiß, wird er in der Sache das vertreten, was Karl Rahner mit dem unglücklichen Wort vom „anonymen Christen" gemeint hat.[61] Wenn Hörer darin eine intolerante Vereinnahmung sehen, wird er versuchen, dieses Mißverständnis auszuräumen. Aber er wird – und darauf kommt es nun an – hoffentlich nicht behaupten, Christen sei nicht bloß (ganz unverdient) ein Name zugesagt worden, zu dem andere (noch) keinen Zugang haben (vor allem, in „ungekündigtem Bund", sein eigenes Volk nicht, und dies – in welchem Ausmaß? – durch gerade ihre Schuld), sondern sie seien obendrein bessere Menschen.

3. Darauf aber läuft es hinaus, wenn man ‚christlich' als Synonym für ‚menschlich' und ‚anständig' nimmt – außer man kommt dazu, es nur als eines unter vielen Synonymen zu verstehen. ‚Menschlich' soll so zwar nicht mehr eigentlich ‚christlich' bedeuten, dafür aber ‚christlich' eigentlich: menschlich.[62]

Es ist deswegen ein Selbstmißverständnis, wenn christliche Theologen sich auf die soeben angeführte Gerichtsrede Jesu berufen, um damit zu begründen, es komme nicht auf Gebet und Liturgie, sondern nur auf Mitmenschlichkeit an. Angesprochen wurde schon, daß dort von den Völkern die Rede ist, die den Namen des Heiligen, Er sei gelobt, nicht kennen. Dazu kommt noch, daß Jesus sich an Hörer wandte, die zweimal täglich das *Sch'ma Israel* sprachen, die also nicht an Gott zu erinnern waren – wie wir heute –, sondern daran, über Ihm nicht den Nächsten zu vergessen (so die alten Eltern – Mk 7,11 f.).

---

[61] *N. Schwerdtfeger*, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen", Freiburg i.Br. 1982; *ders.*, Der ‚anonyme Christ' in der Theologie Karl Rahners, in: Theologie als Erfahrung der Gnade (Hg. *M. Delgado/M. Lutz-Bachmann*), Hildesheim 1994, 72–94. Besser wäre, nach V. Frankl: „unbewußter Christ".

[62] So *E. Drewermann*, Milomaki oder vom Geist der Musik, Olten/Freiburg i.Br. 1991, 13: „Was die ‚Christen' von den ‚Heiden' unterscheidet, ist nicht die Einzigartigkeit und Vortrefflichkeit ihrer Anschauungen und Lehren, sondern allenfalls ihre Lebensform. Darin hatte G. E. Lessing offenbar recht." Eben nicht; denn 1. geht es nicht um irgendwelche Lehren, sondern eben um die Annahme von Gottes letztem Wort in Jesus Christus, 2. liefe so die Behauptung der Wahrheit des eigenen Rings auf die *menschliche* Abwertung der anderen hinaus. Dazu nur eine Stimme: *W. Hildesheimer* in *K.-J. Kuschels* Gesprächsband „Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin", München 1992, 91: „Was ich den Christen zum Vorwurf machen würde, ist, daß sie denken, alle persönliche Moral und alles Ethische komme aus dem Christentum." So bleibt nur 3. die Lösung, „solidarisch" mit den Trägern anderer Ringe den Vater zu denunzieren. Vgl. *F. Niewöhner*, Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern, Heidelberg 1988.

Darum ist die Lösung Lessing-Nathans, die mittlerweile nicht mehr bloß im Deutschunterricht, sondern auch theologischerseits empfohlen wird, keine (ganz abgesehen von der Blasphemie, daß in seiner Parabel ausgerechnet der Vater als erbärmlicher Betrüger auftritt). Mag sein, es sei wirklich „das letzte Ziel philosophischen Seins nicht die Beantwortung der Frage ‚Was ist Wahrheit?'". Auf keinen Fall ist, was Niewöhner[63] mit „oder" anschließt: eine Antwort auf die Frage ‚Welche Religion ist die wahre?' Sache der Philosophie. (Im übrigen stellt diese Frage sich weder in ethischer – „Was soll ich tun?" – noch in der Heils-Perspektive – „Was darf ich hoffen?"[64] Sehr wohl aber im Fall gebotener Antwort auf Gottes Anruf, mit „Unterscheidung der Geister" [1 Kor 12,10]).

So wäre ihr Ziel tatsächlich „die Weisheit der *vita contemplativa*, die sich der Welt zuwendet". Doch schon diese Zuwendung hätte – dem Rambam zufolge wie christlich – *vor* und *mit Gott* zu geschehen, als Gottesdienst. Statt schlicht Sittlichkeit und Tugend steht Gehorsam an. „Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen" (1 Sam 15,22; Hebr 10,5–9 – 248 Körperteile = Gebote).

Dieser Gehorsams-Dienst ist Weltdienst. „Der Satz, in dem Gott zum ersten Mal ins Wort kommt, heißt nicht ‚ich glaube an Gott'. Die jeder religiösen Rede voraufgehende religiöse Rede ist nicht der Dialog. Sie ist das *‚me voici* – sieh mich, hier bin ich', mit dem ich den Frieden, d.h. meine Verantwortlichkeit für den Anderen, verkünde" (E. Lévinas).[65] „Lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (Mt 9,13; 12,7 – Hos 6,6).

Doch Jesus hat (in seiner angesprochenen Situation) nur die erste Hälfte des Hosea-Verses zitiert. „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer,/Gotteserkenntnis statt Brandopfer." So sehr diese Erkenntnis „praktisch" wird („Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist"[66]), so wenig geht sie darin auf. Hosea selbst spricht (14,3) von der „Frucht unserer Lippen". An solchem „Opfer des Lobes" (Ps 50,14.23) „hat Gott Gefallen" (Hebr 13,15f.).

Als Dienst vor Gott geht Weltdienst zugleich je schon über diese Welt hinaus.[67] Wenn besonders Christen das betonen und sich als Fremdlinge, als Pilger sehen (sahen?), deren Heimat im Himmel sei (Phil 3,20, 1 Petr 2,11), dann springt ihnen gegen den Vorhalt, Gott könne „nicht durch Verzicht

---

[63] Anm. 4, 36.

[64] Philosophie als „Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft ... läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? – 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen?" Und diese drei Fragen sammeln sich [„anthropo-centric"] in eine vierte: „4)Was ist der Mensch?". *Kant*, Logik (Einleitung): Werke (Anm. 7) III 446–448.

[65] Anm. 45, 118 (Jes 57,19).

[66] *Lévinas*, Religion für Erwachsene (Anm. 53), 29.

[67] Dabei vollendet sich zuletzt der Dank (Anm. 47) im Lob- und Dank-Bekenntnis *ob des Danks*. Jedenfalls kann man mit *Leibowitz* (Vorträge über die Sprüche der Väter, Obertshausen 1984, 115) den Lobpreis des „Gottes der Danksagungen" im *Schemone Esre* (Achtzehngebet: Sidur Sefat Emet *[S. Bamberger]*, Basel 1960, 46) so lesen (statt der üblichen Übersetzung: „dem Dank gebührt").

auf Gegenstände erreicht werden,“[68] der Psalmist bei: „Was könnt' ich neben dir im Himmel wünschen? Was hier auf Erden neben dir?“ (Ps 73, 25 – Moses Mendelssohn).

*

Nicht das Gebet dient der Kontemplation, sondern diese jenem. Benedikts Devise dafür lautet *UIODG: „Ut in omnibus Deus glorificetur*: – Daß in allem Gott verherrlicht werde“ (1 Petr 4,11); die des Ignatius von Loyola *OAMDG: „Omnia ad maiorem Dei gloriam*: – Alles zur größeren Ehre Gottes“. Und wenn Benedikt bereits in seiner Regel vorschrieb, nichts dem Gotteslob voranzustellen,[69] so vollendet, christlich gesehen, unser Gottesdienst sich in dem, was die Kirche schon jetzt in jeder Eucharistiefeier antizipatorisch, ja anfänglich: „angeldlich“ (2 Kor 1,22; Eph 1,14) mitvollzieht (siehe die Präfationen): in der himmlischen Liturgie.

[68] *M. Buber*, Werke, München/Heidelberg 1962, I 236 (Der Einzelne und sein Du).
[69] XLIII 3: Ergo nihil Operi Dei praeponatur.

ThPh 80 (2005) 92–98

Das Wesensproblem im Zentrum der Philosophischen Anthropologie*

Von Gerd Haeffner S. J.

Philosophische Anthropologie sucht eine Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch als solcher"? Sie steht und fällt also mit der Möglichkeit, Wesensaussagen zu machen. Eben diese Tatsache ist jedoch der Grund dafür, daß Philosophische Anthropologie lange Zeit als unmöglich betrachtet wurde. Denn Wesensaussagen galten für das kritische Bewußtsein weithin als unmöglich. Philosophische Anthropologie aber galt, ungeachtet ihrer empirischen Gehalte, als untrennbar von ontologischen Ansprüchen, die als solche höchst zweifelhaft erschienen. Anstelle der Ontologie dominierten in einer technisch-wissenschaftlichen Welt vielmehr eine wissenschaftstheoretisch zugespitzte Erkenntnistheorie und, als Pendant zur Technik, die Ethik als Instrument zur Bewältigung der Probleme der Gerechtigkeit. Heute jedoch, wo die Grenzen dieses Weltentwurfs stark gespürt werden und wo die Abstraktheit der modernen Ethiksysteme gerade im Feld der Bioethik deutlich wird, ist Hilfe von seiten einer Philosophischen Anthropologie erwünscht.

Will man diesem Bedürfnis entgegenkommen, ist man gezwungen, auch das Problem des Wesensbegriffs neu aufzurollen, das im übrigen ja weit mehr ist als ein akademisches Problem. Vielmehr betrifft es die Grundlagen unserer Kultur. Denn für diese ist die Bezugnahme auf die Idee „des" Menschen fundamental. „Unsere Kultur" meint dabei sowohl die menschliche Kultur im allgemeinen wie auch die neuzeitliche Kultur im besonderen. Soweit ich sehe, spielt der Allgemeinbegriff „Mensch" in allen menschlichen Kulturen eine organisierende Rolle, insofern er die Unterschiede des Verhaltens zu Menschen einerseits und zu den Tieren andererseits regelt, auch wenn die universalistische Implikation dieser Idee vielleicht nicht gesehen wird. In unserer modernen Kultur hat der Begriff „der Mensch" darüber hinaus auch die Funktion, die Rangunterschiede zu unterlaufen, die zwischen Menschen bestehen können, beispielsweise zwischen Mann und Frau, zwischen dem Herrn und dem Knecht, zwischen dem Erleuchteten (Rechtgläubigen usw.) und dem Unerleuchteten.[1] In diesem Sinn spricht man von der Würde „des" Menschen, und von den Rechten, die allen Menschen als solchen zukommen.

Überall wird ein noch unentfalteter Wesensbegriff vorausgesetzt. Über seinen Gehalt zu streiten, ist die Aufgabe der Anthropologen. Zuvor jedoch ist festzustellen: Es ist ein Wesensbegriff, also ein Begriff ontologischer Dignität, der hier vorausgesetzt wird. Nur ein solcher kann den Ideen der Würde und des Rechts eine Basis geben. Eine naturalistische Vorstellung, die sich in empirischen Tatsachenfeststellungen und hypothetischen Erklärungen erschöpft, ist dazu – wesensgemäß – nicht in der Lage. Wenn sich diese naturalistische Vorstellungsweise universal durchsetzt, verlieren folglich diese Ideen der Würde und des Rechts ihre Basis. Damit löst sich das metaphysische Zentrum unserer gegenwärtigen westlichen Kultur auf, vermutlich mit gravierenden Folgen wie einer Renaissance des Rassismus, des Sexismus, der religiösen Intoleranz usw.

Wie aber kann man hinsichtlich der menschlichen Phänomene nicht nur zu verschiedenen beschreibend-erklärenden Humanwissenschaften kommen, sondern auch zu einer Wesensbestimmung, m.a.W. zu einer *Philosophischen* Anthropologie, und zwar ohne einen Essentialismus vorauszusetzen? Im Folgenden will ich dieses Problem skiz-

* Eine Fassung dieses Aufsatzes wurde vorgetragen am Philosophischen Institut der Universität Szeczin/Stettin, 7. Oktober 2004.

[1] Die von Paulus (Gal 3, 28) gegebene Aufzählung ist immer noch aktuell; man muß nur einige Termini durch modernere ersetzen.

zenhaft entfalten, wobei ich mich durch eine berühmte Äußerung Kants anregen lasse. Um eine Darstellung der Gesamtposition Kants zum Problem der Philosophischen Anthropologie geht es dabei nicht.[2]

1. Ein Blick auf Kants Ansatz des Problems

In der „Transzendentalen Methodenlehre" seiner „Kritik der reinen Vernunft" schrieb Kant:

> Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, wie das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?[3]

Später, in seiner Logik-Vorlesung[4], formulierte Kant dieselbe These etwas anders, und dieses Mal mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die (Philosophische) Anthropologie:

> Das Feld der Philosophie [...] läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.[5]

Die Frage ist, *inwiefern* man „alles dieses" zur Anthropologie „rechnen" könnte und *inwiefern* sich die drei ersten Fragen auf die letzte „beziehen".

Um zu sehen, was hier vorgeht, sind die beiden Seiten dieser „Beziehung" zu vergleichen. Drei Ebenen der Analyse lassen sich unterscheiden: (1) Auf der einen Seite stehen drei Fragen „Was kann ich wissen?" usw., auf der anderen eine einzige Frage, nämlich „Was ist der Mensch?". (2) Auf der einen Seite fragt ein „ich" sich selbst, auf der anderen Seite wird „der Mensch" auf sein Was (Wesen) hin befragt. (3) Auf der einen Seite stehen die Verben „wissen", „tun" und „hoffen", die zusätzlich durch die „Modal"-Ausdrücke „können", „sollen" und „dürfen" qualifiziert sind; auf der anderen Seite hat ein einfaches „ist" die Position des Verbums inne. Sehen wir uns diese drei Gleichungen bzw. Übergänge im einzelnen an!

1.1 „Ich" – „der Mensch"

Wenn Kant fragt „Was soll ich tun?" (usw.), dann meint er natürlich nicht sich, insofern er dieses besondere Individuum in seinen besonderen Umständen ist, sondern er meint jeden, der sich mit Hilfe des Wortes „ich" auf sich beziehen kann. Das kann im Prinzip jeder Mensch. Man könnte also die drei genannten Fragen aus der Form „Was kann *ich* wissen?" usw. ohne weiteres in die Form „Was kann *der Mensch* wissen?" usw. überführen. Dennoch formuliert sie Kant nicht so, sondern aus der Perspektive der ersten Person. Denn in dieser Perspektive, als je meine Fragen, brechen sie ursprünglich auf; dort bleiben sie verwurzelt. Es sind Fragen, die man nur sich selbst stellen kann und *muß*, in einem Augenblick, in dem das Leben unterbrochen und auf sich selbst zurückgeworfen wird: durch den Zweifel und durch die Erfahrung des Scheiterns.

Das spontane Leben, dessen naiver Lauf unterbrochen wird, aber hat drei Formen. Es ist erstens lebendiges Wissensstreben, Fragen und Erkennen. Es ist zweitens die Bewe-

---

[2] Vgl. dazu jetzt z.B.: Essays on Kant's Anthropology. Herausgegeben von *Brian Jacobs, Patrick Cain*, Cambridge 2003.

[3] KrV B, 823–34.

[4] Nachschriften der von 1772–96 immer wieder gelesenen Anthropologie-Vorlesungen Kants finden sich im Band XXV der Akademie-Ausgabe. Band XXV (Die ersten 17 Jahre), herausgegeben von *Reinhard Brandt* und *Werner Stark*.

[5] Logik, Band IX der Akademie-Ausgabe, herausgegeben von *G. B. Jäsche*, Berlin/Leipzig 1923, 25.

gung des selbstbestimmten Handelns. Und es ist drittens, beidem zugrundeliegend, die hoffende Zuversicht, die optimistisch nach vorn ausgreift, nach vorn, wo das Glück winkt.

In der Ich-Form sind diese Fragen unmittelbarer Ausdruck eines *praktischen Interesses*. Das gilt sogar für die Frage „Was kann ich wissen?". Geht sie über in die Form „Was kann der Mensch wissen?", so hat schon eine Vergegenständlichung stattgefunden, die sich vom ursprünglichen Frage-Erleben gelöst hat. Es wird zu fragen sein, welchen *positiven* Sinn diese Vergegenständlichung hat. Im Augenblick geht es um die umgekehrte Bewegung: die existentiellen Fragen aufzufinden, die den theoretischen zugrunde liegen.

1.2 Das Sein als essentielle Bestimmtheit fundiert im Sein als Vollzug

Kants Vorgehen besteht darin, daß er das „Sein" des Menschen (das „ist" im Satz „Was ist der Mensch?") über seinen unmittelbaren Sinn hinausführt, die logische Kopula einer essentiellen Bestimmung zu sein. Er versteht es existentiell, als volles Verbum („sein" wie „leben"). Das „Sein" des Menschen bedeutet dann soviel wie die Weise dazusein, sein Leben zu leben. Die typisch menschliche Art, sein Leben zu leben, besteht in einer Einheit von Wissen, Handeln und Hoffen; und „dazu noch" im Vollzug eines *Verhältnisses* zu diesem Leben, das in den Fragen „Was kann ich, was soll ich, was darf ich?" ausgedrückt wird.

Wissen, Handeln und Hoffen: Wie hängen sie zusammen? Sie bedingen einander unter je verschiedener Rücksicht, so daß sich *drei Deutungen* ihres Zusammenhangs ergeben:

In der *ersten* Deutung steht das Handeln, als der mittlere Terminus, zentral. Denn man könnte sagen: Das Wissen hat seinen Sinn großenteils in der Ermöglichung und Qualitätssteigerung des Handelns. Und die Hoffnung ist kein bloßes Erwarten, sondern Triebfeder des Handelns. Menschliches Sein heißt also vor allem so viel wie „Handeln".

Man kann das Ganze aber auch, *zweitens*, vom Ende her lesen: Alles Hoffen und Streben geht auf das Glück, direkt oder indirekt. Das ist die Natur des Menschen. Um dieses Zieles wegen handelt er, sei es, daß das Handeln dem Glück dient oder selbst glücklich ist. Diesem Ziel dient, in seiner spezifischen Weise, auch das Streben nach schauender Erkenntnis, insofern sie eine eigene Weise des Glücks mit sich führt.

Nimmt man das ernst, dann öffnet sich eine *dritte* – die eigentliche – Deutung, die verstehen läßt, warum die Frage nach dem Wissen am Anfang der Fragenreihe steht. Wenn Kant fragt „Was kann ich wissen?", ist offenbar nicht primär das instrumentelle Wissen gemeint (wie sich die Dinge kausal verhalten und wie man es folglich machen muß, um eine glückliche Wirkung hervorzubringen), sondern auch und vor allem das Wissen über die Wirklichkeit in ihren tieferen (Sinn-)Zusammenhängen selbst. Dieses metaphysische Wissen erstrebt Kant, und nach ihm jeder Mensch als Vernunftwesen naturnotwendig. Auf dem Weg dorthin aber stellen sich massive Hindernisse entgegen; man fragt sich, ob dieses *desiderium naturale* überhaupt Erfüllung finden kann, und muß sich schließlich damit abfinden, daß das Ziel nicht erreicht werden kann. Kant teilt hier auf seine Weise die Erfahrung manches großen Wahrheits-Suchers vor ihm und nach ihm: Schon im Hijob-Buch des Alten Testaments (Kap. 28) wird die skeptische Frage laut „... aber die Weisheit, wer wird sie finden?" Und Goethes Faust[6], der alle Studien durchlaufen hat, drückt das Ziel und seine Unerreichbarkeit klassisch aus: ich „sehe, daß wir nichts wissen können!/Das will mir schier das Herz verbrennen. ... Drum hab' ich mich der Magie ergeben,/ ... Daß ich erkenne, was die Welt/Im Innersten zusammenhält." Das ist der Hintergrund, vor dem Kants Frage „Was kann ich, als bloßer Mensch, überhaupt wissen?" erst verständlich wird. Von da aus versteht man dann auch den Übergang zur zweiten Frage. Wenn der Bezug zum Übersinnlichen nicht in der Form der Erkenntnis möglich ist, wie ist er, der ja unserer Natur eingeschrieben ist, dann möglich? Welche Form ist ihm adäquat? Kants Antwort ist bekanntlich, daß es die Reinheit der sittlichen Motivation ist. Auch darin klingt ein Echo der alttestamentlichen

[6] I, *Nacht* (Hamburger Ausgabe 3,20).

Weisheit nach, die gelehrt hatte: „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn." So ergibt sich die Frage „Was soll ich tun?" aus der skeptischen Antwort auf die Frage „Was kann ich wissen?". Und die dritte Frage – „Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen?" – ergibt sich aus der Strenge der Antwort auf die zweite Frage.

Formal ist festzuhalten, daß konstitutiv für den spezifischen Lebensvollzug des Menschen die drei Elemente Wissen, Handeln und Hoffen sind. In ihnen vollzieht er sein „Sein".

Der Mensch ist jedoch nicht nur faktisches Subjekt des Wissens, Handelns, Hoffens, sondern hat auch ein Verhältnis zu diesen dreien bzw. zu sich selbst im Medium dieser drei. Er steht dann in einem spezifischen Selbstverhältnis, in dem sich, wie Kierkegaard („Die Krankheit zum Tode", 1849) herausarbeiten wird, der Mensch erst zu einem Selbst wandelt. Dieses impliziert zugleich drei Elemente: eine Gebundenheit an sich, Distanzierung von sich und Rückkehr zu sich. Diese komplexe Relation ist in den besprochenen drei Fragen ausgedrückt durch die Worte „kann", „soll" und „darf", denen natürlich, als ihr Schatten, die Vorstellungen „ich kann *nicht*", „ich soll *nicht*", „ich darf *nicht*" beigesellt sind. Erst durch dieses Selbstverhältnis, das im Bewußtsein des Sollens liegt, ist das Handeln des Menschen ein wirklich menschliches. Dasselbe gilt für die menschlichen Wissensansprüche; nur in selbstkritischer Beschränkung auf das Können behalten sie ihre Bodenhaftung. Und dasselbe gilt schließlich von der Hoffnung auf Erlösung; sie bedarf gewissermaßen einer Erlaubnis, weil sie alles Maß übersteigt.

Zu allem menschlichen Können aber gehört ein Nicht-Können, alles Sollen ist begleitet von einem Du-sollst-nicht, und alles Dürfen hebt sich ab im Feld dessen, was man nicht darf. So gehört zu allem Können, Sollen und Dürfen wesentlich das Element der Einschränkung. Es ist wichtig, diese Einschränkung nicht mit jenen Einschränkungen zu verwechseln, die zur Erfahrung des Alltags gehören. Sie gehört zur positiven Umgrenzung unseres Wesens. Dadurch kann das Wesen ein bestimmtes und unser eigenes sein, statt in Unbestimmtheit zu zerfließen.

1.3 Zurück zur Frage „Was ist der Mensch?"

Festzuhalten ist, daß konstitutiv für das Wissen, Handeln und Hoffen des Menschen die Dimension des freien Selbstverhältnisses ist, das sich ausdrückt in den Fragen „Was kann ich, was soll ich, was darf ich". Das sind Fragen, die allesamt nicht empirisch beantwortet werden können und deren Beantwortung nicht zusammenfällt mit einer bloßen, sinn-neutralen Feststellung.

Ich habe zu zeigen versucht, wie Kants Frage nach dem Menschen in den drei existentiellen, in der Ich-Form sich stellenden Fragen „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?" verwurzelt ist. Nun muß geklärt werden, was Kant meint, wenn er sagt, daß sich diese existentiellen Fragen auf die Frage „Was ist der Mensch?" „beziehen". In welche Richtung ist diese Beziehung zu lesen? Aus all dem, was gesagt worden ist, meint Kant sicher nicht, daß die drei ersten Fragen erst dann beantwortet werden könnten, wenn die letzte beantwortet ist. Denn aus welchen Quellen könnte diese Anthropologie geschöpft werden? Wenn es empirische sind, ist sie unfähig, die drei Fragen zu beantworten; sind es aber apriorische, welche könnten es sein, wenn nicht eben dieselben, die zur Beantwortung der drei Fragen zur Verfügung stehen? Also will Kant umgekehrt sagen, daß die Frage „Was ist der Mensch?" grundlegend nur so beantwortet werden kann, daß sie zuerst transformiert wird in die drei genannten.

Dann aber könnte man auf die Idee kommen, daß deren Beantwortung der Substanz nach schon die wesentliche Antwort auf die anthropologische Frage enthält, so daß diese als solche überflüssig würde. Denn, in praktischem Ernst gesehen, muß der Mensch nicht wissen, was *der* Mensch *im allgemeinen* ist. Er muß nur wissen, was *er* wissen kann, was *er* tun soll und was *er* hoffen darf. Darin läge eine Option für so etwas wie Existenzerhellung (K. Jaspers), aber gegen die Philosophische Anthropologie. In der Tat ist eine solche im Œuvre Kants nur in Elementen vorhanden.

Dennoch entspringt die theoretische Frage „Was ist der Mensch?" auch als theoretische nicht bloß einer unernst spielenden Neugier *(curiositas)*. Die Vergegenständlichung des impliziten Wissens, das im Sollen, Handeln und Hoffen liegt, zu einem Begriff des

Menschlichen ist wesentlich; denn ohne einen solchen kommen wir im Zusammenleben mit anderen Menschen und mit Tieren nicht aus. Insofern ist die Frage „Was ist der Mensch?" im Sinne Kants nicht nur rückzubinden an die drei anderen. Vielmehr müssen auch diese auf ihre formale Struktur und Dynamik hin theoretisch begriffen und einem Wesensbegriff des Menschlichen eingefügt werden.

2. Der Status des Wesensbegriffs „der Mensch"

Wie der Weg von der existentiellen Frage in der Ich-Perspektive zur essentiellen Aussage über den Menschen als solchen verläuft, haben wir mit Kant gesehen. Ein fundamentaler Gehalt des Wesensbegriffs steht schon fest: Der Mensch ist ein wissendes, handelndes und hoffendes Seiendes, das sich reflexiv auf sich selbst beziehen kann. Nun ist noch auf die Schwierigkeit einzugehen, diesen Wesensbegriff auf die Erfahrung zu beziehen.

2.1 Das Wesen in einer Ordnung von Wesenheiten

Erstens gilt, in synchroner Sicht, daß der Begriff des Wesens, als einer abgegrenzten Grundform des Seins, impliziert, daß jedes Wesen einer Wesensordnung angehört. Je nach der Ordnung aber, die jeweils vorausgesetzt wird, ergibt sich eine andere Bestimmungsmöglichkeit des Wesens, das in Frage steht. Es ist ein großer Unterschied, ob der Mensch für die Bestimmung seines Wesens abgegrenzt wird gegen die umfassende Ordnung von Tier und Pflanze, von Geistern wie Dämonen und Engeln oder Göttern bzw. dem einen Gott, oder ob für diese Bestimmung nur die Ordnung der differenzierten Formen animalischen Lebens zur Verfügung steht. Für den ersten Horizont stehe als Beispiel der Satz des Thomas von Aquin: „Sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium".[7] Der zweite Horizont sei illustriert durch die Anthropologien Helmut Plessners, Arnold Gehlens und anderer, die die Besonderheit des Menschen ausschließlich in Abgrenzung gegen die anderen tierischen Formen bestimmen.

Welchen Horizont für eine zu bildende Wesensordnung darf man voraussetzen, um das Wesen des Menschen zu bestimmen? Kant meint (‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht', II: Charakter der Gattung), nur die zweite Möglichkeit sei legitim, weil uns Erfahrung, die doch zum Vergleich nötig sei, nur von Tieren, nicht aber von reinen Geistern gegeben sei. Das ist richtig, solange es um die Gewinnung von Wesens*eigenschaften* geht. Aber wenn es um den Wesens*begriff* geht, so verdeutlicht doch auch Kant den Menschen in der Abhebung von der Idee eines endlichen Intellekts ohne Sinnesorganisation (oder mit einer ganz anderen), ob dieser Idee nun eine Realgeltung zukommt oder nicht. Ob man eine solche Idee auch nur hypothetisch zuläßt oder fordert, ist offenbar kein empirisches Problem, sondern schon Ausfluß einer zu diskutierenden metaphysischen Vorentscheidung.

2.2 Das Wesen als diachrone Stabilität

Das zweite Problem für eine Wesensbestimmung ist ihr zeitübergreifender Charakter. Ewig kann das Wesen des Menschen freilich nicht sein, will man nicht in einem Platonismus eine Seinsweise des Wesens vor aller Existenz voraussetzen. Im Unterschied zu idealen Gebilden wie Dreiecken kann das Wesen des Menschen nie anders Sein haben als in konkreten Menschen, und diese sind als Gattung zu einer bestimmten Zeit aufgetreten. Zeitübergreifend aber muß ein Wesensbegriff schon sein. Hat sich das Lebewesen

[7] „Wie ein Körper, der vom Geist beseelt wird, das Höchste in der Gattung der Körper ist, so ist die mit einem Körper vereinigte Geistseele das Niedrigste in der Gattung der geistigen Wesen" (CG, lib. 2 cap. 91 n. 4).

„Mensch" aber nicht im Laufe der Zeit so verschieden entfaltet, daß eine Einheit seines Wesens nicht angenommen werden kann?

Hier muß man wohl verschiedene Grade der Abstraktheit und damit der Zeitinvarianz des „Wesens" unterscheiden. Je mehr etwas konkret bestimmt ist, entsprechend den Formen der phylo- und ontogenetischen Entfaltung und der kulturellen Prägung, desto weniger universal ist der an ihm direkt abgelesene Begriff. Der Wesensbegriff jedoch betrifft nicht die konkret entfaltete Form, sondern deren ermöglichenden Grund. Dieser Sachverhalt erhellt aus zwei Anwendungen:

– Naturgeschichtlich: Daß sich die heute vorfindliche Ordnung der diskreten Formen des Lebendigen evolutiv herausgebildet hat (also nicht immer schon bestanden hat und so nicht immer bestehen wird), hebt nicht auf, daß sie heute bestehen, mitsamt ihren Unterschieden der Form, die keineswegs nur aus graduellen Übergängen besteht. Wir leben in der Welt, die durch diese Unterschiede bestimmt ist, auch wenn sich diese in graduellen Übergängen gebildet haben sollten, und wir fragen nach unserem Platz in dieser Welt. Diese Feststellung hat m.E. methodologisch einen Primat vor der Frage, wie die heutige Welt geworden ist. Was die Vorstellung von konkreten Übergangsformen zwischen dem Tierischen und dem Menschlichen betrifft, so ist bemerkenswert, daß die paläontologische Forschung immer mehr Abstand nimmt von den halbäffischen Bildern früherer Rekonstruktionen, die der Forderung eines gleitenden Übergangs entsprechen; man finde im Rückgang von den heutigen Menschen zu früheren Formen immer nur Wesen, die sich von uns viel weniger unterscheiden, als daß sie uns gleichen.

– Kulturgeschichtlich: Die kulturellen Regelsysteme des Zusammenlebens, der Lebensführung und -deutung variieren. In diesem Sinne kann man sagen: Die Menschen haben nicht, wie weitgehend die Tierarten, eine feste Gestalt ihrer Lebensform. Doch macht so eine Kultur nicht eigentlich das Wesen der Menschen aus, die in ihr leben, sondern ist durch dieses ermöglicht.

Der klassische Wesensbegriff des Menschen (*animal rationale*, transformiert in „endliches Vernunftwesen", „Handeln" oder auch noch „Dasein") ist so weit und doch bestimmt, daß er die Vielfalt der Ausprägungen des Menschseins umfaßt und verständlich macht.

2.3 Das Wesen als Ermöglichung und Begrenzung des Seins (Leben, Existenz)

Ein Wesen wird erfaßt im Wesensbegriff. Ein Wesensbegriff, mitsamt der Ordnung, in der er seine Stelle hat, wird nicht einfach empirisch vorgefunden, sondern aufgrund von Erfahrungen und allgemeinen Überlegungen *konstruiert*. Zu diesen Erfahrungen gehören nicht nur die Empirie und die historische Forschung, sondern dazu zählt auch die Selbsterfahrung. Sie bringt ein Element des Wesensbegriffs ins Spiel, das über seine Rolle als Gestalt im Vergleich der Lebensformen hinausgeht.

Es ist das Wesen im ontologischen Sinn, das klassisch gern als „Natur" bezeichnet wurde, nämlich als *natura naturans*, d.h. als *principium operationis*. Es ist der ermöglichende Grund für das sich entfaltende Existieren (Sein im „verbalen" Sinn). Insofern dieses Existieren um sich weiß, erschließt sich ihm auch seine fundamentale Bestimmtheit, die alle Selbstbestimmung ermöglicht. Sie bestätigt sich in jedem Versuch, an ihr vorbei oder gegen sie zu leben. Die Freiheit der Entwürfe und Selbstentwürfe ist nicht nur begrenzt, sondern vor allem ermöglicht durch das, was man als Mensch überhaupt ist und sein kann.

Damit ist schon die Antwort auf die Behauptung gegeben, der Mensch habe überhaupt kein Wesen, weil er freie Selbstbestimmung sei, *in individuo* wie *in specie* in der Geschichte seiner Kultur. Richtig an dieser These ist ein Zweifaches: *erstens*, daß das Wesen des Menschen von anderer Art ist als das Wesen von Tieren, die weitgehend auf bestimmte Verhaltensformen festgelegt sind, und *zweitens*, daß man sich hüten muß, die Selbstdeutung bestimmter Menschengruppen (z.B. Männer oder Weißer) unkritisch mit dem Wesen des Menschen zu identifizieren. Doch kann sich der Mensch die Fähigkeit

zur Selbstbestimmung nicht schlechthin erst durch Selbstbestimmung erworben haben; er muß sie wesensgemäß schon haben.

Die Philosophische Anthropologie macht Wesensaussagen, d.h. nicht nur verallgemeinerte empirische Aussagen. Käme sie darüber nicht hinaus, wäre sie nichts Eigenes, sondern nichts anderes als eine soziologische, biologische usw. Anthropologie mit gefälschtem Etikett. Von empirischen Aussagekomplexen kann, nach Humes Gesetz, keine orientierende Funktion für die Lebensführung erwartet werden. Eben diese aber erwartet man von einer Philosophischen Anthropologie: sowohl für das persönliche Selbstverständnis wie für die Kulturkritik.

Wie jedoch kann sie das leisten? Nur dadurch, daß zu den Erfahrungen, auf die sie sich gründet, transzendentale Erfahrungen gehören, wie sie sich in den Voraussetzungen der drei Fragen aussprechen, die Kant genannt hat. Philosophische Anthropologie muß also prinzipiell als Reflexion innerhalb eines schon vollzogenen Selbstverständnisses gedeutet werden. Damit hat sie, jenseits bloßer Tatsachenbeschreibungen, ihre eigene, eben philosophische Ebene gefunden, durch die auch das Sein-Sollen-Problem im Prinzip überwunden ist. Mit dieser Feststellung ist natürlich noch kein anthropologisches Einzelproblem gelöst, und auch die Folgerungen für die Gestalt der Ontologie, die sich aus dieser prinzipiellen Einsicht ergeben, sind noch nicht gezogen. Dennoch ist der Boden für Wesensaussagen gewonnen.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Hayoun, Maurice-Ruben, *Geschichte der jüdischen Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 296 S., ISBN 3-534-10260-6.

Aus Vorlesungen in Heidelberg hervorgegangen, liegt hier „erstmals seit 1933" eine Gesamtdarstellung der jüdischen Philosophie von den Anfängen bis zum 20. Jhdt. vor. Nach einer einleitenden Erörterung zu Begriff und Möglichkeit jüdischer (Religions-) Philosophie mit einem globalen Blick über ihre Geschichte seit Saadja Gaon und einer Kurzvorstellung schon vorliegender Gesamtdarstellungen von Leopold Zuns bis zu Colette Sirat bietet auch Kap. I einen systematischen Gesamtdurchblick: zur Spannung zwischen mystischer Tradition und philosophischem Bemühen (mit einem Exkurs zu Philo, Spinoza und Maimon). – Die eigentliche Geschichtsdarstellung beginnt mit Kap. II: Jüdische Philosophie im islamischen Kulturgebiet (Karäer, Saadja Gaon). – III. Jüdischer Neuplatonismus (von Salomon ibn Gabirol bis Araham ibn Esra).

Die räumliche wie sachliche Mitte des Buchs bildet natürlich der Rambam: IV. Das geistige Vermächtnis des Aristotelismus: Moses Maimonides. V. Der Maimonismus im Schmelztiegel der Kritik. VI. Der jüdische Averroismus und die Maimonides-Interpretation im Mittelalter. Und noch als Reaktion darauf erscheint die nächste Epoche:

VII. Aufstieg der Esoterik. Von der spanischen zur lurianischen Kabbala. Die Entwicklung mündet im „todbringenden Antinomismus" (188) des Sabbatai Zewi (den erst die „Sekte der Chassidim ... entgiftet" (187).

VIII. Moses Mendelssohn und die Geburt eines modern-aufgeklärten Judentums. Wobei eine Frage (210) „noch heute ihrer Antwort harrt: War Mendelssohn der Vorkämpfer der Emanzipation oder der Vater der Assimilation?"

IX. Die Erneuerung des deutsch-jüdischen Denkens. Von Leopold Zunz zu Samson Raphael Hirsch. – X: Die jüdische Philosophie im 20. Jhdt. Im Zentrum steht hier natürlich Hermann Cohen. Auf den letzten Seiten werden Franz Rosenzweig, Martin Buber, Leo Baeck und Alexander Altmann vorgestellt, ausführlicher Emmanuel Lévinas, schließlich (Mathematiker? Historiker? Religionswissenschaftler? Philosoph? Philologe? Prophet?) Gershom Scholem. – Vor der Bibliographie beschließen zweieinhalb Seiten das Buch mit einem Ausblick: Perspektiven. Die geistig-religiöse Wiederbelebung im Staat Israel, bei der „eine Wiederbelebung der jüdischen Philosophie in Israel noch aussteht" (284). Wenigstens genannt werden auf der letzten Halbseite Abraham Joshua Heschel und Yeshajahu Leibowitz.

Dem Buch gerecht zu werden ist nicht leicht. Es ist nicht eigentlich ein Lehrbuch wie etwa die historischen Bände im „Grundkurs Philosophie" (dann wären die auch jetzt zu wünschenden Register unerläßlich), sondern gibt offenbar die gehaltene Vorlesung wieder (bis zu wörtlichen Wiederholungen [38f. u. 155]). Deutliche Kritik gilt dem Verlag, der sich anscheinend den Lektor spart. Der Danksagung des Autors zu Beginn entnimmt man, es sei dies das erste von ihm „direkt in deutscher Sprache verfaßte Werk" (7). Warum hat ihn niemand darauf aufmerksam gemacht, daß es zwar „Kommentare zu" gibt, „kommentieren" aber mit dem Akkusativ konstruiert wird? Daß nicht immer, aber allermeist „von/vom" durch den Genetiv zu ersetzen wäre? Daß der „Aufenthalt im Paradies de[s] ersten Ehepaares" (24) doch wohl eher der Paradiesaufenthalt des ersten Paares war, und es jedenfalls kein „Vertreibungsdekret der iberischen Juden" (158) gibt? Daß „nichtsdestotrotz" (einem Kabarettisten verdankt?) in der Schriftsprache „nichtsdestoweniger" heißt (das begegnet 171)? Saadja ging nicht seiner Zeit voran (70), sondern war ihr voraus. Manches ist gar nicht verständlich, wie z.B. die Aufmerksamkeit des Albertus Magnus „auf die Vergabe der Materie zur Seele" (85) ... Ich breche ab mit der Forderung, zumindest vor der Zweitauflage dem Autor die geschuldete Hilfe zu geben.

Zurück zum Buch selbst. Hier kamen dem Rez. Bedenken, wie weit bei der gewählten Darlegungsweise der nicht schon informierte Leser über einen allgemeinen Eindruck hinaus ein klares Bild vom „Führer der Unschlüssigen" gewinnen könne, erst recht im Blick auf die Esoterik. Anderseits gibt es gerade bei deren Buchstaben-, Zahlen- und Namensymbolik wohl überhaupt keine Möglichkeit eines systematischen Durchblicks. – Überraschend, daß „die berühmte Formel *Mi-Mosche ad Mosche lo kam ke-Mosche* ... zuerst in der 1784 gegründeten Zeitung Ha-Meassef zu lesen" gewesen sei (206), statt auf Mose und Maimonides auf Maimonides und Mendelssohn gemünzt. – Seine Sympathie für die Haskala verheimlicht der Verf. nicht. Averroes nennt er „viel waghalsiger als Maimonides oder als al-Farabi und Avicenna" (153), und nicht bloß Delmedigo hat „den Antirationalismus oder den Obskurantismus der Kirche an[ge]prangert" (159). (Nicht vermittelt damit wird die ja nicht einfach parallele Thematik „orthodox – orthoprax" [15] bzw. „la loi – la foi" [22], was freilich einer Philosophiegeschichte auch nicht obliegt.) Bewegend zurückhaltend kommt das „bittere Ende" der deutsch-jüdischen Symbiose zur Sprache, in dem „dieser Erdteil zu einem riesigen jüdischen Friedhof wurde. Deutschland, Europas viel versprechendes Land für das Judentum und dessen Entwicklungsaussichten, wurde von der Landkarte der althergebrachten Wissenschaft des Judentums getilgt ..." (282f.). J. Splett

Metaphysics in the Twelfth Century; On the Relationship among Philosophy, Science and Theology. Edited by *Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora, Andreas Niederberger* (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et études du Moyen Âge; Band 19). Turnhout: Brepols Publishers 2004. XIV/220 S., ISBN 2-503-52202-5.

Der Sammelbd. besteht aus Beiträgen einer Konferenz, die im Juni 2001 in Frankfurt am Main stattgefunden hat: „Das Verhältnis von Metaphysik und Theologie in den philosophischen Diskussionen des 12. Jahrhunderts." Diese Konferenz stand im Zusammenhang mit einem von *Matthias Lutz-Bachmann* (Frankfurt am Main) geleiteten DFG-Projekt „Die Umbrüche in der Wissenskultur des 12. und 13. Jahrhunderts" an der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Gemäß der Zielsetzung des Projektes, die epistemologischen Grundlagen der Wissensrevolution an den Schulen und den Universitäten des 12. und 13. Jhdts. zu erforschen, bietet dieser Ergebnisbd. Einsichten auf die Frage, wie sich die Autoren des 12. Jhdts. mit metaphysischen Fragen beschäftigten. Obgleich die Metaphysik als Wissenschaftsdisziplin mit den Werken des Aristoteles und ihrer weitgehenden Rezeption im 13. Jhdt. untrennbar verbunden war, diskutierten die Autoren im 12. Jhdt. bereits vor dieser Rezeption genuin metaphysische Fragen in den verschiedenen Bereichen der Wissensdisziplinen, selbst wenn sie solche Fragen nicht ausdrücklich unter der Bezeichnung „Metaphysik" behandelten. Ihre Erwägungen waren also keine bloße Antizipation der Metaphysik des 13. Jhdts., sondern leisteten einen eigenständigen Beitrag zur Entwicklung des metaphysischen Denkens in der Geschichte der Philosophie. Marie Dominique Chenu hat diese intellektuelle Bewegung deshalb als „éveil métaphysique" bezeichnet.

Die elf Beiträge, die zur Erhellung dieses Themenkomplexes hier versammelt sind, zeichnen sich sowohl durch die Internationalität ihrer Autoren aus, als auch durch eine breite Perspektive, die nicht nur lateinische Autoren, sondern auch arabische sowie hebräische Philosophen und Theologen berücksichtigt. Ausgehend von der These, daß die Autoren des 12. und 13. Jhdts. vor allem unter dem Einfluß des Boëthius und den Strömungen des Neuplatonismus stehen, untersucht *M. Lutz-Bachmann* in seinem einleitenden Aufsatz Boëthius' „Opuscula Sacra", um Grundzüge seiner Metaphysik darzustellen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß man bei Boëthius eine Disziplin finden kann, die wissenstheoretisch doppelt bestimmt wird. Sie kann einerseits im Blick auf die aristotelische Tradition als „Metaphysik" bezeichnet werden, weil sie die allgemeinsten Begriffe und ersten Prinzipien des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt behandelt. Andererseits heißt sie bei Boëthius „Theologie", weil sie aufzeigt, daß die allgemeinsten und den anderen Wissenschaften zugrundeliegenden Erstbegriffe der Metaphysik ontologisch von der göttlichen Substanz her gedacht werden müssen. Der Bei-

trag von *Andreas Speer* (Würzburg) setzt sich zum Ziel, das Wesentliche jenes „éveil métaphysique" des 12. Jhdts. herauszukristallisieren. Durch die Untersuchung von Autoren wie Adelard von Bath, Bernhard von Chartres und Thierry von Chartres, stellt er fest, daß die systematische und die philosophiegeschichtliche Bedeutung der Metaphysik des 12. Jhdts., vor allem im Zusammenhang mit ihrem Verhältnis zur Theologie, nicht im 13. Jhdt., sondern erst in den späteren Jhdtn. zum Tragen kommt.

Diesen ersten zwei einführenden Aufsätzen folgen dann drei Einzeluntersuchungen. Sie beschäftigen sich mit den Entwicklungen auf der iberischen Halbinsel, insbesondere in einem Zentrum damaliger intellektueller Kreativität: in Toledo. Durch die Analyse der Texte von Hermann von Carinthia, Adelard von Bath und Dominicus Gundissalinus weist *Charles Burnett* (London) auf, wie sich die Kenntnisse der aristotelischen Philosophie dieser Autoren über arabische Quellen vermitteln. Hermann von Carinthia übersetzte den „Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum" von Abû Ma'shar ins Lateinische, der sich unter dem Einfluß al-Kindis in der Mitte des neunten Jhdts. in Bagdad mit der aristotelischen Philosophie beschäftigte. Adelard von Bath und Dominicus Gundissalinus nahmen jeweils mit Hermann an dieser Aristoteles-Rezeption teil, so daß sich die drei Autoren in einem Entwicklungsprozeß befinden, der als „Blend of Latin and Arabic Sources" bezeichnet werden kann. *Alexander Fidora* (Frankfurt am Main) analysiert zwei Texte von Dominicus Gundissalinus, „De divisione philosophiae" und „De processione mundi". Seine Leitfrage lautet, wie Gundissalinus das Verhältnis von Theologie bzw. Studium der Heiligen Schrift und Metaphysik bestimmt. In dieser Analyse weist er eine von der Theologie explizit und distinkt differenzierte Metaphysikkonzeption des Gundissalinus auf, die bei den früheren Autoren nicht zu finden ist. *Thomas Ricklin* (Neuchâtel) widmet sich einer anderen Gestalt aus dem Toledaner Milieu: Daniel von Morley, der Astronom und Philosoph war und der Übersetzergruppe des Gerhard von Cremona angehörte. Durch die Analyse seiner Schrift „Philosophia" wird hier die eigenständige Leistung Daniels im Bereich der Naturphilosophie geschildert, in der er u. a. in Auseinandersetzung mit arabischen Quellen den Begriff einer *quinta essentia* weitervermittelte.

Die nächsten drei Beiträge behandeln die Entwicklung in der jüdischen und arabischen Tradition. Ausgehend von drei Denkern, die auf der iberischen Halbinsel geboren und tätig waren – Jehuda ben Shmuel Halevi, Abraham Ibn Daud und Moses Maimonides –, zeigt *Yossef Schwartz* (Tel Aviv) die Interferenzen zwischen der arabischen und der jüdischen Denktradition auf. In diesem informationsreichen Aufsatz versucht der Autor, anhand von sechs Kriterien (Selbstdefinition, Stil, intellektueller Horizont, Rezeption, Erkenntnis und Wissenschaft, sozio-linguistische Zugehörigkeit) die drei Denker einander zuzuordnen und allgemeine Aussagen über die Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie zu machen. *Josep Manuel Udina* (Barcelona) konzentriert sich auf Moses Maimonides, den noch Hegel in seiner Geschichte der Philosophie würdigt. Anhand eines konkreten Beispiels, nämlich der Frage nach der Ewigkeit der Welt, verdeutlicht *J. Udina* die Stellung des Maimonides gegenüber der aristotelischen Metaphysik: Sie ist für Maimonides als Hypothese annehmbar, selbst wenn sie mit dem jüdischen Glauben unvereinbar ist. Aus einer religions-politischen Sicht untersucht *Jack C. Marler* (St. Louis) den Gedanken von Averroes in seiner Schrift „Kitab fasl al-maqal", die noch nie ins Lateinische übersetzt wurde und selbst als arabischer Text nur in zwei Handschriften bewahrt ist. Die Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Philosophie, die „der Kommentator" aller damals bekannten Werke des Aristoteles in dieser Schrift darstellt, ist nach Marler im Kontext platonischer politischer Philosophie und deren spätantiker Deutungen zu erschließen.

Der letzte Teil des Bds., den wiederum drei Beiträge ausmachen, legt den Schwerpunkt auf die Entwicklung der Thematik in der Francia der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. *Gillian R. Evans* (Cambridge) fokussiert ihre Ausführungen auf die Diskussionen über den wissenschaftlichen Status der Theologie in dieser Zeit. Mit der Fragestellung, welche Rolle das Studium der „Opuscula Sacra" des Boëthius im 12. Jhdt. für die Differenzierung zwischen Metaphysik und Theologie spielte, untersucht sie sowohl zahlreiche bedeutende Autoren als auch Schlüsselbegriffe wie *theologia* und *scientia*. Sie stellt eine Spannung zwischen der bisher bestimmenden Rezeption des Boëthius und der allmäh-

lich einsetzenden Aufnahme der aristotelischen Philosophie fest. Die Metaphysik des 12. Jahrhunderts besitzt, so schließt Evans, keine solche Tragweite wie die der zeitgenössischen Theologie. Die beiden letzten Beiträge sind einem Zisterzienser, Alain von Lille, gewidmet, der in den Diskussionen über die Wissenschaftlichkeit der Theologie eine bedeutende Rolle spielt. Durch die Untersuchung der früheren und späteren Werke Alains, die jeweils unter den Einflüssen verschiedener neuplatonischer Schriften standen, prüft *Andreas Niederberger* (Frankfurt am Main) die Reichweite der von der Theologie unterschiedenen Metaphysik, deren wissenstheoretische Möglichkeit Alain im Bereich der Naturphilosophie aufweist. Mit dem Hinweis auf die Unterscheidung von *causa formalis* und *causa efficiens* argumentiert Alain, daß nur die letzte unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden soll. Er nimmt somit zwei Prinzipien an, Gott und Formen, bzw. Wesensnaturen, so daß sich, laut Niederberger, neben der Theologie ein weiterer Bereich eröffnet, in dem nach ersten Ursachen als solchen geforscht werden kann. Mit einem Versuch der präzisen Datierung der „Regula theologiae" behandelt *Françoise Hudry* (Paris) die Differenzierung zwischen Theologie und Metaphysik bei Alain, indem sie die Bedeutung der neuplatonischen Schrift „Liber de causis" für die Redaktion der „Regula theologiae" betont.

Den Herausgebern dieses Sammelbds. ist es wohl gelungen, die Vielfältigkeit der intellektuellen Bewegung des 12. Jhdts., den „éveil métaphysique", deutlich darzustellen, die je nach Gebiet und Zeitpunkt unterschiedliche Akzentuierungen aufweist. Einige Desiderate sind jedoch zu erwähnen. Die kennzeichnende, breite Perspektive des Bds. besteht vor allem darin, daß auch arabische und jüdische Autoren einbezogen werden. Da eines der in den Blick genommenen Sachgebiete des Bds., die Theologie, in den drei monotheistischen Religionen grundsätzlich verschieden konzipiert ist, wäre es für die Erhellung des Themenkomplexes hilfreich gewesen, wenn ein Beitrag das Verständnis der „Theologie" in diesen Religionen im 12. Jhdt. aus systematischer Sicht untersucht hätte. Zweifellos sind die Autoren des Bds. an den metaphysischen Erwägungen der mittelalterlichen Denker interessiert, die nicht nur unter der Bezeichnung „Metaphysik" von diesen vorgelegt worden sind. Um ein rundes Bild zu erreichen, ist es notwendig, sich nicht nur an den ausdrücklichen Begrifflichkeiten oder Wissenstheorien zu orientieren, sondern vielmehr die Denkpraxis eingehend zu prüfen. In diesem Bd. vermißt man die Behandlungen einiger, aus dieser Sicht bedeutender Theologen wie etwa Achard von St. Viktor und Richard von St. Viktor. Sie legen keine Rechenschaft ab über die mögliche Unterscheidung von Metaphysik und Theologie, praktizieren aber das metaphysische Denken. Im ganzen gesehen erweist sich dieser informationsreiche Sammelbd. gewiß als unverzichtbare Literatur für die theologische und philosophische Mediävistik, weil die Beiträge durchweg den neuesten Stand der Forschung präsentieren.

H. Nakamura S. J.

Hoye, William J., *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Band 5). Freiburg i. Br.: Herder 2004. 202 S., ISBN 3-451-28387-5.

Nach einführenden Gedanken zu Stellenwert und Anstößigkeit der Mystik sowie der Frage ihrer Definition beginnt der Münsteraner Theologe Hoye (= H.) mit der Frage (Kap. I), was Nikolaus von Kues (= N.) mit dem Titelbegriff meint, um dann „mit diesem Schlüssel ... sein theologisches und philosophisches Denken insgesamt zu erschließen" (21).

Ausgangspunkt ist die Anfrage des Tegernseer Abtes von 1452 nach der Rolle von Affekt und Vernunft in der Mystik. N.' Stellungnahme erfolgt nach mittelalterlichem Brauch als Textdeutung: der Schrift des Pseudo-Dionysius über mystische Theologie, im Licht der Gotteserfahrungen von Mose und Paulus sowie des platonischen Höhlengleichnisses und im Gegenüber zu Bonaventuras Affekt-Position. Er optiert für das Kognitive. Wie aber damit die charakteristische Unwissenheit zusammendenken?

Den Ort dafür findet N. (II.) aus einer im Glaubenssprung erlangten Offenbarung in der Idee der absoluten Unendlichkeit. Aus diesem „Schlüsselbegriff" folgt N.' *docta ignorantia*, jenseits positiver wie negativer Theologie und so auch mehr als eine Koinzi-

denztheorie. Entschieden wendet sich H. gegen K. Flaschs These, statt Theologe sei N. Philosoph, und zwar der Einheit (wie überhaupt kritische Flasch-Bezüge die ganze Untersuchung durchziehen). Bezeichnend, daß er immer wieder auf die Predigten zurückgreift, auch (nach dem Codex der Vatikan-Bibliothek) auf noch nicht edierte.

Eine wesentliche Vertiefung seiner Theorie bringt N. der Fund (III.) des *Non-aliud*. N. zieht es biblischen Namen vor – was vielleicht doch weniger befremden muß, als H. empfindet, im Blick auf die Selbstklärung des Glaubens von der ökonomischen zur immanenten Trinität. Hinsichtlich unseres *aliud*-Seins indes hätte Rez. gern (als Anfrage an Eckhart/N.) etwas dazu gelesen, ob tatsächlich dem „Gott ist kein Gegenüber" (87) derart umstandslos ein Ihm lasse sich „nichts gegenüberstellen" entspreche.

Doch ist auch dieser Name nicht der letzte. „Der Höhepunkt der Denkentwicklung des Nikolaus von Kues hat zum Thema den Höhepunkt der menschlichen Existenz" (91): *apex theoriae* – Gipfel der Betrachtung (IV). Hier wird, noch über das *Possest* hinaus, Gott schließlich einfach *Posse, Posse ipsum* genannt. Das Können als Voraussetzung von allem ist einsichtigerweise über allen Zweifel erhaben. Und doch ist diese Einsicht nicht einfach eigenes Können der *mens* (wiederum gegen Flasch), vielmehr beginnt hier gnadenhaft „die eschatologische Schau im Jenseits" (102f). H. bemüht sich eigens, dem Zeitgenossen nahezubringen, daß für N. (wie für die europäische Tradition überhaupt bis zur Neuzeit) die Glückseligkeit im Wahrnehmen besteht *(apprehensio, visio, speculatio)*. Ob dies Bemühen sich jedoch auch auf die klassischen Terme „abstrakt", „abstrahieren"... erstrecken sollte, wäre vielleicht zu diskutieren (ich zöge etwa „geistig" vor). Etymologisch übrigens (110) gehört „Wahrnehmen" nicht zu „Wahrheit", sondern zu „(Ge-, Ver-)Wahren", „Gewahrsam"... Es meint Hut und Achtsamkeit (in diesem Sinn „nimmt" man jemandes Interessen „wahr").

Mit dem Gipfel der Schau scheint auch der des Buches erreicht. Es folgt ein knappes Kap. zur Cusanischen Anthropologie (V): Der menschliche Gott. N. beschreibt den Menschen als Kosmographen: Durch fünf Tore werden ihm Welt-Informationen geliefert, aufgrund deren er eine Karte erstellt; in die vertieft er sich dann bei geschlossenen Türen – um von ihr auf zum Schöpfer zu blicken. Dabei ist es um Präzision zu tun (dem Menschen nur konjektural erreichbar). Darum wird und bleibt für N. die Mathematik paradigmatisch. Und vor allem darum, weil die dem schöpferischen Menschen-Geist entspringt. „Der Mensch wird in diesem Zusammenhang nicht als Geschöpf Gottes, sondern als ein zweiter Schöpfer" betrachtet (136). (Und wiederum wünschte Rez. sich das problematisiert. Wäre nicht „genauer" als mathematische Formeln das „treffende" Wort des Dichters? Und wäre das wahrhaft „Gemeinsame" zwischen Gott und Mensch nicht gerade der Gabe-Empfängnis-Bezug – so daß die Spitze des Wissens im „Dank wissen" bestünde statt in Mathematik-Produktion?) H. seinerseits setzt bei der Frage der Weltlosigkeit des Cusaners ein.

Die Bedeutung seines Denkens insgesamt (VI): In der Tat sieht N. die (Realität der) Welt nur mit den „Augen des Glaubens" (147). Er ist als Kind seiner Zeit fraglos und unreflektiert Nominalist. Das relativiert alle Gottesnamen und begründet den Vorrang der Theologie vor der Philosophie. „Liest man die verwirrende Gotteslehre des Cusanus mit Hilfe eines nominalistischen Verständnisschlüssels, lassen sich sowohl die inneren Widersprüche als auch der Drang nach Neuem besser nachempfinden" (169). H. diskutiert sein Disproportionalitätsprinzip anhand des Gottesnamens *Maximum*; im Vergleich mit der *quarta via* des Aquinaten. Daß Gott nicht gleichsam als Spitze der Weltpyramide gedacht wird, finde ich ebenso wichtig und dankenswert wie die Gründung aller Gottesnamen im Anselmischen Gottesbegriff. – H. gelangt zu dem Resultat: 1. N.' Denken ist Theologie; 2. Verabsolutierung von Offenbarung und Glaube ist eine philosophische Position. 3. Diese Position wird weder von der Philosophie noch vom christlichen Glauben gefordert. – Auf seinem Nominalismus fußt sein Neuplatonismus. (Oder könnte man auch umgekehrt formulieren?) Die tiefste Spannung in diesem Denken sieht H. mit Blumenberg „im Systemkonflikt zwischen Transzendenz und Rationalität" (183).

Eine gedankenreiche und anregende Studie über einen der anregendsten christlichen Denker, erschlossen – nach einem Verzeichnis der zitierten N.-Schriften – durch ein Register der angeführten Stellen sowie Personen- und Sachregister. Die wenigen verbliebe-

nen Corrigenda sind nicht sinnstörend, bis auf S. 100 im dritten N.-Zitat (Anm. 53). Dort fehlt eine Zeile: „ob *das Können selbst dies oder jenes sei, da* ja ...“ – Für die weitere Diskussion höbe Rez. (um ähnlich wie H. seine bisherigen Zwischenrufe auf den Punkt zu bringen) gern auf das Gegenüber von (letztlich naturalem) Monismus und (personaler) Dialogik ab (zwar wechselt N. nach dem Vorbild Augustins und Anselms [wie zuvor der Psalmen] immer wieder in die Gottes-Anrede; aber mit welcher „System-Konsequenz“?). J. Splett

Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni. Herausgegeben von *Martin Thurner* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie; Band 48). Berlin: Akademie-Verlag 2002. 691 S., ISBN 3-05-003583-8.

Anläßlich des 600. Geburtsjahres von Nikolaus von Kues traf sich im Jahre 2001 am Ufer des Comer Sees eine Gruppe überwiegend deutscher und italienischer Forscher, um über die einzigartige Stellung des Cusaners als Grenzgänger zwischen Italien und Deutschland im Hinblick auf Kultur, Politik und Philosophie zu diskutieren. Seit der ‚Wiederentdeckung‘ von Cusanus am Anfang des 20. Jhdts. wurde immer wieder die Frage aufgeworfen, wo er nun eigentlich anzusiedeln sei: in die Kreise italienischer Humanisten oder in die Tradition der rheinländischen Mystiker? Bringt er die Ernte mittelalterlicher Theologie ein oder zerbricht er vielmehr die geschlossenen, vorneuzeitlichen Paradigmen? Ist er ein weltoffener *uomo universale* oder ein strenger Kirchenmann? In seinem einführenden Artikel macht *Martin Thurner*, der Herausgeber des Bds., überzeugend klar, daß sich die Fragestellung ‚Deutschland-Italien‘ keineswegs in der bisherigen Literatur erschöpft hat. Seitdem Ernst Cassirer Cusanus als den Philosophen der italienischen Renaissance proklamiert hat, bleiben die meisten Studien, die Cusanus als ‚Deutschen‘ oder als ‚Italiener‘ beanspruchen wollen, entweder in einer einseitigen Stellungnahme stecken, oder sie konzentrieren sich in der literarischen Dokumentation auf die Rezeption in den jeweiligen Ländern. Philosophisch-systematische Vergleiche sind hingegen eher selten. Was Thurner mit dem Sammelbd. beabsichtigt, ist zu zeigen, daß keine Qualifikation adäquat ist, solange sie einseitig am Paradigma ‚deutsch‘ oder ‚italienisch‘ festhält. Statt dessen schlägt er vor, einen synthetischen Blick zu entwickeln. Eine Betrachtung des Kirchenfürsten, die die Gegensätze zwischen Nord- und Südeuropa, zwischen Mittelalter und Renaissance, zwischen religiös und profan gleichsam aufhebt, ist seines Erachtens die angemessene Form, Cusanus und seinem Denken gerecht zu werden (13). Jeder der 23 Beiträge des Sammelbds. untersucht einen Aspekt dieser ‚Koinzidenz der Gegensätze‘, wie Thurner seine Perspektive nach dem Grundprinzip der Cusanischen Philosophie nennt. Der Bd. ist in fünf Abschnitte gegliedert: 1. Einflüsse der deutschen und italienischen Kultur auf Cusanus; 2. Cusanus und die Handschriften- und Bibliothekskultur des 15. Jahrhunderts; 3. Wirkungen des Cusanus auf seine deutschen und italienischen Zeitgenossen; 4. Cusanus und die italienische Philosophie des 15. Jahrhunderts; 5. Cusanus in der Gesamtperspektive der deutsch-italienischen Philosophie vom Spätmittelalter zur Frühneuzeit. Hierbei drängt sich dem Leser nach Thurners Einführung allerdings die Frage auf, inwieweit es dem Sammelbd. tatsächlich gelingt, ein Bild des Cusanus zu entwickeln, das seine deutsche und italienische Dimensionen – in ihrer Gegensätzlichkeit – zusammenführt. Im folgenden möchten wir aus den fünf Abschnitten vor allem die Artikel besprechen, die sich im besonderen Maße dieser Frage widmen.

Der Beitrag von *Cesare Vasoli* („Cusano e la cultura umanistica fiorentina“) bietet als Fortsetzung von Thurners Einführung eine globale Übersicht vieler nachweisbarer Beziehungen zwischen Cusanus und den humanistischen Kreisen in Florenz. Wichtige Bezugspunkte sind dabei die Forschungen von Paul Oskar Kristeller, Kurt Flasch und *Maike Rotzoll*, die ebenfalls mit einem Beitrag im Sammelbd. vertreten ist, der die Handschriften aus der Bibliothek des Medici-Arztes Pierleone da Spoleto zum Gegenstand hat. Für diese Beiträge sowie für den *Hermann Schnarrs* („Frühe Beziehungen des Nikolaus von Kues zu italienischen Humanisten“) gilt, daß sie ebenso gründlich wie

zugänglich das breite Spektrum der Beziehungen (Handschriftenverbreitung, Marginalien, Briefwechsel) zwischen Cusanus und den Humanisten inventarisieren. Gleichzeitig zeigen sie, daß man trotz nachweisbarer Beziehungen sehr vorsichtig sein soll in der Schlußfolgerung, daß prägende gegenseitige Beeinflussungen bestanden haben. Beiträge, die einen eher systematischen Vergleich zwischen Cusanus und Repräsentanten des neuen Klimas vom Italien des Quattrocento darstellen, bieten *Alessandra Tarabochia Canavero*, *Francesco Santi*, *Walter Euler*, *Paul Richard Blum* und *Harald Schwaetzer*. Zusammen mit dem Artikel von *Giuseppe Girgenti* bilden sie den vierten Abschnitt zu Cusanus und der italienischen Philosophie des 15. Jhdts. Obschon *Girgentis* Beitrag über die Differenz zwischen Porphyrius und Jamblichus auf den ersten Blick nicht gut in den Kontext des Sammelbds. zu passen scheint, erweist er sich doch als relevant. Denn er stellt Cusanus in eine, auf Porphyrius zurückgehende, kontinuierliche Tradition westlicher, weitgehend italienischer Philosophie, die sich seit der Durchsetzung des Christentums gebildet hat. Cusanus' Interesse für den östlichen, ‚jamblichischen' Neoplatonismus bedeutet keinen Bruch dieser Kontinuität. In diesem Rahmen leistet der Beitrag von *John Monfasani* (leider der einzige aus dem englichen Sprachgebiet, obschon es dort doch ebenfalls zahlreiche, für dieses Gebiet kompetente Forscher gibt) eine gute Ergänzung: Er behandelt die Übersetzungen von Pietro Balbi (von Proklos' *Theologia Platonis*) und Georg von Trapezunt (von Platons *Parmenides*). In Gegensatz zu der von Martin Honecker verbreiteten Auffassung, daß Cusanus kein Griechisch konnte, kann Monfasani zeigen, daß er am Ende seines Lebens durchaus des Griechischen Herr war (224–225). Dies erweist sich aus den vielen auf Cusanus' eigenes Verständnis zurückzuführenden und allenthalben sinnvollen Korrekturen in der Übersetzung des *Parmenides* von Trapezunt. In einem Appendix dokumentiert Monfasani die verschiedenen Hände, die die Handschrift dieses Textes glossiert haben (MS Guarnacci 6201, Volterra, Bibliotheca Communale Guarnacciana). Nach Girgenti bringt *Francesco Santi* Cusanus' Gedanken zur Musik, vor allem zur Disproportionalität zwischen dem ganzen und dem halben Tonschritt mit zeitgenössischen italienischen Musiktraktaten in Verbindung. Dieser Artikel stellt eine sinnvolle Ergänzung des Beitrags von *Graziella Federici Vescovini* dar („Cusanus und das wissenschaftliche Studium zu Padua zu Beginn des XV. Jahrhunderts"), der sich mit den Studien des Cusanus befaßt, denen er wahrscheinlich bei dem Mathematiker Prosdocimo de'Beldomandis während seiner Studienjahre in Padua gefolgt ist. Damit verschafft uns Vescovini überaus wertvolle Einsichten in das mathematische und naturwissenschaftliche Curriculum in Padua zur Zeit von Cusanus und liefert eine eindrucksvolle Liste von Quellen für die naturwissenschaftlichen Ideen des Cusanus – ein Aspekt, der bislang in der Cusanusforschung wenig Beachtung fand. Im gleichen Zusammenhang zeigt Santi, daß Cusanus' Bemerkungen über den Halbton in *De coniecturis* in engem Zusammenhang stehen mit der Diskussion über die Proportionen der Töne, an der der bereits genannte Prosdocimo beteiligt war. Zusammen mit ihm folgt Cusanus der Theorie des Boëthius, daß kein präzises Verhältnis zwischen dem ganzen und dem halben Ton besteht. Diese Idee unterstützt sein metaphysisches Prinzip der unendlichen Vielfalt der Seienden bzw. der Nichtexistenz absoluter Gleichheit unter den geschaffenen Seienden (470). Noch wichtiger aber ist, daß Cusanus dabei nicht stehenbleibt, sondern diesen Gedanken fruchtbar auf den Unterschied zwischen rationalen und intellektuellen Verhältnissen anwendet („con Boezio quindi, si andava ben oltre Boezio", 479): Während die Ratio um das Problem der Proportionen kämpft, freut sich das Gehör an den rätselartigen, himmlischen Harmonien (476). Die Erneuerungen auf dem Gebiet der Musik im 15. Jhdt. hängen genau mit dieser Unterscheidung zwischen mathematischen und praktischen Dimensionen der Musik zusammen. Die aus dem Korsett der Mathematik befreite Musik konnte experimentieren und neue Wege einschlagen, was sich zum Beispiel an Cusanus' Zeitgenossen Dufay zeigt. *Alessandra Tarabochia Canavero* untersucht im Anschluß die Weise, in der Cusanus und Ficino nicht nur Teil desselben Netzwerkes waren, sondern auch, wie ihre Theorien über den Geist *(spiritus)* miteinander in Verbindung stehen. Dabei konzentriert sie sich allerdings leider vor allem auf Cusanus' Ideen und behandelt Ficino zu kurz. Die Analyse seines Geistesbegriffs ist zu knapp, um darauf einen aussagekräftigen Vergleich aufbauen zu können. Mit einem ähnlichen Problem kämpft *Walter Euler* in seinem Vergleich von Cusanus'

und Ficinos Religionsverständnis. Er zeigt zwar ähnliche Sichtweisen, aber ein systematischer Vergleich benötigt einen breiteren Raum als der, den dieser Artikel bieten kann. Auch ein möglicher Einfluß von Cusanus auf Pico kann allein durch ein gründliches Vergleichen und Abwägen von Begriffen und Texten beider Autoren bewiesen werden. *Harald Schwaetzer* liefert dazu einen lehrreichen und gut geschriebenen Beitrag, dessen Kraft in der Beschränkung liegt. Er zeigt in überzeugender Weise, daß trotz ähnlich klingender Äußerungen zur Anthropologie die Denkbewegungen von Cusanus und Pico einander entgegengesetzt sind. Deshalb kann man kaum von einer intensiven Rezeption von Cusanus durch Pico ausgehen. Pico deutet die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Sinne einer kosmologischen Stellungslosigkeit allen Seienden gegenüber. Cusanus hebt dagegen die kreative Kraft hervor als dasjenige, was den Mensch zum Bild Gottes macht. Mindestens eben scharfsinnig und gründlich wie Schwaetzers Artikel ist der von *Paul Richard Blum*. Sein Beitrag setzt sich nicht so sehr zum Ziel, mögliche Einflußlinien zu ermitteln, sondern die verschiedenen theoretischen Strategien für Religionsfrieden von Cusanus bis Campanella darzustellen. Der von Euler im Ansatz durchgeführte Vergleich der Religionsbegriffe bekommt eine scharfe Wendung, wenn Blum (539) bemerkt, daß „man sagen kann, daß für Cusanus die Heiden anonyme Christen sind, für Ficino die Christen dagegen religiös aufgeklärte Heiden". Wichtiger als dies ist allerdings die von Blum wahrgenommene Entwicklung in der Bedeutung von Gott und Offenbarung für den Diskurs über den Religionsfrieden im Laufe des 16. Jhdts. Leider stehen die verschiedenen Strategien in Blums Artikel getrennt nebeneinander, denn die Aktualität des Themas ruft eigentlich nach einer Synthese, die sich auch auf unsere heutige Zeit beziehen läßt. – Zum Schluß soll hier noch der Artikel von *Walter Haug* besprochen werden. Sein Beitrag schließt gut an die von Schwaetzer und Thurner an. Der Ausspruch, daß der Dichter ein Schöpfer seines Werkes ist, geht nach allgemeiner Meinung auf das Konto des Florentiner Christofero Landino (1458, [580]). Haug legt allerdings plausibel dar, daß die Idee des Menschen, der etwas Neues schafft – vor allem, wenn es um den dichtenden Akt geht – seinen Ursprung im Denken des Cusanus hat. Dies zeigt er deutlich an den divergierenden Positionen von Meister Eckhart und Cusanus hinsichtlich der Frage, wie der Mensch sich zur kreatürlichen Welt zu verhalten hat. Von großer Bedeutung erweist sich in diesem Zusammenhang der Unterschied zwischen Cusanus' und Eckharts Bildbegriff. Einen ähnlichen Unterschied zeigt auch *Martin Thurner* in seinem eigenen Beitrag „Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus". Im Anschluß an Schwaetzer sieht auch Haug in Cusanus' Auffassung der Kreativität des Menschen seinen Bildcharakter verankert. Genau an diesem Punkt läßt Cusanus das Mittelalter hinter sich und initiiert gleichsam den humanistischen Topos des Menschen als ein in seiner Fähigkeit zu schaffen einzigartiges Geschöpf.

Aus dieser Besprechung, die viele wichtige Beiträge aus Platzgründen unbehandelt lassen muß (u. a. die von *Arfé, Senger, Meier-Oeser*), mag deutlich geworden sein, daß der Sammelbd. trotz seines breiten Ansatzes, der sich von codicologischen, historiographischen, historischen bis hin zu systematisch-philosophischen Themen erstreckt, eine bewundernswerte inhaltliche Dichte aufweist. Viele Beiträge unterstützen einander und geben dem Leser Anreize, selbst Verbindungen herzustellen. Thurners Ansatz, ein Bild von Cusanus zu entwickeln, in dem die deutschen und italienischen Denk- und Lebenswelten sowohl vereinigt sind wie in ihrer Gegensätzlichkeit nebeneinander stehen, kann als gelungen betrachtet werden. Das Resultat ist ein reicher und tiefgründiger Sammelbd., der der Forschung noch sehr lange zum Nutzen gereichen wird.

M. H. van der Meer

Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch*. Leben – Werk – Schule. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2003. XIV/583 S., ISBN 3-476-01705-2.

Das Vorwort spricht die Breite der Urteile über Hegel an: vom „unwiderlegten Weltphilosophen" bis zum „ins Affenartige" geratenen „verneinenden Geist". Der Schwierigkeit, „selbst [für] Hegel-Forscher", die Breite seines Werkes in Grundlegung, Ausfaltung und der „entwicklungsgeschichtlichen Differenziertheit" zu überschauen, „soll das vorliegende Handbuch abhelfen" (XII). Zweispaltig gesetzt, ist es dreigeteilt.

I. (1–57) Leben. Neun Kap.: Stuttgart, Tübingen, Bern, Frankfurt, Jena, Bamberg, Nürnberg, Heidelberg, Berlin; bis auf das erste nochmals untergegliedert (Jena: Hegel und Schelling, Habilitation, Lehrtätigkeit, Geselligkeit, Außerordentliche Professur, Ende der Jenaer Jahre; Berlin: Politische Situation, Lehrtätigkeit, Geselligkeit, Akademie der Wissenschaften, Jahrbücher ..., Philosophische Gegner, Kunst und Kunstreisen, Religionsstreit, Hegels letztes Jahr). Jedem der prägnanten Abschnitte (die immer wieder gängige Irrtümer korrigieren, übrigens auch Hegels selbst, der etwa [131f.] W. T. Krugs „erkenntnistheoretische Forderung, die Entstehung der Vorstellung einer Schreibfeder zu beschreiben", als ontologische: der Ableitung dieser selbst, mißversteht) gibt Jaeschke (= J.) Quellen- und Literaturangaben bei.

II. (59–500) Werk. Die neun Kap. dieses Hauptteils des Buchs bilden ihrerseits nochmals zwei Teile. Die ersten acht stellen chronologisch Stück für Stück Manuskripte und Veröffentlichungen dar, angefangen bei den Fragmenten der Jahre 1793/94. So etwa 3. Frankfurter Entwürfe (1797–1800): Das älteste Systemprogramm [76–80, 1,3 Spalten Literaturangaben – das Rätsel noch ungelöst], Vertrauliche Briefe bzgl. Waadtland und Bern, Erste Württemberg-Schrift, „Der Geist des Christentums" und Verwandtes (1797–1799), Zwei Systemfragmente, Überarbeitung der Positivitätsschrift, Entstehung der Dialektik und des systematischen Grundgedankens. Zu Werken wie der Phänomenologie des Geistes gliedert J. die Abschnitte nochmals durch Unterabschnitte (Werkgeschichte und Systematische Funktion, Vorrede, Einleitung, Formen und Gestalten des erscheinenden Geistes, Geist und Geschichte). Auch kleine Dinge fehlen nicht (wieder mit Korrekturen nach Ergebnissen der historisch-kritischen Ausgabe): 4.8.2. Fragment vom Dreieck der Dreiecke, 4.8.3. Zeichnung aus Dreiecken. Den Schluß der Berliner Schriften und Entwürfe bildet der Text zur englischen Reformbill. – Ab S. 319 folgt dann mit Kap. 9 die Darstellung des „System[s] in Vorlesungen".

III. (501–537) Schule. Es geht um die erste entscheidende Phase von Hegels Wirkungsgeschichte, von bestimmendem Gewicht bis heute. 1. Zur Situation der Philosophie im frühen Vormärz, 2. Der Streit um die Religion, 3. Der Streit um Recht und Staat, 4. Der Streit um die Metaphysik. Von Religion und Politik bekämpft, von seiten der Einzelwissenschaften ignoriert, wird nach der Jahrhundertmitte „die Klassische Deutsche Philosophie unter den Titel ‚Deutscher Idealismus' gestellt. Dieser Prozeß ist weder als ‚Widerlegung' noch gar als ‚Zusammenbruch' zu beschreiben, sondern im besseren Fall als ‚Historisierung' im schlechteren als ein schlichtes Verdrängen, Ignorieren und Diffamieren der Fragestellungen und des Problemniveaus dieser Philosophie" (536).

Die 45 Seiten des Anhangs bieten eine Zeittafel zu Hegels Leben. Literaturhinweise (Werke, Vorlesungen, Bibliographien, Periodica, Biographien, Sammelbde., Dokumentationen, Sekundärliteratur [alphabetisch die Titel, die mehr als zweimal genannt worden sind]), Werk- und Sachregister, Personenregister (historischer Gestalten „aus dem gedanklichen oder persönlichen Umkreis Hegels" [einschließlich biblischer seit Abraham]).

Kaum zu glauben, daß es sich um das Werk eines Autors handelt. Respektvoller Dank! J. Splett

Kohl, Evelin, „*Gestalt*": Untersuchungen zu einem Grundbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes" (Münchner philosophische Beiträge [13]). München: Utz 2003. 342 S., ISBN 3-8316-0246-8.

Die philosophiegeschichtliche Annäherung an einen bestimmten Denker oder eine bestimmte Denkerin ist oft nur möglich über eine genaue Analyse der von diesem oder von dieser gebrauchten zentralen Begriffe. Für das Verständnis der Philosophie Hegels unverzichtbare Begriffe, die es in der ihm eigenen Verwendung zu deuten gilt, sind bekanntermaßen die Begriffe „Geist", „Idee" oder „Vernunft", um nur einige wenige zu nennen. Entsprechend gibt es zu diesen Begriffen zahlreiche Studien, und kaum ein Hegel-Kenner würde behaupten wollen, alle Schlüsselbegriffe der Hegelschen Philosophie so ohne weiteres vollständig beschreiben zu können. Andere Begriffe, die Hegel ebenfalls häufig verwendet hat, werden dagegen oft als unproblematisch angesehen. Hegel selbst war es jedoch, der vor der „Selbsttäuschung" gewarnt hat, „beim Erkennen etwas

als bekannt vorauszusetzen" (Ph, 35 [Hegels *„Phänomenologie des Geistes"* wird hier, wie von der Verf.n, nach der „Theorie-Werkausgabe" zitiert]). Wie berechtigt diese Warnung ist, zeigt die Arbeit von Evelin Kohl (= K.) über den Begriff „Gestalt" als Grundbegriff der *Phänomenologie des Geistes*. In der Einleitung weist K. darauf hin, daß der Terminus Gestalt, obwohl er doch zu den Grundbegriffen der *Phänomenologie des Geistes* gehört und als solcher „in nahezu allen Kommentaren und Interpretationen dieses Werks, zuweilen sogar inflationär" (6) gebraucht wird, in der Sekundärliteratur bisher praktisch nicht thematisiert und problematisiert wurde (das Literaturverzeichnis weist nur einen einzigen, nur wenige Seiten umfassenden Beitrag von Hermann Schmitz über den Gestaltbegriff in der *Phänomenologie des Geistes* aus dem Jahr 1957 nach). Als Folge dieses mangelnden Problembewußtseins geben die Interpreten der *Phänomenologie* dem Begriff Gestalt „offensichtlich unterschiedlichste Bedeutungen". K. hat deshalb mit ihrer Arbeit dankenswerterweise die Aufgabe übernommen, „hinter diesem scheinbar so *selbstverständlichen* Begriff" (6) diejenige Bedeutung herauszuarbeiten, die Hegel selbst diesem Begriff gibt – Teil A: Die methodische Bedeutung des Gestaltbegriffs –, um dann von diesem präzisierten Gestaltbegriff aus in Teil B die „Reihe der Gestalten" der *Phänomenologie des Geistes* im einzelnen detailliert zu beschreiben und von der besonderen Perspektive des Gestaltbegriffs aus manch neue Sichtweise der Hegelschen „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" zu ermöglichen.

Schon die ersten Schritte von Teil A machen deutlich, daß der Begriff Gestalt von heutigen Lesern beinahe zwangsläufig verengt verstanden werden muß, zeigt doch bereits ein Vergleich des Wörterbuchs der Brüder Grimm mit dem heutigen Brockhaus, „daß das alltagssprachliche Umfeld, in welches sich der Hegelsche Gebrauch des Gestaltbegriffs einbettet, ein weitaus reicheres ist, als die heutige Gebräuchlichkeit vermuten läßt" (9). Darüber hinaus zeigen Exkurse zu den französischen Enzyklopädisten einerseits und zu ästhetischen Überlegungen Schillers andererseits, daß der Terminus Gestalt zu Hegels Zeit durchaus ein theoretisch bedeutsamer und nicht unumstrittener Begriff gewesen ist. Insofern ist es nicht unbedingt verwunderlich, daß Hegel in seinen Frühschriften noch keinen spezifischen Gebrauch von diesem Begriff macht, ihn bis zum „Systemfragment von 1800" überhaupt kaum verwendet. In diesem Systemfragment aber findet man den Gestaltbegriff auf drei Bestimmungsebenen, die „sich in ihren metaphysischen, religiösen und ästhetischen Funktionsrahmen bei der Bestimmung des Gottesdienstes" verflechten, nämlich als „Objektivation des Göttlichen und zwar des Göttlichen als absoluter Lebendigkeit" (23). In dieser Funktion weist der Gestaltbegriff des Systemfragments bereits in Richtung der *Phänomenologie des Geistes*, in der dann erst wieder eine erneute Entwicklung des Gestaltbegriffs bei Hegel festzustellen ist.

Nach diesem Überblick über „die verschiedenen Bedeutungsfelder ..., in denen sich der Gestaltbegriff, auch im Hegelschen Gebrauch desselben, bewegt" (42) wendet sich K. in dem Abschnitt „Der Gestaltbegriff auf der logischen Ebene der *Phänomenologie*" nun der spezifischen methodischen Bedeutung des Gestaltbegriffs in der *Phänomenologie* zu. Der *Phänomenologie des Geistes* eine „logische" Ebene zuzusprechen ist allerdings nicht ganz unproblematisch, gewinnt doch die *Phänomenologie* als Weg zur Wissenschaft erst an ihrem Ende jenen Standpunkt des „absoluten Wissens", auf dem allein eine *Wissenschaft der Logik* möglich wird. K. übergeht dieses Problem nicht, widmet ihm vielmehr eine ausführliche und umfassende Diskussion der Problematik, die letztlich hinausläuft auf die in der Hegel-Rezeption seit langem und immer noch vieldiskutierten Fragen nach dem Zusammenhang von *Phänomenologie* und System, Titeländerung des Werkes und einen möglichen Wandel der gesamten Konzeption während der Arbeit, die Stellung der *Phänomenologie* zur *Enzyklopädie* sowie die (besondere?) Methode der *Phänomenologie des Geistes*. Ausgehend von den Ergebnissen ihrer Überlegungen zu diesen Fragen (der Weg zur Wissenschaft ist selbst schon Wissenschaft; die Methode der *Phänomenologie* ist letztlich keine andere als die der Wissenschaft; die Entwicklung von Momenten, Gestalten und Begriffen verläuft korrelativ), kann man die terminologische Entscheidung der Verf.n für eine „logische Ebene der *Phänomenologie*" (im Sinne von: vom Standpunkt der *Wissenschaft der Logik* aus gelesen) zweifellos akzeptieren. Trotzdem bleibt die Frage erlaubt, ob nicht eine neutralere Terminologie (z. B. methodisch-strukturelle Ebene) auch weniger Anlaß für eventuelle Mißverständ-

nisse gegeben hätte. Sicherlich hat K. recht, wenn sie – ein Bild von Heinz Röttges erweiternd – davon spricht, daß sich die „Leiter", welche die *Phänomenologie* dem Individuum zum Hinaufstieg auf den wissenschaftlichen Standpunkt anbietet, „während des Verschluckens ja auch noch zum Kreise biegt" (40, Anm. 46). Doch wird diese Kreisgestalt eben erst *nach* dem Aufstieg als solche erkannt, so daß die Rede von der „logischen Ebene der *Phänomenologie*" immer den Perspektivenunterschied des erst noch Aufsteigenden und des schon Aufgestiegenen berücksichtigen muß. Das ist natürlich möglich und wird von der Verf.n auch beachtet, dem Rez. scheint diese zusätzliche Schwierigkeit aber vermeidbar.

Davon abgesehen hat die Erörterung der grundlegenden Fragen aber „bereits wichtige funktionale Verflechtungen zwischen Gestaltbegriff und Methode" (42) in der *Phänomenologie* zum Vorschein gebracht. Diese werden im folgenden einer genauen „Definition des Gestaltbegriffs" zugeordnet. Dabei ergibt sich als erstes die Abgrenzung von dem übergeordneten Gattungsbegriff des Moments, das sowohl als Begriff wie als Gestalt auftreten kann, den beiden möglichen Formen seines konkreten Daseins. „Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens und ist *Wissenschaft*. Die Momente seiner Bewegung stellen sich in ihr nicht mehr als bestimmte *Gestalten* des *Bewußtseins* dar, sondern ... als *bestimmte Begriffe* und als die ... in sich selbst begründete Bewegung derselben" (Ph, 589). Dem Begriff gegenüber ist die Gestalt wiederum ausgezeichnet durch ihre Zeitlichkeit – „Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen *Geistes* als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar ..." (Ph, 498) – und ihre Lebendigkeit: „Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten ..." (Ph, 142). Damit hat die Gestalt eine „Selbständigkeit", die sie gegen die „allgemeine Substanz" (Ph, 141) festhält und behaupten will, deshalb fallen aber bei der Gestalt – im Unterschied zum Begriff – bis zum Erreichen des absoluten Wissens noch ihr jeweiliges Selbstbewußtsein und das Bewußtsein von ihr als Gegenstand auseinander, so daß jeder neuen Gestalt des Bewußtseins „etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden" (Ph, 80). Als erstes Fazit der bisherigen Untersuchungen läßt sich so die präzise Definition geben: „Die *Gestalt* ist lebendiges (und somit selbständiges, endliches und den Unterschieden zwischen Wissen und Wahrheit verhaftetes) Dasein des Momentes gegenüber dem *Begriff* als reines (und somit Formen des Wissens und der Wahrheit in unmittelbarer Einheit in sich vereinendes) Dasein des Momentes" (63). Wie dieser präzisierte Gestaltbegriff die *Phänomenologie des Geistes* nun unter neuen Blickwinkeln zu lesen erlaubt, wird anschließend exemplarisch vorgeführt für die schwierige, weil mehrdeutig mögliche Gliederung der *Phänomenologie* unter den Begriffen Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft bzw. den (erst später im System so verwendeten) Begriffen subjektiver, objektiver und absoluter Geist sowie für die Entwicklung des phänomenologischen Weges anhand der Begriffe Allgemeines, Besonderes und Einzelnes.

Die nun in Teil B. folgende detaillierte Analyse der „Reihe der Gestalten" in der *Phänomenologie* kann hier verständlicherweise nicht im einzelnen wiedergegeben werden. Der Reichtum dieser Darstellung liegt naturgemäß gerade in der Fülle der Details. Ein grober Überblick muß an dieser Stelle genügen. Festzuhalten bleibt zunächst jedoch die von K. überzeugend herausgearbeitete Dynamik des Gestaltbegriffs auf den Begriff Geist hin, derzufolge in den ersten Kap. der *Phänomenologie* im Grunde noch gar keine Gestalten als solche auftreten. Die Gestalten des Bewußtseins sind, da Hegel das Bewußtsein als „das unmittelbare Dasein des Geistes" (Ph, 38) bestimmt, in ihrer Wahrheit nur als Gestalten des Geistes wirklich, so daß das „Meinen, Wahrnehmen und der Verstand" statt Gestalten eigentlich nur „Weisen des Bewußtseins" (Ph, 136) sind. Dem entspricht die mit dem Verlauf der *Phänomenologie* zunehmende Bedeutung des Handlungsbegriffs gegenüber dem Begriff bloßer Bewegung, so daß sich schließlich „die Gestalten als individuelle und somit handlungsfähige in ihrer Reihe als Handlungsträger in den dichotomischen Verhältnissen von Einzelheit und Allgemeinheit ebenso wie jenen von Wissen und Wahrheit bewegen" (102). Waren solche handlungsfähigen Gestalten im Bewußtseins-Kap. noch nicht zu finden, so „werfen die Gestalten" im Abschnitt über das Selbstbewußtsein erstmals „ihre Schatten voraus ... und zwar ab dem Augenblick, in dem das Selbstbewußtsein sich an der Schwelle zum faktischen Vollzug der In-

tersubjektivität befindet" (131): in der Dialektik von Herr und Knecht. Doch letztlich mangelt es „auf dieser Ebene der bloßen Bestimmtheit an der von der Gestalt als Gestalt geforderten Konkretheit als lebendiger Einheit unterschiedner Momente" (136). Der „Weg ins Reich der Gestalten" (143) führt erst noch über das Vernunftkap. „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein" (Ph, 179), doch ist sich diese Gewißheit zunächst durchaus auch bewußt, „als *Ich* noch nicht die Realität in Wahrheit zu sein, und ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben und das *leere* Mein zu erfüllen" (Ph, 185). Die Vernunft macht sich als beobachtende Vernunft deshalb selbst auf „die Suche nach Gestalten" (145), findet diese aber weder in der Natur noch in sich selbst. Diese Erfolglosigkeit als nur theoretische Vernunft bringt das Bewußtsein schließlich dazu, „sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen" (155); es „will sich nicht mehr *unmittelbar finden*, sondern durch seine Tätigkeit selbst hervorbringen" (Ph, 261). Mit dem Abschnitt B. des Vernunftkap.s in der *Phänomenologie*, „Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst", beginnt also die eigentliche Handlungsfähigkeit des Geistes „– das Tor zum Reich der Gestalten ist geöffnet. Die Reihe der Gestalten als jene Vereinzelungen, in denen Momente des Geistes ihre Konkretion finden, kann beginnen" (156). Ohne von Hegel namentlich genannt zu werden, sind im folgenden Goethes Faust, Schillers Karl Moor und Cervantes' Don Quijote die vorbildhaften Gestalten der zum Mißerfolg verdammten Versuche der praktisch gewordenen Vernunft, sich *gegen* den Weltverlauf, Ausdruck des Allgemeinen, selbst verwirklichen zu wollen – als Lustgewinn, als ungestümer Weltverbesserungsdrang, als resignierende tugendhafte Selbstgerechtigkeit. Dieses notwendige Scheitern der zwar sich selbst realisierenden, aber noch im Gegensatz gegen das Allgemeine bleibenden Vernunft weist über sich hinaus auf die Wahrheit der Vernunft in der sittlichen Welt. Die nun im Vernunftkap. noch folgenden Abschnitte über das geistige Tierreich, die gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft interpretiert K. darum als eine Art „Denkspiel mit Momenten" (173), das Selbstbewußtsein „spielt mit dem Prinzip seiner selbst. Insofern ein Prinzip Gegenstand des Spiels ist, bedarf es keiner einzelnen konkreten Gestalt" (175). Anders im Bereich der Sittlichkeit: „Der Geist ist das *sittliche Leben* eines *Volks*, insofern er die *unmittelbare Wahrheit* ist; das Individuum, das eine Welt ist. Er muß zum Bewußtsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtseins, Gestalten einer Welt" (Ph, 326). Die solchermaßen wirklich lebendig gewordenen Gestalten als Gestalten der Wirklichkeit „unterscheiden sich von den vorangegangenen also nur dadurch, daß in ihnen nicht mehr ein Wissensmoment seine Bestätigung in der Wirklichkeit findet, sondern daß ... in ihnen die Verwirklichung eines Momentes der geistigen Substanz zum Dasein gelangt und angeschaut werden kann, um mittels dieser Anschauung zum Wissen um eben diese Substanz zu gelangen" (185). Etwas verwunderlich bleibt, daß im Verlauf der nun folgenden Dialektik von Einzelnem (oder Einzelnen) und Allgemeinem, die von der sittlichen Welt über die sittliche Handlung zum Rechtszustand führt, dann doch nur einige wenige konkrete Gestalten auftreten – die großen Gestalten der griechischen Tragödie, die den Konflikt zwischen Individuum und Gemeinschaft exemplarisch darstellen. Derart lebendige Gestalten sind auch im folgenden Abschnitt über den sich entfremdeten Geist, die Bildung, nicht zu finden – jedenfalls nicht auf den ersten Blick. „Der Geist scheint sich also in lebendigen Gestalten nicht zu finden oder auch nicht zu suchen, oder auch sich die Zeit nicht zu nehmen, bei Konkretionen seiner selbst in lebendigen Gestalten zu verweilen" (204), doch ein tieferer Blick lehrt, daß „ein jedes Moment des Geistes ... sich in dieser Welt zunächst entfremdet, in sich zerrissen" (207) ist, so daß die konkreten Gestalten hier gleichsam als „verborgene" (206) erscheinen: Diderot, der Autor von „Rameaus Neffe", sowie die beiden Protagonisten dieses Werkes, Rameau und der namenlos bleibende „Philosoph". Gestaltlos bleiben dann wieder die Individuen, die Zuflucht suchen vor der in der bloßen Bildung erlebten Zerstörung der Werte, im Glauben an ein Jenseits oder in der reinen Einsicht, bis der Machtkampf zwischen Glauben und Aufklärung an Schärfe zunimmt (hier tauchen Voltaire, Rousseau, Montesquieu und Lamettrie auf, Pascal und die

Jansenisten) und schließlich in der brutalen Konkretheit der Französischen Revolution endet: Ludwig XVI., Marie Antoinette, Philipp von Orléans, Danton, Marat, Robespierre und Saint-Juste, „sie schließen mit ihrem Tod den Reigen der Gestalten der Welt der Bildung" (226). Aus der Zerrissenheit der Bildung findet der Geist schließlich in der Moralität zurück zu einer Einheit. Insofern dieses moralische Bewußtsein zunächst nur als unmittelbarer Anspruch der Pflicht erfahren wird, sind „die Gestalten, deren Gedanken für Hegel in maßgeblicher Weise eine solche moralische Weltanschauung in der Neuzeit vorgeben, … Kant und Fichte" (229), auch wenn deren Namen nicht explizit genannt werden; über die hier behandelten Gedanken sind sie eindeutig identifizierbar. Das gilt auch für die weiteren Gestalten (Jacobi, Novalis, Schlegel und Hölderlin), die im Kap. über das Gewissen als den Versuch, *für sich selbst* seine Wahrheit an der *unmittelbaren Gewißheit* seiner selbst" (Ph, 468) zu finden, behandelt werden. Doch führt gerade dieser Schritt des Geistes noch einmal zu einer tiefen Kluft zwischen dem Individuum und der Allgemeinheit. Dieser Konflikt kann nur noch aufgelöst werden in einer Versöhnung, welche die Ebene der Sittlichkeit übersteigt: „Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist" (Ph, 493). In der Religion hat es der Geist nicht mit einem ihm fremden Gegenstand zu tun, sondern er tritt sich selbst als Geist als Inhalt gegenüber. „Daß seine Gestalt ihn selbst ausdrückte, müßte sie selbst nichts anderes sein als er und er sich so erschienen oder wirklich sein, wie er in seinem Wesen ist" (Ph, 498). „Damit ist jedoch … bereits auf die Religion in ihrer höchsten Stufe verwiesen, auf die christliche Religion, in der sich Gott in der Einzelheit einer einzigen menschlichen Gestalt offenbart. Erst einmal jedoch ist das zum Wissen um sich strebende religiöse Bewußtsein in seinen defizitären, da *einseitigen* Bemühungen, das Absolute zu erfassen, mit dessen Gestalten als nur *bestimmten*, endlichen Daseins*formen* konfrontiert" (260). Es ist an dieser Stelle erst nur der Begriff der Religion gesetzt, der sich nun in seinen Gestalten realisieren muß, um darin seine Wirklichkeit zu erkennen. „Und so wird der Weg durch die Welten des Geistes, durch seine Reiche der Wirklichkeit, ein weiteres Mal durchschritten, die Geschichte dieser Reiche als Geschichte der Manifestation des Göttlichen erzählt" (252). Der Weg führt also diesmal durch die Religionsgeschichte, von den Formen der natürlichen Religion, die ihren höchsten Punkt in der Religion des Alten Ägyptens erreicht, über die „Kunstreligion" des antiken Griechenlands bis zum Christentum als der „offenbaren Religion", in der Gott „als ein wirklicher Mensch *da ist*" (Ph, 551). (An dieser Stelle vermißt der Leser ein wenig eine zusätzliche Veranschaulichung durch Bezüge auf die Ausführungen zur Gestalt und insbesondere deren Zusammenhang mit dem Begriff der Gestaltung, die Hegel in den Vorlesungen zur Philosophie der Religion bzw. zur Ästhetik gibt. Natürlich grenzt bereits der Titel der Arbeit die Untersuchung legitimerweise auf die *Phänomenologie* ein, doch wäre gerade angesichts der gedrängten Dichte des Religionskap.s die größere Anschaulichkeit der Vorlesungen zu diesen Zusammenhängen für den Leser hilfreich gewesen.) Im Abschnitt über die Religion treten also – wie im Systemfragment von 1800 – zu der logisch-metaphysischen Bedeutungsebene des Gestaltbegriffs auch wieder explizit die ästhetische und religiöse Bedeutungsebene hinzu. Gerade dadurch findet aber die Gestalt zur Einheit mit dem Begriff: „Dies – seinem *Begriffe* nach das Offenbare zu sein – ist also die wahre Gestalt des Geistes, und diese seine Gestalt, der Begriff, ist ebenso allein sein Wesen und Substanz. Er wird gewußt als Selbstbewußtsein und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird" (Ph, 553). Damit ist auch dieser zweite Weg an sein Ende gelangt. „Mit der offenbaren Religion haben Wissen und Wahrheit zueinander gefunden, im Kreuzpunkt ihres Sichfindens steht die Gestalt" (282). Doch zugleich hat der Geist damit einen Standpunkt erreicht, das absolute Wissen, auf dem er die „lebendigen konkreten Gestalten" (284) nicht mehr braucht: „es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*" (Ph, 582). „Gemeinsam mit der einzelnen Gestalt bewegt sich der einzelne Begriff solange in der Zeit, bis der Geist – im Begreifen dessen, was Gott mit seiner Offenbarung in der Gestalt Jesu dem je einzelnen Bewußtsein auch an Erkenntnismöglichkeit offenbarte – den in

den äußersten Extremen seiner Momente verwirklichten Begriff in seiner von der Zeit befreiten Reinheit erfassen kann" (286). Die *Phänomenologie des Geistes* ist an ihrem Schlußpunkt angelangt.

Im dritten und letzten Teil ihrer Arbeit gibt K. nun einige hochinteressante „Rück- und Ausblicke". Auch diese können hier leider nur noch angedeutet werden. Der erste Rückblick betrachtet die Phänomenologie – ausgehend von „all den Metaphern des Reisens" (292), die in ihr gebraucht werden, sowie im Gespräch mit Hegel-Interpreten wie Glockner, Hyppolite, Pöggeler und v. a. Bloch – als ein nicht nur philosophisches, sondern auch literarisches Werk, das eindeutige Parallelen aufweist zu Homers *Odyssee*, zu Goethes *Faust*, zu Dantes *Divina Commedia*. Es geht K. dabei aber nicht nur darum, „den Erzähler und Poeten Hegel hin-, gar anzunehmen" (291) und „das Werk und seine Gestalten in einer gewissen künstlerischen Hinsicht gewürdigt zu haben" (296), vielmehr um eine tiefere und vollständige Erfassung des Gestaltbegriffs und seiner ästhetischen Bedeutungsebene, um von diesem aus die *Phänomenologie* erst richtig einschätzen zu können – gerade auch in ihrem Hinausweisen über sich selbst. So beschäftigt sich der zweite Rückblick mit der Analogie der *Phänomenologie* zu einem Schauspiel. Die sprachlichen Bezüge der Phänomenologie auf das Theater (Schauspiel, Zuschauer, Vorhang) führen die Verf.n zu einem Vergleich mit Shakespeares Dramen, der – wenn er auch „im vorliegenden Kontext nicht mehr sein kann als ein gedanklicher Anstoß" (297) – doch zu zeigen vermag, „daß Hegel in den dramatischen Prinzipien den Boden gefunden hat, auf dem er die Welt seiner Gedanken aufbauen kann" (304). Der dritte Punkt widmet sich als „Ausblick" der „Gestalt in der Dialektik von Anschauung und Veranschaulichung". Dabei ist zum einen wichtig, daß auch die Anschauung als Empirie nie ganz unmittelbar ist, sondern sich immer schon auf dem Boden einer „Welt-anschauung" bewegt. Zum anderen weist gerade die Gestalt als zentrales Moment der Veranschaulichung schließlich über die reine Anschauung der Kunst hinaus auf andere Erkenntnisweisen des Absoluten als des Wahren: Religion und Philosophie. Mit der „persönlichen Option" (328) der Verf.n für die Gleichrangigkeit der drei Erkenntnisweisen des Absoluten, die sich im bekannten Bild Hegels vom System als „Kreis von Kreisen" (*Enzyklopädie*, § 15) gegenseitig durchdringen, endet die Untersuchung.

Insgesamt beeindruckt die Studie sowohl durch ihre Detailfülle wie auch durch die Tiefe der gedanklichen Durchdringung der zu einem großen Teil ja doch höchst schwierigen Textpassagen der Phänomenologie. Daß dabei die eingehende Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur sich nicht einem vermeintlichen Aktualitätszwang zu nur den neuesten Publikationen unterwirft, sondern vielmehr gerade die nach wie vor richtungsweisenden Arbeiten zur Phänomenologie von Pöggeler, Fulda, Düsing, Henrich, Puntel u. a. in den Mittelpunkt rückt, ist nur zu begrüßen und spricht für die sachlich und klug abwägende Urteilskraft der Verf.n. Ihre Untersuchung wird so nicht zuletzt auch zu einer hervorragenden Einführung in die Diskussion der wichtigsten Interpretationsfragen um Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Zuerst aber ist es eine bestechend überzeugende Darstellung der *Phänomenologie* unter dem besonderen Blickwinkel des bislang weitgehend vernachlässigten Gestaltbegriffs, aus der auch mit Hegels Philosophie vertraute Leser noch manches lernen können. Th. Steinherr

Desmond, William, *Hegel's God.* A Counterfeit Double? Ashgate: Aldershot 2003. 222 S., ISBN 0-7546-0565-5.

This book by William Desmond (= D.) is a welcome addition to the literature available in English on Hegel's (= H.) philosophy of religion. It is certainly not an easy read, starting with a very complicated explanation of three different kinds of transcendence: the other-being of nature, of the human self, and of the divine, which are important for understanding D.s claim that the God of Hegel is a counterfeit double of the biblical God. D. argues that H. is insufficient in his understanding of the otherness of the transcendence of God, being unable to properly think the non-objectifying and indeed non-subjectifying 'beyond' of God, due to his being trapped in a speculative dialectic that ultimately reduces God to the finite, immanent order of reality. The notion of a 'counter-

feit double' used by D. is a clever way to make the point that like many before and since, H. has created an idol covering the place of the living God. This idol resembles the real God and yet as God of the Whole of wholes is nothing more than a hollow replica of the irreducible transcendence of the biblical God.

After this rather dense introduction, D. proceeds to consider various aspects of H.s failure to adequately think through the transcendence proper to God on a number of different levels. In chapter 1, H.'s relation to the Enlightenment, Greece and Christianity is considered. In this opening chapter, D. already finds the origins of H.'s attempt to find an immanent way that moves between the commissions and omissions of these three constellations of thought. However, D. finds that in the end, H. only reconfigures transcendence as other in terms of immanent self-determination, which reduces God to a counterfeit double. Of particular interest in this chapter is D.s consideration of the Kantian Enlightenment and H.s debt to Kant for his own thinking.

In the next three chapters, D. turns to questions of religion and God in a more in depth manner. Chapter 2 looks at the relation of religion and philosophy. Here he investigates the impact that the role of religion had in forming the way H. goes about thinking of God in a philosophical and speculative manner. A key point of his investigation here is an investigation of the common claim of both religion and philosophy to absoluteness, and more specifically to the difficult relation of the philosophical concept *(Begriff)* to the religious representation *(Vorstellung)*. In chapter 3, D. turns to H.s speculative concept of God. He outlines H.s critique of dyadic reflection or double thinking and argues that his replacement of this by triadic relation, which is yet a unitary self-relation, does not move beyond the double thinking he aims to criticize. Once again, D. finds here traces of H.s immanent appropriation of transcendence that crops up like a recurring motif throughout D.s critique of H.s philosophy of religion. Chapter 4 deals with H.s understanding of God as trinity and asks the question if his account of the trinity in itself and the trinity in history and creation is the same trinity that Christianity understands to be the God of love.

In chapters 5, 6 and 7, D. considers various aspects of H.s economic understanding of the trinity in: creation, history and the community. Each in their different ways repeats the error of domesticating transcendence. In chapter 5, D. argues that the view of creation put forward by H. blurs the distinctions between the creator and the created. The failure of H. to make clear the absolute uniqueness of the divine act of bringing being to be, argues D., results in H. insufficiently making clear the asymmetrical relations between God and the creation. Chapter 6 turns to the question of history and God's relation to time. Human history is portrayed by H. as the medium of God's coming to self-consciousness in the self-becoming of humanity. This chapter also deals with the theodicy question in H. and reveals a picture of God who not only has to atone for humanity but also paradoxically for God. Both humanity and God are thus shown to be mutually dependent in H. since God redeems himself and humanity through man. In chapter 7, D. considers the presence of God to the human community, most particularly in H.s understanding of spirit or *Geist*. Characteristically, D. notes H.s emphasis on the indwelling of the spirit in the religious community but also suggests that once again due to H.s blurring of distinctions, in this case between different types of love, H. inappropriately articulates the presence of the spirit to both the religious community of agapeic service and to the political community of erotic sovereignty. In the end, D. notes that H.s inadequate distinctions between types of transcendence and love may well have paved the way and indeed welcomed the anthropological reductions of God which arrived soon on the scene after H. himself.

In chapter 8, D. concludes his remarks about H.s philosophy of religion. In this chapter, D. speaks of what he calls the reserves of God, that is to say, limitations in H.s speculative conception of God which lend themselves to the generation of counterfeit doubles. Indeed, D. claims that in H.s attempt to reconcile philosophy and religion, religion is not so much preserved but done away with by a philosophy that wants to think God as the Whole of wholes. In considering divine transcendence as at the cost of human freedom, H. is found by D. to be one more victim of the modern dilemma: one may think either God or man, but not both together.

D. has written a fine well argued book on H.s philosophy of religion with a *sui generis* interpretation that is characteristic of his reading of H. Whilst not written in a very accessible language this book will provide a welcome contribution to a field which all too easily can baptize H.s God as if this were the God of the Bible. Readers of *Hegel's God* are left with not doubt that the God of Hegel is not the God of the Bible.

A. Carroll S. J.

Lau, Chong-Fuk, *Hegels Urteilskritik*. Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik (Jena-Sophia, Abteilung 2; Band 6). Köln: Fink 2004. 319 S., ISBN 3-7705-3898-6.

Die zu besprechende Arbeit gehört in die Reihe der Versuche, einen systematischen Zugang zu der Philosophie Hegels im Ganzen zu gewinnen. Nachdem die *Wissenschaft der Logik* in den letzten Jahrzehnten vielfach als Theorie der Subjektivität verstanden und die selbstbezügliche Negation als ihre Grundoperation und der systembildende Faktor angesehen wurde, stellt Lau (= L.) Hegels Urteilskritik in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen. Als Schlüsseltext behandelt er die Ausführungen über den spekulativen Satz aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*. Er sieht darin nicht eine – mehr oder weniger gut ausgearbeitete – Lehre wahrer Sätze, sondern interpretiert die Stelle vornehmlich als „Satzkritik" (183). Auf diese Weise verbindet L. gleich mehrere Aspekte. Da ist zum ersten das anthropologische Faktum unserer Angewiesenheit auf die Sprache, und zwar nicht nur als Medium der Kommunikation, sondern auch als Grundlage unseres Denkens. Von der Notwendigkeit des Gebrauchs sprachlicher Zeichen zu unterscheiden ist zweitens der Umstand, daß wir uns nach der Ansicht Hegels in der Sprache stets der Form des Urteils bedienen und von einem Subjekt irgend etwas prädizieren. Das wiederum verleitet uns drittens zu der Annahme, wir hätten es auch in der Wirklichkeit mit einzelnen Dingen (Subjekten) und ihren Eigenschaften (Prädikaten) zu tun. Die logische Form des Urteils besitzt scheinbar ontologische Implikationen. Ist nun von Hegels Urteils- oder Satzkritik die Rede, muß natürlich geklärt werden, gegen welche der drei Thesen sie sich richtet. Dabei wird schnell klar, daß Hegel weder ganz auf die Verwendung der Sprache verzichten noch die Form des Satzes einfach aufgeben möchte. Er wendet sich deshalb im wesentlichen gegen den letzten Punkt, das heißt gegen die gewöhnlich mit der Subjekt-Prädikat-Struktur des Urteils verbundene Substanzontologie. Eine Formulierung D. Henrichs aufnehmend und zugleich präzisierend bezeichnet L. eine solche Metaphysik selbständiger Einzeldinge als das „natürliche Weltverstehen" (vgl. 15–22). Dessen Wurzeln in der logischen Form des Urteils aufzudecken und seine ontologischen Folgerungen zu überwinden ist die Aufgabe der spekulativen Philosophie – so die im 1. Kap. exponierte Kernthese der Arbeit: „Die dialektische Entwicklung der Denkbestimmungen bezieht sich sachlich als kritische Revision auf das ‚natürliche' Weltverstehen, das wesentlich von dem logisch-ontologischen Primat der Einzeldinge ausgeht" (29f.). – Im 2. Kap. befaßt sich L. mit der systematischen Stellung der Urteilskritik. Ausgehend von Hegels Begriff der Wahrheit erörtert er das Problem ihrer Darstellung. Die Errungenschaft Hegels auf dem Gebiet der Wahrheitstheorie ist die Deutung der Übereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand bzw. Denken und Sein als „Selbstverhältnis" (53). Diese Beziehung kann zum einen logisch, als die Angleichung der Erkenntnis an ihren Gegenstand, und zum anderen ontologisch, als die Entsprechung der Wirklichkeit mit ihrem Begriff, aufgefaßt werden (54f.). Die beiden Momente zusammen ergeben ein monistisches und holistisches Verständnis des Wahren. Aus dieser Wahrheitsauffassung folgt, daß strenggenommen nichts, auch nicht das Unwahre, außerhalb der Wahrheit liegen kann. Deshalb, so Hegel, muß die philosophische Darstellung des Wahren die Kritik des Unwahren in sich enthalten (63f.). Obwohl das Unwahre im Gang der *Wissenschaft der Logik* verschiedene Gestalten durchläuft, nimmt die Kritik des Urteils als der begriffslogischen Form des Unwahren gemäß L. eine Sonderstellung ein. Das führt er einerseits darauf zurück, daß die subjektive gegenüber der objektiven Logik eine Art Metatheorie darstellt: „Die Begriffslogik ist sozusagen eine metalogische Selbstthematisierung der Logik" (80). Andererseits bildeten der Satz bzw. das Urteil auch für die spekulative Philosophie das unverzichtbare Mittel

der Darstellung (84). Bevor L. aber den Zusammenhang zwischen Urteilskritik und Spekulation genauer entfaltet, wendet er sich Hegels Behandlung des Themas der Sprache zu. Wie er zu Recht hervorhebt, findet bei Hegel nicht nur der Zeichencharakter, sondern auch die intersubjektive Dimension der Sprache Beachtung. Während das erste im Psychologie-Kap. der *Enzyklopädie* abgehandelt wird, muß man für das zweite auf die Fragmente der ersten Jenaer Vorlesung zur Philosophie des Geistes zurückgehen. Noch wichtiger ist freilich für Hegels Verständnis der Spekulation die Ansicht, daß sich das Logische in der Grammatik der verschiedenen menschlichen Sprachen widerspiegelt. Obwohl sich in der Angewiesenheit des Denkens auf die Sprache unsere Endlichkeit zeigt, ist das Absolute nichts Unaussprechliches oder Übersprachliches. Diese Auffassung verdeutlicht L. im 3. Kap. anhand der Lehre vom spekulativen Satz. Zu diesem Zweck erläutert er zunächst die seinslogischen Kategorien des Etwas und des Anderen sowie der Endlichkeit und der Unendlichkeit. Daran schließt L. eine Erörterung der Betrachtungsweisen des Verstandes und der Vernunft an, mit deren Hilfe er die unterschiedlichen Standpunkte der Reflexion und der Spekulation voneinander abhebt. Kennzeichnend für Hegels Begriff der wahren Unendlichkeit ist bekanntlich, daß das Unendliche dem Endlichen nicht einfach entgegengesetzt ist, sondern dieses als das Andere seiner selbst in sich aufhebt. Nur so läßt sich laut Hegel vermeiden, das Unendliche wiederum in der Form eines Endlichen aufzufassen. Auf analoge Weise (vgl. 142) stellt sich für L. die Beziehung der Vernunft zum Verstand dar. Die Spekulation ist nichts von der Reflexion streng Geschiedenes, sondern enthält deren Bestimmungen als integralen Bestandteil. In Aufnahme von Überlegungen R. Bubners, unter dessen Leitung die Arbeit als Dissertation in Heidelberg entstand, schreibt L. der spekulativen Philosophie die Funktion zu, den Verstand über seine eigene Endlichkeit aufzuklären und so über sich hinauszuführen. Als Mittel stehe der Spekulation nichts anderes zur Verfügung als abermals die Reflexion, weshalb es sich im Grunde um die „Reflexion der Reflexion" handle (145). „Die spekulative Vernunft ist insofern und nur insofern Denken des Unbedingten und Unendlichen, als sie wesentlich als Selbstreflexion des bedingten, endlichen oder verstandesmäßigen Denkens vor sich geht" (145f.). Als ein solches metatheoretisches Unternehmen interpretiert L. im Folgenden Hegels Urteilslehre. Der *Wissenschaft der Logik* entnimmt er die Bestimmungen des prädikativen Urteils als eine Beziehung zwischen Einzelnem und Allgemeinem sowie zwischen Begriff und Gegenstand. Ferner weist er auf die Bedeutung der Kopula hin, die Einheit der beiden Glieder des Urteils darzustellen. Nach einem vorbereitenden Gang durch die einschlägigen Abschnitte aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* kommt L. auf die Interpretation des spekulativen Satzes zu sprechen. Er weist die etwa von K. Düsing vertretene Meinung zurück, der spekulative Satz sei als philosophische Wesensaussage zu verstehen. Formal gesehen handle es sich bei den von Hegel gebrauchten Beispielen ‚Gott ist das Sein' und ‚das Wirkliche ist das Allgemeine' zwar um Identitätsaussagen, in denen zwei abstrakte singuläre Termini gleichgesetzt werden. Was dabei zähle, sei aber nicht die Satzform, sondern der „normwidrige Gebrauch" des Prädikats (186). Er soll die dialektische Bewegung in Gang setzen, die vom Subjekt zum Prädikat und vom Prädikat wieder zurück zum Subjekt führt (191f.). Den Sinn dieser zunächst kryptisch klingenden Beschreibung entfaltet L. im 4. Kap. Den Ausgangspunkt der Überlegung bildet die seit alters vorherrschende Annahme eines Vorrangs des Subjekts als Bezeichnung für einen einzelnen Gegenstand. Diesem von Aristoteles die erste Substanz genannten Gegenstand werden in einem gewöhnlichen Urteil Prädikate zugesprochen. Die Aufgabe des Subjekts ist anzuzeigen, von welchem Gegenstand überhaupt die Rede ist. Doch genau darin liegt das von Hegel zum Thema gemachte Problem. Wie soll es möglich sein, auf etwas Bezug zu nehmen, ohne sich irgendwelcher Bestimmungen des Gegenstands zu bedienen? Die Verwendung von Namen ist keine Lösung, weil sie, wie Hegel richtig bemerkt, zu endlosen Streitigkeiten führt, was mit den Namen gemeint sei. Als ebenso wenig hilfreich erweisen sich die deiktischen Ausdrücke ‚hier' und ‚jetzt'. Während sie scheinbar den Bezug auf etwas unmittelbar Gegebenes ermöglichen, verliert sich ihre eigentliche Bedeutung in der völligen Unbestimmtheit. Daraus folgt, durchaus im Einklang mit dem natürlichen Weltverstehen, daß es nicht das Subjekt ist, sondern die Prädikate sein müssen, denen der Gegenstand seine Bestimmungen verdankt. Die Folgerung zieht Hegel

mit dem Übergang vom ersten zum zweiten Kap. der *Phänomenologie*, wo an die Stelle der sinnlichen Gewißheit die Wahrnehmung von Dingen und ihren Eigenschaften tritt. Die dialektische Bewegung des Satzes ist damit aber noch nicht zu Ende, sondern es folgt ein zweites Stadium, das wieder zum Subjekt zurück führt. Wieder beginnt die Überlegung mit einer Kritik der gängigen Sicht, wonach Prädikate als Begriffe für allgemeine Eigenschaften von Dingen stehen. Dagegen wendet Hegel ein, daß solche abstrakten Bestimmungen den Gegenstand in seiner konkreten Fülle niemals erschöpfen. Er entwickelt seinen eigenen Begriff des Begriffs, dessen Verfassung die Selbstbezüglichkeit des denkenden Subjekts spiegeln soll. Diese war von Kant unter dem Titel der transzendentalen Einheit der Apperzeption in das Zentrum des philosophischen Interesses gerückt worden. L. zufolge macht sich Hegel den kantischen Gedanken dahingehend zu eigen, daß er ‚den Begriff' nicht als einzelne Bestimmung auffaßt, sondern in den systematischen Zusammenhang mit anderen Begriffen stellt. Erst das „System der Begriffe als Ganzes" bilde den Begriff im eigentlichen Sinn (248). Zu dem Begriff als Ganzer gehört, getreu Hegels Verständnis von Unendlichkeit, auch die Realität, die gewöhnlich als das dem Begriff Entgegengesetzte betrachtet wird. Aus demselben Grund entspricht der hegelsche Begriff als Subjekt auch weniger der Substanz des Aristoteles als derjenigen Spinozas. Um sich freilich zu der alles umfassenden absoluten Idee zu erheben, muß das Denken erst die Reihe der bestimmten Begriffe durchlaufen. Anders als Aristoteles oder Kant gewinnt Hegel seine Kategorien nicht aus verschiedenen Arten von Urteilen, sondern sie ergeben sich in der Reflexion auf die Einseitigkeit der einzelnen Sätze der *Logik*. Dabei spielen die Widersprüche eine tragende Rolle, von denen die Verhältnisse der endlichen Bestimmungen zueinander und somit auch alle philosophischen Urteile geprägt sind. Das Denken darüber zu verständigen ist die Aufgabe der spekulativen Logik. „Die spekulative Logik stellt das Absolute, das Unendliche dar, indem sie gerade die Endlichkeit des Endlichen zum Thema macht" (291).

Alles in allem ist L. eine überzeugende Darstellung von Hegels Urteilskritik gelungen. Die Interpretation beeindruckt sowohl durch ihren Perspektivenreichtum als auch durch sachliche Geschlossenheit. Zu begrüßen ist nicht zuletzt die Aufmerksamkeit, die L. dem Zusammenhang von Logik und Ontologie schenkt. Nichtsdestoweniger bleiben Fragen offen. So mag man bezweifeln, ob Hegel in der Logik des Urteils tatsächlich das Grundproblem der spekulativen Philosophie gesehen hat. Immerhin führt er in der *Differenzschrift* das „Bedürfnis der Philosophie" auf die besondere Form der „Entzweiung" zurück, in der das Denken seit Kant befangen ist. Dabei denkt Hegel an Gegensätze wie die zwischen Verstand und Vernunft, Begriff und Anschauung, Subjekt und Objekt oder Theorie und Praxis. Auf das Problem des Urteils lassen sich die erwähnten Themen höchstens insofern beziehen, als dessen Form selbst eine bestimmte Art von Gegensätzen mit sich zu bringen scheint. Das macht die Urteilskritik zwar vielleicht zu einem Kristallisationspunkt, aber gewiß noch nicht zu dem Grundproblem der spekulativen Logik. L. selbst gibt in der Einleitung zu bedenken, daß die Lehre vom spekulativen Satz womöglich bloß propädeutische Funktion besitze (26). Doch statt mich auf die Diskussion über den Status der Vorrede zur *Phänomenologie* und ihr Verhältnis zum Urteils-Kap. der *Logik* einzulassen, will ich die Frage vertiefen, worin eigentlich der von Hegel aus dem Problem des Urteils gewiesene Weg besteht. Folgt man der Deutung L.s, handelt es sich bei der spekulativen Logik um eine kritische Metatheorie, in der Hegel die Einseitigkeiten des gewöhnlichen Urteils aufhebt und an Stelle der Substanz ‚den Begriff' als ein selbstbezügliches System von Kategorien etabliert. Nun führt aber die Rede von dem hegelschen Begriff als „monistisch-holistischem Begriffssystem" (287) leicht in die Irre. Denn wie schon die Einführung als Nachfolgebestimmung der Substanz Spinozas zeigt, trägt der hegelsche Begriff hypostasierte Züge, die weder der damalige noch der heutige Leser mit einem ‚System von Begriffen' in Verbindung bringen dürfte. Was die metaphysische Bedeutung des Begriffs des Begriffs betrifft, greift L. deshalb meines Erachtens zu kurz. Des weiteren halte ich es für fraglich, daß sich im Blick auf Hegels Logik ein befriedigender Sinn von ‚Metatheorie' gewinnen läßt. Denn was wäre hier die Metatheorie wozu? Die *Wissenschaft der Logik* zum natürlichen Weltverstehen? Oder die hegelsche Logik zur Realphilosophie? Oder die subjektive zur objektiven Logik? Oder wären Theorie und Metatheorie am Ende ein und dasselbe, nämlich die dialekti-

sche Bewegung des Begriffs? Auf jeden Fall droht die Rede von einer Metatheorie den Anspruch Hegels zu verschleiern, nicht bloß eine logische Form zu problematisieren, sondern etwas Positives zur Erkenntnis der Wahrheit beizutragen. Was speziell das Urteil angeht, kann einen die Beiläufigkeit wundern, mit der L. die Form des Schlusses abhandelt (vgl. 166–168). Einmal abgesehen von dem vielfachen Gebrauch des Schlusses in Hegels System läßt L. auf die Weise eine naheliegende Möglichkeit außer acht, die Alternative anzugeben, die Hegel für die von ihm kritisierte Form des Urteils anzubieten hat. Im Gegensatz zum Urteil ist der Schluß nach Hegels Überzeugung zu der Darstellung des Spekulativen durchaus geeignet. Warum Hegel den Schluß als die Lösung gewisser in der Form des Urteils gelegener Probleme betrachtete, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht (vgl. *Die Realisierung des Begriffs.* Untersuchung zu Hegels Schlußlehre. Berlin 2004). Das Resümee von alledem könnte daher lauten: Die Urteilskritik ist zweifellos ein hervorragend geeigneter Punkt, um sich über Hegels philosophisches Programm sowie über die Schwierigkeiten zu verständigen, denen Hegel sich ausgesetzt sah. Die spekulative Logik erschöpft sich jedoch bei weitem nicht in dem Versuch, gleichsam mit dem Urteil über das Urteil hinauszukommen. Wer eine gute Darstellung eines für Hegel wichtigen Themas erwartet, ist mit L.s Buch bestens bedient. Wer allerdings glaubt, damit schon den ganzen Hegel zu besitzen, der dürfte sich im Irrtum befinden. G. Sans S. J.

Fischer, Norbert (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Kant-Forschungen; Band 15). Hamburg: Meiner 2004. XXXV/732 S., ISBN 3-7873-1662-0.

Der vom Eichstätter Philosophen Norbert Fischer herausgebrachte Sammelband widmet sich ausschließlich der Metaphysik und Religionsphilosophie Kants und vereinigt Autoren verschiedenster Auslegungstraditionen. Nach einer umfangreichen Einleitung des Herausgebers, in der er die Fragen der Metaphysik und Religion als Zentren kantischer Reflexion ausweist, und einer gelungenen graphischen Darstellung des Kantischen Denkschemas (XXXV), beginnt der Band mit einem Beitrag *Friedrich-Wilhelm von Herrmanns* (1–21), der aufzeigt, daß Kants KrV nicht ohne Widersprüche rein „erkenntnistheoretisch" gedeutet werden kann, sondern sich selbst als Werk der Metaphysik versteht, was erhebliche Konsequenzen für das Verständnis des Selbstverständnisses Kants hat. *Paola-Ludovika Coriando* behandelt *Ich und Seele. Zu Kants Paralogismen der reinen Vernunft* (21–42). „Formales Ich und Seele als metaphysische Anzeige einer möglichen Selbstaneignung des Menschen stehen sich als die zwei Gegenpole jenes ungelösten Zwiespaltes gegenüber, für den die kritische Philosophie gleichermaßen als Auslöser und als Schlichter auftritt" (27). Der entscheidende Beitrag Kants besteht für die Verf. wohl darin, daß er das Subjekt der Zeitlosigkeit entbindet und es so erst der Vergänglichkeit aussetzt (33). Kants Lösung des Freiheitsproblems untersucht *Wolfgang Ertl* in seinem anspruchsvollen Beitrag *Schöpfung und Freiheit. Ein kosmologischer Schlüssel zu Kants Kompatibilismus* (43–76), der den Königsberger mit der zeitgenössischen anglo-amerikanischen Philosophie ins Gespräch bringt. Dabei argumentiert er dafür, Kant als *altered-law*-Kompatibilisten im Rekurs auf die Schöpfungsidee zu bezeichnen. *Robert Theis* stellt die *Topik der Theologie im kritischen System* in den Mittelpunkt (77–110). Die Lehre vom transzendentalen Schein am Anfang der Dialektik (KrV, B 294–296) zeige, daß der Schein, der die Vernunft immer wieder einfängt, zwar nicht aufgehoben werden kann, weil metaphysische Fragen zum Wesen des Menschen gehören, aber methodisch durchschaubar werde, so daß sich das Subjekt vor seiner intellektuellen Verführung schützen kann (85). *Theis* geht zunächst der Frage nach, wie Kant vom disjunktiven Schluß auf das theologische Ideal kommt. Das Ergebnis könnte nun leicht mit Kants Argument im Beweisgrund verwechselt werden, aber es besteht eine entscheidende Differenz: Das Denken gelangt nicht mehr wie in der vorkritischen Schrift zur Affirmation des schlechthin notwendigen Wesens als *omnitudo realitatis*, sondern nur zum Begriff des „*Inbegriffs aller Möglichkeit* als einer notwendigen Voraussetzung des Denkens [...]. Diesem Grundsatz zufolge wird jedes Ding, um als ein solches denkbar zu sein, auf den Horizont aller möglichen Prädikate, also auf die Gesamtheit des Möglichen bezogen werden müssen. Das besagt, daß die Vernunft den Inbegriff aller Möglich-

keit [...] als Idee voraussetzen muß, diese Idee demnach insofern notwendig ist" (90). Dieser Gedanke wird dann auf den des transzendentalen Ideals zugespitzt (KrV, B 601), und in einem dritten Schritt wird das Ideal schließlich als Ding an sich selbst vorgestellt, als *ens realissimum* (KrV, B 603 f.). Nach der Aufzeigung des Begriffs destruiert ihn Kant aber gleich wieder (KrV, B 608), moniert als illegitim den Schritt zur objektiven Realisierung des *ens realissimum*. Aber passiert dieser Schritt auch *notwendig?* fragt Theis. „Der einzige Überschritt, der geschieht, ist eben der von dem unbestimmten Inbegriff aller Realität hin zum bestimmten Begriff des *ens realissimum*. Dabei verläßt aber die Vernunft in keinem Augenblick den Raum des Ideellen" (93). Man stehe also vor dem Dilemma, daß die Idee des Ideals notwendig sei, aber dialektisch zustande komme. Gelöst wird dieser Widerspruch mit Blick auf die KU, wo Kant die Idee sozusagen reflektierend als *suppositio relativa* deduziert. (110) *Norbert Fischer* behandelt anschließend *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft* (111–130). Nach ihm besteht Kants Leistung vor allem in der Demonstration des einen Faktums der reinen Vernunft, der Moralität des Menschen, und der daraus folgenden Unmöglichkeit einer *Ontologie des Übersinnlichen* auf theoretischem Weg (127). „Die praktisch begründete Annahme von Übersinnlichem stützt sich in Kants Denkweg zunächst auf die erwiesene Nichtunmöglichkeit seiner Existenz" (130). Im Rückblick auf Kants Argument zeigt sich aber, daß die Frage nach dem Unbedingtem „[...] von der Beziehung zu wirklich Unbedingtem im einzigen Faktum der reinen Vernunft getragen war" (130). *Maximilian Forschner* untersucht detailliert *Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendentale und praktische Freiheit* (131–159). *Friedo Ricken SJ* geht auf die Postulate der reinen praktischen Vernunft ein und zeigt, daß allein der moralische Gottesbeweis überzeugen kann: „Die Betrachtung der Zweckmäßigkeit und Ordnung der Natur lenkt die Aufmerksamkeit auf eine zwecksetzende Ursache und macht den Menschen so empfänglicher für das moralische Argument; indem die Zwecke der Natur als *Analoga* der sittlichen Zwecke gesehen werden, erfährt der moralische Beweisgrund eine Bestätigung. Aber dem gemeinen Menschenverstand fällt es schwer, diese beiden Argumente voneinander zu unterscheiden" (177). Es folgt der französisch-deutsche Abdruck von Emmanuel Lévinas' *„Das Primat der reinen praktischen Vernunft"* (179–205), von *J. Sirovatka* eingeleitet und kommentiert.

Mit *Bernd Dörflinger* beginnt der Sammelbd. die spezifische Diskussion der Kantischen Religionsphilosophie. Dörflinger stellt in seinem Essay *Führt Moral unausbleiblich zur Religion?* (207–223) prägnant heraus, daß es für Kant ein moralisches Defizit war, wenn der Mensch das Faktum der reinen Vernunft nicht in sich, sondern außerhalb seiner selbst suchte und sich, anstatt selbst zu verpflichten, moralisch „fremdleiten" ließ (207). Wenn der Moral keine Hindernisse gesetzt wären, also bei universaler Pflichterfüllung, würde sich das Glück für jeden „Glückswürdigen" von selbst einstellen. Da dies aber offensichtlich nicht der Fall ist, ist ein Nexus zwischen Glück und Glückswürdigkeit notwendig, ansonsten wäre moralisches Leben ein irrationaler und daher auch unlebbarer Zustand (211). Dies führt nach Kant auf ein Vertrauen in Gottes Vorsorge als ausgleichendes Gerechtigkeitsprinzip (213). Aber nur gemäß dem „synthetischen Imperativ" bezüglich des Aspekts des resultierenden Glückzustands der Welt ist die Idee göttlicher Beihilfe nötig, nicht beim analytischen, d.h. ohne materiale Zweckerwägungen, da es hier dem Menschen immer (!) möglich sein muß, das Vernunftgesetz aus sich zu erkennen. „Für wen aber das genannte Interesse an einer Moralität mit notwendigen angemessenen Folgen abzuweisen möglich wäre, für den wäre an dieser Stelle der Weg des Gottesglaubens keine unausbleibliche Folge, obwohl auch dieser noch anerkennen könnte, daß als Garant des Notwendigkeitsnexus zwischen Glückswürdigkeit und Glück Gott *gedacht* werden muß. Es würde dieser nicht zum Glauben Vordringende es also für möglich halten, daß zum einen die Verpflichtung zur Moralität gegeben sei, daß zum zweiten auch, die Folgen betreffend, Gott als Garant der nicht im Menschenvermögen liegenden Vollendung der Rationalität praktischer Vernunft notwendig zu *denken* sei, daß aber drittens von der tatsächlichen universellen Vernünftigkeit der Verhältnisse nicht mit der zum Glauben nötigen Gewißheit auszugehen sei. [...] *Wenn dieser allerdings kein dogmatischer Atheist ist, [...] dann wird für ihn die andererseits zuzugestehende Nicht-Unmöglichkeit des höchsten Guts praktisch hinreichend sein [...]*" (217).

Moral führe also bis an die Religion heran, aber nicht in sie hinein (222). *Giovanni B. Sala SJ* dagegen zeigt in *Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‚ethisch gemeinen Wesen'* (225–264) die Widersprüche auf, die eine Reduktion der Religion auf natürliche Moral mit sich führt und trifft auch den Kern des philosophischen Problems: „Worauf Kant hier besteht, ist, daß die Glückseligkeit nicht auf den Menschen als ‚Bewegungsgrund zur Befolgung des Gesetzes' wirken darf, obwohl die Existenz Gottes um der Realisierung der Glückseligkeit willen postuliert wurde. [...] In der Tat ist die Spannung unlösbar, solange die Autonomie des Menschen gilt. Warum sollte Gott die der Sittlichkeit proportionierte Glückseligkeit verwirklichen, wenn die Verbindlichkeit des moralischen Imperativs nicht von ihm abhängt? Wenn der Mensch sich völlig autonom ein Gesetz gibt, so soll er auch dafür sorgen, daß er auf seine Rechnung kommt" (235). *Constantino Esposito* behandelt *Kant: Von der Moral zur Religion (und zurück)* (265–291), *Aloysius Winter* referiert über *Die Endabsicht der Metaphysik vor allen ihren Zurüstungen* (293–329), und liefert damit einen bedeutenden Beitrag zur hermeneutischen Erschließung Kants: Er zeigt, daß die Frage nach Gott und der Seele stets Zielpunkte Kantischen Philosophierens waren und von dieser Zielvorgabe her Ungereimtheiten und Brüche in den einzelnen Formulierungen seiner Schriften her zu überwinden sind. *Clemens Schwaiger* untersucht Kants Denken des Übersinnlichen und weist die Herkunft dieser Denkkategorie und ihren Stand im Opus Kantianum aus (331–345). *Reiner Wimmer* (347–390) geht auf den *Homo Noumeneon* ein und stellt Kants praktisch-moralische Anthropologie dar, die erst im ‚Reich der Zwecke' ihren Abschluß findet. „Hier werden die Menschen verstanden als solche, die ihre letztgültige individuelle und kollektive Bestimmung nur in der ausdrücklich erklärten moralischen Einstimmigkeit miteinander finden. Die Konstitution einer solchen moralischen Welt ist allerdings nicht ohne die Postulierung der Mitwirkung Gottes möglich. Insofern führt Kants praktisch-moralische Anthropologie zu einer – natürlich nur praktisch-moralisch begründbaren – Theologie" (349). Allerdings meint Wimmer, daß nicht im absoluten Verpflichtungscharakter des Sittengesetzes, der sich uns aufdrängt, der unanfechtbare Beweis für dessen Geltung ist, sondern im „wenigstens gelegentlichen Sich-zeigen oder Sich-erweisen moralischer Freiheit" von Wesen, die bereit sind, ihre außermoralischen Interessen dem Sittengesetz zu opfern und allein diesem zu folgen (370). Die *Bedeutung der Methodenlehren* untersucht *Joachim Kopper*. Seine Untersuchung der Methodenlehre der KU ergibt, daß Kants analogisches Denken Gottes als „religiöses Gefühl" zu verstehen ist, mit dem eigentlich nur das (nicht näher ausweisbare) Gefühl der Dankbarkeit gegen eine uns unbekannte Ursache gemeint sein könne. Dies sei „Das Verstehen der Welt in Gott" (407; vgl. KU, B 416f.). Diesen Ansatz hätte man allerdings mit der Frage nach der Unbegreiflichkeit der Existenz der Dinge verbinden können, die *Caropreso* (vgl. meine Rez. in ThPh 1/2004, 118–121) kürzlich behandelt hat, was ein weitaus helleres Licht auf die „Dankbarkeit in Kants Denken" geworfen hätte. *N. Fischer* korrigiert in seinem Aufsatz zum Zeitproblem eine ganze Reihe falsch verstandener Kantstellen. So impliziere etwa der Zeitbezug in Kants Frage „Was darf ich hoffen?" auf keinen Fall die postmortale Existenz, die ganz im Rahmen der Frage steht „Was soll ich tun?" (425). „Denn sie erfüllt keine menschlichen Wünsche und zielt also auch nicht darauf, was ich *hoffen darf*. Vielmehr schreibt hier das Gesetz selbst vor, was ich annehmen soll, damit es sein Ziel erreichen kann. Die erste Hoffnung richtet sich demnach nicht auf einen zukünftigen Zustand, sondern ist der schon in der Gegenwart gebotene Inhalt einer Maxime, die dazu dient, die Abwürdigung des moralischen Gesetzes zu vermeiden. Die ‚Zumuthung der Selbstbesserung' in solch einem unendlichen Progressus führt insofern zur Idee eines endlichen Wesens, das auf dem Weg zur Tugend fortgeschritten ist und nach Heiligkeit strebt" (425). Auf was also gehofft wird, ist der Zustand der Verwirklichung des Nexus von Moral und Glück, denn „der Sinn des moralischen Gesetzes wäre ja vernichtet, wenn unser moralischer Zustand, den wir in der Zeit selbst nicht kennen, uns nie offenbar würde" (426).

Mit *Edith Düsings* umfangreichem und niveauvollem Beitrag *Gott als Horizont oder Grund des Ich? Von Kants praktischer Metaphysik zu Fichtes Metaphysik des Einen Seins* (434–491) hebt der wirkungsgeschichtliche Teil des Bds. an. Sie stellt dar, daß Fichte in seiner Spätphilosophie zur mystischen Gottinnigkeit zurückkehrt, sozusagen

eine „augustinische Wende" durchmacht, bei der das Ich nicht mehr wie in der kantnahen Phase der archimedische Punkt ist, sondern der Primat des Absoluten vor dem Ich betont wird (436). Zuvor geht sie aber der Frage nach, wie Kant vom Begriff Gottes als des transzendentalen Ideals schließlich auf einen heiligen und gerechten Welturheber kommt, um im Spiegel dieser Ergebnisse Fichte zu betrachten: „Die Position Kants kann man paradox kennzeichnen als negative Theologie ohne Mystik [...]. Die Vernunft drängt auf diesen göttlichen Urgrund, den wir in sich selbst nicht bestimmen können, den wir aber von unserer Perspektive der Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes aus analogisch und bloß relational als moralischen Welturheber fassen" (463). *Jan Berg* befaßt sich mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen bei Kant und Hegel (493–515), *Rudolf Langthaler* mit der Kantkritik des späten Schelling (517–560), *Margit Ruffing* mit Schopenhauers Kritik (561–582), und schließlich *Jean Greisch* mit Paul Ricœurs Kantdeutung (583–608). Er folgt *Mario Caimis* mehr bibliographische Zusammenstellung von spanischen Arbeiten zu Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, während *Peter Schulz* die anglo-amerikanische Philosophie und ihre Sicht des *summum bonum* Kants in den Blick nimmt (631–650). *Jakub Sirovatka* untersucht Kants Wirkung in den slawischen Ländern (651–661), während *Wolfgang Erb* mit sichtlichem Engagement eine Brücke zur Kyoto-Schule und damit zur Reflexion auf das absolute Nichts in buddhistisch inspirierter Philosophie zu schlagen versucht (663–694).

Es gelingt im vorliegenden Werk, das facettenreiche Bild, das Kants Philosophie bietet, aufzuschlüsseln, und so wird eine ganze Reihe erfrischender, aber auch kontroverser Interpretationsversuche geboten. Der Bd. 15 der Kant-Forschungen wird aufgrund seiner hohen wissenschaftlichen Qualität in der Diskussion des Kantjubiläums und darüber hinaus eine wegweisende Rolle spielen. Die Denkanstöße, die von ihm ausgehen, werden die Exegese Kants in jedem Fall befruchten. U. L. Lehner

Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini (Idee/antropologia; Band 141). Rom: Città Nuova Editrice 2004. 288 S., ISBN 88-311-0141-2.

„Die menschliche Person bildet den unüberwindlichen Ausgangspunkt für jede Reflexion juridischer, ethischer, politischer, ökonomischer, wissenschaftlicher oder philosophischer Art. Gegen die Negation und die Auflösung des Personbegriffs, gegen die wiederkehrende Versuchung der Gewöhnung an ein geheimnisvolles und unbekanntes Sein erhebt sich die Notwendigkeit, ein stabiles und sicheres Fundament für die Anthropologie zu suchen" (7). Mit dieser „starken" Formulierung seiner Intention eröffnet Spiri (= S.) sein Werk zur Rosminischen Anthropologie. Damit entspricht er konzeptionell exakt dem Rosminischen Herangehen an die Anthropologie, die dieser erst konzipiert, nachdem er in seinen erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Ausgangswerken Methode und systematische Stellung der Anthropologie im ganzen der Philosophie ermittelt hat. Damit war aber auch bereits klar, welche Intention seine Anthropologie beherrscht, nämlich diejenige, die er bereits zum Grund seiner ersten philosophischen Hauptwerke gemacht hatte: die Analyse und Überwindung der tiefen Krise seiner Zeit in Ethik, Politik, Recht und allen gesellschaftlichen Bereichen, einer Krise, die ihren Grund in einem tiefgreifenden Verfall des philosophischen Denkens besitzt, dem es nicht mehr gelingt, die Fragen nach „Wesen" und „Sinn" einzuholen.

Mit seinem „Programm" erfüllt S. gleich auf den ersten Seiten zudem die „Rechtfertigung" seiner Untersuchung, sich mit seinem aktuell erschienenen Werk gegen eine in den letzten Jahren numerisch wachsende Spezialliteratur zur rosminischen Anthropologie abzusetzen und seine eigene Interpretation innerhalb dieser zu plazieren: Unter dem Titel „Sein und Empfinden" geht es ihm um die ontologische Fundierung der rosminischen Anthropologie. Damit verweist er aber in erster Linie nicht auf die angedeuteten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen derselben, sondern auf deren prospektive Funktion für die weitere Entwicklung des Denkens Rosminis, innerhalb dessen die Anthropologie nicht nur konzeptionell, sondern auch räumlich gesehen in der Mitte angeordnet ist: Nach der erkenntnistheoretischen Grundlegung bildet die Anthropologie die Verbindung sowohl zur „praktischen" Philosophie Rosminis (insbes. der Philosophie der Politik und des Rechts) als auch zur ontologischen Grundlegung des „regressiven"

Denkweges in der Ontologie *(Teosofia)*. Der Mensch vollzieht sich „nach außen" in Relation, „nach innen" offenbart er aber ein ontologisches Fundament, ein Residuum, das jeder relationalen Verfügbarkeit entzogen bleibt. Dies speist die charakteristische Rosminische Kennzeichnung des Menschen als „relatio subsistens", eine Bezeichnung, welche die christliche Tradition zuvor nur auf die göttlichen Personen bezogen hatte. Rosmini macht in dieser philosophischen Figur mit der neuzeitlichen Wende zum Menschen Ernst, ohne dabei die Sphäre Gottes zu verletzen, sondern vielmehr um dessen größerer Ehre innerhalb des neuzeitlichen Denkens willen. All diese Dimensionen bringt S. in seiner Einleitung, gleichsam der Ouvertüre zu seiner Abhandlung, zum Anklingen.

Das „Herz" der Analysen S.s, die auf jeder Seite von der Profundität und Akribie des Autors zeugen, stellen eindeutig die Kap. 4 und 5 dar: Hier löst er seinen Titel ein, den Menschen als innere Ordnung und ineinandergreifendes, „synthetisierendes" Gefüge von verschiedenen Ordnungen des „Empfindens" *(sentimento)* zu beschreiben, wobei dieser Begriff hier nicht psychologisch verflüchtigt werden darf, sondern gerade die ontologische Fundierung der Person verbürgt. Ohne darauf näher eingehen zu können, sei die Originalität Rosminis gerade in diesem Konzept herausgehoben, in dem er die Ergebnisse neuzeitlicher Wissenschaft mit den Ansprüchen des klassisch-mittelalterlichen Denkens verbindet. Es kennzeichnet sein Programm, die gültigen Erkenntnisse dieses Denkens in der Neuzeit wieder neu einsichtig und philosophisch verständlich zu machen, worin auch sein eigentlicher Beitrag zu einer Neuerrichtung der „christlichen Philosophie" und der „Theologie" in der ersten Hälfte des 19. Jhdts. liegt. S. vollzieht hier die ausführlichen Überlegungen der Rosminischen *Antropologia in servizio della scienza morale [Anthropologie im Dienst der moralischen Wissenschaft]* in einer Detailliertheit nach, wie sie bislang noch von keiner Spezialabhandlung zu dieser Thematik vorgenommen wurde. Der Einbezug der *Psicologia* vervollständigt die Betrachtung. Zudem bezieht S. auch die Rosminischen Bezugnahmen auf die Philosophen der antiken und mittelalterlichen Tradition (Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas) sowie der Neuzeit (Kant, Fichte, Hegel) mit ein. Eine kritische Herausstellung der Radikalität, in der Rosmini – sich stets in der christlichen Tradition verstehend – gerade die mittelalterliche, insbesondere Thomasische Anthropologie weiterbildet (die Übertragung der „relatio subsistens" auf den Menschen), wird jedoch leider nicht durchgeführt, ebensowenig wie die Rezeption der neuzeitlichen Psychologie bzw. der mögliche Rosminische Rückbezug auf die französische Tradition (z. B. Malebranche) ein Thema der Abhandlung darstellt. Diese m. E. für die Rosmini-Interpretation entscheidenden und die philosophiehistorische Bedeutung Rosminis begründenden Anfragen an seine Anthropologie übersteigen jedoch die Zielsetzung dieser Studie.

Als besonders erfrischend erweist sich indes der Zugang S.s zur rosminischen Anthropologie. Im ersten Kap. (Wesentliche Charakteristika der Philosophie) geht er zunächst auf die Besonderheit des Themas der „philosophischen Sprechweise" bei Rosmini ein. Wenngleich Rosmini dieses immer nur streifte, weswegen es auch bisher von der Rosminikritik nahezu unentdeckt geblieben ist, trifft es in die Mitte des Rosminischen Neuansatzes, der gerade durch eine neue philosophische Konzipierung der klassischen Philosophie deren gültige Ergebnisse in die Neuzeit zu transferieren suchte. Sodann stellt S. Überlegungen zu den das Rosminische Denken charakterisierenden Konzepten der „Einheit" und „Vollständigkeit" an, die Rosmini stets als die herausragenden Merkmale seines philosophisch-theologischen Neuansatzes gesehen hatte. Dann greift er die spezifisch rosminische Denkfigur in den Punkten zur philosophischen Methode und zum Verhältnis von Tradition und Neuzeitlichkeit bei Rosmini auf, um dieses einleitende Kap. mit der Betrachtung über die Rosminische „Enzyklopädie", Resultat seines Denkens in „Einheit" und „Vollständigkeit", zu schließen. Die beiden folgenden Kap. bereiten dann die spezifische Thematik dieser Abhandlung vor, indem sie das ontologische Denken Rosminis vorstellen (Kap. 2) und die Anthropologie innerhalb dessen lokalisieren (Kap. 3). Diese wird sodann in seiner zusammenfassenden Charakterisierung des Rosminischen Denkens als „personalistische Ontologie" deutlich: Die ontologische Einheit des Seins vollzieht sich in einem gegenseitigen Sich-Durchdringen der drei gleichursprünglichen Formen Idealität, Realität und Moralität, die sich im Bereich des endlichen Seins im Menschen sozusagen überkreuzen und damit in diesem den

Kulminationspunkt des endlichen Seins darstellen. Gleichzeitig ist dies aber kein abgeschlossener Punkt, sondern er weist aufgrund der Transzendenz des Seins über sich hinaus, auf die absolut-personale Begründung dieser drei Formen in der Vollkommenheit des göttlichen Seins, das sich nicht in drei abstrakten Formen, sondern in der Fülle der Lebendigkeit der göttlichen Personen vollzieht. In dieser triadischen Konzeption vermag Rosmini die besondere Stellung der moralischen Form herauszustellen. Indem S. dieses *proprium* des Rosminischen Denkens im letzten Kap. nachvollzieht (Kap. 6), knüpft er an die aktuelle Tendenz in der Rosmini-Interpretation an, das eigentlich Neue des Rosminischen Ansatzes in der ontologischen Begründung der Moralität in der gleichnamigen ontologischen Form zu erkennen: Diese „hebt" die Spannung von Idealität und Realität, von Objektivität und Subjektivität, nicht in einer die ontologische Positivität nivellierenden Identifikation auf, sondern versöhnt diesen Gegensatz in einer dritten Form, die das „Band" zwischen beiden darstellt und somit die Dimension der Versöhnung und der Liebe ontologisch begründet. Darin liegt die rosminische Stoßkraft gegen die idealistische Dialektik und die Mitte seines „christlichen Denkens", das die Kulmination des Seins nicht in einer abstrakten Wahrheit, sondern in der subsistenten Liebe, die aus dem liebenden Vollzug des göttlichen Seins entspringt, erkennt.

Der Autor zeigt sowohl in der Analyse des rosminischen Originals als auch in der kritischen Diskussion seine profunde Einarbeitung in diese Thematik. Das wachsende Interesse an der Rosminischen Anthropologie perzipierend und dieses aufgreifend, formuliert er mit seinem Werk grundlegende Prinzipien zur Erforschung dieses Gegenstandes, welche für die weitere Forschung von fundamentaler Bedeutung sein werden. Sich mit allzu pointierten Aussagen und allzu persönlicher Kritik zurückhaltend, ist es als Grundlagenwerk auf der ganzen Linie überzeugend. Es ist ein wertvoller Beitrag sowohl für die italienische Fachdiskussion, kann aber auch dem italienischkundigen Interessierten hierzulande einen guten Einstieg in die Rosminische Anthropologie vermitteln.

M. Krienke

Greisch, Jean, *Le Buisson Ardent et les lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Paris: Les Éditions du Cerf. Tome I: Héritages et héritiers du XIXe siècle. 2002, 626 S., ISBN 2-204-068578; Tome II: Les approches phénoménologiques et analytiques. 2002, 555 S., ISBN 2-204-07103-X; Tome III: Vers un paradigme herméneutique. 2004, 1025 S., ISBN 2-204-07335-0.

Greisch (= G.), kürzlich emeritierter Professor für Philosophie am Institut Catholique in Paris, bietet in diesem groß angelegten, nun abgeschlossenen Werk eine umfassende Darstellung der (bisherigen) Religionsphilosophie. Diese ist ihm eine relativ junge Wissenschaft, die noch dabei ist, sich zu suchen. Ihre Geburtsstunde ist das Ende des 18. Jhdts.; Sigismund von Storchenau SJ verwendet als erster ihren Namen; ihr eigentlicher Beginn sei im Kontext des Pan- und Atheismusstreits zu suchen. Der Gegenstand der Religionsphilosophie ist das Phänomen der Religion in der Totalität ihrer Manifestationen (Glaubensthesen, Riten, Moralen, Formen der Innerlichkeit und der Autorität). Absicht der Religionsphilosophie ist es, die Religion zu „denken". Näherhin umschreibt G. die Aufgabe der Religionsphilosophie so: Es gilt, „den Sinn der positiven Religionen zu erhellen, statt aus freien Stücken einen Begriff der Religion zu konstruieren", wie das die Aufklärung versucht. Die Religionsphilosophie ist – das macht eines ihrer Probleme aus – trotz gewisser Überschneidungen, zu *unterscheiden* einerseits von der philosophischen Theologie, andererseits von der *philosophie religieuse* (I, 25–44). Eine philosophische Theologie gehört zur Philosophie selbst, schon bei Heraklit, klar dann bei den Metaphysikern Platon (der das Wort *theologia* eingeführt hat) und Aristoteles, bis heute, in den Versuchen, den Impuls der Metaphysik zu erneuern. Eine Theorie der konkreten Religion wird da aber kaum gegeben. – Die *philosophie religieuse* wiederum ist das Werk von religiös suchenden Menschen, die die innere Rationalität des Gefundenen philosophisch verstehen wollen. Als Beispiele nennt G. die „Konvertiten-Philosophie" von Augustin, Pascal, Newman, Blondel, S. Weil, E. Stein usw. Daß die Religionsphilosophie am Ende des 18. Jhdts. entstehen konnte und mußte, zeigt G. (I, 44–53) vor allem durch den Hinweis auf drei, von H. Lübbe herausgehobene Ergebnisse der Aufklärung: die

Trennung von Wissenschaft und Religion, die Säkularisierung der Politik und die Historisierung der Kultur. Dahinter kann man nicht zurück. G. sieht diese Linie dadurch fortgesetzt, daß empirische Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie heute nicht mehr unabhängig voneinander arbeiten können, sondern aufeinander in einer Art von Dreiecksgespräch verwiesen sind. Die Frage, die ihn dabei bewegt, ist im Titel des Werkes angedeutet: Zweifellos ist das Licht, das vom „brennenden Dornbusch" (als dem Symbol des geoffenbarten „Namens" und der Religion) ausgeht, ein anderes als „die Lichter" (im Plural!), die der Vernunft natürlicherweise eigen sind. Doch was ergibt sich daraus? Müssen die beiden Lichter sich gegenseitig ausschließen, so daß das Licht der Offenbarung dasjenige der Vernunft zunichte macht oder, umgekehrt, dieses unfähig ist, sich jenem zu öffnen? Oder können sie sich gegenseitig ergänzen, zumal dann, wenn man beachtet, daß in der verborgenen Mitte jeder großen Philosophie ein Feuer gehütet wird?

Im Corpus seines dreibändigen Werkes behandelt G. „Les grands paradigmes de la raison et leurs incidences sur la philosophie de la religion". Er unterscheidet fünf solcher Paradigmen: I. die spekulative Vernunft; II. die ‚kritische' Vernunft; III. die phänomenologische Forschung; IV. die analytisch-sprachphilosohische Analyse; V. das hermeneutische Verstehen. – Im ersten Bd. seines Werkes stellt G. die Paradigmen der spekulativen und der kritischen Vernunft dar, die im 19. Jhdt. ausgearbeitet wurden. Unter dem Titel der spekulativen Vernunft werden vorgestellt die Religionsphilosophien von Schleiermacher, Hegel, Schelling, Rosenzweig und K. Rahner. Die Vertreter der ‚kritischen' Vernunft präsentiert G. in zwei Sektionen: A. Das Erbe des Kantischen Kritizismus (Kant; Cohen; Troeltsch; Tillich und Duméry); B. Die ‚anthropologische' Kritik der Religion (Feuerbach; Nietzsche und Bloch). – Der zweite Bd. behandelt wiederum zwei „Paradigmen", nämlich „Les approches phénoménologiques et analytiques". Husserl und seine Schule einerseits und Wittgenstein und seine Schüler kommen hier zur Sprache.

Dies alles ist Vorbereitung für den jüngst erschienenen dritten Bd., der den Titel trägt „Vers un paradigme herméneutique". Der Titel deutet an, daß der Weg dorthin noch lange ist. Hatten die anderen Autoren je auf ihre Weise die Religion, die sie kannten, interpretiert, so wächst nun das Bewußtsein, daß dieses Interpretieren selbst interpretations- und orientierungsbedürftig ist. Gewiß kann man, um sich zu helfen, auf eine lange Tradition der Interpretationskunst zurückgreifen, über die G. einleitend einen reich dokumentierten Überblick gibt. Aber deren philosophische Durchdringung, zumal im Gegenüber zu einer so komplexen, erhabenen und vieldeutigen Sache, wie die Religion es ist, ist etwas anderes und besonders Delikates. G. stellt die ersten Schritte einer hermeneutischen Philosophie bei Dilthey und Gadamer vor, nicht ohne die Frage nach der versteckten Gegenwart des Religiösen bei diesen Autoren zu stellen, ausgehend von seiner Hypothese, daß die Philosophie der Geschichtlichkeit, die Theorie des Verstehens und die Religionsphilosophie, die gleichzeitig entstanden sind, untergründig ein gemeinsames Schicksal haben. Von dort aus wirft G., um die Überlegenheit der hermeneutischen Vernunft zu zeigen, einen Blick zurück auf die vier anderen Vernunftausprägungen, denen er in den zwei ersten Bdn. in einer wahren Sisyphusarbeit Gerechtigkeit widerfahren ließ. Zur seitlichen Beleuchtung des Paradigmas dient ein Blick auf drei gleichzeitige, ebenfalls ins Religiöse mündende, aber eben nicht hermeneutische Philosophien: die des „Lebens" (Henri Bergson), die der „Reflexion" (Jean Naber) und die der „Existenz" (Karl Jaspers). Als derzeit fruchtbarste Zeugnisse einer hermeneutischen Philosophie der Religion präsentiert G. Heidegger und Ricœur, ausführlich und mit spürbarer Sympathie, besonders mit dem letzteren, weil anschlußfähigsten.

G. interpretiert sehr viele deutsche Philosophen. Dafür wird ihm das französischsprachige Publikum, für das er in erster Linie schreibt, dankbar sein. Doch über diesen lokalen Dienst hinaus hat G. eine imposante sachliche Leistung vollbracht, die der Aufmerksamkeit der internationalen *philosophic community* wert ist. Er sieht sich freilich nach seinem Weg durch Höhen und Wüsten erst am Rand des gelobten Landes einer Religionsphilosophie, die es gestattet, die aktuellen Fragen der Religion und ihres Platzes in unseren heutigen Gesellschaften adäquat zu stellen und evtl. zu beantworten. Möge er um so mehr Lust und Kraft haben, seine Forschungen in dieser systematischen Absicht fortzuführen! G. Haeffner S. J.

Casper, Bernhard, *Religion der Erfahrung*. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs. Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2004. 213 S., ISBN 3-506-70138-X.

„Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen." – Diesen Satz nicht als antireligiöse Äußerung, sondern als ein grundlegendes Neu-Denken der Religion als konkreter, gelebter Religion, eben als „Religion der Erfahrung" zu verstehen, stellt das Anliegen von Denken und Werk Franz Rosenzweigs (= R.) dar. Das Schicksal seines Denkens teilt nicht nur das Erfahren jener Grausamkeit, mit welcher der reichen und in ihrem Wert und Bedeutung immer noch nicht angemessen gewürdigten Tradition des deutschsprachigen jüdischen Denkens ein Ende bereitet worden ist, sondern knüpft auch an das persönliche Schicksal dieses Denkers selbst an: Die letzten sieben Lebensjahre eine schwere Krankheit durchleidend, konnte er seinen Neuansatz in lediglich einem großen zentralen Werk ausführen, dem *Stern der Erlösung*. Daneben gilt es, Rosenzweigs Dissertation aus dem Jahr 1912 zu erwähnen, welche in ihrer überarbeiteten und 1920 veröffentlichten zweibändigen Fassung eines der zentralen Werke der Hegel-Sekundärliteratur darstellt *(Hegel und der Staat)*, sowie das Werk *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, das er kurz vor dem Ausbruch seiner Krankheit 1922 zwar noch fertigstellte, welches dann allerdings posthum veröffentlicht werden mußte. Die im vergangenen Jahr neugegründete Rosenzweig-Gesellschaft nimmt sich der Aufgabe an, die nicht wenigen, aber disparaten Versuche der letzten Jahrzehnte aufzugreifen und ihnen ein wirkungsvolleres Sprachrohr zu verschaffen. In diese Versuche reiht sich auch der Freiburger Religionsphilosoph und ausgewiesene Rosenzweig-Experte Bernhard Casper ein, der sich seit seiner Untersuchung zu den jüdischen Religionsphilosophen R., Ebner und Buber im Jahr 1967 für die Rosenzweig-Studien verdient macht. Mehrere seiner mannigfaltigen Beiträge und Aufsätze der letzten Jahre sammelt er indes in der jüngst erschienenen Sammelausgabe *Religion der Erfahrung*, die in verschiedenen Ansätzen jeweils einen bestimmten Aspekt dieses Leitthemas Rosenzweigschen Denkens beleuchtet.

Das „neue Denken", wie R. sein eigenes Philosophieren charakterisiert hatte, faßt „Erfahrung" dabei als „geschehende Zeit", als Moment der Entscheidung und der Realisierung von Gut und Böse im Handeln; das Ereignis mit seinem ethischem Anspruch tritt an den Menschen heran. „Zeit" wird wirklich nur und immer im „Bedürfen des Anderen", der sich dem Subjekt und dem Denken in der Erfahrung zeigt. Damit beansprucht R., die Tradition abendländischer Metaphysik „von Ionien bis Jena", die mit dem Idealismus, so R., nicht nur an ihr Ende gekommen ist, sondern sich in ihrer ganzen Fragwürdigkeit offenbart, zu überwinden: Die statisch-substanzontologische Identifikation dieser Tradition, die R. durch seine ethische Herangehensweise an die Welt als Identifikation von „Wissen und Macht" zusammenfaßt, erreiche die Wirklichkeit in ihrer Ursprünglichkeit gerade nicht. Eine neue Phänomenologie der Erfahrung führt R. vielmehr zur Erkenntnis, daß „Erfahrung" in jenem „ereigneten Ereignis" besteht, in dem die Wirklichkeit das Sich-Zeigen der drei „Urphänomene" Welt, Mensch und Gott ist. Im ursprünglichen Sich-Geben dieser Urphänomene konstituiert sich die menschliche Erfahrung als sich zeitigende Erfahrung. Diese Phänomenologie entwickelt R. aus jenem Ernstnehmen der Erfahrung, die er nicht idealistisch verkürzt, sondern in demjenigen Anspruch des Anderen begründet, der sich eben in dieser zeitigt. So bezeichnen das „Ernstnehmen der Zeit" und das „Bedürfen des Anderen" jene Identität, welche R. dem Idealismus entgegensetzt. Die Philosophie weist damit – antiidealistisch – über sich hinaus auf die Praxis und v. a. auf das Jenseits, auf das sich der Mensch in seinem Hoffen auf bzw. in seinem Beten um Erlösung bezieht. Damit vollendet sich die Trias „Zeit – Erfahrung – Erlösung", um die gleichsam die gesamte Aufsatzsammlung Caspers kreist. Gleichzeitig bildet sie den Titel des einführenden Beitrages, der die folgenden Abhandlungen damit gut vorbereitet und in das Ambiente des Rosenzweigschen Denkens einführt.

Einen wesentlich neuen interpretativen Aspekt bildet sogleich der zweite Aufsatz, in dem Casper die transzendentale Phänomenalität der Rosenzweigschen Methode als einen „Sprung in ein hermeneutisches Denken" deutet. Die drei sich in der ereignenden Erfahrung zeigenden „Urphänomene" – welchen Begriff R. wohl von Goethe über-

nimmt – verweisen natürlich auf die transzendentalen Ideen Kants, wobei R. ihnen im *Stern* eine ganz andere Richtung gibt. Mit diesen beansprucht er nämlich nichts Geringeres, als die abendländische und im Idealismus zu ihrer absoluten Ausformung gelangende Metaphysik grundlegend zu überwinden. Diese beruhte auf dem Widerspruchsprinzip und dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, wobei diese Prinzipien für R. zwar zum logisch-abstrakten Denken führen, nicht aber dazu, die Welt in ihrer Urphänomenalität, d. h. in ihrem ursprünglichen Sich-Geben phänomenologisch zu betrachten. Die Grundsätze der abendländischen Logik zeigen vielmehr einen prinzipiellen Reduktionismus, insofern sie statt auf der Trias der Urphänomene auf einer logischen Dualität aufbauen und diese auf eine letztliche Einheit zu bringen suchen: Über den Idealismus mit seiner Absolutsetzung der Formallogik hinaus restituiert R. damit sozusagen eine „Metalogik", die auf die Vorgängigkeit des Anderen und der Begegnung verweist, die unter keine Logik subsumierbar ist, sondern im Gegenteil diese erst ermöglicht. Ihre Verschränkung in der Erfahrung ist die ureigene Gegebenheitsweise der Urphänomene.

Mit dieser phänomenologischen Methode entfaltet R., Casper zufolge, „eine zu Husserls Vorgehen analoge transzendentale Phänomenologie" und offenbart auch eine große Nähe zu Heidegger, auf welche v. a. bereits durch Karl Löwith hingewiesen wurde. Aus seinem Dialog mit dem (Neu-)Hegelianismus gelangt R. offenbar zu einer in gewisser Hinsicht durchaus vergleichbaren Grundintention, wie sie die großen phänomenologischen Denker seiner Zeit kennzeichnet. Ein wesentlicher Unterschied zu diesen kann darin entdeckt werden, daß R. von Anfang an im Kontext religiösen Glaubens denkt; eine davon losgelöste Philosophie und Phänomenologie würde sich für ihn schließlich eben wieder jenem Vorwurf einer Reduktion der Gesamtheit der Erfahrung aussetzen. Entgegen der idealistischen Sichtweise der Wirklichkeit greift er jedoch auf Kant zurück, der in seiner transzendentalen Fundierung des Freiheitsbegriffs jene Ahnung von der letztlich unverfügbaren Freiheit lebendig halte und sich damit vor einer Reduktion der Wirklichkeit auf die empirisch-wissenschaftliche Erfahrung mit ihrer Gesetzlichkeit bewahrt habe.

Durch das Sich-Zeitigen der Wirklichkeit in der Erfahrung vollzieht sich natürlich gegenüber dem klassischen Denken ein grundlegender Bedeutungswandel von „Sprache". Sie wird zum Ort, Ausdruck und Paradigma des Sich-Zeitigens des Ereignisses, des Geschehens der Wirklichkeit. So bezeichnet R. selbst sein „neues Denken" als „Sprachdenken". Denn außer dem Anderen geht die Sprache voraus; diese wird zum Ort, an dem sich menschliches Verstehen ereignet und von dem es ausgeht. Die Zeitigung als Grund und Fundament des Seins äußert sich insofern in Sprache, als R. die Thematisierung der drei Urphänomene in drei „Sprachspielen" formuliert, die jeweils zu jener sich im Gesamt dieser Urphänomene vollziehenden Wirklichkeit hinführen.

Gerade in diesem Ernstnehmen der Zeitlichkeit von Dasein, Denken und Erfahrung besteht eines der charakteristischsten Merkmale Rosenzweigschen Denkens. In Auseinandersetzung mit dem Idealismus und dessen Bestreben der Formulierung der Totalität der Wirklichkeit im „System" drückt R. seine Überzeugung aus, daß dieses „Ganze" keinesfalls im logischen „Besitzen" zu erschließen sei, sondern nur in jener Erfahrung, die sich gerade im Durchbrechen der logischen Strukturen vollzieht. Daher veröffentlicht er den *Stern*, den er – ihn durchaus stückweise auf Postkarten während seines Militäreinsatzes entwickelnd – als einheitliches Ganzes schrieb, jedoch ab der zweiten Auflage in drei verschiedenen Büchern herausgab, um ein sinnenfälliges Zeichen gegen jene logische „Abgeschlossenheit" zu setzen. Daher zielt er letztlich – im dritten Buch des *Sterns* – auf das Jenseits, die Erlösung. Somit ist klar – es kann sich um kein abgeschlossenes „Denken" handeln, für das R. eintritt: Auf dieses Jenseits kann man nur hoffend und liebend hingerichtet sein. Konsequent sieht R. gerade im Tod diejenige Instanz, vor der das „Erkennen des All" anhebt, da der Mensch sich im Angesicht des Todes zum Phänomen wird und zu seiner Selbstverwirklichung gerufen ist. Daher verweist der *Stern* auch im letzten Abschnitt, dem „Tor", auf das „Tor" zur gelebten und sittlichen Wirklichkeit, auf das – in Rosenzweigschen Worten – „Nichtmehrbuch" und somit darauf, „daß nach Abschluß dieses Buches das Leben erst anfängt, die Bewährung durch das Leben noch *nach* der Theoria": „Wahrheit", um nochmals auf dessen Originalworte zu rekurrieren, „hört so auf, zu sein, was wahr ‚ist', und wird das, was als wahr – bewährt werden will".

Neben Beiträgen zum Verhältnis R.s zu dem Neukantianer und jüdischen Theoretiker Hermann Cohen, zu Buber und zu Lévinas erörtert Casper die Auswirkungen dieses religionsphilosophischen Grundansatzes R.s für die theologische Begrifflichkeit: Wird die „Offenbarung" als das „ereignete Ereignis" gefaßt, dann bricht R. alle starren Muster auf und macht den Blick frei auf ihr Sich-Zeitigen. „Offenbarung" ist „Öffnung": des Seins als Schöpfung, des Selbst zur göttlichen Liebe sowie der finalen Erlösung. Wirklichkeit und Welt werden in der offenbarenden Liebe Gottes selbst sichtbar, welche die Perspektive auf die Erlösung hin öffnet. Weitere Erörterungen über das „Gebet" oder die „Negative Theologie" vervollständigen diese gelungene Studie Caspers.

Mit dem Sammelwerk Caspers liegt eine empfehlenswerte Einführung in das Denken R.s vor. Die Sprache Caspers ist gut verständlich, wodurch es dem Autor gelingt, diesen hierzulande leider noch weitgehend fremden Denker des 20. Jhdts. dem Leser nahezubringen. Die verschiedenen, ursprünglich nicht für diese Zusammenstellung konzipierten Beiträge präsentieren die Thematik der „Erfahrung" im Denken R.s aus mannigfachen Perspektiven und Problemstellungen heraus, wodurch der Leser einen tiefen Einblick in diesen Aspekt des *Stern[s] der Erlösung* findet, der immer wieder neu ansetzt, aber gerade dadurch auch immer neu die Erwartung des Lesers schürt. Durch diese Methodik kann dieser dann auch je nach Interesse einzelne Beiträge herausgreifen und seine eigene individuelle Herangehensweise an R. entwickeln. Gleichwohl teilt der Bd. auch den grundsätzlichen Nachteil solcher Aufsatzsammlungen: Im Laufe der Zeit kommen dem Leser gewisse Wendungen und Zitate bereits sehr bekannt vor, was nicht immer als erwünschte Wiederholung erscheint. Doch tut dies der Qualität des Bds. keinen Abbruch. Der Rez. wurde durch die Lektüre bereichert und empfiehlt dieses Buch daher überzeugt und gerne weiter – gerade auch denjenigen, denen R. bislang noch kein Begriff ist. M. Krienke

Rosenzweig, Franz, *Il filosofo è tornato a casa.* Scritti su Hermann Cohen, herausgegeben von *Roberto Bertoldi.* Reggio Emilia: Edizioni Diabasis 2003. 175 S., ISBN 88-8103-386-0.

„Heimkehr" ist für Franz Rosenzweig (= R.) das Stichwort zur Beschreibung des Denkweges Hermann Cohens, der vielleicht als das einzige philosophische Vorbild R.s gelten kann: „Cohen war der erste und einzige Philosophieprofessor, den ich ernstnahm" (F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, I, 808). R. ging nach seiner Promotion über die Staatsphilosophie Hegels im Jahr 1912 und seinem Entschluß ein Jahr später, doch nicht zum Protestantismus zu konvertieren, nach Berlin, um dort die Vorlesungen des ehemaligen Hauptes der Marburger Schule zu hören. Cohen (= C.) hatte sich offenbar mittlerweile vom Neukantianismus abgewandt und sich wieder neu seiner jüdischen Wurzeln besonnen; so lehrte er nach seiner Marburger Emeritierung in Berlin an der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums". Auf dieser Grundlage entwickelte sich fortan eine intensive Freundschaft dieser beiden jüdischen Denker. Schließlich wurde R. 1918 mit der Fertigstellung des Nachlaßmanuskripts Cohens betraut. Das dreiteilige Cohensche Hauptwerk, *System der Philosophie* – zumindest den ersten Teil –, hatte Rosenzweig zu studieren begonnen, doch fand er nicht nur niemals einen wirklichen Zugang zu diesem Denken, sondern brach auch die Lektüre der *Logik der reinen Erkenntnis* wegen seiner Arbeiten am *Stern der Erlösung* ab, so daß man wohl nicht von einer profunden Kenntnis dieser Schrift ausgehen können wird. In ihrem sehr theoretisch-logischen Inhalt und mit der entsprechenden Sprache steht es dem Rosenzweigschen Geist eher fern; R. erkannte darin v. a. den „Rationalisten" und „Hegelianer" C. – welche Begriffe er hierbei in erster Linie als Schlagwörter gebraucht haben dürfte. Wird auch ein Einfluß auf den *Stern* nicht auszuschließen sein – zumindest nach der Vermutung Bertoldis –, so konzentrierte sich R.s Interesse in erster Linie auf die letzten Schriften C.s zur Thematik des Judentums. Denn neben und v. a. nach seinen neukantianischen Errungenschaften in der Philosophie machte sich C. um die wissenschaftlich-theoretische Ergründung des Judentums verdient. Der Rosenzweig- wie Cohenexperte Roberto Bertoldi gibt in seiner Sammlung der Rosenzweigschen Cohenschriften nun

vier der insgesamt sieben Abhandlungen heraus, welche R. ausdrücklich dem Denken C.s und – im besonderen – dessen Schrift *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* widmete.

Die Gesamtausgabe der Werke R.s, welche 1976–84 in Den Haag herausgegeben wurde, umfaßt gerade einmal vier Bde. In deren drittem, der mit *Zweistromland. Kleinere Schriften* überschrieben ist, befinden sich insgesamt sieben, im Ausmaß durchaus unterschiedliche Abhandlungen über das Spätwerk C.s. Deren zentrale und umfangreichste Schrift stellt dabei die Einleitung zu der dreibändigen Sammlung *Jüdische Schriften* dar, welche die von C. selbst gegründete „Akademie für die Wissenschaft des Judentums" 1924 herausgab. Diese und weitere drei Abhandlungen, die sich in den *Gesammelten Schriften* insgesamt über 60 Seiten erstrecken (S. 177–237), wählte Bertoldi aus, um sie erstmals in die italienische Sprache zu übertragen. Das Kriterium dieser Auswahl war die Deutlichkeit, in der die Rosenzweigsche Interpretation des Denkens des späten C. sich artikuliert. Die herausgeberische Leistung ist exemplarisch und wird zur Verbreitung dieses Bds. in Italien sorgen. Insbesondere, was die Quellen R.s und C.s angeht, wurde großer Wert auf die Kohärenz der Angaben mit den Standardausgaben der Werke in Deutsch und Italienisch gelegt. Eine solche Übersetzung macht des weiteren nur Sinn, wenn diese auf ein geeignetes Terrain im italienischen Ausland zu treffen verspricht. Und in der Tat existiert bereits eine stattliche Anzahl italienischsprachiger Übertragungen von Schriften R.s. In der Sekundärliteratur kann in den letzten zwei Jahrzehnten ebenso auf eine Reihe von Untersuchungen verwiesen werden, auch zum Verhältnis R.s zu C. bzw. zum Vergleich des Rosenzweigschen Denkens mit Heidegger oder Nietzsche.

Für die Einschätzung C.s aus R.s Sicht erweist sich dabei der ausführlichste und die italienische Sammlung eröffnende Aufsatz, nämlich die Einleitung zur Akademieausgabe der *Jüdischen Schriften*, als zentral. Darin erarbeitet R. eine Kontextualisierung der Cohenschen Schriften über das Judentum innerhalb seines theoretischen Denkhorizonts. Das Ergebnis ist eine imposante und imponierende Abhandlung, die in organischer Weise den kulturgeschichtlichen Hintergrund, den spekulativen Denkansatz C.s sowie dessen Schriften über das Judentum im Gesamt seines Denkens und Lebens verbindet. Dabei wirkt es aus einem Guß geschrieben – eben aus der Hand eines Vertrauten, Weggefährten und philosophischen Dialogpartners. Diese Abhandlung R.s kann daher als eine „Einführung" in Leben und Werk C.s angesehen werden. Eindrücklich ist bereits die Hinführung, eine „Eloge" auf den „deutschen Professor" und die „deutsche Universität", welche sich in Jena aus einer kulturgeschichtlich einmaligen Verbindung ergab, die R. als das „weltgeschichtliche Wunder" bezeichnet, das er darin erkennt, daß „die universale Philosophie [...] ihre Versöhnung mit der nationalen Kultur" zelebrierte, „die Sprache der Dichter verleibte die Gedanken der Denker" (18). Doch endete diese historische Situation mit dem Geist, der sie hervorgebracht hatte: dem Geist des Idealismus. An dieser Stelle erkennt R. seinem Lehrer den spekulativen Versuch zu, als Neukantianer die systematische Einheit von Philosophie und Wissenschaft wiedererrichten zu wollen. So gibt R. zunächst Zeugnis von dem Marburger Professor und Neukantianer C., der gleichzeitig den idealistischen Geist in sich aufnahm, jedoch in entscheidender Weise mit dem Idealismus auch den Kantianismus modifizierte und Gott in diesem System jene die Ethik systematisch begründende Funktion zuschrieb. Im Kantianismus C.s erkennt R. aber auch gleichzeitig das Element, das letztlich dessen „Heimkehr" vom Rationalisten zum gläubig-bekennenden Juden initiieren sollte (25). In diesem Sinn bezeichnet R. Kant als den „persönlich Größten aller Philosophen" – insbesondere im Hinblick auf dessen Freiheitsbegriff – und bezieht sich gegen die Idealisten und an ihnen vorbei auf diesen zurück: Denn Kant habe, wie R. an einer anderen Stelle ausführt, in der transzendentalen Fundierung der letztlich unverfügbaren Freiheit „nicht verlernt", „Kind und Narr zu sein" – was philosophisch in seinem Konzept des Noumenons zum Ausdruck komme.

Die von R. als „Heimkehr" interpretierte „Wende" bzw. „Umkehr" in C.s Denken datierte der „Mann der Umkehr" („Baal t'schuwoh") selbst in späteren Jahren, in denen er sich – nun in Berlin – wieder aktiv dem Judentum zuwandte, auf das Jahr 1880: In diesem Jahr formulierte er die programmatischen Worte, es sei so weit gekommen, daß das Judentum wieder bekannt werden müsse (36). Von diesem Zeugnis ausgehend, bezeich-

net die „Heimkehr" in der retrospektiven Interpretation R.s den großen Spannungsbogen, das sich in C.s Leben Durchhaltende, sich immer deutlicher Herausbildende, das schließlich, am Ende dessen Lebens, in der besagten Schrift *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* zur vollen Ausformung gelangte. Das fundamental „Neue" seiner als „Heimkehr" beschriebenen „Wende" ist in religionsphilosophischer Hinsicht im Konzept der „Korrelation" zu sehen: Dies ist der philosophische Ort, der das Zurückfinden C.s zur persönlichen Gottesbeziehung zum Ausdruck bringt und seinen zuvor ganz in die Ethik aufgegangenen Gottesbegriff grundlegend modifiziert. „Korrelation" dient dabei als Gegenbegriff zum idealistischen Pantheismus und besagt in der Rosenzweigschen Umschreibung die „Entdeckung des bisher den Philosophen unbekannten Wörtchens ‚und' – Gott *und* Mensch, Mensch *und* Gott, Gott *und* Natur, Natur *und* Gott" (72). Die Korrelation besagt dabei die wechselseitige, stets asymmetrisch bleibende Beziehung zwischen Gott und Mensch, die gerade dadurch aufrechterhalten wird, daß Gott Gott bleibt und der Mensch Mensch. Dies setzt C. zugleich konkret der Tendenz der abendländischen Philosophie entgegen, alles auf das „Eine" zurückzuführen. Deswegen spricht er in bewußter Absetzung von einem solchen Konzept der philosophischen Einheit als Grundlage der gesamten, göttlichen und menschlichen, Wirklichkeit, von der „Einzigkeit" Gottes, in der er gerade der von der Welt unterschiedene und zu ihr Andere ist. R. greift dies auf und sieht es als die Gegenbotschaft zur wissenschaftlichen Welt an, also zu derjenigen Hegels und des Idealismus, welche die Differenz zwischen Gott und Mensch gerade nicht „erträgt". So überträgt er den Cohenschen Begriff „Korrelation" mit „wechselseitige Aufeinanderangewiesenheit".

R. erkennt im Cohenschen Begriff der „Korrelation" mithin einen Meilenstein religionsphilosophischen Denkens. Dennoch ist er sich dessen bewußt, damit das Cohensche Denken in einer weiteren Perspektive zu interpretieren, die durchaus nicht das stetige Cohensche Selbstverständnis während dieser „Heimkehr" ausdrückt, sondern viel „zukunftsvoller" war, als dieser selbst ahnte; es sei ein „Vorstoß [...] in philosophisches Zukunftsland", der sich „ganz sacht, ganz unmerklich und unkatastrophal" vollzog (67, 54). So beansprucht R. durchaus, „eine Schicht tiefer" als C. angesetzt zu haben (67): Über den Idealismus hinausgehend, entwickelt er gerade jene nicht formal faßbare Dialektik, die als Ereignis und geschehende Geschichte das Ungeschuldete, die Gabe bzw. das „Hoffendürfen" Kants philosophisch umsetzt, worauf C. nicht mehr einging. Es sind die Dimensionen des jüdischen Verständnisses des „Bundes", nämlich das Ereignishafte und die Präsenzialität, welche dem rein theoretischen Korrelationsbegriff noch verschlossen bleiben. C. knüpfte die Korrelation an die Vernunft – Rosenzweig ging einen Schritt weiter und sah die Vernunft als Empfangende des sich offenbarenden Ereignisses an.

Am Ende seines in die *Jüdischen Schriften* einleitenden Aufsatzes weist R. schließlich über diese Sammlung hinaus auf die Cohensche Schrift *Religion der Vernunft*, in der er schließlich die „Heimkehr" dieses bedeutenden jüdischen Philosophen als vollkommen ansieht: Dieser „Ertrag des Lebens Cohens [...] ist das Zeichen dieser vollendeten Heimkehr, wie es ihre Frucht ist" (94). Mit diesem Ausblick am Ende der Rosenzweigschen *Einleitung* verweist R. schließlich auf das Werk, das im Mittelpunkt der drei folgenden, von Bertoldi gesammelten Abhandlungen steht: Die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Den bestimmten Artikel, der sich in den Titel eingeschlichen hatte und vor die „Religion" gesetzt zu werden pflegte, sah R. als „intolerant" und „allzubestimmend" an und wies ihn als eine sekundäre Hinzubildung nach (108).

Die bei Bertoldi zweite Abhandlung *Über Hermann Cohens „Religion der Vernunft" (Sulla* Religione della ragione *di Hermann Cohen)* ist dabei das kurze Manuskript eines gehaltenen Vortrags, von dem sich weder Ort noch Datum sicher verifizieren lassen (möglicherweise 1921 in Mannheim). In dieser Stichwortsammlung drückt er kurz aus, wie er die Antwort auf C. sieht und wie er sie selbst einschätzt: „Also an Stelle der ‚Erzeugung' (die Hineinstreben des Erzeugers in das Erzeugte ist) der Bund" (95). Auch dieser Vortrag endet: „Der Philosoph ist heimgekehrt" (99). Wie der kritische Herausgeber bemerkt, ist die Heimkehr für den Juden stets *terminus technicus* für die „Heimkehr" zu Gott, womit R. jene Koinzidenz ausdrückt, die sich am Ziel des Cohenschen Denk- und Lebensweges ereignet.

Der dritte Aufsatz trägt den Titel *Hermann Cohens Nachlaßwerk (L'opera postuma di Hermann Cohen)*: Er erschien 1921 in der jüdischen Zeitschrift *Chanukkà* und stellt die Antwort auf die Anfrage dar, lesergerecht die „‚ungeheure' Bedeutung des Buches" *Religion der Vernunft* darzulegen. R. bleibt der Aufforderung nichts schuldig und führt aus, daß dessen „Bedeutung gerade die ist, daß es den Durchbruch eines Systematikers, vielleicht des letzten Systematikers im alten Sinn, aus dem aristokratischen Hochmut der Philosophen hinaus in die freie, jedem offene Demut des natürlichen Denkens darstellt"; es ist „ein einziger Bericht [...] von der philosophischen Entdeckung des Menschen [...], nachdem wissenschaftliche Philosophie seit zweieinhalb Jahrtausenden nur gewußt hatte vom ‚Ich', also deutsch zu reden: vom – Philosophen" (101). Dagegen symbolisiert C. für ihn ein „Natürliches Denken".

Der letzte Aufsatz *(Vertauschte Fronten, Fronti scambiati)* besteht in der Besprechung, die R. 1929 zur zweiten Auflage der *Religion der Vernunft* veröffentlichte. Und auch hier weist der Schlußsatz in die angezeigte interpretative Richtung, wenn R. über jene das Cohensche Erbe antretenden Heidegger (Nachfolger C.s in Marburg) und Cassirer (der bedeutendste Cohen-Schüler) schreibt: „Die Schule mit ihrem Schulmeister stirbt; der Meister lebt" (112).

Die Übersetzung kennzeichnet eine Akribie, der in wirklich enger Anlehnung an das deutschsprachige Original eine italienische Transkription gelingt, welche die syntaktische Struktur des Originals übernimmt und innerhalb dieser gleichzeitig zu einem gut verständlichen Italienisch gelangt. Ein Personenregister ist beigefügt; die in den *Gesammelten Schriften* vorgegebenen Ideen des Sachregisters bzw. des Verzeichnisses der Bibel- und Talmudstellen erweist sich für diese ausgewählte Sammlung kürzerer Schriften als nicht erforderlich. Bertoldi ergänzt die Rosenzweig-Abhandlungen durch einen angemessen umfangreichen Anmerkungsapparat, in welchem er hauptsächlich den erforderlichen interpretativen Rückbezug sowohl auf das Cohensche Werk wie auch auf die restlichen Schriften R.s ausarbeitet. Dies vermittelt dem Leser die textliche Fundierung der Rosenzweigschen Interpretation, so daß dieser Bd. sowohl für die Rosenzweigstudien als auch für den Cohenexperten eine zu schätzende Bereicherung darstellt.

M. Krienke

Pöggeler, Otto, *Bild und Technik*. München: Wilhelm Fink Verlag 2002. 247 S./Ill., ISBN 3-7705-3675-4.

„Heidegger, Klee und die moderne Kunst", so lautet der Untertitel dieser Studien von Otto Pöggeler. Im berühmt gewordenen „Spiegel"-Interview von 1966, das nach dem ausdrücklichen Willen Martin Heideggers erst nach dessen Tode im Jahr 1976 veröffentlicht wurde, waren etliche schlagwortartigen Formulierungen gefallen. „Nur ein Gott kann uns retten" – so lautete jenes Ergebnis Heideggerschen Denkens, das wohl zur bekanntesten Formel wurde. Eine andere Passage widmete sich der Problematik moderner Kunst, und Heidegger stellte darin fest, daß er „das Wegweisende der modernen Kunst nicht sehe". Otto Pöggeler (= P.), Briefpartner von Martin Heidegger und emeritierter Professor des Lehrstuhls für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum, hatte sich über Jahrzehnte hinweg mit dem Denken Martin Heideggers beschäftigt. Veröffentlichungen wie „Der Denkweg Martin Heideggers" gehören zu den profiliertesten Titeln in der inzwischen unüberschaubar gewordenen Anzahl der Sekundärliteratur zu Martin Heidegger.

In gewohnt methodisch ansprechender Weise hat P. seine Zugänge zu einer komplexen Vorgehensweise vereint. Die ersten beiden Kap. untersuchen Stationen des Lebens und der Wirkungsgeschichte des Malers und Bauhaus-Theoretikers Paul Klee und stellen einen Aufriß des Verhältnisses von Martin Heidegger zur Kunst dar. Im dritten Kap. widmet sich P. der konkreten Beziehung zwischen Heidegger und Klee. Die Kap. 4 und 5 weiten diese Beziehung aus und ziehen gleichsam Kreise, indem Heideggers Verhältnis zu den Malern van Gogh und Cézanne, aber auch zur Worpsweder Künstlerkolonie in den Blick gerät. Die Fragestellung „Klee oder Picasso?" drängt sich nicht zufällig auf, wobei an dieser Stelle Heidegger Klee eindeutig favorisierte. Das sechste Kap. widmet sich zwei Bildhauern, Bernhard Heiliger und Eduardo Chillida, die in besonderer Weise

Heidegger verbunden waren. Zuspitzung und Abrundung zugleich erfolgt im Abschlußkap. „Techniken und Künste in der Globalisierung". Das Problem der Technik findet sich hier auf globaler Ebene wieder. Um 1960 hatte Heidegger im Zusammenhang mit Bildern von Paul Klee geäußert, ein „Pendant" zu seiner Abhandlung über den Ursprung des Kunstwerks zu schreiben. Er hatte jene Klee-Sammlung vor Augen, die seinerzeit in der Baseler Galerie Beyerler gezeigt worden war und den späteren Grundstock der neuen Düsseldorfer Landesgalerie bilden sollte.

Es sollte nur eine kurze Wegstrecke sein, in der Heidegger sich von Paul Klee begleiten ließ. Überliefert ist sein Ausspruch, angesichts der kleinen Gouache von Paul Klee „Ein Tor: Das ist das Tor, durch durch das wir alle einmal gehen müssen – der Tod". Der Galerist Beyerler war daraufhin derartig beeindruckt, daß er dieses Exponat zurückbehielt und nicht verkaufte.

Doch welche tiefliegenden Wurzeln verbanden das Interesse Heideggers mit der Malerei eines Paul Klee, der als Bauhaus-Theoretiker seine Phantasie einer emanzipativen Technik zur Verfügung stellte? Paul Klee, der mit Mathematik experimentierende Maler, Emigrant und Zeitkritiker: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar." Heidegger reagierte auf diesen Satz in einer seiner 17 überlieferten Klee-Notizen: „Was? Das Unsichtbare und woher und wie [sic] dieses bestimmt?"

Heidegger, der spätestens seit den 30er Jahren dezidiert weder eine Lehre noch gar ein Programm verfolgte, sondern auf das Ereignis hingewiesen hatte, das sich dem Fragenden er-eignet, findet in den Bildern Paul Klees weder Darstellungen noch Abbildungen: „nicht Bilder, sondern Zustände" kennzeichneten Klees Werk. Vielleicht bildet diese kurze Bemerkung einen Schlüssel zu Heideggers Klee-Verständnis. Die bei der Betrachtung von Bildern Paul Klees ausgelöste Beunruhigung mag somit etwas bislang Ungeahntes ankündigen oder gar vermitteln. Jedenfalls nimmt Heidegger Klees Bilder ausdrücklich von seinem Generalverdacht der Metaphysik, die er hinter den Strömungen der Modernen Kunst ausgemacht hatte, aus.

P. hatte Heideggers Notizen und Exzerpte eingesehen. Er versuchte, sich Heideggerschen Positionen anzunähern, ohne sie freilich erschöpfend darstellen zu können: „Es wäre anmaßend, nunmehr eine Lösung jener Fragen vorbringen zu wollen, um die Heidegger in schlaflosen Nächten vergeblich rang. Doch erste Schritte müssen versucht werden." Die vorliegende Sammlung belegt nachdrücklich, daß Otto Pöggeler sich weiterhin auf Denkwegen mit Martin Heidegger bewegt. V. Strebel

Florek, Zdzisław, *Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit.* Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein (Ursprünge des Philosophierens; Band 8). Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 2004. 202 S., ISBN 3-17-018221-8.

Im Laufe ihrer Geschichte hat die Philosophie zwei unterschiedliche Weisen des menschlichen Selbstverständnisses hervorgebracht. Die eine, dominierende, versteht den Menschen – prominent etwa seit Aristoteles – als ‚geistbegabtes Lebewesen', also primär von der theoretischen Intellektualität her. Daneben hat sich aber seit den Anfängen eine zweite Betrachtungsweise leise angedeutet; sie nimmt den Menschen von seinen existential-emotionalen Grunderfahrungen her in den Blick. In Heideggers Analyse der Sorge als bestimmendes Existential des (menschlichen) Da-Seins kommt diese Sicht auf den Menschen mächtig zum Durchbruch. Die Philosophie und auch die Theologie stehen seitdem im Zeichen des Versuches, die transzendentalontologische mit der existentialen Dimension menschlichen Selbstverständnisses zu verbinden. Dabei ist es entscheidend, von welcher Grunderfahrung die anthropologischen Überlegungen ihren Ausgang nehmen, denn ein derartiges Phänomen muß kultur- und religionsübergreifend alle Menschen gleichermaßen im Kern betreffen, um zur Grundlage einer philosophisch allgemeingültigen Sicht auf das Wesen des menschlichen Seins werden zu können. Nicht zuletzt Johann Baptist Metz hat immer wieder eindrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß das Leiden ein derartiges Grundphänomen ist, das jedem konfessionell-pluralen Unterschied vorausgeht. Das Leiden tangiert den Menschen nicht nur in Form von Unrecht und Gewalt, sondern es betrifft das menschliche Dasein immer und als solches,

da Menschsein seinem Wesen nach endlich ist und damit stets der Erfahrung von Vergehen und Sterben ausgesetzt ist.

Philosophie und Theologie der Gegenwart sind dazu herausgefordert, das Problem des Leidens nicht nur spekulativ-theoretisch zu reflektieren, sondern vor allem auch Wege aufzuzeigen, wie das Leiden konkret angenommen oder gar sinnvoll gelebt werden kann. Dazu wird im vorliegenden Buch am Beispiel Edith Steins ein ausgezeichneter Weg gezeigt. Das Anliegen der Untersuchung ist ein doppeltes: Zum einen soll demonstriert werden, wie Edith Stein theoretisch und praktisch einen solchen Weg der Leidbewältigung aufzeigt; zum anderen soll aber auch deutlich gemacht werden, daß sich Werk und Leben von Edith Stein in ihrer tieferen Bedeutung und Aktualität nur als Antwort auf dieses Grundphänomen des Leidens angemessen verstehen lassen. Dieses doppelte Ziel erreicht die Studie durch ihre Interpretationsmethode. Sie besteht in einer fruchtbaren Anwendung der Tiefenphänomenologie, wie sie der spanisch-deutsche Philosoph José Sánchez de Murillo grundgelegt und entfaltet hat (vgl. neuerdings: *Durchbruch der Tiefenphänomenologie. Die Neue Vorsokratik*. Stuttgart 2002). Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen Werk, Denken und Leben. Während das Werk die Selbstinterpretation des Denkens darstellt, geht dieses auf eine erlebte Grunderfahrung zurück, die im tiefenphänomenologischen Interpretationsprozeß wiederholt werden muß und dabei oft noch deutlicher zutage tritt, als dies dem interpretierten Denker selbst bewußt war. Wenn so ein Denken auf dessen tiefste Quelle zurückgeführt wird, wird es über seine historische Bedingtheit hinaus als eine geschichtlich konkretisierte Grundform des Seinsvollzugs verstehbar, die zum Menschsein als solchem gehört und daher auch für heute Aktualität beanspruchen kann (vgl. 20f.). Gewinnt ein derartiges anthropologisch-ontologisches Tiefenphänomen in Leben, Denken und Werk eines Menschen geschichtliche Konkretion, so beschreibt Sánchez dies als eine Gestalt. Im Unterschied zur Person geht die Gestalt über Leben und Werk des einzelnen in seiner historischen Bedingtheit hinaus. Eine Person wird dann zu einer Gestalt, wenn in ihr Leben und Werk in einer Weise zusammenfinden, welche „die Vergangenheit interpretiert und daher die Zukunft neu eröffnet" (132).

Auf diese tiefenphänomenologische Bedeutung ihrer Gestalt wird nun Edith Stein zurückgeführt. Dabei bildet der biographische, intellektuelle und spirituelle Lebensweg den Leitfaden für die Erhellung jener Grunderfahrung, die sich rein im Phänomen Edith Stein zeigt: Sowohl von ihrem weiblichen Geschlecht als auch von ihrer jüdischen Volkszugehörigkeit her war Edith Stein von Jugend an mit der Erfahrung des Ausgegrenzt-Seins konfrontiert, und zwar sowohl im beruflichen (die Ablehnung ihrer Habilitation) wie im privaten Leben (das Scheitern ihrer Liebesbeziehung zu Roman Ingarden). Auf ihrem Lebensweg vermochte sie diese negativen Grunderfahrungen aber ins Positive zu wenden. Durch diese Brüche erfuhr sie eine Befreiung, die es ihr möglich machte, ihre Existenz am Ende im Licht der Begegnung mit dem absoluten Du Gottes zu leben. Diese Grunderfahrung des Leidens als Läuterungsprozeß auf dem Weg zu einer absoluten Freiheit reflektierte sie in ihrem philosophisch-spirituellen Werk: Als Schülerin und Assistentin Husserls war sie eine hervorragende Phänomenologin. Indem sie die phänomenologischen Grundlagen ihres Lehrers konsequent zu Ende dachte, führte sie diese theoretisch-intellektuelle Philosophie aber in die Dimension der Mystik. Wenn die Phänomenologie von „Wesensschau", „Urteilsenthaltung" und „Reduktionen" spricht und es sich zum Ziel setzt, die Sachen selbst so sprechen zu lassen, wie sie sich von ihrem eigenen Wesen her offenbaren, so liegt darin eine tiefere Gemeinsamkeit mit der Mystik (vgl. 50, 95, 134). Dies wurde von Edith Stein sensibel erspürt, als sie in ihrem unvollendeten Werk *Kreuzeswissenschaft* den Weg von Husserl zu ihrem karmelitischen Ordensvater *Johannes vom Kreuz* ging. Das Werk stellt den Versuch dar, die theoretische Philosophie mit jenen Dimensionen menschlichen Daseins zu verbinden, die sich jeder rationalen Erklärung entziehen, wie dies bei der Leiderfahrung der Fall ist. Edith Stein analysiert die Ontologie des menschlichen Geistes im Lichte jenes Purifikationsprozesses, den Johannes vom Kreuz in seinen Gesängen und geistlichen Abhandlungen *(Die Dunkle Nacht, Lebendige Liebesflamme, Aufstieg auf den Berg Karmel, Der Geistliche Gesang)* als Weg zur Freiheit des Menschen in Gott darstellt. Dabei sieht sie gerade im „Heiligen", „Künstler" und „Kind" Johannes vom Kreuz den Prototypen

des Phänomenologen: In seiner „originären Sachlichkeit" ist er durch eine umfassende Eindrucksfähigkeit und ursprüngliche innere Empfänglichkeit ausgezeichnet (74f.). Nach Johannes vom Kreuz hat der Weg zur Freiheit durch eine mehrfache Erfahrung einer „mystischen Nacht" zu gehen: die Nacht der Sinne und die Nacht des Geistes. In der Nacht der Sinne befreit der Mensch sich von der Anhänglichkeit an bestimmte sinnliche Güter, in der Nacht des Geistes läßt er seine intellektuellen Gebote und auch noch alle religiös-kultischen Gesetze und Vorstellungen zurück. Dieser reinigende Durchgang hat je einen aktiven und passiven Teil, was Edith Stein als Kreuzesnachfolge und Gekreuzigtwerden interpretiert (99f.). Durch diese leidvollen Erfahrungen kann der Mensch zu einer Beglückung finden, die ebensowenig wie das Leiden rational erklärbar ist: zum Leben in der Liebe, die Gott, das Selbst und alle Kreaturen gleichermaßen umfaßt. In der Leistung, das rational-technische Denken auf diese Ursprungsdimensionen des Seins hingewiesen zu haben, sieht die Untersuchung die zukunftsweisende Bedeutung der Gestalt Edith Steins.

Bei der Lektüre des Buches gewinnt man bisweilen den Eindruck, daß den Gedanken Edith Steins eine Bedeutungstiefe abgewonnen wird, hinter der ihre direkten Äußerungen oft zurückbleiben. Von der tiefenphänomenologischen Methode der Studie her ist dies aber nicht nur gerechtfertigt, sondern auch das gewünschte Ziel. Interessant wäre allerdings die Behandlung der Frage gewesen, ob die Affinitäten zwischen der Phänomenologie Husserls und der Mystik des Johannes vom Kreuz etwa auch von gemeinsamen philosophischen Quellen her erklärbar wären, wie beispielsweise der platonischen Tradition. Beide haben sich bekanntlich mit Augustinus auseinandergesetzt. Doch als Gesamteindruck bleibt: Der interpretatorische Rückgang von Edith Stein über Johannes vom Kreuz zurück zum Tiefenphänomen des Leidens als Weg zur Erfahrung der Freiheit in der Liebe ist ungemein erhellend und bezwingend. Die Untersuchung stellt zudem ein hervorragendes Beispiel für einen sinnvollen Umgang mit einer bedeutenden Gestalt unserer theologisch-kirchlichen Tradition dar. Man würde Edith Stein wohl nichts Gutes tun, wenn man ihr Werk auf eine Höhe mit dem Husserls oder gar Heideggers stellte. Ihre Bedeutung erweist sich vielmehr erst dann als eine menschheitsgeschichtliche, wenn man im tiefenphänomenologischen Sinn ihre Gestalt in den Blick nimmt.

M. Thurner

Palaver, Wolfgang, *René Girards mimetische Theorie: im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen.* Münster [u.a.]: Lit; Thaur: Druck- und Verlagshaus 2003. 452 S., ISBN 3-85400-052-9.

Wolfgang Palaver's (= P.) book is the fullest introduction in German to the life and work of René Girard (= G.) the French cultural theorist who has put forward a highly debated theory about the inter-relationships between culture, religion and violence. P. is well-placed to offer such an introduction: he has been working with G.s ideas for over ten years, in collaboration with colleagues at the University of Innsbruck (especially the late Raymund Schwager S. J.), and with G. himself and others at Stanford in California, as well as in the annual *Colloquium on Violence and Religion (COV&R)*, which brings together scholars from both sides of the Atlantic. This book is volume six of the *Beiträge zur mimetischen Theorie* series, dedicated to the exploration of G.s insights.

As P. points out in his Introduction, the core of G.s theory is relatively straightforward, though its implications are considerable and richly complex across a wide range of disciplines. P. is also sensitive to the interplay between life and work, which is characteristic of mimetic theory. Just as G. refuses to draw a *cordon sanitaire* between the lives of great authors and the experiences they write about, so his theory is rooted in his 'conversion-resurrection' experience of spring 1959, when his own agnostic and deconstructive approach to literature turned back on itself, and G. returned to an interest in and commitment to Christianity. G. is most widely known for his single-minded focus upon the phenomenon of the 'scapegoat' as the origin of religion and culture: his assertion that 'violence is the heart and secret soul of the sacred' sums up the startling thesis of *La Violence et le Sacré*, the important text published in 1972. This emphasis is misleading, however, as mimetic theory is made up of three insights, not just one: the 'mimetic' or

imitated nature of desire; the scapegoat mechanism; and the importance of the biblical revelation in unmasking the scapegoat mechanism and making it ineffective. P. sticks to this now standard pattern, as chapters 3, 4 and 5 of the book deal with each of these insights in turn. He carefully follows in G.'s footsteps as he surveys the authors who helped G. to construct his theory.

To summarise these: firstly, the insight about the mimetic nature of desire arises from a reading of great novelists (Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust and Dostoyevsky), of key philosophers (Plato, Sartre, Hegel) and, very importantly, of William Shakespeare. Secondly, G.s perception of the scapegoat process, and its foundational role in human culture and religion, owes a debt to Hobbes, Burkert, and Freud, and many mythical and legendary texts, in particular the Oedipus and Dionysus cycles. The third stage, the increasing importance of the biblical revelation, is evidenced by G.s own readings of scriptural texts, but is brought into focus above all by G. taking seriously Nietzsche's challenge to Christianity – the opposition of 'Dionysus' and 'the Crucified'.

Understanding G., in other words, requires an engagement with a daunting array of important literary and philosophical sources, and P. does this confidently. The three expository chapters mentioned above are flanked by two wings of a 'triptych' which help to put mimetic theory into cultural and socio-political context, as promised in the book's title. Chapter 1, therefore, is an overview of G.s life and work, while chapter 2 characterizes mimetic theory as a universal theory of religion. P. argues for the necessity of such a theory in the modern world, especially as accounts of secularization and of the disappearance of religion are increasingly found to be inadequate. Very much to the fore in this discussion are the main figures in P.s own research, namely Thomas Hobbes and Carl Schmitt, each of whom speak of the religious formation of society in ways which are strikingly analogous to G.s mimetic theory.

The other 'wing' of the triptych, comprising chapters 6 and 7, unravels some of the political and social implications of the theory: the origins of kingship and the significance of the death penalty; the 'Freund-Feind' distinction as the foundation and essence of politics; the relationship between men and women implied by mimetic theory, and its consequences for feminist thought. The volume concludes with a full bibliography of primary and secondary literature, in several languages, and a glossary of key terms.

P.s book is largely expository, and although he indicates the ways where G. has developed or refined his thinking in response to criticism – for example, on the topic of sacrifice, or of his alleged 'ontologizing' of violence – one misses a chapter in which the main criticisms of mimetic theory are brought together in one place (though P. considered, and decided against, such a presentation). He also indicates rich seams of investigation, which can only be referred to in a cursory way, for example, mimesis in economic theory, or in film. Nevertheless, as indicated above, he offers a clear and comprehensive exposition of mimetic theory, at the same time expertly setting out the reasons why our modern world needs to take serious note of this theory. These strengths make this the standard textbook introduction in German to the work of this remarkable and controversial thinker. M. Kirwan S. J.

Weiss, Martin G., *Gianni Vattimo.* Einführung. Mit einem Interview mit Gianni Vattimo. Wien: Passagen 2003. 218 S., ISBN 3-85165-588-5.

Das Denken des postmodernen Philosophen Gianni Vattimo (= V.) wird seit einigen Jahren verstärkt auch hierzulande rezipiert, nachdem ein Großteil seiner Werke aus dem Italienischen übersetzt und somit auch einer deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht wurde. Bislang aber fehlte eine solide Einführung in sein Werk. Diese Lücke vermag nun die Arbeit von Martin G. Weiß (= W.) zu schließen. W. zeigt zum einen V.s philosophische Provenienz aus dem italienischen und deutschen Kontext auf und versteht es zum anderen, in einer geschickten Verschränkung einer systematischen und werkgenealogischen Darstellungsweise dem noch nicht umfassend informierten Leser einen Zugang zu V.s „schwachem Denken" zu schaffen.

Zunächst versucht der Autor, V.s Absetzbewegungen von einer traditionellen Philosophie verständlich zu machen, indem er vier wesentliche Grundzüge der Metaphysik

nachzeichnet: a) die Rückführung alles Seienden auf einen letzten Grund, b) die Vernachlässigung des Partikulären zugunsten einer Allgemeinheit, c) die teleologische Geschichtsauffassung als Fortschrittsprozeß und d) die Tendenz der Vergegenständlichung alles Seienden in einer Ontologie der Vorhandenheit. Diese didaktisch typisierenden Kennzeichnungen der Tradition dienen nun W. als Kontrastfolie, die metaphysikkritischen Intentionen V.s in systematischer Weise nachzuzeichnen. Die Tradition der Metaphysik wird von V. jedoch nicht pauschal abgelehnt; vielmehr versucht er, ehemals feste Grundlagen so zu verschieben, daß sie gegen ihre ursprüngliche Intention mehrfach gebrochen weitergeschrieben werden. Mit Heidegger nennt V. diesen Umgang mit der Metaphysik „Verwindung". Entgegen Heideggers Ausführungen einer zunehmenden Verobjektivierung im Laufe der Seinsgeschichte oder auch Foucaults Analysen der sich stetig ausbreitenden Machtapparate sieht V. die metaphysischen Grundprinzipien einer – ihm willkommenen – sukzessiven Schwächung unterworfen. Dieses streitbare Geschichtsmodell stellt W. nun nicht sogleich in Frage, sondern versucht vielmehr, die Beweggründe V.s sorgfältig nachzuzeichnen.

Im ersten Kap. zeigt W. vor allem in Rückgriff auf die bislang unübersetzte Nietzschestudie „Il soggetto e la maschera" (1974) auf, inwiefern in der Moderne eine ekstatisch-funktionale Zeitauffassung des Fortschritts leitend war, in dem der Wert eines jeden Seienden hinsichtlich seiner Novität bemessen wurde. Dieser sich stets überbordenden Überwindung versucht sich V.s postmodernes Denken zu entziehen, indem Nietzsches Einsicht von einer zyklischen „ewigen Wiederkehr des Gleichen" als Bruch mit einem linear-teleologischen Geschichtsmodell interpretiert wird. Damit einhergehend vollzieht sich ebenso eine grundlegende Destruktion des metaphysischen Subjektverständnisses. Die Rede von einem autonomen Ich, das seine Zukunft frei gestaltet und beherrscht, ist im postmodernen Zeitalter einer ewigen Wiederkehr widersinnig; das ehemals souveräne Subjekt muß laut V. nunmehr als „Oberflächeneffekt" (61) einer vorausgehenden, nicht biologistisch zu verstehenden Pluralität von Instinkten und Trieben vor jeder personalen Identität begriffen werden. Unklar bleibt an diesem Punkt jedoch einerseits, wie V. dieses umfassend destabilisierte Subjekt künftig in einer „positiven" Weise zu denken vermag, und andererseits, wie diese zyklische Geschichtsauffassung mit der ansonsten von V. historisch konstatierten, fortlaufenden Schwächung, die er selbst als „verwässerten Hegelianismus" (173) bezeichnet, einhergehen soll.

Nach der Zurückweisung eines souveränen Subjekts kreist der zweite Abschnitt um die sukzessive Auflösung des Objektivismus. Galt in der Tradition das Urteil als Ort der Wahrheit, da hierin Verstand und Sache zu einer unmittelbaren Angleichung kamen (Adäquationstheorie), wird für V. diese Wahrheitsauffassung aufgrund von Heideggers Einsicht in ein „hermeneutisches Als" brüchig. Der Gegenstand an sich erscheint dem Menschen nicht mehr in einer immediaten und somit nicht weiter explizierbaren Weise, sondern ist stets in einem subjektrelativen Auslegungshorizont eingebettet. Diese vorausgehende Kontextualisierung macht es V. unmöglich, von einer rundum gesicherten Objektivität zu sprechen. Alles ist nur mehr in und durch die jeweilige Auslegung zugänglich. Aber auch diese Einsicht, so V.s Spitze, ist wiederum nur eine Interpretation. W. versucht zwar diese Reduplizierung des Interpretationsbegriffs verständlich zu machen, mit dem sich V. von einer phänomenologisch-hermeneutischen Sichtweise abzusetzen gedenkt und jedes dogmatische Postulat in seinem Denken zu vermeiden sucht; der Antwortversuch von V. selbst, der sich auf die je schon geschichtliche Gegebenheitsweise des Interpretierenden beruft („Die Texte sind ihrerseits bereits Interpretationen anderer Texte und so weiter, ohne daß die Möglichkeit bestünde, zu einer ersten Bedeutung gelangen zu können, die Wirklichkeit, Unmittelbarkeit oder vorinterpretatorische Gegebenheit wäre" [88; vgl. 173]) und nicht nach einer „ontologischen" Rechtfertigung ringt, mutet jedoch von philosophischer Warte aus enttäuschend an.

Im dritten Abschnitt erläutert W., inwiefern V. in „Jenseits der Interpretation" (1995) mit seiner Kritik an totalitären Verhältnissen eine Doppelstrategie verfolgt. Einerseits geht er mit Heidegger konform, der zwar in der Technik eine vollkommene Verfügbarkeit eines jeden Seienden für das Subjekt sah, gleichzeitig aber betonte, daß eine Verselbständigung der Technik – beispielsweise in ihrem Nichtfunktionieren – in eine haltlose Ohnmacht umschlagen kann. In diesem außer Kontrolle geratenen Vergegenständli-

chungsprozeß wird das scheinbar souveräne Subjekt selbst zu einem beherrschten Objekt. Andererseits weist V. darauf hin, daß die in der phänomenologisch-hermeneutischen Tradition gängige Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften einer Korrektur unterzogen werden muß. Auch die Naturwissenschaften verfolgen längst nicht mehr ein dingontologisch verifizierbares Wahrheitsmodell im Sinne empirisch beweisbarer Fakten, sondern bewegen sich – wie die Geisteswissenschaften – im Bereich von Modellen, Hypothesen und Interpretationen, so daß eine prinzipielle methodische Unterscheidung zwischen den beiden Wissensbereichen für V. hinfällig wird. Analog zu dieser Art der „Schwächung der Ontologie" stimmt er in Hinblick auf die Verbreitung der (Massen-)Medien nicht in den Chor der Kritiker einer Kulturindustrie ein, sondern vertritt die These, daß gerade die polyphonen Informationsquellen einen Einblick in den Konstruktionscharakter der Wirklichkeit(en) geben, die stets nur vermittelt zugänglich sind, und daß wir es fortan mit einer Vervielfältigung von stark divergierenden Weltbildern zu tun haben, die sich nicht mehr auf eine gemeinsame Realität, sondern nur mehr auf die unterschiedlichen Interpretationen beziehen können. Da in dieser medialen Fülle jede Gruppierung ihre Stimme erheben kann, verortet V. darin ein großes Potential eines Demokratisierungsprozesses. Pikanterweise wird diese These einer nicht-propagandistischen Wirkung der Medien von einem Philosophen aus Italien formuliert, wo seit geraumer Zeit ein Medienzar als Regierungschef fungiert.

V.s Abkehr von jeglichen Totalitarismen in Form von objektiven Wahrheiten oder Letztbegründungsversuchen verfolgt W. im vierten Abschnitt. Für den italienischen Philosophen werden sämtliche feste Strukturen des Seins in der (gadamerschen Wirkungs- oder heideggerschen Seins-)Geschichte aufgelöst. Als alleiniges Paradigma dieser sukzessiven ontologischen Schwächung fungiert die „geschichtliche ‚Folgerichtigkeit'" (110); mit ihr steht und fällt die jeweilige Aneignung oder Zurückweisung einer Interpretation, die für V. in eine pragmatisch-praktikable Lebbarkeit der Traditionsaneignung mündet. Hierin verortet W. auch den aktiven Part des schwachen Denkens, da sich jede tradierte Lebensform in der jeweiligen Übernahme zu bewähren hat. Den mit dem schwachen Denken einhergehenden Theorieverzicht versucht der Autor in überzeugender Weise mit Ausformungen der akademischen Skepsis kurzzuschließen, indem jeder logische Diskurs von Anfang an verweigert und damit auch auf den eigenen Wahrheitsanspruch verzichtet wird. Diese Art der Skepsis stimmt weder den Argumenten anderer noch den eigenen zu, sondern versucht vielmehr, beim jeweiligen Gegenüber eine Unkenntnis zu evozieren. Beinahe performativ verzichtet hier W. weitgehend auf eigene Ausformulierungen oder Einwände und überläßt großzügig V. das Wort, den er ausgiebig zitiert.

Seit Mitte der 90er Jahre widmet sich der gläubige Katholik V., etwa in „Glauben – Philosophieren" (1996) oder „Dopo la cristianità" (2002), verstärkt theologischen Fragestellungen. Hand in Hand mit seiner geschichtsphilosophischen Deutung einer sukzessiven Schwächung der Ontologie verortet er in der *Kenosis* Gottes, die er als Hauptzug des Christentums ausmacht, eine ähnliche Zurückweisung von unumstößlichen Gesetzen. Die Selbsteinschränkung Gottes ist für V. der Beginn einer umfassenden Säkularisierung, die wesentlich zur Auflösung der Metaphysik beigetragen hat; W. problematisiert in diesem Zusammenhang, daß V. die christliche Caritas des Neuen Testaments gegen den rachsüchtigen Gott des Judentums ausspielt, stellt aber V.s Ausführungen *in toto* nicht in Frage. In dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion erblickt der italienische Philosoph eine Ablehnung jeglicher Gewalt in der Form einer Pietät gegenüber allem Lebendigen. Die *pietas* dient V. als zukünftig einzunehmende ethische Haltung, um ein machtfreies, aber wohl allzu versöhnliches „emanzipatorisches Geschehen" (144) zu erreichen. V.s Idee eines gewaltfreien Zeitalters infolge der Entkräftigung metaphysischer Totalitarismen scheint sowohl in Anbetracht der tatsächlichen politischen oder religiösen Konflikte als auch der anderswo betonten radikalen Alterität mehr ein utopischer Wunsch denn ein praktikabler Weg zu sein.

Scharfe Konturen erhalten die Ausführungen von W. im Schlußkap. und in einem sich im Anhang befindenden, sehr lesenswerten Interview mit V., wo kritische Anfragen an das schwache Denken gerichtet werden. Vor allem zwei philosophische Weggefährten diesseits und jenseits der Alpen, Wolfgang Welsch und Dario Antiseri, erweisen sich da-

bei als die hartnäckigsten Kritiker. So stellt Welsch V.s Installierung der Geschichte in ihrer normierenden Funktion in Frage, da er sich hier doch wieder auf ein Grundprinzip beruft und sich somit selbst widerspricht. Daneben fragen sich Antiseri und Welsch, ob die Geschichte nicht einer permanenten Schwächung unterworfen sei und weiterhin das Recht des Stärkeren gelte; zu sehr sind hier V.s Ausführungen an einer bestimmten Auslegung der Heideggerschen Seinsgeschichte orientiert. Ebenso muß sich V. dem Vorwurf des Eurozentrismus aussetzen, da er sich ausschließlich dem christlich geprägten Abendland verschreibt und andere Kulturkreise außer acht läßt.

Man mag mit den Deutungen V.s nicht immer konform gehen; eines muß man dem italienischen Philosophen aber zugestehen, nämlich daß er auf entscheidende Probleme und Fragestellungen hinweist, an denen sich auch ein kommendes, vielleicht nicht mehr allzu schwaches Denken abzuarbeiten haben wird: die Reichweite und die Grenzen der Rationalität sowie der mögliche Verzicht auf ein absolutes Fundament stehen ebenso zur Diskussion wie die Unhintergehbarkeit einer Pluralität von Kulturen, Religionen und Weltanschauungen. Mit der Konstatierung dieser Differenzen sind aber die Gespräche nicht abgeschlossen, sondern allererst eröffnet; wie tatsächlich mit Wertekonflikten – unter Beibehaltung der irreduziblen Eigenheiten der jeweiligen Parteien – umzugehen ist, scheint bei V.s Auslegung einer allgemeinen Zersetzung fester Prinzipien noch nicht ausreichend gelöst zu sein.

W. ist es zu verdanken, daß die oft assoziative und mitunter sehr sprunghafte Denkweise V.s durch seine hinweisenden Kommentare eine für den Leser stringente Bündelung erfährt und das Denken des italienischen Philosophen – auch der noch nicht ins Deutsche übersetzte Part – systematisch und vor allem sehr ausgewogen vorgestellt wird. Die zahlreichen Verweise auf die deutsche Tradition (Nietzsche, Heidegger, Adorno oder Gadamer) sind ebenso hilfreich wie die Hinweise auf den hierzulande weitgehend unbekannten italienischen Kontext (Pareyson, Cacciari, Rovatti oder Gargano). Mitunter mühsam sind allerdings die vielen und manchmal überlangen Zitate nicht nur aus den Werken V.s, was durchaus gerechtfertigt ist, sondern auch aus der Sekundärliteratur. Was fehlt – nicht zuletzt bei V. selbst –, ist eine intensive Auseinandersetzung mit der sogenannten Postmoderne Frankreichs; vermutlich hätte sich V. bei einer genauen Analyse der Begriffe Alterität, Heterogenität oder Differenz so manchen Vorwurf erspart. M. Flatscher

2. Systematische Philosophie

Tugendhat, Ernst: *Egozentrizität und Mystik*. Eine anthropologische Studie. München: Beck 2003. 170 S., ISBN 3-406-51049-3.

Die Studie von Ernst Tugendhat (= T.) gliedert sich in zwei Teile, einen längeren ersten Teil, in dem T. – teilweise unter Rückgriff auf seine *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main 1976) und seine *Vorlesungen über Ethik* (Frankfurt am Main 1993) – vor allem die Struktur des menschlichen Sich-Verhaltens zu sich analysiert (Kap. 1–5), und einen zweiten Teil, in dem er aufbauend auf den Ergebnissen des ersten Teils ein bestimmtes Verständnis von Mystik erarbeitet, in dessen Zentrum das Zurücktreten von sich steht (Kap. 6 u. 7). Ausgangspunkt der Untersuchung der Struktur des menschlichen Sich-Verhaltens zu sich selbst ist die Analyse des Wortes ‚ich'. Die Menschen sind, anders als die Tiere, ‚ich'-Sager. Das Wort ‚ich' benennt dabei keine geheimnisvolle und aufklärungsbedürftige Entität, nämlich das Ich (diese Entität gibt es nicht); vielmehr referiert man durch den Gebrauch von ‚ich' auf sich. Die Referenz des Sprechers auf sich hat zwei Funktionen. Der feste Referenzpunkt in der Sprache ist erstens deswegen notwendig, damit man sich über die Welt und die Gegenstände in ihr überhaupt unterhalten kann. Ohne ein solches Identifizierungssystem würde unsere Sprache nicht funktionieren. Zweitens spreche ich mir alle Prädikate als „einer Person zu, die sich von allen anderen Gegenständen und insbesondere also auch von allen anderen Personen unterscheidet" (28). Der Gebrauch des Wortes ‚ich' impli-

ziert, daß „ich ein einzelner, von allen anderen innerhalb eines objektiven Universums Unterschiedener bin" (ebd.). Durch den Gebrauch von ‚ich' bin ich einerseits in der Lage, meine Meinungen, Wünsche, Absichten und Gefühle zu objektivieren. Ich weiß um meine Wünsche, Absichten usw., und dieses Wissen ist es, das meine Egozentrizität konstituiert. Andererseits weiß ich mich umgegeben von anderen ‚ich'-Sagern, die die Tatsache, daß ich mich mit meinen Meinungen, Wünschen usw. absolut wichtig nehme, relativieren. „Jeder ‚ich'-Sager scheint sich absolut wichtig zu nehmen, aber er hat, mehr oder weniger ausdrücklich, ein Bewußtsein davon, daß auch die anderen sich wichtig nehmen und daß er sich in einer Welt befindet, in der er selbst auch anderes wichtig nehmen und schließlich sich selbst angesichts der Welt als mehr oder weniger unwichtig ansehen kann" (30).

Diese Untersuchungen zum Gebrauch von ‚ich' führen im zweiten Kap. zur Frage nach der Bedeutung von ‚gut' und ‚wichtig'. Im Handeln ist der Mensch auf das Gute bezogen, d. h., er wählt das, was er als das jeweils Bessere ansieht. Auf das Gute bezogen ist er nicht nur hinsichtlich einzelner Handlungen, sondern auch in bezug auf sein Leben als ganzes, in der Frage nämlich, wie man seine Lebenszeit eigentlich verbringen will. Dabei kommt es zu einer Spannung, die sich in der Sorge des Menschen um sich äußert: Ob ein Mensch seine Ziele erreichen kann, hängt nicht allein von ihm, sondern wesentlich von anderen Menschen und Umständen ab, auf die er keinen Einfluß hat. Die Sorge um sich muß dabei nicht zum Egoismus führen. Man kann eine altruistische Haltung einnehmen, in der das Wohl eines anderen Menschen oder anderer Menschen zum eigenen Ziel wird. Daß das Wohl des anderen das *eigene* Ziel ist, ist dabei kein Widerspruch zum Altruismus, sondern bedeutet, daß wir auch darin auf uns selbst in der Struktur der Egozentrizität bezogen sind. Zwischen Egoismus und Egozentrizität ist zu unterscheiden. Es gibt folglich zwei Weisen, von sich zurückzutreten und sich weniger wichtig zu nehmen: „erstens das eigene Wohl weniger wichtig zu nehmen relativ zum Wohl anderer, zweitens seine affektive egozentrische Verwicklung im ganzen weniger wichtig zu nehmen". Es ist der zweite Aspekt, der für den zweiten Teil des Buches über die Mystik wichtig werden wird. Hier „tritt der ‚ich'-Sager von der eigenen Egozentrizität zurück, im Bewußtsein der Geringfügigkeit von sich und seinen Sorgen innerhalb des Universums" (40). Angesichts des Universums kann der Mensch seine eigene Unwichtigkeit erfahren. Relativiert wird dadurch der jedem Menschen eigene unersättliche Hunger nach der Bestätigung dafür, liebenswert und schätzenswert zu sein.

Daß eine Antwort auf die Frage, ob ich meine Ziele erreiche, auch davon abhängt, in welchem Maße ich mich selbst für das Erreichen der Ziele einsetze, führt im dritten Kap. zur Klärung des Ausdrucks ‚es liegt an mir' und den damit verbundenen Aspekten der Selbstaktivierung und Zurechnungsfähigkeit. Durch den Ausdruck ‚es liegt an mir' wird auch zum Ausdruck gebracht, daß es etwas Passives, Träges im Menschen gibt, das sich dem aktiven Tun und dem Willen des Menschen widersetzt. Jeder Raucher, der von seiner Gewohnheit nicht loskommen kann, weiß nur zu gut, daß es etwas in ihm gibt, das stärker ist als er selbst. „Da ‚es' stärker sein kann als ich, ist auch das sogenannte Passive in einem bestimmten Sinn aktiv, aber es ist eben keine Aktivität von *mir*" (51). Im Ausdruck ‚es liegt an mir' wird meine Fähigkeit zur Selbstaktivierung angesprochen, die ihren Ort zwischen der aktiven und der passiven Seite in mir hat. Wenn die passive Seite gewinnt, ist das ein Zeichen dafür, daß mir die affektive Basis fehlt, die die aktive Seite unterstützen muß. „Das Vermögen zur Selbstaktivierung und das Leiden an ihm gehören also offenbar neben der Sorge als fester Bestandteil zur Egozentrizität von ‚ich'-Sagern" (64).

Das vierte Kap. klärt und differenziert den Begriff des Guten. T. unterscheidet zwischen dem adverbiell Guten, dem moralisch Guten und dem prudentiell Guten (d. h. dem Guten für mich). Weil der ‚ich'-Sager auf das Gute ausgerichtet ist, muß er nicht nur in seiner Sorge damit rechnen, das Gute zu verfehlen, sondern, da er von anderen ‚ich'-Sagern in seinem Tun beurteilt werden kann, auch mit Wertverlust, Tadel und Entrüstung rechnen, die sich internalisiert als Angst vor Scham und Schuld zeigen (vgl. 75). Allerdings kann sich ein Handelnder auch noch einmal distanziert zu der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung von anderen verhalten; er kann beispielsweise der Auffassung sein, daß sie sich in der Anerkennung irren, weil sie eine falsche Auffassung darüber ver-

treten, was anerkennenswert ist. Insofern kann es einem Menschen nicht darauf ankommen, anerkannt zu sein, sondern anerkennenswert zu sein. Woher kommt aber die Motivation, sich von der Anerkennung anderer auf diese Weise unabhängig zu machen und sich nach dem Guten auszurichten? Nur dadurch, daß man selbst der Auffassung ist, die Ausrichtung auf das Gute sei im höchsten Maße der Anerkennung würdig. Diese Tugend ist die der intellektuellen Redlichkeit. Sie ist eine Tugend, weil die intellektuelle Redlichkeit zu den Dingen gehört, die man besser oder schlechter machen kann. Ihr spezifisches Ziel ist die Wahrheit, ihr Gegner ist die Lust am Gut-Scheinen wollen, am Beifall und dem Gefallen an der eigenen Wichtigkeit. In der intellektuellen Redlichkeit zeigt sich wiederum ein Merkmal, das für den Menschen charakteristisch zu sein scheint: Die Fähigkeit und die Notwendigkeit, sich selbst zu relativieren. „Menschen sind offenbar Hingabe-bedürftig, sie brauchen normalerweise etwas, das nicht sie sind, auf das hin sie ihre Egozentrizität ohne den Egoismus im engen Sinn ausleben können" (86f.). T. skizziert ein Kontinuum, auf dessen einer Seite die partielle Selbstrelativierung in spezifischen Handlungen, und auf dessen anderer Seite die nicht-partielle Selbstrelativierung des Mystikers steht. Wer in zwischenmenschlichen Beziehungen zumindest teilweise zurücktreten kann, „weil er einen Bezugspunkt hat, relativ zu dem es möglich ist, sich selbst nicht so wichtig zu nehmen, verhält sich zumindest partiell als Mystiker [...]. Egozentriker werden die Individuen dieser Spezies [i.e. Mensch] von selbst, aber sie können nur gut leben, wenn sie lernen, sich weniger egozentrisch zu verstehen" (87).

Im fünften Kap. diskutiert T., auf welche Art sich der ‚ich'-Sager im ganzen zu sich verhalten kann. T.s Ausgangspunkt ist dabei die Frage ‚Wie geht es Dir?', auf die der Angesprochene mit ‚gut', ‚schlecht' usw. antwortet. Was der Antwortende mit diesen Ausdrücken bewertet, ist seine vor allem affektive Einstellung zum eigenen Leben (die im Grenzfall auch der Wunsch nach dem Tod sein kann). Für die weitere Frage, wie ich leben will oder soll (bzw. wie ich mich verstehen will oder soll), sind drei Dinge charakteristisch: Die Einstellung zum Leben ist weniger eine Einstellung zu den einzelnen Inhalten und Belangen meines Lebens, sondern betrifft das Wie des Lebens, d.h. die Art, wie wir zu unserem Leben Stellung beziehen können. Zweitens nimmt sich der ‚ich'-Sager aus der Zerstreuung in die Vielzahl seiner Belange und Ziele zurück und reflektiert auf das Leben als ganzes. T. spricht hier von einem Prozeß der Vereinheitlichung. Drittens wird ihm deutlich, daß nicht nur er, sondern jeder Mensch diese Frage so stellen kann, wie er sie stellt, vor allem deswegen, weil jeder Mensch mit der Vergänglichkeit, dem Tod, der Kontingenz usw. konfrontiert ist. Die Angst vor dem Tod versteht T. dabei vor allem biologisch. Es ist nicht die Eigenschaft, sterblich zu sein, die Angst auslöst, sondern das Bewußtsein, gleich oder bald zu sterben. Der Tod stößt einen Menschen dabei auf die Grenze der eigenen Ziele und Belange. Die Unverfügbarkeit des eigenen Lebens wird einem bewußt. Der Gedanke an den eigenen Tod ist ein Motiv, die egozentrische Perspektive zu verlassen und sich selbst „innerhalb der Welt an den Rand zu stellen. So läßt sich der Tod vielleicht nur aus einer mystischen Haltung heraus akzeptieren" (106).

Die im ersten Teil erarbeitete anthropologische Skizze ist die Grundlage für die Überlegungen zur Mystik als einer Haltung des Zurücktretens von sich. Während im ersten Teil von allgemeinen anthropologischen Strukturen die Rede war, ist der zweite Teil explizit aus der Perspektive der 1. Person geschrieben. Diese Perspektive muß T. u.a. deswegen einnehmen, weil Antworten auf die Frage, „wie Menschen auf eine bestimmte allgemein-anthropologische Struktur – die des Bedürfnisses nach Gesammeltsein – antworten" (114), jeweils kulturell verschiedene Ausprägungen haben. Für seine Argumentation ist T. daher auf die sehr spezifischen kulturellen Ausformungen von Religion und Mystik angewiesen, denn außerhalb von Religion oder Mystik gibt es keine Möglichkeit einer gesammelten Existenz. Unter ‚Religion' versteht T. den Glauben an übermenschliche personale Wesen, ‚Mystik' besteht im Sich-Lösen vom voluntativen Haften (oder der Gier oder der Sorge) angesichts des Universums (oder der ‚letzten Realität' oder – wenn man die Bestimmung auf religiöse Mystik erweitern will – angesichts eines Gottes). Mystik kann, muß aber nicht, Teil von Religion sein. Eine Religion kann, muß aber nicht, mystische Züge tragen. Die Perspektive der 1. Person einzunehmen bedeutet aber nicht nur, sich spezifischen kulturellen Phänomenen zuzuwenden (das kann man beschreibend auch aus der Perspektive der 3. Person), sondern vor allem, Religionen und

Formen der Mystik daraufhin zu befragen, was diese Formen für uns bedeuten können, welche Gründe und Gegengründe es für sie gibt (vgl. auch den Anhang 163–170, in der T. die Redeweise von der Perspektive der 1. und der 3. Person weiter klärt). Religion, so wie T. sie versteht, läßt sich aus der Perspektive der 1. Person nur als eine Wunschprojektion ansehen; der Glaube an einen personalen Gott ist durch den Wunsch motiviert, „die Welt zugunsten ihrer eigenen Wünsche beeinflussen zu wollen" (123) – und wenn man sich diesen Sachverhalt einmal deutlich gemacht habe, kann er nur „an der Barriere des intellektuellen Gewissens" (124) scheitern. Was übrig bleibt, ist eine mögliche Rechtfertigung von Mystik: „Wenn es stimmt, daß man heute nicht mehr religiös im engeren Sinn sein kann, und wenn es stimmt, daß man nur auf etwas Unverlierbares hin sich selbst sammeln kann, kann dies nur das mystisch gedeutete Universum sein" (124). Religion und Mystik sind zudem in einem wichtigen Aspekt einander entgegengesetzt. Beide rekurrieren zur Verarbeitung von Frustrationen im menschlichen Leben „auf das numinose Universum, aber in der Religion in der Weise, daß in das Universum Instanzen projiziert werden, die helfen sollen; hingegen dient dem Mystiker das Sichbewußtmachen der Existenz des Numinosen – mag er es nun das Universum oder Sein oder Tao nennen oder es auch als Gott sehen – als Bezugspunkt, auf den hin er von seinen Wünschen [...] zurücktritt und so versucht, einen Zustand des Seelenfriedens zu erhalten" (124).

Innerhalb der Mystik unterscheidet T. verschiedene Formen. Er argumentiert gegen eine weltverneinende Mystik für eine Form, die im Taoismus gegeben ist: Das Wollen wird nicht verneint, sondern relativiert; Frustrationen werden nicht überwunden, sondern integriert; statt die Welt aus der egozentrischen Perspektive zu sehen, sieht der Mystiker sich von der Welt her. Damit richtet sich T. gegen Formen der Mystik, die eine Überwindung des Wollens und eine *unio mystica* propagieren. Der Taoismus hat insbesondere gegenüber dem Buddhismus den Vorteil, daß er sich ganz ohne theoretische Paradoxien äußern kann. Bei vielen Annahmen des Buddhismus möchte man gerne fragen, woher man die Wahrheit der Annahmen so genau wissen kann. Buddhistische Mystik ist insbesondere dann so schwer zu verstehen, wenn sie mit Vorstellungen arbeitet, die nur als merkwürdige empirische Annahmen verstehbar sind (z. B. die Lehre der Wiedergeburten oder die Annahmen über das Nirvana). Der Taoismus reflektiert das Tun und Wollen des Menschen, ohne sich in unverständliche ontologische Spekulationen (über das Eine oder das Sein usw.) zu verstricken. In zwei Punkten vergleicht T. die taoistische Mystik mit der christlichen: Die Haltung, die Jesus in seinem ‚Dein Wille geschehe' zum Ausdruck bringt oder die Meister Eckhard mit der Absage an die Ich-Bindung äußert, entspricht der Haltung eines Taoisten oder Zen-Buddhisten (insofern der Zen vom Taoismus beeinflußt ist). Interessant ist, daß T. an einer Stelle zumindest die Möglichkeit offenläßt, für eine religiöse Mystik zu argumentieren. Man müßte zeigen, daß der Sammlung auf das Numinose hin ohne die Projektion einer göttlichen Person etwas Wesentliches abgeht, weil wir Menschen von vornherein so sehr auf persönliche Bindungen angewiesen sind (vgl. 143). Daß in der Mystik die Liebe nicht fehlt, macht T. eindringlich am Bhodisattva-Ideal des Mahayana-Buddhismus deutlich. Anders als im Alten Testament, dessen Gebot der Nächstenliebe eine „krasse Form von Autorität und Gehorsam" (144) darstellt, und dem Neuen Testament, in dem das Liebesgebot immerhin durch die Vorstellung abgestützt wird, daß Gott selbst die Menschen liebt, aber diese Vorstellung nicht begründen kann (Theologen sprechen dabei von ‚Offenbarung'), läßt sich das Bhodisattva-Ideal kognitiv verständlich machen. Die Idee einer allseitigen Liebe ist die einzige überzeugende Ausgestaltung der mystischen Haltung. Die gegenüber allen gleiche Herzensgüte läßt sich nur als Konsequenz einer Ausbildung der mystischen Sicht der Welt verstehen.

Im siebten Kap. untersucht T. Aspekte des Staunens und Sich-Wunderns und nimmt damit den Aspekt des Numinosen (d. h. das Geheimnisvolle und Staunenswerte), den Rudolf Otto zur Bezeichnung des Heiligen gebraucht hat, wieder auf. Wenn der Mystiker von seiner Egozentrizität vor der Welt zurücktritt, wird er explizit in der Haltung des Staunens auf die Welt aufmerksam. Aber läßt sich diese Haltung, das explizite Aufmerken auf die Welt als ganze, verständlich machen? T. diskutiert vor allem den Einwand, den Wittgenstein in seinen ‚Vorlesungen über Ethik' vorgebracht hat: Man könne nur über etwas staunen, wenn man sich nicht vorstellen kann, daß das, worüber man

staunt, nicht der Fall ist. Das sei bei der Welt nicht gegeben. Nun kann man sich T. zufolge sehr gut vorstellen, daß es neben der wirklichen Welt auch eine nicht-wirkliche Welt gibt; Philosophen haben viel Mühe auf Argumente verbracht, die zeigen sollen, daß die Welt, in der wir leben, keine Traumwelt, sondern eine wirkliche Welt ist. Auch der Überzeugung, man könne sich nur über etwas Ungewöhnliches wundern, hält T. entgegen, daß das philosophische Staunen das betrifft, „was in allem Verstehen selbstverständlich mitverstanden wird und das man, wenn man sich explizit darauf richtet, nicht versteht" (161).

T.s Studie ist ein eindringliches und gelungenes, wenn auch einseitiges, Plädoyer für eine mystische Lebenshaltung. Im Zentrum von T.s Anthropologie ist der einsame Mensch, der ‚ich'-Sager, der von anderen ‚ich'-Sagern umgegeben ist; von Freundschaft und Liebe, von menschlichen Beziehungen ist wenig die Rede. Dementsprechend steht im Vordergrund der Studie das Sich-Zurücknehmen vor dem Universum. Gegenüber einem der Fragestellung von Anthropologie und Religion bzw. Mystik nach ähnlichem Entwurf, der 2000 erschienenen Studie *Die großen Fragen* von Franz v. Kutschera, fällt auf, wie gering T. den Wert von Freundschaft und Liebe für die Frage nach dem gelungenen Leben einzuschätzen scheint. Man gewinnt den Eindruck, daß die Studie von einem einsamen Menschen verfaßt worden ist, einem Menschen, dessen Ringen um begriffliche Klarheit und intellektuelle Redlichkeit aus jeder Seite der Studie spricht. Mit einer – für manche Leserinnen und Leser vielleicht gravierenden – Ausnahme: In seiner Ablehnung der Religion überrascht nun doch, wie wenig T. bereit ist, in einen rationalen Dialog mit zeitgenössischen und sprachanalytisch ausgebildeten Philosophen und Theologen (sei es nun wie Swinburne, Plantinga, Dalferth – um nur einige zu nennen) zu treten, die für die Existenz eines personalen absoluten Wesens argumentieren. Wenn T. beispielsweise meint, man könne mit der Rede von der Existenz Gottes außerhalb von Raum und Zeit nicht einmal einen Sinn verbinden, ist das ein ganz überraschend undifferenziertes Argument, das auch dadurch nicht besser wird, daß T. beinahe entschuldigend in Klammern hinzufügt, er wisse, daß „die Sache damit aus der Sicht des Gläubigen nicht abgetan [sei, wolle aber] nur [s]eine Karten auf den Tisch legen und [...] niemandem etwas ausreden" (124). M. Bordt S. J.

Machovec, Milan, *Der Sinn menschlicher Existenz [Smysl lidské existence; deutsch].* Aus dem Tschechischen übersetzt von *Gerhard Loettel.* Innsbruck: Tyrolia 2004. 126 S., ISBN 3-7022-2575-7.

Der Prager Philosoph Milan Machovec (= M.) (1925–2003) verkörperte jenen Typus eines mitteleuropäischen Intellektuellen, wie es ihn heute kaum mehr gibt. Umfassend humanistisch und philologisch gebildet, polyglott, gut erzogen in einem bürgerlich-konservativen Sinne und sozialistisch ausgerichtet, was die Hoffnung auf eine künftige Werteordnung einer menschlichen Zivilisation betrifft, die sich nicht einer einseitig ausgerichteten Profitmaximierung unterwerfen wird. M. hatte anläßlich einer Lohengrin-Aufführung in Prag am 9. Februar 1944 ein, wie er es selbst bezeichnet hatte, „Bekehrungserlebnis". Er gewann eine Ahnung, daß Musik eine Verbindung herzustellen vermag, welche den intellektuellen Genuß und eine Mystik ohne religiöse Liturgie zuläßt. Die Hinwendung zum marxistischem Sozialismus erfolgte bei M. nicht zuletzt aufgrund einschneidender Erlebnisse im vom Nazideutschland besetzten Protektorat. Im Frühjahr 1945 beginnt M. mit einem Studium der Philosophie und der Klassischen Philologie an der Prager Karls-Universität. Von 1953–1970 hatte er als Professor an der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag gelehrt. 1965 erregte eines seiner Bücher besondere Aufmerksamkeit: „Vom Sinn des menschlichen Lebens". Es wurde 1971 in die deutsche Sprache übersetzt und in Deutschland veröffentlicht. Das vorliegende Bändchen „Der Sinn menschlicher Existenz" belegt, daß M. das philosophische Fragen nach ‚Sinn' und ‚menschlicher Existenz' über Jahrzehnte hinweg nicht losgelassen hat. Dabei war in der Zwischenzeit nicht wenig passiert. Nachdem M. 1964 das unter seiner Leitung stehende „Seminar für marxistische Religionskritik und Religionsgeschichte" an der philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag in ein „dialogisches Seminar" umgewandelt hatte, hatte es bald einen Bekanntheitsgrad weit über die Grenzen

hinaus erhalten. Philosophen wie Erich Fromm oder Arnold Künzli, und Theologen wie Gustav Wetter, Albert Rasker, aber auch Karl Rahner, nahmen als Gäste an diesen Seminaren teil, um einen authentischen Austausch religiöser und philosophischer Fragestellungen zu pflegen. Es folgte die Hoffnung auf einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz", den der Reformkommunist Alexander Dubček im Frühjahr 1968 in der Tschechoslowakei umzusetzen versprach. Nach dem bewaffneten Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten am 21. August 1968 war die Hoffnung auf eine Liberalisierung in der ČSSR brutal zertreten worden. Auch M. wurde, wie Tausende seiner Landsleute, aus der kommunistischen Partei ausgeschlossen und zum Schweigen verurteilt.

Das vorliegende Buch ‚Der Sinn menschlicher Existenz' bildet in gewisser Weise ein Vermächtnis der Denkanstöße von M. Sein Inhalt ist in sechs Problemzonen aufgeteilt, die M. zeit seines schöpferischen Lebens in lebhafter, oder wie er formuliert hätte, ‚dialogischer' Weise behandelt hatte. Neben dem Ausgangsproblem des „Sinns menschlicher Existenz" werden Kategorien wie „Gott", „Fetischisierungen", „Weltall", „Humanismus" und selbstverständlich das Phänomen „Dialog" behandelt. Gerade dafür hatte sich M. in der politisch bewegten Zeit der 60er Jahre überaus engagiert persönlich eingesetzt. Er praktizierte nicht nur einen systemübergreifenden und weltanschaulich divergierenden Dialog, sondern erarbeitete differenzierte Kategorien, die einen „echten Dialog" kennzeichnen sollten: „Wenn sich ein *Dialog entwickeln soll und wenn ich wirklich überzeugt bin von der tief menschlichen Wichtigkeit „meiner Sache", dann* kann *ich nicht nur, sondern gerade dann* muß ich – auch im Augenblick leidenschaftlichen Streites und gegenüber meinem heftigsten Gegner – in ihm den „anderen" sehen, den schon potentiellen Bundesgenossen „meiner Sache".

M. hat die vorliegende Sammlung nach dem Zusammenbruch des ehemaligen „real existierenden Sozialismus" geschrieben. Nicht zufällig befindet sich M. in deutlicher Nähe zu Papst Johannes Paul II., der neben unmißverständlicher Kritik an den Experimenten eines gottlosen Sozialismus auch den maßlosen Kapitalismus schonungslos kritisiert hatte. M. geißelt einen Konsumismus, der sich der Frage nach einem „Sinn" oder gar nach „Gott" erst gar nicht stellt: „Die Philosophie muß dazu zurückkehren, Angelegenheit eines jeden gesunden intelligenten Menschen zu sein." V. Strebel

Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch. Herausgegeben von *Friedo Ricken* (Münchner philosophische Studien, Neue Folge; Band 23). Stuttgart: Kohlhammer 2000. 220 S., ISBN 3-17-018367-2.

Der Bd. dokumentiert das Schlußsymposion eines ersten Abschnitts des an der Hochschule für Philosophie zusammen mit der Ludwig-Maximilians-Universität München geführten Graduiertenkollegs „Der Erfahrungsbegriff in der europäischen Religion und Religionstheorie und sein Einfluß auf das Selbstverständnis außereuropäischer Religionen". Die Einführung des Hg.s geht, in Absetzung von der seit Hume/Kant kritisierten „rationalistischen Tradition", wie die pluralistische Religionstheologie von der Heils-Frage aus, so sehr Antworten darauf nicht unabhängig von der Frage nach der Wahrheit zu geben seien (9 – inwiefern eigentlich, innerhalb dieser Perspektive?). Die Wahrheitsfrage stellt sich auf diesem Boden als Frage nach dem Verhältnis von situierter Erfahrung und deren subjektiver Interpretation.

Hilfreiche phänomenologische Klärung bietet der grundlegende Beitrag von *Gerd Haeffner*. Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Letzterer Ausdruck (= r. E.) wurde von der „externen Religionstheorie" geprägt (32). Er meint ein Wahrnehmen und Erleben innerhalb von Lebenserfahrung; „religiös" nicht als Sonderqualität für „religiös Musikalische", sondern gemäß Rang und Intensität der Realitäts-Begegnung: Getroffen-Sein „von einem An- und Zuspruch, der in die Tiefe der Person zielt" (36). Namen wie „das Heilige", „das Geheimnis", „Nichts", „das Eine" verweisen darauf. – *Jacob A. van Belzen*, der als Religionspsychologe über das Spezifikum der r. E. Auskunft geben sollte, weist die Frage eigentlich ab. Aus der Sicht hermeneutischer Psychologie vertritt er schließlich, was die Erfahrung zu einer religiösen macht, sei ihre Interpretation (50, 53). – Der Religionswissenschaftler *Carsten Colpe* erklärt auf dieselbe Frage: „die Religion" (58). Statt Hegel oder Husserl mit ihren Klassifikationen emp-

fiehlt sich Typologie als Phänomenologie von Ganzheiten. Erfahrung ist „nicht das tragende Element der Religion" (67). Ähnlich bemerkt *Hubert Knoblauch*, die seit Schleiermacher so prominente r. E. werde in der Religionssoziologie „geradezu stiefmütterlich behandelt" (69). Er spricht, im Blick auf die Intentionalität des Bewußtseins, von der Erfahrung kleiner wie größerer Transzendenzen (Selbstüberstiege), wobei Erfahrung wie Deutung kulturgeprägt sind. Im Zuge institutionen-distanzierter Individualisierung rückt „Spiritualität" ins Zentrum (Religiöse Organisationen dienen u. a. zur Domestizierung von Transzendenzerfahrungen" – 78f.).

Nach diesen Grundsatz-Texten wenden die folgenden Beträge sich nun Einzel-Gestalten zu. (Hier begegnet auch wieder der falsche Dativ nach „als": 88, 117, 126, 143.) *Claudius Strube* geht der existentialen Bestimmung der r. E. beim jungen Heidegger nach. – Zwei Untersuchungen gelten den „Varieties ..." von W. James, religionspsychologisch seitens *Henryk Machos*, religionswissenschaftlich durch *Sebastian Niklaus*. In beiden Fällen erfährt die Rolle des „Subliminalen" Kritik. – Kritisch bewertet auch *Andreas Hansberger* das perzeptive Modell der r. E. von W. Alston (einer nicht-sinnlichen direkten Erfahrung Gottes). – Klärend informativ stellt *Karl-Heinz Steinmetz* die dialogische (christusbezogene) Hermeneutik der „noche oscura" bei Johannes vom Kreuz dar. Die Aufnahme dieses Begriffs durch Simone Weil zeichnet *Margit Masmaier* nach. (Ob hier allerdings die „Anschauung des Guten" wirklich nur [147f.] die „sich selbst bewußt werdende Liebe" wäre?) – Daß es nicht um das Ich zu tun ist und sein „sentiment der présence de Dieu", sondern um das Sich-Versetzen in die Gottes-Gegenwart 164), zeigt *Gereon Kühr* in der Gebetslehre des Franz von Sales. Ein letztes Mal (europäisch/westlich? – biblisch!) dialogisch geht es zu in *Katrin J. Kirchners* Arbeit über die Verbindung von Gottes- und Welt(= Menschen)bezug bei Franz Rosenzweig.

Mit Relationen befaßt sich der gemeinsame Beitrag von *Maximiliane Demmel und Sebastian Niklaus*. In der Gelug-Tradition des tibetischen Buddhismus wird die „Leere an inhärenter Eigenexistenz der Dinge" (179) meditiert, d. h. der Mangel an Eigensein bei ihnen, insofern sie ganz von anderem abhängen (ein Tisch von Baum und Schreiner, der aus dem Holz auch anderes hätte machen können) und deshalb die individuierende Benennung ganz willkürlich ist. Bei Nishida bleiben in der sehr zen-bestimmten Frühzeit die Relationen am Rande; anders in der späteren Topos-Logik; sein Ausdruck lautet „absolut widersprüchliche Selbstidentität" (188). Tetsuaki Kuruso vertritt, in Nishidas Religionsphilosophie, die keine spezifisch religiösen Erlebnisse, sondern nur eine religiöse Interpretation von Erlebnissen kennt, werde die Theorie des Individuums (im Todesbewußtsein erhalten wir durch die absolute Verneinung absolute Bejahung unseres Seins) „letztlich der pantheistischen Welttheorie untergeordnet" (196). Der letzte Blick gilt Indien: *Christian Hackbarth-Johnson* stellt die spirituelle Erfahrung und deren Deutung bei Sri Ramana Maharshi und Henri Le Saux vor. Für erstgenannten können Religionen „nur bis zu dem Punkt führen, wo alle Religionen sich treffen, und nicht weiter" (206). Der französische Mönch hat schließlich das Erwachen als „totale Explosion" erfahren, in der alle christliche Einfärbung verschwindet. – Ein Namenregister und eine Kurzvorstellung der Autorinnen/Autoren beschließt den Bd. J. Splett

Grätzel, Stephan, *Dasein ohne Schuld.* Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 304 S., ISBN 3-525-30144-8.

Der Zusammenhang von Freiheit und Schuld habe in der westlichen Kultur einen undurchsichtigen Charakter bekommen. „Die vorliegende Arbeit versucht diesen Zusammenhang wieder zu klären" (10f.). „Die Rationalisierung des Schuldprinzips hat die Schuld [„Jedes Bewußtsein erzeugt Schuld und ist Schuld"] auf die Täterschuld reduziert", weil die westliche Kultur statt eine Kultur der Freiheit aus der Schuld eine der Freiheit ohne Schuld sein will (11). „Schuld tritt nur im Rahmen eines Tausches auf und ist die Folge einer nicht geleisteten Rückgabe" (12). Alle Werte, auch moralische und heilige Werte seien Tauschwerte. Wo der Tausch unterbleibt, in einseitigem Geben oder Nehmen, begegnet Schuld. Dem komplexen Thema nähert sich Grätzel (= G.) in doppelter Perspektive: in der kulturellen und der sie umgreifenden mythischen Dimension

von Geschichte. Drei Namen fallen: W. Schapp (In Geschichten verstrickt), P. Ricœur (Zeit und Erzählung) und für die Zielbestimmung Ehrfurcht vor dem Leben: A. Schweitzer.

I. Kulturelle Dimension. G. beginnt mit einem Blick auf die hiesige „Verschärfung des moralischen Klimas, die ganz im Gegensatz zu der viel zitierten Säkularisierung" steht (13): I. Entgrenzung der Schuld nach Großverbrechen. „Erst nach der Verurteilung der Mörder wird die Schuld zur geschichtlichen Schuld" (18). Kollektivanklagen verweisen auf die metaphysische Schuld (20): „Der Ursprung der Schuld ist hier das bloße Existieren ..., durch das sich jeder Mensch seiner Herkunft her verpflichtet und verschuldet weiß. ... Alle persönliche Schuld, die durch Verfehlung aufkommt, ist an dieses Bewußtsein gebunden und letztlich darauf zurückzuführen" (19). P. Singers Vermischung von Personenwert und Lebenswert sei „selbst das Erbe christlicher Dogmatik" (21: Recht auf Leben ein Personen[vor]recht [22]). Wird aber Personsein „an der Fähigkeit zum Selbstbewußtsein festgemacht", die bei einigen Tieren offenbar vorliege, bei Schwerstbehinderten nicht, bedürfe es, „um diese glasklare Logik zu entkräften", einer „geschraubten Argumentation" (21). Aus der „Hervorhebung des Individuums als Ebenbild Gottes" kommt es zu einer „reinen Eigenständigkeit der Bildlichkeit in Form des Selbstseins des Ich" (23). Moral, die vom Prinzip der Selbstverantwortung ausgeht, beläßt die Schuld beim Täter. (26). Sühne fordert statt bloß dessen Bestrafung einen Schuldtausch in Opferbereitschaft. Das „Recht auf Leben ... ergibt sich aus der Rechtfertigung der Schuld, die auf das nackte Existieren zurückgeht" (30). – II. Leben in der Schuld. Die Zentralrolle von Vergebung zeigt, „daß es sich sowohl in der Geschichte Kains als auch im christlichen Gebot ursprünglich um die Sühne existentieller Schuld handelt" (36). Erlösung „ist die Vergewisserung, daß Schuld getragen wird zur Wiederherstellung aller und das Bewußtsein grenzenloser Schuld ergänzt und überhöht wird durch die Gewißheit grenzenloser Vergebung. [Die] fordert allerdings – statt eines kirchlich verwalteten, kindisch gehaltenen Glaubens ans Unglaubliche – die grenzenlose Öffnung für Gegenseitigkeit und Solidarität" (37). Darum auch Apokatastasis: „Verdammung der Sünder spräche auch einen Fluch auf der Gemeinschaft aus", der sie angehören. Es „wären also auch die Unschuldigen verflucht" (37; eine Selbstverschließung, die so zur Erpressung aller geriete, kennt – so schon 10 zum Heilsegoismus – G. offenbar nicht). Die christliche und neuzeitliche Moralisierung befreit das Individuum, doch um den Preis eines „diffusen Schuldbewußtsein[s]" (65). Gewissen müßte wieder zur Erinnerung an „das Leben als verdanktes und verschuldetes gegenüber den Vorfahren und Nachkommen" werden, so zugleich „als vollständiger Einsatz der zureichende Grund für weiteres Leben" (70). – III. Schuld und Freiheit. Erlösung verlangt die Übertragung der Schuld auf den Unschuldigen, was nicht für Tatschuld, nur für Daseinsschuld möglich ist (74f.). Deren Verdrängung führt aus dem Bund mit den Toten zu deren Abwehr (das Höhlengleichnis pervertiert den Mythos; es macht die Welt zum Totenreich, die Toten heimatlos, und aus der Schuld ihnen gegenüber wird die pädagogische Verpflichtung zum *Gnothi sauton* – 84); Ekel vor dem Fleischessen und Scham vor dem nackten Leib stellen sich ein (86). Arbeit wird zur Selbsterschaffung; damit hängt die Aufwertung der Kunst zusammen. Ein eigenes Thema bildet die Strafe, die in der Tat Schuld nicht gutmacht. „Schuld entsteht durch den Tod, der die Kontinuität des Lebens bricht und damit alles neu entstandene Leben und Sein zu einem Verschuldetsein verwandelt" (124). Zugleich ist seine Frucht neues Leben. So sühnt nur Tod den Tod, in symbolischer Rückgabe (da eine reale unmöglich ist).

Mythische Dimension. IV. Geschichtliche Schuld. „Das Jetzt ist der Verzicht des Vergangenen" (130). Darum wird Jetzt-Bewußtsein Schuldbewußtsein, gleich ob das Opfer freiwillig war oder nicht. Was „christliche Theologie mit ihrem Dogma vom erlösten Sünder begonnen hat", führt die moderne Sicht von Schuld (als metaphysischer Rest) zu Ende: „die Überwindung des Schuldbewußtseins" (136), während mythologisch das Leben aus der Tötung eines Urwesens hervorgeht (157). Wichtig wird hier das Spiel als Übergangsritus (162–178): im *fair play* Darstellung und Verwirklichung der geschichtlichen Gerechtigkeit (176). Im eigentlichen Sinn ist das Opfer das Mittel der Gegengabe. Schuld ist ja nicht „Sünde und Bosheit, sondern Bewußtsein der Herkunft und damit die Quelle von Demut und ‚Frömmigkeit' in ‚schlechthinniger Abhängigkeit'" (190). – V.

Verarbeitung der Schuld. Stellvertretend leistet sie der Held: Herakles. Bei Dionysos tötet schon seine Empfängnis die Mutter; er holt sie aus der Hölle zurück (208). Der Dichter leistet solche Stellvertretung in erzählendem Mitleid. Sie auch erscheint im Doppelgänger (üblicherweise mißverstanden, eigentlich der Genius). So ist auch die Tragödie zunächst nicht schmerzlich, sondern Geschehen des „fröhlichen Tauschs" (227). Ihre „grundlegende Aussage" liegt im Ja zu Essen, Trinken und dem dazu nötigen Töten (233). „Die Ziege frißt das Weinlaub, ihr Blut wird dem Weinstock zur Nahrung" (235); ähnlich das Samenkorn. Erst gilt das für die Sexualität, die mit dem Leben die Schuld weitergibt. („Die Unfruchtbarkeit ist ein Fluch, den der zölibatär Lebende ‚freiwillig' auf sich nimmt [als „Schuld, das Leben für sich zu behalten" – 239], um stellvertretend zu büßen" [238]). Männlich ist der Held in Kulturen, die den Zusammenhang von Akt und Zeugung kennen. Das Kind in der Getreideschale (Dionysos im/am Schenkel des Zeus aufbewahrt) ist der Phallus, der den Tod in der „Samenschale" erleidet (244f.). „Das Kind in der Krippe ist also die Verheißung der Sühne durch die Zeugung" (246). Im Christentum verliert es die „Bedeutung der Wiedergutmachung und wird zur beschaulichen Folklore des heutigen Christfestes" (247). – VI. Das Recht auf Leben. Es kommt nunmehr allein dem tätigen Subjekt zu; so verlieren es die anderen. G. spricht die „Hirntodverabredung" (251) an und die Verdrängung des Todes wie der Toten in der modernen Kultur. In deren Recht sprach sich früher das Verdankt- als Verschuldet-Sein aus. Ähnlich steht es um das Recht der Natur. „Die christliche Freiheit, nicht nur gegenüber dem Gesetz, sondern gegenüber dem Gewissen der Schuld" (262), hat zu einem inzwischen gar christentumskritischen Individualismus geführt. „Leere, Ekel und Langeweile sind Formen einer Heimsuchung des Individuums, das sich zum Selbstsein ermächtigt hat" (263). Rettung brächte Solidarität des Lebens in der Stellvertretung.

Persönliche Freiheit, so das Fazit, gibt es nur, „wenn sich das Ich gegenüber seiner Vorgeschichte gerechtfertigt und gegenüber seiner Nachgeschichte verantwortet hat" (277). Nicht Rebarbarisierung war der Grund für die Greuel des 20. Jhdts., sondern die „Umwertung der Lebenswerte zu einer Ethik der Präsenz" (278). So gelte auch der begonnene antiwestliche Terrorismus nicht dem Materialismus unserer Kultur, sondern der Gewissenlosigkeit ihrer Ethik der Interessen, ohne Ehrfurcht vor dem Leben und den Toten. „Freiheit kann heute nur verteidigt werden, wenn sie wieder aus den Verpflichtungen heraus verstanden wird, wenn sie als Entsühnung aus der Schuld herausführt" (278). – Ob das auf dem Weg solcher Remythisierung gelingt? (Hier sollen die unüblich vielen Zitate eine einläßlichere Diskussion, nicht zuletzt zur Selbst-Entschuldigung durch Überdehnung von „Schuld", vertreten.) J. Splett

Scholz, Oliver R., *Bild, Darstellung, Zeichen.* Philosophische Theorien bildlicher Darstellung (Klostermann Seminar 1). ^{2}Frankfurt am Main: Klostermann 2004. XI/220 S., ISBN 3-465-03221-7.

Nicht einfach „philosophische Theorien" (Fichte etwa suchte man vergebens), sondern – ohne „metaphysische Belastungen" (109) – eine sprachanalytische Untersuchung. In dieser Perspektive wäre „Was ist ein Bild?" zu „vage und potenziell irreführend" (14) und ruft nach Zerlegung in 11 bzw. 12 Fragen, von: (Q 1) „Welchen Umfang hat der Bildbegriff?" über (Q 5.1) „Wie unterscheiden sich Bilder von anderen Zeichen?", (Q. 9) „Was heißt es, Bilder zu verstehen?" bis zu (Q 11) „Welchen Wert haben Bilder?".

Zunächst dient das umfangreiche Kap. 2 dem Abweis der weithin fraglos akzeptierten Ähnlichkeitstheorien. Ähnlichkeit gilt symmetrisch, Abbildlichkeit nicht. Anderseits sind Bilder anderen Bildern des Abgebildeten ähnlicher als diesem, und die Kopie eines Bildes ist so wenig dessen Bild wie ein Ei das eines anderen (oder ein Kind das seiner Eltern). Ein Bild ist ein Zeichen. Und dieses muß nicht einmal ähnlich sein (wem ähnelt ein Bild Don Quijotes oder das eines Einhorns, wem die Entwurfzeichnung für ein Haus oder eine Maschine?). Auch stimmt es nicht, daß im Unterschied zu Sprache und Schrift Bildverstehen nicht gelernt werden müsse. Wie überhaupt Ähnlichkeit bestimmen, ohne bei einer universellen oder leeren Relation zu enden? Und wie ähnlich ist ein schlechtes Bild? Unbestreitbar zeigen Abbilder Ähnlichkeiten. „Nur bestreiten wir, daß damit der

Grundstein einer nicht-zirkulären, nicht-trivialen und fruchtbaren Analyse der Bilddarstellung gelegt ist" (81).

Im Dienst eines positiven Aufbaus gilt Kap. 3 den Stärken und Schwächen kausaler Theorien (wobei „kausal" Effizienzkausalität meint; weder von der *causa finalis* noch von der stoischen Exemplarursächlichkeit ist die Rede). Ihre Stärke liegt in der Berücksichtigung der Zeichen-Setzung *[signi-ficatio]*, ihre Schwächen zeigen sich in bezug auf die Darstellung-als (zeigt Rembrandts „Batsheba im Bade" diese oder Hendrickje Stoffels?), bei fiktionalen Bildern oder Modellzeichnungen von Zukünftigem. Oder wie singuläre von generellen Darstellungen unterscheiden, wie überhaupt Bilder von anderen Zeichen?

4. Strukturen bildlicher Zeichensysteme. Wann (statt was) ist ein Bild = wann (103) fungiert „etwas als Zeichen in einem bildlichen System"? Syntaktisch ergibt sich, daß Bilder weder Alphabete noch Vokabulare kennen, darum auch weder „syntaktische Disjunktheit noch Differenziertheit" (118). Hier herrscht syntaktische Dichte (zwischen je zwei Elementen liegt immer ein drittes). Diese ist entscheidend, denn semantisch gibt es in den Sprachen wie bei Bildern Inklusionen und Überlappungen: Dichte. Nur Bilder sind syntaktisch und semantisch dicht = (statt digital) analog. Ihnen eignet eine gewisse Fülle (so sehr die sich beim Grenzfall Piktogramm verdünnt).

5. Grundzüge einer Gebrauchstheorie der Bilder. Untersucht wird hier der Entstehungszusammenhang, mit Kritik an Beabsichtigungstheorien. „Entscheidend ist vielmehr, wie [ein Gebilde] in einer Gemeinschaft verwendet und verstanden wird" (143). Wichtig sind Konventionen bezüglich der Darstellung wie des Lesens von Bildern (wobei zwischen Darstellung und Wiedergabe unterschieden werden muß). Im Blick auf den Verwendungszusammenhang werden Beispiele von „Bildhandlungen" (158: „Bildspielen") herangezogen: Information über einen Gegenstand oder eine Landschaft, Einladung (Werbung), Warnung („Bissiger Hund"), Fahndung per Phantombild, Bauanweisung ... Bildkompetenz kennt Ebenen, Stufen des Bildverstehens, vom Verstehen als Zeichen bis zum Verstehen von Exemplifikation und Ausdruck und zu dem des indirekt Mitgeteilten (der Bildmetaphern). Wo also gibt es Bilder? Wo es als richtig gilt, Gegenstände „als Element eines analogen, d.h. syntaktisch dichten, und relativ vollen Zeichensystems im Rahmen von sozial geregelten Zeichenspielen zu verwenden und zu erstehen" (197 [174]). J. Splett

Sommer, Andreas Urs, *Die Kunst, selber zu denken. Ein philosophischer Dictionnaire* (Die andere Bibliothek; Band 214). Frankfurt am Main: Eichborn Verlag 2002. 298 S., ISBN: 3-8218-4521-X.

Sommer (= S.), zur Zeit Privatdozent in Greifswald mit dem Forschungsschwerpunkt „Skeptische Ethik", ist insbesondere mit Arbeiten zur Geschichtsphilosophie (Bayle und Kant) und zu Nietzsches *Antichrist* hervorgetreten, die auch einen theologischen Einschlag haben. Mit seinem „Dictionnaire" hat er ein blendend aufgemachtes Buch vorgelegt. *Prima vista* bietet es das Schimpfrepertoire eines konservativen Aufklärers in der Tradition Odo Marquards, was allerdings ebenso Maske und Möglichkeit bleibt wie die eingestreuten „Fragmente eines Ungenannten". Im skeptischen Verzicht auf thematische Ordnung setzt S. mehr auf das Alphabet und dessen unverbindliche Vollständigkeit (nicht: vollständige Unverbindlichkeit, wie sich zeigen wird). Die Form wird dabei zur Parodie und gilt den historischen Ansprüchen, „Wissen" enzyklopädisch zu erfassen: „Leider impliziert unser Möglichkeitssinn keinerlei Wissenschaft von irgend etwas. Sonst müßten wir gar noch wolffianischer als die Wolffianer werden" (182). Der Spott dieses Sudelbuchs will prüfen, „ob sich etwas zu retten lohne" und vor allem „was" (122). Diese Skepsis hat also durchaus Methode und sucht positiv nach dem, was „Shaftesburys *test of ridicule*" übersteht (246). Dabei mißtraut sie „den *eigenen* Wahrheiten" und „muß sich der sanftmütigen Urteilsenthaltung selbst enthalten, weil ihr an Seelenruhe nicht gelegen ist" (242/243).

Dies gilt besonders für die theologischen Kettfäden, die das skeptische Gewebe deutlich durchziehen (vgl. u.a. die Stichworte „Christentum", „Gott", „Hoffnung", „Mystik", „Religion"). Teils sind sie in Auflösung, teils werden sie neu gezwirnt; die häufi-

gen selbstdistanzierenden „Fragmente" dienen dabei als mögliche Einreden des Autors gegen sich selbst (und sind, wie S. für „Fußnoten" definiert, „ein wunderbares Mittel der doppelten Buchführung – des Gegen-sich-selber-Schreibens": 84).

Manches opfert S. der pointierten Formulierung, manches gerät auch in der Sache eher schlicht. So vernichte z.B. „Hoffnung [...] die Möglichkeit des Anderen, weil sie es immer schon vorweggenommen" habe (118); für die dialogische Schöpfungstheologie indiziere der Logos ein „*Ver-Sprechen* Gottes", einen Mangel an Souveränität (284 – als sei etwa der innertrinitarische Logos eine für Gottes Wesen nachträgliche Größe); Christentum etabliere sich durch Infantilisierung (etwas altbacken die Pointe: „*Sacrificium intellectus* bedeutet: Kopf ab zum Gebet": 51). Als Selbstdistanzierung mag dergleichen zu ertragen sein (vgl. die Stichworte „Dissonanz" und „Distanz"), und dann leuchtet auch ein, warum und wie S. glatte Antworten aufrauht. Die Versöhnungszumutung der Prozeßtheologie springt er geradezu wütend an („Die Welt als Mittel der Selbsttherapie des ‚werdenden Gottes' verdiente nicht, überhaupt zu sein. Ihr Blutzoll ist zu hoch": 106). Entschieden erklärt S., alle jüdisch-christliche Theologie predige „Gott als Herr der Geschichte" oder gebe eine „Bankrotterklärung" ab (258).

Die prägnantesten und besten Stichworte sind oft sehr kurz: „Trost. Nicht gerade das, was uns zusteht" (262) und darum das, was S. konsequent verweigert. Das Stichwort „Zumutung" verweist doppelsinnig treffend auf „Dictionnaire, philosophischer" (291) und charakterisiert so treffend das ganze Buch. Der Anteil angestrengter ethischer Argumentation ist allerdings erheblich: Stichworte wie „Banken", „Gender Studies", „Genetische Determination", „Globalisierung" bieten viel. Vor allem sind beachtliche argumentative Konzentrate enthalten in den ausführlichen Notaten zu „Body/Mind" (mit Spitze gegen den gängigen simplen Materialismus: 45–46), „Hedonismus" (mit entschieden-brillanter Abfuhr Michel Ondrays: 111–114) und „Konstruktivismus" (mit dem spöttischen Fazit, man sei dort „nicht schlecht beraten, wenn man seine eigene Hand weder für sich selbst noch für seine Welt ins Feuer zu legen braucht": 145). S. bezieht durchaus klassische Positionen der humanistischen Aufklärung; er spitzt sie allerdings angesichts der ritualisierten Debatten oft zornig zu (vgl. „Polemik") und ersetzt das Pathos der Rettung durch allseitigen Spott. Sein Menschenbild, das er oft distanziert, aber fast verzweifelt festhält, wird in Stichworten wie „Augenblick", „Hinfälligkeit" (als Lob der Kontingenz), „Tod" und „Verzicht" deutlich genug: Es ist nicht „modern" und schaut in skeptischer Trauer, aber auch mit Trotz unverwandt auf das biblische Menschenbild.

S.s „Dictionnaire" paßt in keine gängige Sparte. Das ist kein geringer Reiz des Buchs. Ich lese es als Versuch, vom akademischen Hamsterlaufrad einer (mehr oder weniger) „reinen" und routinierten Vernunft abzuspringen, selbst wenn es sich dabei gelegentlich noch schneller drehen sollte. S. sammelt seine Stichworte, er beherrscht sie nicht (vgl. „Sammeln"); er betreibt die „Hortung" (ein anderer Buchtitel des Autors) möglicher und nötiger Denkansätze. Bleibt die Frage: Wer sind die Adressaten für diese „fiktionalen" Monologe? „Besser daran nicht denken. Wahrscheinlich ‚verstorben' oder zumindest ‚unbekannt verzogen'" (so im Stichwort „Adressaten": 14). Um so neugieriger bin ich darauf, wie S. an den eigenen Stichworten weiterarbeitet. Es ist also nicht intendiert, dieses Buch allein als unterhaltsame Lektüre anzugehen, genießerisch die intellektuellen Bonbons des Autors zu kauen und die Papierchen dann liegen zu lassen. Darum wäre ein bloßer (Rezensenten-)Applaus, so wohlverdient er auch ist, für den brillanten Aufschrei dieser zornigen Vernunft entschieden zu wenig. P. Hofmann

Rothermund, Klaus (Hg.), *Gute Gründe.* Zur Bedeutung der Vernunft für die Praxis (Ethik aktuell; Band 7). Stuttgart: Kohlhammer 2003. 176 S., ISBN 3-17-018136-X.

Sieben der insgsamt acht Beiträge gehen zurück auf ein interdisziplinäres Symposion, das am 6. Mai 2002 anläßlich des 60. Geburtstags von Anselm W. Müller an der Universität Trier stattfand. Der Bd. schließt mit einem Rückblick von A. W. Müller und der Tischrede von Norbert Hinske bei der Geburtstagsfeier am Abend des 5. Mai 2002. *Georg Felser* (Wirtschaftspsychologie) zeigt, daß Eigeninteresse in einer westlichen Gesellschaft den Status einer sozialen Norm besitzt; vielfach gelte einzig die Orientierung

am eigenen Interesse als vernünftig. Verschiedene Modelle vernünftigen Entscheidens werden von *Klaus Rothermund* (Psychologie) daraufhin befragt, ob sie kooperative Handlungsweisen begründen können; als tragfähig erweise sich nur der Rückgriff auf nicht weiter begründbare menschliche Lebensformen wie z. B. Gerechtigkeit und Dankbarkeit. Die Auffassung, das Wesen der Mathematik sei Abstraktion, kritisiert *Jochen Wengenroth* (Mathematik): Mathematik werde praktiziert und durch sehr konkretes Handeln erlernt. *Werner Greve* (Psychologie) fragt, welche Rolle empirische Argumente bei der Begründung von Strafe spielen. Es bedürfe zweier verschiedener Formen der Argumentation: Empirische Argumente müßten die Auswirkungen des Strafvollzugs, und ethische Argumente die Berechtigung der Strafe zeigen. Juristische Diskurse, so die These von *Thomas Schmidt* (Wirtschaftsrecht), könnten nicht ausschließlich den Juristen vorbehalten werden; gefragt sei vielmehr der Beitrag des gesunden Menschenverstands und anderer Wissenschaften, besonders der Ethik. *Martin Wallroth* (Psychotherapie) setzt sich mit der Frage auseinander, wie das Prinzip der Patientenautonomie bei Entscheidungen in der Psychotherapie der Sucht angewendet werden kann. Mit dem moralphilosophischen Ansatz von Philippa Foot in ihrem Buch *Natural Goodness* (2001) befaßt sich *Michael Reuter* (Philosophie). Eine Philosophie des Begründens bildet nach *Anselm W. Müller* den Kern einer Theorie der Rationalität und einer philosophischen Anthropologie. Der differenzierte, phänomennahe und immer wieder mit Beispielen arbeitende Aufsatz bringt eine Fülle von Unterscheidungen: praktisches und theoretisches Begründen, praktische Gründe und Motive, Formulierungszwecke und Orientierungszwecke des Begründens, gute Gründe und gute Begründungsmittel, Korrektheitsbegründungen und ethische Begründungen. Müller vertritt eine tugendethische Position. Es gebe zwei ethische Begründungsmuster, die Orientierung am eigenen Wohl und die am Wohl von anderen. Es sei nicht möglich, beide auf ein einziges Muster zurückzuführen. Dennoch gebe es einen gemeinsamen Nenner, der gewährleiste, daß es sich in beiden Fällen um eine vernünftige Begründung handelt. Das sei die übereinstimmende Finalität: Beide Muster seien gleichermaßen auf das menschliche Gedeihen ausgerichtet – ein Begriff, der von Müller nicht weiter geklärt wird. Die Frage „Auf welchen Grundlagen gründet das Begründen selbst?" wird mit Wittgenstein beantwortet: Begründungsmuster wurzeln in der Natur. Die primitivste Form der Orientierung an Gründen seien Reaktionsmuster; dennoch seien die Folgerungsstrukturen der Vernunft etwas völlig anderes als die Gesetzmäßigkeiten der Natur. F. Ricken S. J.

Foot, Philippa, *Die Natur des Guten* [Natural Goodness, dt.] übersetzt von *Michael Reuter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. 162 S., ISBN 3-518-58396-4.

Die hier in einer deutschen Übersetzung vorliegende, erste Monographie der emeritierten Philosophieprofessorin Philippa Foot (= F.) über die Natur des Guten ist zwar nicht allzu umfangreich, doch die in sieben Kap. skizzierte moralphilosophische These provoziert eine intensive Auseinandersetzung. F. versteht Moral als eine natürliche Eigenschaft. Die Aussage, daß Menschen Rechte anerkennen und die Aussage, daß Vögel Federn haben und Nester bauen, haben ihres Erachtens eine gemeinsame begriffliche Struktur. Es existiert ein einheitliches Muster natürlicher Normativität. Im Vorwort der deutschen Ausgabe betont F., daß sie eine Diskussion über ein solches moralphilosophisches Verständnis gerade mit Studenten im deutschsprachigen Raum führen möchte. Sie geht davon aus, daß ihre Gedanken diesem Publikum fremd und irritierend vorkommen müssen. Um die Idee des Guten zu erläutern, will sie auf Beschreibungen zurückgreifen, die wir von Lebewesen machen. Das heißt, „daß die Vorstellung von gut und schlecht ohne den Begriff des *Lebens* inhaltsleer wäre" (13). Damit bricht sie mit der ihrer Meinung nach gängigen moralphilosophischen Vorstellung, daß es einen Unterschied zwischen deskriptiven und evaluativen Aussagen gibt.

Im ersten Kap. (19–43) beschreibt F. ihre Idee, eine „naturalistische Theorie der Ethik" (19) zu formulieren. Sie erläutert die These, daß eine moralische Bewertung eine Tatsache der besonderen Art ist. Mit ihrem Projekt gehen zwei Absatzbewegungen einher: Sie distanziert sich sowohl von non-kognitivistischen Ansätzen in der Moralphilosophie als auch von subjektivistischen Ansätzen, wie die des Emotivismus, Präskripti-

vismus und Expressivismus. Diese Theorieströmungen gehen im Anschluß an Hume zwar davon aus, daß Moral notwendig praktisch ist, doch sie werden diesem Anspruch nicht gerecht, weil sie eine Trennung zwischen Tatsache und Wertung vornehmen. F. schlägt einen alternativen Versuch vor, „indem ich (ganz gegen Hume) geltend mache, daß moralisches Handeln ein Teil praktischer Rationalität ist" (24). Der Kern ihres komplexen Modells praktischer Rationalität besteht in einer „Qualifizierung des Menschen zum guten Handeln" (30), wobei die Qualität dieses guten Handelns „von wesentlichen Zügen spezifisch menschlichen Lebens" (31) abhängt. Das heißt für F., „daß menschliche Mängel und Vorzüge in ähnlicher Weise darauf bezogen sind, was Menschen sind und was sie tun" (32). Dies soll auch bei Pflanzen und Tieren der Fall sein. Es muß in den Ohren vieler Moralphilosophen anstößig klingen, wenn F. „moralischer Bewertung und der Bewertung tierischen Verhaltens eine gleichartige Basis" (33) zuspricht, auch wenn das Gute beim Menschen „wesentlich vielfältiger und schwieriger zu spezifizieren [ist] als das, was für Tiere *gut* ist" (33). Es handelt sich bei ihrer Position um eine kognitivistische, weil die Anerkennung der für das moralische Urteil relevanten Gründe nicht auf subjektiven Einstellungen oder Gefühlen, sondern auf Tatsachen und Begriffen beruht. Doch der Raum der Gründe für ein moralisches Urteil ist sehr groß, und F. hat „keine genaue Vorstellung davon, wieviel ‚Spiel' man letzten Endes dem moralischen Urteil zugestehen muß, wenn man an verschiedene moralische Traditionen denkt, und was wir an Grauzonen und an unvereinbaren Meinungen akzeptieren werden. Man kann das offen lassen" (42). Genau mit diesen Grauzonen hat die Moralphilosophie aber immer wieder zu kämpfen und durch die unterschiedlichen Schattierungen und verschiedenen Konzeptionen hält ein relativistisches Element Einzug. Dieses möchte F. natürlich durch den Rekurs auf Tatsachen menschlichen Lebens umgehen. Doch die Tatsachen der menschlichen Natur wollen nicht nur als Basis des moralischen Urteils identifiziert werden, sie müssen auch näher ausgezeichnet werden. Eine solche Spezifizierung der menschlichen Natur bleibt bei F. aber eher unbestimmt.

Auch wenn diese nähere Bestimmung in Kap. 2 (44–58) ausbleibt, so kann sich der Leser dennoch ein Bild von den natürlichen Normen machen, auf die F. sich bei einem moralischen Urteil beziehen will. Die natürlichen Qualitäten eines Lebewesens sind „intrinsisch oder ‚autonom', insofern die Zuschreibung von *gut* unmittelbar von der Beziehung eines Individuums zu der ‚Lebensform' seiner Spezies abhängt" (46). Es gibt eine logische Abhängigkeit des moralischen Urteils von den natürlichen Beschreibungen. Trotz aller Unterschiede sollen die Bewertungen von Lebewesen dieselbe logische Grundstruktur aufweisen – und das gilt nicht nur für Pflanzen und Tiere, sondern auch für Menschen. Ein moralischer Defekt ist ein natürlicher Defekt, das heißt, ein Lebewesen kann seiner eigentlichen natürlichen Bestimmung nicht (mehr) nachkommen. Im Rahmen dieser Überlegungen über die Natur des Guten spielen für F. sogenannte *Aristotelian categoricals* eine entscheidende Rolle. „Die Wahrheit von *Aristotelian categoricals* ist die Wahrheit, die eine Spezies zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte betrifft; und diese Aussagen sind überhaupt nur möglich, weil zumindest die allgemeinsten Merkmale der verschiedenen Arten von Lebewesen relativ stabil sind" (49). Wir können „Momentaufnahmen" (49) machen, die zusammengenommen eine Naturgeschichte der Lebewesen konstituieren. „Die Art und Weise, wie ein Individuum *sein sollte*, wird durch das festgelegt, was für Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung notwendig ist" (53). Die *Aristotelian categoricals* sollen ein komplexes Gattungsgutes bilden, wobei sich dieses beim Menschen im Gegensatz zu den Tieren nicht auf die Selbsterhaltung und Fortpflanzung reduzieren läßt. Dennoch kann man auch bei Menschen Muster natürlicher Normativität identifizieren.

Insbesondere in Kap. 3 (59–75) geht es darum, die Muster natürlicher Normativität auf den Menschen auszuweiten. Für F. brauchen wir keine neue „Theorie der Bewertung, sobald wir einmal den Übergang von sub-rationalen Wesen zu rationalen Wesen vollzogen haben" (62), denn „*die Bedeutung von ‚gut' ist dieselbe, ob das Wort in ‚gute Wurzeln' oder in ‚gute Dispositionen des menschlichen Willens' verwendet wird*" (60). Und doch gibt es in der Teleologie des Menschen gegenüber Pflanzen und Tieren eine größere Varianz, ohne daß F. im einzelnen etwas über diese unterschiedlichen Zielsetzungen des Menschen sagt. Der Mensch muß die Selbsterhaltung einem vernünftigen menschlichen

Telos gemäß vollziehen. Im Gegensatz zu Martha C. Nussbaums aristotelischem Ansatz fehlt bei F. ein Katalog, der verschiedene normativ gehaltvolle menschliche Zwecke ausweist. Der Mensch muß in seiner Lebensform als Mensch dem Guten nachgehen können, wobei das natürliche Gute für F. weder das Glück noch das Nützliche ist.

Welche Art von Lebewesen ist nun der Mensch? Diese Frage stellt F. im vierten Kap. (76–91), um dem Einwand absoluter moralischer Skepsis zu begegnen. Mit der Theorie der natürlichen Normativität glaubt F. die Kriterien für ihre objektive Theorie der moralischen Bewertung gegeben zu haben. Sie wendet sich daher der Frage zu, ob und welche Gründe es gibt, moralisch zu handeln. Mit dieser motivationalen Frage beschäftigen sich viele kognitivistische Moraltheorien. Für F. kann in einer objektiven Theorie eine intrinsische Verknüpfung zwischen einem moralischen Urteil und den Handlungsgründen hergestellt werden. Sie nimmt an, daß den Menschen seine praktische Rationalität auszeichnet und daß die Moral ein integraler Bestandteil dieser praktischen Rationalität ist: „‚Gut' setzt eine notwendige Bedingung praktischer Rationalität voraus und geht daher in die Bedeutung von ‚vernünftig' ein" (88). Für das moralische Handeln läßt sich eine schwache motivationale Basis ausmachen. Auch wenn es gute Gründe für das moralische Handeln gibt, so kann man dazu nicht gezwungen werden.

In Kap. 5 (92–109) geht F. noch einmal der Frage nach, ob ihre fehlende Unterscheidung von nicht-moralischen und moralischen Handlungen ein Fehler ist. Ein prinzipieller Vorrang moralischer Gesichtspunkte läßt sich ihrer Meinung nach nicht aufrechterhalten. „Der Slogan ‚Moralische Gesichtspunkte haben immer Vorrang' ist keine Wahrheit der Moralphilosophie, sondern eine sehr unplausible Doktrin darüber, was man tun sollte" (108). Auch wenn sie mit Thomas von Aquin von in sich schlechten Handlungen ausgeht, so stützt ihre moralphilosophische Position keine „allgemeine Theorie vom grundsätzlichen Vorrang der Handlungsgründe, die man mit Mill ‚moralische Gründe' nennen könnte" (106). F. reißt die kantische Unterscheidung zwischen gut/gerecht ein, die den Bereich des Moralischen in anderen Moraltheorien begrenzt. In ihren Worten: „ich schere mich nicht besonders darum, wie das Wort ‚moralisch' verwendet wird" (108). Für sie gibt es keine besondere grammatikalische Form, die eine Unterscheidung zulassen würde.

Im sechsten Kap. (110–130) setzt sich F. mit dem Thema ‚Glück' auseinander. Dieses Thema hat schon Aristoteles und Kant beschäftigt. Für sie ist Glück „begrifflich nicht von Tugend zu trennen" (126), und somit kann man Glück auch nicht durch schlechtes Handeln erreichen. Auch wenn Tugend und Glück nicht voneinander zu trennen sind, muß der tugendhafte Mensch noch lange kein glückliches Leben führen, weil dieses auch „günstige äußere Umstände" verlangt: „Es gibt tatsächlich ein Glück, das nur der gute Mensch erreichen kann, aber durch einen der schlimmen Zufälle des Lebens kann dieses Glück außerhalb der Reichweite auch der besten Menschen liegen" (130).

Im abschließenden siebten Kap. (131–151) behandelt F. den Immoralismus. Dabei richtet sie sich nicht gegen Nietzsches Angriff auf den freien Willen, sondern dessen Polemik gegen die Mitleids-Moral des Christentums. Hier spricht Nietzsche „der mutmaßlichen Tugend der Barmherzigkeit gerade *die Verknüpfung mit menschlichem Wohl* ab, *die* [...] *einem Charakterzug den Status einer Tugend verleiht*" (140). Sie sieht ihre Idee in Frage gestellt, daß bestimmte von ihr ausgezeichnete Tugenden tatsächlich der Bestandteil einer natürlichen Qualität des Menschen sind. F. nimmt Nietzsches Angriff auf die Moral ernst, hält seine Auffassung aber für falsch. Sie akzeptiert Reflexionen über die Veränderbarkeit der menschlichen Lebensweise und damit ein Verfahren, „das zur Umwertung einer Bewertung führen könnte" (143), weil neue Kenntnisse über den Menschen eine Neubewertung der menschlichen Natur notwendig werden lassen. Dennoch will sie gegen Nietzsche die These einer in sich schlechten Handlung verteidigen und hält daran fest, daß diese Lebensweise nicht beliebig zu verändern ist. „Mein Punkt ist: Nietzsches radikale Umwertung der Werte könnte nur für eine andere Spezies gelten. Sie gilt nicht für uns, wie wir sind oder aller Wahrscheinlichkeit nach jemals sein werden" (151).

Der Schreibstil von F. steht dem kritischen Nachvollziehen ihrer gedanklichen Winkelzüge oftmals im Weg. In allen Kap. wünscht man sich eine stärkere Stringenz, damit der Gedanke besser zu verfolgen ist. Diese Kritik am formalen Aufbau verblaßt aber

hinter dem inhaltlichen Diskussionsbedarf: F. behauptet, daß der Mensch ein Wesen der praktischen Rationalität ist und daß diese mit dem Guten verknüpft ist. Die Pointe ihres Ansatzes ist, daß sie von einem Kontinuum von Gründen ausgeht, die auf alle Handlungen zutreffen. Ihre moralphilosophischen Ausführungen sind methodischer Art. Sie legt keine inhaltliche Bestimmung der Natur des Guten vor. Vielmehr versucht sie zu verdeutlichen, daß es moralphilosophisch gerechtfertigt ist, von Zwecken der menschlichen Lebensform zu sprechen. In diesem Zusammenhang lösen sich für F. dann inhaltliche moralphilosophische Konflikte auf, weil man auf intuitive Evidenzen zurückgreift, die aus der menschlichen Natur folgen. Ihre praktischen Bewertungen haben einen anthropologischen Hintergrund, den sie aber nicht genügend ausleuchtet. Das Verhältnis von Natur und Geschichte thematisiert sie zu wenig und fragt nicht ausreichend nach, inwiefern die Kulturgeschichte die Naturgeschichte des Menschen beeinflußt. Eine unterstellte Unveränderbarkeit der menschlichen Natur müßte zumindest die Geschichtlichkeit der Beurteilung dieser Natur in Rechnung stellen. Zwar stellt F. fest, daß viele Moralphilosophen vor teleologischen Ausdrucksweisen zurückschrecken, weil sie diese „für Überbleibsel einer Weltanschauung [halten], in der die gesamte Natur als Spiegel des göttlichen Willens gilt" (52–53). Doch sie nimmt diesem Schrecken nicht seinen Stachel. Sie geht einerseits davon aus, daß die *Aristotelian categoricals* eine Wahrheit zu einem bestimmten Zeitpunkt der Naturgeschichte darstellen, doch andererseits sollen sie anthropologische Konstanten sein. Sie sollen zwar keine invariante Anthropologie darstellen, aber umfassend für alle menschlichen Kulturen gelten. Würde sich F. näher auf die bei ihr schwärende Konfliktlinie einlassen, müßte sie für ihr Projekt einer naturalistischen Moralphilosophie mehr Begründungsarbeit leisten. A. Bohmeyer

Kaufmann, Franz-Xaver, *Sozialpolitisches Denken.* Die deutsche Tradition (Edition Suhrkamp 2321). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 197 S., ISBN 3-518-12321-1.

Ob der Bestseller von Umberto Eco: „Der Name der Rose" die Vorlage geliefert hat, wie semantische Konstruktionen, philosophische Diskurse und geschichtliche Umwälzungen kreativ kombiniert werden können? Franz-Xaver Kaufmann (= K.) hat in der Darstellung der Geschichte des Begriffs: „Sozialpolitik" sowohl die geistesgeschichtliche Auseinandersetzung um das Verhältnis von liberalem Rechtsstaat und bürgerlicher Gesellschaft als auch die gesellschaftlichen Umbrüche der letzten 150 Jahre zu einem eindrucksvollen Reflexionsnetz verknüpft.

Er unterteilt die untersuchte Epoche in vier Zeitabschnitte. Der Abschnitt der 1830er Jahre bis 1863 wird in Anlehnung an Hegels Rechtsphilosophie durch die Sphäre des Politischen, die gleiche Rechte garantiert, und die Sphäre des Gesellschaftlichen, die eine Eigendynamik wirtschaftlicher Ungleichheiten erzeugt, charakterisiert. Die Vermittlung dieser Sphären bildet das Grundproblem der „Social-Politik".

In dem Abschnitt 1863–1918 ist die soziale Frage von der Arbeiterfrage bestimmt. Im Zusammenhang mit der Bismarckschen Sozialgesetzgebung wird die Rolle der Sozialpolitik im Schnittpunkt einer staatlichen Hilfe, die darauf gerichtet ist, die materielle und ideelle Lebenslage der benachteiligten Klassen zu verbessern, und deren Selbsthilfe verortet.

Daß K. den Zeitabschnitt 1920–1945 als „Krise der Sozialpolitik" charakterisiert, klingt zunächst überraschend. Er will damit die Demontage der sozialpolitischen Programmatik sowohl in der Weimarer Republik als auch unter dem Naziregime anzeigen. Zwar sind zu Beginn dieses Abschnitts sozialpolitische Neuerungen eingeführt worden. Aber gleichzeitig wurden drei diffuse und realitätsferne Tendenzen in der Theorie der Sozialpolitik greifbar: Man hinterfragt die Argumentationsmuster, die angesichts der miserablen wirtschaftlichen Lage eine komfortable Sozialpolitik rechtfertigen. Die Ziele, an denen sich sozialpolitisches Denken orientieren soll, streuen von der Wirtschaftsdemokratie bis zum formalen Zweck-Mittel-Verhältnis. Schließlich erzwingt das Naziregime, die Arbeiter als bisherige Adressaten der Sozialpolitik gegen die „gesunde" Volksgemeinschaft auszuwechseln und die Zielrichtung von der Regelung der Klassenfrage auf die „Endlösung" der Rassenfrage umzustellen.

Für den Zeitabschnitt nach dem 2. Weltkrieg verzichtet K. auf eine begriffliche Abgrenzung. Als normative Orientierungen nennt er das Bekenntnis des Grundgesetzes zum demokratischen und sozialen Rechtsstaat sowie die soziale Marktwirtschaft. Das Ende der Kanzlerschaft Ludwig Erhards und der Beginn der Großen Koalition markieren die Grenze zweier Abschnitte, weshalb sich für die wissenschaftliche Sozialpolitik eine plakative Abgrenzung zweier Spannungsfelder „zwischen Tradition und Neuorientierung" (1946–1966) sowie „zwischen Lebensqualität und Krise des Sozialstaats" (1967–1999) ergibt, die in der Aussage formal und in der Sprache holprig klingen. Doch im Gegensatz dazu nennt K. für das erste Spannungsfeld markante Tendenzen: Indem sich der interdisziplinäre Kommunikationszusammenhang von Staats- und Sozialwissenschaft auflöst und das wirtschafts- und sozialpolitische Denken polarisiert, kann die Sozialpolitik eine die Arbeiterfrage entgrenzende „Gesellschaftspolitik" entwerfen bzw. neue Forschungsfelder etwa der betrieblichen und kommunalen Sozialpolitik erschließen. Außerdem wird die Sozialpolitik zum Sammelnamen für den Rückgriff auf wissenschaftliche Ressourcen mit variablen Perspektiven und multidisziplinären Forschungsnetzwerken. Mit konzeptionellen Neuorientierungen werden die staatszentrierte Form der Sozialpolitik hinterfragt, die Vielfalt der Träger entdeckt und die herkömmliche Prämisse der Sozialpolitik, daß der Gegenstand der Erfahrung und der wissenschaftlichen Erkenntnis kongruent sei, aufgegeben. Schließlich verschieben sich die theoretischen Perspektiven von den Klassenkonflikten zu den Risiken individueller Lebenslagen. Dazu geraten die Verfahren und Strukturen der Leistungsangebote in den Blick sowie die unbeabsichtigten Folgen sozialpolitischer Maßnahmen.

Das zweite Spannungsfeld hat drei Dimensionen, ohne daß die zeitliche und die thematische Note deckungsgleich sind. Ende der 60er Jahre entsteht das Konzept einer aktiven Sozialpolitik. Im Vertrauen auf die Steuerungsfähigkeit des Wohlfahrtsstaates wechselt man von der Einkommenssicherung zur Sozialplanung, die mehr Lebensqualität verspricht. Dazu wird die staatszentrierte Sozialpolitik kritisiert, sie sei bürokratisch, rechtlich und professionell überfrachtet und verdränge die Marktsteuerung sowie das Engagement von Selbsthilfegruppen. Mit der studentischen Protestbewegung, die den Staat in gegensätzliche Klasseninteressen verwickelt wähnt, konzentriert sich auch die wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf den Sozialstaat selbst. Im demokratischen Wohlfahrtsstaat sieht man den Garanten von Bürgerrechten. In den 90er Jahren erzwingt ein ganzes Bündel heterogener Herausforderungen einen doppelten Diskurs über die Sozialpolitik, wie öffentlich-rechtliche, marktwirtschaftliche und assoziative Steuerungsformen selektiv eingesetzt werden, und wie ihre Koordination, Effizienz und Finanzierung gelingt.

Wer K. auf der Spurensuche des sozialpolitischen Denkens folgt, gewinnt faszinierende Einsichten in die bewegte Geschichte der wissenschaftlichen Sozialpolitik in Deutschland. Er empfindet die Aura des Weisen, der fähig ist, eine verwirrende Komplexität zu ordnen. Er respektiert die zurückhaltende Darstellung, die allenfalls am Rand und in Nebensätzen eigene Urteile einfließen läßt. Auch persönliche Vorlieben sind spürbar, wenn K. auf Analogien zwischen historischen Auseinandersetzungen und aktuellen Konfliktlagen verweist.

Daß K. für die Zeitabschnitte vor 1945 profilierte Abgrenzungen bereithält, nicht jedoch für die Zeitabschnitte danach, mag entschuldbar sein, solange die Umbrüche der Nachkriegszeit sich einer begrifflich eindeutigen Zuordnung versperren. Dies ist wohl für das Spannungsfeld 1967–1999 wiederholt der Fall: Die Studentenrevolte und die anhaltende Wirtschaftskrise, die mit der Aufkündigung des Währungssystems von Bretton-Woods datiert wird, sind weder zeitlich noch inhaltlich kongruent. Die Ursachenkomplexe der Krise des Sozialstaats: Steuerungsdefizite, Fall der Mauer, globale Finanzmärkte, transnationale Unternehmen, Veränderung weiblicher Lebensverhältnisse, demographische Entwicklung und strukturelle Arbeitslosigkeit verlaufen nicht entlang einem linearen Zeitmuster.

Auffällig in K.s Dramaturgie des sozialen Denkens wirkt der zweimalige Auftritt des Begriffs: „Krise". Eine „Krise der wissenschaftlichen Sozialpolitik" schwelt zwischen den beiden Weltkriegen. Und eine „Krise des Sozialstaats" ist in den 90er Jahren manifest. In beiden Fällen verweist die Krisenmetapher auf einen Zeitraum wirtschaftlicher

Wachstumsschwäche, hoher Arbeitslosigkeit und gesellschaftlicher Ausgrenzung. Daß sozio-ökonomische Krisenzeiten das sozialpolitische Denken aus der Bahn werfen, ist nicht erstaunlich.

Die wiederholte Krisenlage der Sozialpolitik und ihre reflexive Einordnung löst zwei kritische Anfragen aus: Wie plausibel ist die im Buch wiederholt angedeutete idealtypische Sichtweise einer Vermittlung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft als erstrangiges Deutungsmuster der Sozialpolitik? Die Bürgergesellschaft wird zwar in sozio-ökonomischen Krisenzeiten als Träger der Sozialpolitik beschworen. Aber sie reproduziert die klassen-, geschlechts- und milieubedingten Schieflagen. Folglich kann sie nicht demokratische Abwehr-, Anspruchs- und Beteiligungsrechte einlösen, die durch den Staat verbürgt sind. Eine staatszentrierte Sozialpolitik, die gesellschaftliche Verhältnisse der Abhängigkeit und Übermacht auf den Arbeits-, Güter- und Finanzmärkten kapitalistischer Wirtschaften korrigiert, erhält damit ein starkes Gewicht. Denn wer anders als der Staat soll verhindern, daß die wohlhabende bürgerliche Gesellschaftsmehrheit strukturell benachteiligte Mitglieder ausschließt? Deren riskante Lage der Ausbeutung, Ausrandung und Ausgrenzung drängt sich als systematischer Ort einer Theorie der Sozialpolitik eigentlich auf.

Die wiederholte Verwendung der Krisenmetapher für das sozialpolitische Denken und die Operationen des Sozialstaates decken ein bezeichnendes Defizit der Sozialpolitik auf, nämlich die Abkoppelung von der Wirtschaftspolitik. Das berechtigte Anliegen, ein autonomes Deutungsmuster aufzuweisen, ist verständlich. Aber es verstärkt die Mutation der Wirtschaftswissenschaft zu einem weltanschaulichen Konstrukt, insofern ein betrieblicher Mikroblick installiert und das Wechselverhältnis des monetären und realwirtschaftlichen Kreislaufs ausgeblendet werden. Damit verliert die theoretische Sozialpolitik eine unverzichtbare Grundlage ihrer Argumentation. Überdies wird sie von marktradikalen Dogmatikern gedrängt, den Sozialstaat als Wachstumsbremse und die soziale Absicherung des Lebensstandards als Standortnachteil einzustufen. Sollte der Verdacht eines ausschließlichen Kostenfaktors fallengelassen werden, so bliebe dennoch der Produktivitätsbeitrag der Sozialpolitik auf den Anstieg der betriebswirtschaftlichen Effizienz beschränkt. Offenkundig überschattet nicht nur die Wirtschaftskrise, sondern auch die Krise des ökonomischen Denkens den Begriff der Sozialpolitik.

F. Hengsbach S. J.

Spiess, Christian, *Sozialethik des Eigentums.* Philosophische Grundlagen – kirchliche Sozialverkündigung – systematische Differenzierung (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; Band 51). Münster: Lit 2004. 256 S., ISBN 3-8258-7467-2.

„Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen." Mit diesem zweiten Absatz des Artikels 14 Grundgesetz (GG) ist das sozialethische Ergebnis der Dissertation von Christian Spieß (= S.) zur Sozialethik des Eigentums prägnant, wenngleich nicht erschöpfend zusammengefaßt. Doch bevor S. zu einem solchen Ergebnis kommt, leistet er eine Menge Vorarbeit. Das erste Kap. (22–143) ist ein Kompendium traditioneller und gegenwärtiger philosophischer Positionen zum Eigentum. Auch wenn biblische Motive und Optionen der Ausgangspunkt der Untersuchung zur systematischen Entwicklung einer Eigentumsethik sind, ist für S. eine Auseinandersetzung mit philosophischen Ansätzen unumgänglich, um ausreichend Sachkompetenz für eine eigene, christlich motivierte Eigentumsethik zu erwerben. Aus diesem Grund rekonstruiert S. in neun Schritten verschiedene philosophische Konzeptionen zur Eigentumsethik, die er dem Leser am Ende eines Abschnitts in jeweils fünf Punkten nochmals komprimiert präsentiert. Indem er auch einen Einblick in andere Ausschnitte des Œuvres des jeweiligen Autors gewährt, geht er über die bloße Darstellung der eigentumstheoretischen Positionen hinaus. S. wählt dieses Vorgehen, weil der Eigentumsbegriff eines Philosophen seines Erachtens immer auch in das größere Ganze einer Theorie eingebettet ist. So legt er z. B. dar, daß bei Hegel das Recht auf Eigentum eine grundlegende Bedeutung für seine praktische Philosophie hat (vgl. 79). Im Gegensatz dazu hatte die Eigentumstheorie bei Kant wirkungs- und rezeptionsgeschichlich nur wenig Ein-

fluß, ihr Zusammenhang zum Gesamtwerk wurde bislang kaum erforscht. Neben diesen Einordnungen grenzt S. seine gewählten Autoren voneinander ab, wobei dieses Vorgehen nicht immer einer Systematik geschuldet ist und eher implizit stattfindet. Deutlich wird aber, daß die Positionen von Thomas von Aquin und John Locke die zwei Pole der Paradigmen der Rechtfertigung des Privateigentums bilden. Daß es in modernen Staaten ein Recht auf Privateigentum geben sollte, ist im philosophischen Diskurs und auch für S. unstrittig. Das gilt auch für Karl Marx, von dem das unmittelbare persönliche Eigentum nicht kritisiert wird, der allerdings die wichtige Unterscheidung zwischen persönlichem Eigentum und Eigentum an Produktionsmitteln macht. Gerade diese Unterscheidung verdeutlicht das Spannungsverhältnis von Freiheit und sozialem Ausgleich, in dem die Frage nach den Grenzen eines Rechts auf Privateigentum steht.

Im zweiten Kap. (144–187) untersucht S. die kirchliche Sozialverkündigung bezüglich ihrer Haltung zum Privateigentum. Dabei werden die geistesgeschichtlichen Hintergründe der jeweiligen Dokumente beleuchtet. Auch widmet sich S. der Frage, inwieweit die von ihm dargestellten Autoren Einfluß auf die kirchliche Sozialverkündigung gehabt haben. So sind laut S. „Übereinstimmungen etwa der Positionen Rawls', Nussbaums oder Sens mit Motiven einer christlichen Sozialethik" (188) nicht zu übersehen. Doch seit der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* ist zugleich eine sich fälschlicherweise (vgl. 151–152) auf Thomas von Aquin berufene naturrechtliche Begründung des Privateigentums ein fester Bestandteil der katholischen Soziallehre. Ein weiterer Bezugspunkt der kirchlichen Position ist die Unterscheidung zwischen dem Eigentum an Produktionsmitteln und dem Privateigentum. Angesichts der individuellen und sozialen Funktion des Eigentums betont die kirchliche Sozialverkündigung nachdrücklich die soziale Hypothek, die auf dem Privateigentum liegt.

In seiner systematischen Entfaltung einer Sozialethik des Eigentums unterscheidet S. im dritten Kap. (188–208) verschiedene Formen, Funktionen und Zwecke des Eigentums und entwickelt auf dieser Grundlage eine „Kriteriologie der sozialethischen Legitimität des Privateigentums" (205–208). Seine Kriterien gewinnt S. aus den Positionen, die er im ersten Kap. dargestellt hat, ohne dabei eine einseitige Verengung auf einen Autor vorzunehmen. Die „Realisierung existentieller Zwecke" (205) ist für S. das Basiskriterium der sozialethischen Legitimität des Eigentums. Hinzu kommen „wirtschaftliche und gesellschaftliche Effizienz, der gemeinsame Nutzen, Freiheitsspielräume im Sinne formaler Freiheit sowie die universelle Verwirklichung konkreter Freiheit" (205). Diese „Kriterien interpretieren sich gegenseitig und können immer nur im Zusammenhang, niemals unabhängig voneinander die Legitimität des Eigentums begründen" (205). Doch auch, wenn die ökonomische Effizienz für S. ein bedeutsames sozialethischen Kriterium ist, liegt für ihn hier nicht der eigentliche Maßstab für die sozialethische Bewertung des Eigentums. Dieser ist vielmehr der „*Grad der Gemeinwohldienlichkeit der Effizienz des Eigentums*" (201). Daß dieser Maßstab auch in Artikel 14 GG nachdrücklich betont wird, ist laut S. auch dem Einfluß der katholischen Sozialverkündigung zuzuschreiben (vgl. 195). Seine Arbeit versteht S. als einen Versuch, zwischen den unterschiedlichen eigentumsethischen Positionen der philosophischen und sozialkatholischen Debatte zu vermitteln, und votiert für die spannungsvolle Abwägung der Kriterien.

Der von S. ermittelte Bewertungsmaßstab der Gemeinwohldienlichkeit der Effizienz des Eigentums wird in einem Anhang (209–223) auf Aktien, Derivate und internationale Finanzmärkte angelegt. Hier wird für S. die sozialethisch relevante Grenze zwischen persönlichem Eigentum und dem Privateigentum an Produktionsmitteln fließend. Diesem angehängten Komplex hätte S. mehr Aufmerksamkeit schenken sollen. Bei den vielfältigen Schwierigkeiten in der Bewertung aktueller Problemfelder hätte dem Leser hier mehr Orientierungswissen vermittelt werden können. Auch hätte S. den Anhang in das dritte Kap. einbinden sollen, um so seine eigene sozialethische Orientierung deutlicher hervorzukehren. Zudem fällt ein Ungleichgewicht in der Darstellung auf. Das erste Kap. nimmt sehr viel Platz ein, doch die hier aufgelisteten theoretischen Positionen werden zu wenig in das zweite und dritte Kap. eingebunden. Wer sich jedoch über die Positionen verschiedener philosophischer Denker und der kirchlichen Sozialverkündigung zur Eigentumsethik informieren will, findet bei S. eine kompakte Darstellung.

A. Bohmeyer

Fried, Johannes, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik.* München: C. H. Beck 2004. 509 S., ISBN 3-406-52211-4.

Persönliche Erinnerungen gelten gewöhnlich als „aus erster Hand"; sofern die „Glaubwürdigkeit" des Erinnerungsträgers nicht in Zweifel steht und kein Verdacht interessebedingter Selektionen naheliegt, werden sie selten hinterfragt, zumindest, solange nicht andere Erinnerungen oder schriftliche Originalzeugnisse konkrete Zweifel nähren. Und auf ihnen beruht der größte Teil unseres Geschichtswissens für ganze Epochen, zumal für die Antike und das frühe Mittelalter, da die Informationen der meisten schriftlichen erzählenden Quellen einen meist mehrere Generationen langen Prozeß mündlicher Überlieferung durchlaufen haben, bevor sie niedergeschrieben wurden.

Der Frankfurter Mittelalter-Historiker Johannes Fried plädiert hier, unter Rückgriff nicht nur auf historische Kenntnisse, sondern auch auf die von den Historikern meist vernachlässigten der Ethnologie, Ethologie, kognitiven Psychologie und Neurophysiologie, für eine radikale Gedächtniskritik: „Alles, was sich bloß der Erinnerung verdankt, hat prinzipiell als falsch zu gelten" (48). Denn – wie er an verschiedenen Beispielen von „Erinnerungen" maßgeblich beteiligter Personen in der neuesten Geschichte zeigt – verändert und konstruiert sich das „Gedächtnis" ständig neu, und dies besten Gewissens, und gerade dann, wenn eine Person engagiert bei den Dingen ist. Die einzelnen Momente werden ständig neu geordnet, Verlauf und Sinn des Ganzen verschoben und umgewandelt. „Das sich erinnernde Ich schafft sich ein biographisches Ganzes, seine Wahrheit, sein Selbst, sein geistiges Sein, und davon zehrt es in jedem Augenblick und für alle Zukunft" (35). Dabei geht es nicht nur und nicht primär um „Funktionalisierung" durch zielgerichtete Interessen, sondern um „gleitendes Anpassen des Erinnerten an den Augenblick der Erzählung" (53).

„Warum besitzt der Mensch kein fehlerfrei reproduzierendes Gedächtnis?" Mit dieser Frage setzt sich der Verf. im Kap. über die „neurokulturellen Grundlagen der Geschichtswissenschaft" (80–152) auseinander. Ethologie und kognitive Verhaltensforschung zeigen, daß „schlampiges Erinnern" ein Selektionsvorteil ist, da es nicht auf das Singuläre, sondern auf das Generalisierbare ankommt (95). Vergangenes ist im kulturellen Gedächtnis einer Gruppe nicht um seiner selbst willen wichtig, sondern insofern, als es dem Nutzen der Gruppe dient (100). Die Gedächtnispsychologie, etwa von William Stern, zeigt, daß die Erinnerung der Selbstfindung des Ichs dient (105); sie ist stets Gegenwart, nicht Vergangenheit, verknüpft heterogenste Elemente miteinander, die alle einzeln „stimmen", in dieser Zusammenfügung jedoch ein Konstrukt der Gegenwart sind (108); und auch das Vergessen hat eine positive Funktion und dient dem Überleben (113). Hinzu kommen die Erkenntnisse der Neurophysiologie: Gedächtnis ist ein ständiger Konstruktionsprozeß, der, schon in der begrenzten Speicherkapazität des Gehirns begründet, das Essentielles, d. h. Lebenswichtiges „auswählen" muß. Im „Abruf" durch das Erinnern wird das Vorhandene verändert. Denn das Erinnern dient dem Überleben und nicht der Geschichtswissenschaft (148).

Nach geschichtlichen mittelalterlichen Beispielen „implantierter Erinnerungen", die dem kulturellen Gedächtnis eingeschrieben und doch erfunden sind, wie z. B. dem angeblichen triumphalen Seesieg Venedigs gegen Friedrich Barbarossa 1177, folgt das Kapitel „Wie zuverlässig sind Erinnerungen? Das Mittelalter als Untersuchungsfeld" (173–200). Die Untersuchung mittelalterlicher gerichtlicher Zeugenaussagen und Familienerinnerungen bringt folgendes Ergebnis zutage: Erinnerung bewahrt nur Momentaufnahmen ohne Kontext (197), eher Strukturen als Ereignisse und Prozesse; und das Gewicht der 70- oder 100-Jahresgrenze (bis zu der noch mit zuverlässiger historischer Erinnerung zu rechnen sei) darf nicht überschätzt werden (199).

Was sagt schließlich die Ethnologie zum Gedächtnis heutiger mündlicher Kulturen? (201–222). Vor allem bezeugt sie die ständige „Aktualisierung" von Erinnerungen (z. B. in der Anpassung von Genealogien an die Rechtsverhältnisse der Gegenwart). Erinnerungen dienen auch hier nicht der Bewahrung des Früher, sondern der Legitimation des Jetzt. – Erfahrungen der Mediävistik zum Gedächtnis mündlicher Kulturen (223–291) weisen schließlich daraufhin, in welchem Maße „mündliche Überlieferungen" in Wirklichkeit auf literarische Tradition zurückgehen (250, 252). Die durch die Romantik und

insbesondere durch die Brüder Grimm genährte Vorstellung von der jahrhundertelangen uverfälschten Wiedergabe mündlicher Traditionen findet in der Forschung keine Stütze. Wo, wenn auch verfremdet, im Hochmittelalter Erinnerungen an die Völkerwanderungszeit zu finden sind (wie in der Nibelungensage), gehen sie in Wirklichkeit auf schriftliche Zeugnisse zurück bzw. überleben nur durch sie (270); die „Sage" ist so in Wirklichkeit „Schreibe" (283). Kurz: Die „Sage" als angeblich durch die Jhdte. im wesentlichen ihre Identität bewahrende mündliche Überlieferungsgestalt gibt es nicht, vielmehr nur ein ständiges Fließkontinuum mündlicher und schriftlicher Traditionen, die in ständiger Vermischung und Umwandlung begriffen sind.

Gibt es Möglichkeiten der „Stabilisierung" von Erinnerungen? Nur sehr begrenzt. Hier sind einmal Gesänge zu nennen (die jedoch Mythen aufbewahren, nicht historisches Geschehen), dann (z. B. in der jüdischen Tradition) die „Kanonbildung" (die jedoch durch Vergessen des Nicht-Kanonisierten erkauft wird). Der Stabilisator schlechthin ist jedoch die Schriftlichkeit. Sie ist der eigentliche qualitative Sprung im Erinnerungsgeschehen, im menschlichen Gedächtnis, wirkt sich freilich erst sehr spät aus, vor allem in der Entwicklung der Geschichtsschreibung, die auch bei Thukydides noch der „natürlichen Funktion des Erinnerns", der „Exempelsammlung" für aktuelles Handeln verhaftet bleibt (328f.).

Es folgen zwei frühmittelalterliche Beispiele für „Gedächtnis in der Kritik": der Bericht Gregors von Tours über die Bekehrung und Taufe Chlodwigs (335–344) und das Leben Benedikts nach Gregor dem Großen (344–356). Gemeinsam ist beiden Überlieferungen, daß sie durch lange Phasen schriftlosen Gedächtnisses hindurchgegangen sind. Im Falle der Bekehrung Chlodwigs zeigt der Vergleich mit den zeitgenössischen schriftlichen Zeugnissen, daß entscheidende Momente des Berichtes bei Gregor von Tours wie der Zusammenhang mit der Alemannenschlacht, die aktive Rolle von Chlodwigs burgundischer Gemahlin Chrodichildis und das angeblich „tiefste Heidentum" Chlodwigs vorher dort keine Unterstüzung erfuhren. Benedikt jedoch möchte der Verf. überhaupt als Projektion Gregors des Großen mit Elementen seiner eigenen spirituellen Biographie sehen (355); möglicherweise diene seine Figur dazu, um der, vielleicht ebenfalls in Rom und ungefähr gleichzeitig entstandenen Regula Benedicti Verbreitung zu sichern (353). In den Belegen dafür scheint der Verf. jedoch eine allzu große Voreingenommenheit zu bekunden, seinerseits über das Ziel hinauszuschießen und, wie auch gegenüber dem Bericht von Gregor von Tours über Chlodwigs Taufe (344), vorschnell zu einer apodiktischen negativen „Gewißheit" zu kommen, wo wohl ein „Non liquet" angebrachter wäre. Denn Gregor der Große nennt immerhin in seinen „Dialogi" vier Informanten für das Benedikt-Leben, von denen einer (Honoratus) noch am Leben sein sollte. Was heißt hier: „Kein einziger von ihnen läßt sich anderweitig fassen ...? Keiner dieser Zeugen war tatsächlich greifbar, keiner zu befragen" (352)? Wieso begründet die für diese Zeit ohnehin naheliegende und keineswegs verdächtige Tatsache, daß wir diese Gewährsmänner nicht näher identifizieren können, ein negatives Indiz? Es ist doch anzunehmen, daß Gregor diese Namen nicht einfach erfunden hat, was sicher noch nicht die Probleme von über einem halben Jahrhundert mündlicher Überlieferung löst, selbst wenn diese auf persönlicher Erinnerung beruht.

Im letzten Kap. entwickelt der Verf. dann „Grundzüge einer geschichtswissenschaftlichen Gedächtniskritik" (358–393). Erstes Prinzip ist: Der traditionelle Vertrauensvorschuß gegenüber Erinnerungszeugnissen muß ins Gegenteil gekehrt werden: Erinnerungszeugnisse haben die Beweislast und müssen bis zum Erweis des Gegenteils als falsch präsumiert werden (369). Betroffenheit eines Zeugen durch die Ereignisse ist kein Beweis, kann vielmehr im Gegenteil ein Indiz für Verformung sein. Dies betrifft alle Quellen, die sich zunächst einmal auf mündliche Überlieferungen stützen, welche einen langen Weg bis zum schriftlichen Niederschlag durchgemacht haben; und es gilt zumal dann, wenn sie ein in sich geschlossenes und stimmiges Geschichtsbild überliefern (370). Hier ist grundsätzlich zeitnahen Quellen mehr zu vertrauen, ferner archäologischen Befunden, während erzählende Quellen geschehensferner sind. Was schließlich die kritische Auswertung der erzählenden Quellen angeht, so sind Widersprüche zwischen den verschiedenen Quellen zu beachten und nicht vorschnell zu harmonisieren oder im Sinne der größeren Zuverlässigkeit der einen oder anderen Quelle zu lösen, Berichtszeit

und Geschehenszeit zu unterscheiden, äußerste Skepsis gegenüber der Annahme langlebiger mündlicher Traditionen ist angebracht, ebenso Skepsis gegenüber erinnerten Zeitangaben: denn die zeitliche Abfolge ist allzu leicht überall dort, wo die Erinnerung nicht schriftgestützt ist, gestört, da das Gedächtnis eher statische Bilder und Einzelszenen als komplexe Verlaufsprozesse erinnert, letztere vielmehr erst nachträglich konstruiert (381f.).

Aber heißt dies nicht, daß sich für ganze Epochen jede geschichtliche Gewißheit auflöst, wenigstens sofern sie über ganz elementare Fakten hinaus nach Zusammenhängen, Motiven und Ursachen fragt? Der Autor betont, wie er am Beispiel der fränkischen Reichsannalen zu zeigen versucht, daß eine solche radikale Gedächtniskritik nicht nur Destruktion bewirkt, sondern auch Erkenntnis neuer Zusammenhänge, z. B. der maßgeblichen Rolle der Kaiserin Irene bei der Kaiserkrönung Karls des Großen (386f.), und des Selbstverständnisses gesellschaftlicher Gruppen, ihrer Bedürfnisse und Ziele (so werden die fränkischen Reichsannalen als „autoritative Sinnstiftung" erkennbar: 389).

Speziell zu den neurophysiologischen Exkursen des Verf.s, die in der Forderung nach einer „neurokulturelle(n) Geschichtswissenschaft" münden, „die sich mit den Kognitionswissenschaften zu einer genaueren Aufklärung über den Menschen und seiner Kulturen verbündet", da fortgesetzter kultureller Wandel „genetisch und neuronal vorprogrammiert" sei (393), und die den Verf. mehr als einmal zu regelrecht deterministischen Konsequenzen verleiten, mangelt es dem Rez. an Kompetenz zur Beurteilung. Von den sicher provokativen und mehr als einmal auch bewußt zugespitzt formulierten Thesen zum Wert von Erinnerung und mündlicher Überlieferung sind jedoch alle Historiker betroffen. Dies gilt auch für die Erforschung der jüngsten Vergangenheit und der Zeitgeschichte, wo für viele Hintergründe Memoiren und Befragung von Zeitzeugen eine wichtige Rolle spielen, zumal für Epochen wie die NS-Zeit und die kommunistische Herrschaft, in denen aus durchsichtigen Gründen vieles keinen schriftlichen Niederschlag fand.

Hier scheint es zunächst einmal schon rein methodisch wichtig, eine Unterscheidung schärfer zu ziehen, die der Verf. nicht immer deutlich macht: zwischen persönlicher Erinnerung einerseits, mündlicher Tradition bzw. „kulturellem Gedächtnis" anderseits. Bei allen Berührungspunkten folgen diese beiden Formen von „Erinnerung" doch sehr unterschiedlichen Gesetzmäßigkeiten und sind nicht völlig vergleichbar. Für letztere, zumal wenn es sich um viele Generationen handelt und nicht ganz bestimmte Techniken der unversehrten wörtlichen Weitergabe in Gebrauch sind, würde der Rez. der radikalen Skepsis des Autors zustimmen, für erstere nur mit Einschränkungen. Sicher ist auch die zeitgeschichtliche Forschung heute von einem vorbehaltlosen Vertrauen gegenüber den Erinnerungen von „Zeitzeugen" abgekommen, die sehr oft in Einzelheiten irren und dann durch schriftliche Dokumente korrigiert werden müssen. Dasselbe gilt von Memoiren, ob sie von Brüning, Schwester Pasqualina, Kardinal Frings oder jüngst von Hans Küng stammen, um nur einige kirchengeschichtlich relevante Beispiele zu nennen. Aus der eigenen Befragung von „Zeitzeugen" von den 30er bis zu den 70er Jahren des 20. Jhdts. sowie aus der Erfahrung mit „Nachrufen" auf Verstorbene im eigenen Orden kann der Rez. auf der einen Seite typische Gefahren von Gedächtnisverformungen bestätigen, die sich z. T. mit den von Fried genannten berühren und vor denen man bei der kritischen Auswertung von Befragungen besonders auf der Hut sein muß. Solche sind insbesondere: daß bestimmte Epochen (z. B. die NS-Zeit) mehr oder weniger als homogene Einheiten erinnert werden, meist von ihrer Endphase her, ohne genau den inneren Verlauf zu beachten; daß eine Mehrheit zusammenhängender oder verwandter Begegnungen und Gespräche zu einem Ereignis verschmilzt; daß man logisch stimmige Aufeinanderfolgen konstruiert, wo der wirkliche Ablauf langsamer und weniger „konsequent" war; daß man eigene Reaktionen auf Ereignisse, die sich in Wirklichkeit erst langsam einstellten, als sofortig erinnert oder bei sich oder anderen eine eindeutige Einstellung in Erinnerung hat, wo die wirkliche Einstellung ambivalenter und zögernder war; daß Befürchtungen oder Hoffnungen, die sich nicht erfüllt haben, vergessen oder in ihrer Motivationskraft für reale Entscheidungen unterbewertet werden. Auch speziell darin ist dem Verf. zuzustimmen, daß Zeitgenauigkeit im allgemeinen selten ist und meist erst mit Hilfe allbekannter Daten oder schriftlicher Quellen hergestellt werden muß.

All diese möglichen Verformungen des Gedächtnisses müssen sicher immer kritisch im Auge behalten werden. Anderseits würde der pauschale Verdacht des Verf.s gegenüber persönlichen Erinnerungen, die bis zum Erweis des Gegenteils immer als falsch zu präsumieren sind („Denn das Gedächtnis ist ein notorischer Betrüger, ein Gaukler und Traumwandler, und ein phantastischer Abstraktionskünstler dazu": 176), in der Konsequenz bedeuten, daß für eine Zeit, die so viele schriftliche Originaldokumente bietet, Memoiren oder Zeitzeugenbefragungen nicht nur immer kritisch unter die Lupe zu nehmen, sondern überhaupt wertlos seien. Einer solchen radikalen Skepsis kann der Rez. aus seiner Erfahrung nicht zustimmen, und zwar gerade dort, wo es möglich war, Erinnerungen anhand von Dokumenten zu kontrollieren. Vor allem beachtet der Verf. nicht, daß der Wert des Gedächtnisses individuell sehr verschieden ist und daß es Menschen mit sehr präzisem und auch zeitgenauem Gedächtnis gibt, bei denen auch die genannten typischen Verformungen nicht oder nur selten auftreten. Statt pauschalen Verdachts ist hier behutsame Abwägung nach individuellen Gesichtspunkten sowohl der Erinnerungsfähigkeit wie des Temperamentes (neigt eine Person eher zur Dramatisierung oder Harmonisierung?) nötig. Und auch wo Erinnerungen nicht ereignisgeschichtlich „präzise" sind, können sie wichtig sein für die Erfassung des „Atmosphärischen", der Stimmungen, Mentalitäten und Erwartungen. Sicher ist das individuelle Gedächtnis nicht unfehlbar und kann im Einzelfall selbst dann irrig sein, wo man etwas „ganz sicher" zu erinnern meint. Aber dieser „notorische Betrüger" ist es auch nicht.

Kl. Schatz S. J.

Kiem, Eckehard/Holtmeier, Ludwig (Hgg.), *Richard Wagner und seine Zeit.* Laaber: Laaber 2003. 408 S., ISBN 3-921518-95-4.

Dieser Sammelbd. hebt sich schon deswegen von der Menge der Wagnerliteratur ab, weil er die lebens- und werkgeschichtlichen, die musikwissenschaftlichen und -soziologischen und vor allem die von Adorno markierten philosophischen Dimensionen des Phänomens Wagner erschließt. Dabei geht es den Autoren nicht um Handbuchwissen, sondern um Konsequenzen aus der Einsicht in ein „genuin modernes Phänomen, daß Kunst nach ihrem Ende im hegelschen Sinne als Diskurs weiterlebt" (so *Claus-Steffen Mahnkopf* in seinem abschließenden Essay „Wagner und die nicht nur musikalischen Folgen": 347–361, 358). Auch wer es nicht ganz so hegelianisch sehen und formulieren möchte: Diese „Problemgeschichte" (W. Benjamin) zeigt, wenn sie wie hier vor allem methodisch synchron vorgeht und damit die diachronen Aspekte (*Ludwig Holtmeier* über „Von den *Feen* zum *Liebesverbot*" [33–74] bzw. *Eckehard Kiem* [= K.] über Wagners politische Ansprüche in „Mai 1849–Mai 1864 [75–98]) ergänzt, wie sich Wagners Partituren jenseits der bekannten Verdikte Adornos als gebrochene Strukturen erschließen. Dies gilt für sein Konzept des „Musikdramas" überhaupt, das Motive vernetzt und in spannungssteigernder Verdichtung entwickelt, um das Drama musikalisch zu vergegenwärtigen (K. über das „Musikdrama": 99–122); dies gilt auch im einzelnen von der *Ring*-Partitur und ihrer modernen Tendenz, Zeitstrukturen und Brüche auszukomponieren (K., „Vom Sinn der Motivbeziehungen": 123–144). Die unfunktionale Harmonik des *Tristan*, die auch Wagner konsequent instrumentiert hat, führt direkt in die Moderne bis hin zum konstruierten Schock. K. bestätigt in seinen Analysen den Verdacht des musikalischen Laien, daß Adornos klassische Verdikte, gerade wenn sie besonders fachterminologisch daherkommen, in der Sache recht problematisch sind und eben auch als einschüchternde autoritäre Gesten dienen („Lichtgebung. Aspekte zur Wagnerschen Harmonik": 237–260; ebenfalls erhellend K. über „Entwicklungsmotive. Ein Struktur- und Ausdrucksaspekt im *Tristan*": 261–270; musterhaft *Thomas Müller*, „Orchesterpsychogramm. Das Vorspiel zum III. Akt des *Parsifal*": 291–305). Die revolutionäre Veränderung in der Wahrnehmung von Tönen endlich prägt Wagners Klang- und Instrumentierungsästhetik; sie verdeckt keineswegs einfach, wie Adorno behauptet hat, im Mischklang die Tonproduktion, sondern setzt jeden Klang differenziert als dramatisches Mittel (*Michael Polth*, „Klangfarbe und Orchestertechnik": 331–345, 338 bzw. 342) und stößt bis zur abstrakten Klangfarbe vor (344). Überdies arbeitet Wagner in reflektierter Kenntnis der musikalischen Tradition und seiner Zeitgenossen (*Hansjörg*

Ewert, „Wagners Dramaturgie von Musikgeschichte": 307–330). Der etwas summarische Überblick zu „Religion – Kunst – Politik" von *Stefan Breuer* (145–181) krankt an einem stark vereinfachenden Zugang zu diesem typischen Problemkomplex bei Wagner: Geht es wirklich an, eine „erlösungsreligiöse Grunddisposition" (145; was sollte dies genau heißen, und müßten nicht die nötigen Differenzierungen diesen Leitbegriff wieder aufheben?) zum hermeneutischen Passepartout zu nehmen, ohne den theoretischen Schriften und dramatischen Werken Gewalt anzutun (in einem früheren Beitrag spricht der Autor ähnlich pauschal von „Richard Wagners Fundamentalismus" (in: Richard Klein [Hg.], „Narben des Gesamtkunstwerks". München 2001, 33–52)? *Hans Rudolf Vaget* nimmt die *Meistersinger* als ein „Wehvolles Erbe" an (271–290), das „zu einer politischen Indienstnahme geradezu" einlade (279). Abgesehen davon, daß dies für eine ganze Reihe anderer kanonischer Werke (bis hin zu den Flaggschiffen der Beethovenschen und Lisztschen Symphonik) ebenfalls gilt, erscheinen mir die vorgetragenen Argumente durchaus strittig (und sind es in der Wagnerliteratur auch). *Richard Kleins* (= Kl.) umfangreicher und anspruchsvoller Aufsatz, mitten im Sammelbd. plaziert, gilt nun explizit dem, was in fast allen anderen Beiträgen mehr oder weniger deutlich mitklingt: der vor Wagner warnenden und zugleich von ihm faszinierten Stimme Adornos, wie er sie im „Versuch über Wagner" erhoben hat. Kl. attestiert überzeugend die „Zwangsverwandtschaft" beider (mit dem Untertitel „Über Nähe und Abstand Adornos zu Richard Wagner": 183–236). Da gibt es, wie Kl. zeigt, mehr begriffliche Gemeinsamkeiten, als Adornos Attacken ahnen lassen wollen, wenn eine solche Kritik an Wagner tatsächlich dessen *eigene* Denkmuster auf ihn selbst anwendet – allerdings ohne sie angemessen darzustellen und, vor allem, ohne das ästhetische Phänomen seines Werks wirklich in den Blick zu nehmen (186). So treffe Adornos These, Wagner verfälsche „den Sinn der Utopie in einen Kultus der Präsenz" (190), zwar seine Tendenz, „das geschichtsphilosophisch unmögliche Ziel dennoch mit allen Mitteln der Egomanie des genialen Artisten zu erzwingen" (192; vgl. 213), verfehle aber das Werk selbst und seine mitkomponierten modernen Brüche (195). Dies gelte vor allem dann, wenn Adorno seine Geschichtsteleologie gegen das „Musikdrama" ausspielt und eine dialektische Entwicklung à la Beethoven, wie er sie unterstellt, vermißt (vgl. 218). Solche letztlich undialektische „Polemik" des zwangsverwandten Meisterkritikers aber „gefährdet Rettung, wie Benjamin sie versteht" (206). Trotzdem gibt Kl. Adornos Ansatz nicht auf, sondern will ihn vor sich selbst (und damit auch Wagner als ihr potentielles Opfer) retten. So demonstriert er präzise, wie auf diesem scheinbar abgeernteten Feld vor allem die Wurzeln eines tieferliegenden Konflikts freizulegen und so neue Einsichten zu ernten sind. Auf das angekündigte Wagnerbuch, das K. mit Wolfram Ette erarbeitet (vgl. 223), darf man nach diesem eindrucksvollen „Vorspiel" gespannt sein.

Den Herausgebern ist es gelungen, wirklich Neues zu sagen und ein Niveau des philosophischen Wagnerdiskurses zu bestimmen, das künftig nicht ohne große Verluste unterschritten werden kann. (Errata u.a.: S. 54, Z. 6, muß heißen: „Kirnberger*s*chen"; S. 357, Z. 5, richtig: „Bunger*ts*"; S. 403 „Hofmann" statt „Hoffmann".)

P. Hofmann

Gottwald, Clytus, *Neue Musik als spekulative Theologie*. Religion und Avantgarde im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler 2003. 178 S., ISBN 3-476-01945-4.

Wenn sich Clytus Gottwald (= G.) zu Erfahrungen mit der zeitgenössischen Musik zu Wort meldet, wird man aufmerken. Wer schließlich hat im Laufe eines langen Lebens mehr Erfahrungen beim Aufführen und Deuten zeitgenössischer Werke, zumal solcher, die einen geistlichen Anspruch erheben, gemacht und mitgeteilt als er, der viele Jahre hindurch der Leiter der prominenten „Schola cantorum" war? Schon oft hat er sich geäußert, meist in Aufsätzen. Jetzt hat er ein Buch vorgelegt, das eine Zusammenstellung von acht Studien bietet. Während es in früheren Publikationen keineswegs ausschließlich, aber doch bemerkenswert häufig um musikgeschichtliche Detailuntersuchungen ging, vor allem um die Darstellung und Auswertung musikhandschriftlicher Bestände großer (Universitäts-)Bibliotheken, beziehen sich die jetzt vorgelegten Studien auf zeitgenössische Komponisten und ihre Werke. Auffallend viele dieser Werke sind Äußerun-

gen moderner Religiosität, auf einem christlichen oder bisweilen auch nicht-christlichen, z. B. hinduistischen oder buddhistischen Hintergrund. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß geistliche Musikwerke, die derart unterschiedlichen Sinnwelten entstammen, innerlich recht verwandt sind, wenn sie sich aus den jeweiligen mystischen Traditionen haben anregen lassen. An sie erinnert der Verf. in mehreren der Beiträge.

Die erste Studie unterscheidet sich von den folgenden sieben. Sie ist überschrieben „Einige Voraussetzungen und Aspekte", während die anderen jeweils konkreten modernen Musikern und ihren geistlichen Werken gewidmet sind. Zu den Voraussetzungen der zeitgenössischen Musik gehört zum einen die lange abendländische Musikgeschichte, dann zählen dazu aber auch die Grundsatzreflexionen in der modernen Philosophie, denen die Erörterungen zur Religion einerseits und zur Kunst andererseits zuzuordnen sind, und schließlich die Geschichte insgesamt. Es ist spannend, in die Beziehungen zwischen dem Denken im Zeichen des Kausalitätsprinzips newtonscher Prägung einerseits und der Prämisse der Tonalität in der Musik eingeführt und dann auch darüber unterrichtet zu werden, daß das tonale Musizieren ins atonale überging, als das a-kausale Denken in der Naturwissenschaft durch die Relativitätstheorie abgelöst wurde. Und die Zwölftönigkeit – die Dodekaphonie – erscheint als Schönbergs u. a. Versuch, in das scheinbar Amorphe des modernen Musizierens dann doch ein Ordnungsprinzip einzutragen. Solche und viele ähnliche Zusammenhänge zwischen der Musikentwicklung und der gesellschaftlichen und kulturellen Geschichte werden in der ersten der Studien vorgestellt. Für den geistlichen Charakter der zeitgenössischen Musik bedeutet dies dann zusätzlich, daß sie sich aus der Korrelation zur modernen Theologie und zur neuzeitlichen Phase der Geistes- und Glaubensgeschichte verständlich zu machen trachtet. Wichtiger Gesprächspartner für die an solchen Bestrebungen Interessier-ten war an vorderer Front Th. W. Adorno als Vertreter der „kritischen Theorie".

Der entscheidende Schritt in die Authentizität zeitgenössischer geistlicher Musik ist – so der Verf. – mit der Anerkennung des Grundsatzes gegeben, demzufolge das Geistliche durch die Musik selbst aktualisiert erscheint, nicht aber mehr dadurch, daß die Musik einem ihr vorgegebenen biblischen oder liturgischen oder kirchenjahrbezogenen Gehalt dienend zugeordnet ist, den sie dann zu illustrieren oder zu transportieren hätte. Der Verf. zitiert zustimmend Martin Luther, der einmal formuliert hat: „Deus praedicavit etiam per musicam" (z. B. 14). „Aus alldem geht hervor, daß das Geistliche in der Musik nicht nur durch die Texte definiert wird, die jene transportiert, sondern wesentliches Moment der Musik selbst ist" (14). Gemessen an den daraus sich ergebenden Maßstäben erscheinen viele Musikproduktionen in offener oder in subtiler Weise als defizient. Aus sicherlich nachvollziehbaren, nämlich pastoralen Überlegungen heraus gab es zu Beginn des 20. Jhdts. im evangelischen Raum eine „Schütz-Renaissance", im katholischen Raum den „Caecilianismus". Aber beides gereichte den Kirchen nicht zum Segen; denn sie waren „Flucht in den Historismus" (14). Aus den damaligen Weichenstellungen ergaben sich die, so der Verf., fatalen Entwicklungen der jüngeren Geschichte der kirchlichen Gebrauchskunst. Der Verf. ist hier kompromißlos: Eine der heutigen geistigen und religiösen Situation wirklich gerecht werdende geistliche Musik hat in Rechnung zu stellen, daß sich der Glaube in einer religionslos gewordenen Zeit zu bewähren hat. Bonhoeffers Wort vom religionslosen Christentum steht hier Pate. Für die neue geistliche Musik hat dies erhebliche Folgen. „Sie musste ... Säkularisierung in die Kirche hineintragen und in der säkularen Umwelt das Religiöse zur Sprache bringen, wohl hoffend, als befreite in der Kirche auf die Bereitschaft zur Emanzipation zu stoßen, in der ‚Welt' dagegen als gebundene an die in jedem Menschen apriorische religiöse Substanz zu appellieren" (19–20). Neue geistliche Musik ist von solchen Prämissen her notwendig immer auch die Thematisierung der Befreiung von ihren aus religiösen Bedürfnissen stammenden Überfremdungen. Das kann sich so ereignen, daß überlieferte Klang- und Textelemente verfremdet oder gar aufgelöst werden.

Ausgerüstet mit den Einblicken in derartig grundsätzliche Erörterungen zur zeitgenössischen geistlichen Musik kann sich der Leser durch die folgenden sieben Studien arbeiten. Die Protagonisten der modernen (geistlichen und weltlichen) Musik werden mit ihren Programmen, mit ihren Werken, mit ihren Profilen vorgestellt. Das geschieht im-

mer so, daß sie auf ein weites theologisch, philosophisch, ästhetisch konturiertes Panorama projiziert werden, und dies geschieht immer auch in historischer Perspektive. Doch wer sind nun die Komponisten, die hier Interesse verdienen? Webern, Schönberg, Strawinski (2. Kap.), Kagel (4. Kap.), Schnebel und Holliger (5. Kap.), Huber und Zimmermann (6. Kap.), Penderecki und Stockhausen (7. Kap.), Messiaen und Lachenmann, Boulez und Nono (8. Kap.). Zwischen diesen Kap. findet sich auch ein weiteres, in dem an Arnold Mendelssohn erinnert wird (3. Kap.). Er hat seinerzeit die kirchenmusikalische Restauration eingeläutet. In all diesen Kapiteln wird viel an musikwissenschaftlicher Information verarbeitet. Es wird ein Zugang zu den Radikalitäten vieler der zeitgenössischen Werke gebahnt. Der Verf. läßt auch keinen Zweifel daran, daß er die aus Kompromissen entstandenen Wege einiger Musiker wohl versteht, aber doch nicht eigentlich gutheißt – Strawinski, Messiaen, sogar Schönberg. Sie haben den Weg der Emanzipation nicht entschlossen beschritten. Es sei noch angemerkt, daß der Verf. es liebt, bei seinen Analysen auch konfessionsspezifisches Erbe aufzuspüren, dies natürlich nicht ohne Erfolg. So sind beispielsweise Zimmermann und Penderecki und Messiaen nicht zu verstehen, wenn man sie nicht mit ihrer Prägung durch katholisches Leben in Verbindung bringt.

Zeitgenössische geistliche Musik hat etwas enorm Herausforderndes, kompromißlos Strenges. Sich zu ihr zu bekennen und sie zu erschließen, das ist der Sinn dieses Buches. Man hätte sich gut vorstellen können, daß der Verf. in seinen Texten über die Musiker und ihre Musik eine entsprechende Strenge hätte walten lassen. Das hat er aber nur zum Teil getan. Er hat sich statt dessen immer wieder und über lange Passagen hin seinen Assoziationen überlassen. Der Leser erlebt sich als jemand, der auf weite Reisen mitgenommen wird – vorwiegend in die Theologie- und Philosophiegeschichte. Nicht immer gelingt es ihm, zwischen dem, was ihm dabei gezeigt wird, und dem, was ihm auf der Suche nach einem Zugang zur Welt eines modernen Werkes hätte dienlich sein können oder sollen, die Brücke zu schlagen. So sollte er sich schließlich vielleicht damit begnügen, das Buch wie einen Korb, den ein Gärtner im Laufe eines langen Lebens mit Früchten reich, ja überreich, nämlich immer wieder überquellend hat füllen können und den dieser nun anbietet, dankbar anzunehmen. W. Löser S. J.

ThPh 80 (2005) 161–175

Überfordert eine teleologische Ethik?

Ein Vorschlag zur Erwiderung auf einen Einwand

Von Dieter Witschen

I. Der Einwand

Weiterführende Erörterungen, was die angemessene bzw. richtige ethische Normierungstheorie ist, leben zu wesentlichen Teilen zum einen davon, daß in einer rekonstruktiven Absicht auf bestimmte, bisher nicht hinreichend beachtete Phänomene moralischen Handelns aufmerksam gemacht wird, die daraufhin in eine derartige Theorie integriert werden, und zum anderen davon, daß in kritischer Absicht substantielle Einwände gegen bestimmte Entwürfe, wie sie von philosophischen oder theologischen Ethikern und Ethikerinnen erarbeitet worden sind, vorgebracht und erwogen werden. Bei der Rekonstruktion wird auf moralische Intuitionen Bezug genommen, die es phänomenologisch zu erfassen sowie mittels ethischer Reflexion zu klären und dann zu berücksichtigen gilt, wobei es allerdings nicht verwunderlich sein dürfte, wenn ethische Theorien die ungemeine Komplexität des „moralischen Lebens" letztlich nicht einholen können. Bei der Kritik kann auf den jeweiligen Einwand verschieden reagiert werden: Er leuchtet entweder als zutreffend ein, oder er wird entkräftet. Oder es wird aufgewiesen, ihm liege ein falsches Verständnis der angegriffenen Theorie zugrunde. Oder er nötigt zu Differenzierungen bzw. zu Modifikationen bzw. zu Revisionen des bis dahin entwickelten Konzepts. Oder er verweist auf ein immanent noch nicht gelöstes Problem.

Bei einer Objektion, die gegen eine der Hauptvarianten einer ethischen Normierungstheorie, nämlich gegen eine teleologische[1], erhoben wird, kommen im Grunde die rekonstruktive und die kritische Komponente zusammen. Es wird nämlich auf ein bestimmtes ethisches Phänomen hingewiesen, von dem dann erklärt wird, für dieses gebe es in der genannten Theorie keinen Raum. Der Einwand besagt des näheren: Die Existenz supererogatorischer Handlungen kann eine teleologische Normierungstheorie nicht anerkennen bzw., die Idee supererogatorischer Handlungen ist mit dieser Normierungstheorie unvereinbar;[2] Handlungen, die für gewöhn-

[1] Da es zahlreiche Ausformungen einer teleologischen Normierungstheorie gibt, dürfte von vornherein ein Hinweis angezeigt sein, welche von ihnen zugrunde gelegt wird. Im Folgenden orientiere ich mich an der, wie sie für den theologisch-ethischen Bereich maßgeblich von B. Schüller ausgearbeitet worden ist. Vgl. insbesondere: *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ²1980, 282–298.

[2] Zum Einwand vgl. unter anderem *J. O. Urmson*, Saints and Heroes, in: *A. I. Melden* (ed.), Essays in Moral Philosophy, Seattle/London 1958, 198–216; *C. New*, Saints, Heroes and Utilitarians, in: Phil. 49 (1974), 179–180; *D. Heyd*, Supererogation. Its status in ethical theory, Cambridge 1982, 73–94; *R. M. Hare*, Moralisches Denken: seine Ebene, seine Methode, sein Witz, Frankfurt

lich als supererogatorische eingestuft werden, müssen offenbar auf Grund der immanenten Logik einer teleologischen Ethik von ihren Befürwortern als moralisch geboten beurteilt werden. Daß unter den zahlreichen Einwänden dieser eher selten vorgebracht wird, hat zunächst seinen Grund darin, daß der genannten Handlungskategorie in der normativen Ethik insgesamt vergleichsweise wenig Beachtung geschenkt wird, daß m.a.W. bei der Rekonstruktion moralischer Handlungsweisen die Intuition, in besonderen Situationen tue eine Person mehr als ihre Pflicht, nur selten Berücksichtigung findet. Sogar für die theologische Ethik, aus deren Tradition die Kategorie supererogatorischer Handlungen stammt[3], ist zu konstatieren, daß dieser Einwand dort kaum eine Rolle spielt[4] – und dies, obgleich es in der Theologie in den letzten Jahrzehnten eine ex- wie intensive Diskussion über die richtige Normierungstheorie zwischen den Vertretern einer teleologischen und einer deontologischen Grundposition gegeben hat.

Was sind nun Beispiele,[5] die den Betrachter intuitiv urteilen lassen, der Akteur sei über das hinausgegangen, was seine moralische Pflicht sei? Als solche lassen sich etwa nennen: P. Maximilian Kolbe opferte unter den grausamen Bedingungen des Konzentrationslagers in Auschwitz für einen Familienvater sein Leben. Als dort zehn Mitgefangene zum Tode durch Verhungern verurteilt wurden, bot er sich an, anstelle des einen von ihnen in den Hungerbunker zu gehen. Janusz Korczak, ein jüdischer Arzt, Pädagoge und Schriftsteller, ergriff die ihm angebotene Möglichkeit, sein Leben zu retten, nicht, sondern begleitete die zweihundert, dem Tod geweihten Kinder des Waisenhauses, das er leitete, aus Solidarität in das Konzentrationsla-

---

am Main 1992, 269–277; *W. Pfannkuche*, Die Moral der Optimierung des Wohls. Begründung und Anwendung eines modernen Moralprinzips, Freiburg i. Br./München 2000, 283–298; *B. Gesang*, Kritik des Partikularismus. Über partikularistische Einwände gegen den Universalismus und den Generalismus in der Ethik, Paderborn 2000, 138–145; *G. Löhr*, Supererogation, Utilitarismus und das Problem der Begründbarkeit moralischer Normen, in: *A. Stephan/K.P. Rippe* (Hgg.), Ethik ohne Dogmen. Aufsätze für Günther Patzig, Paderborn 2001, 108–131.

[3] Vgl. dazu *Heyd* (s. Anmerkung 2), 13–34; *J. Schuster*, Sind Heilige moralische Helden? Bemerkungen zu einer Kontroverse, in: ThPh 70 (1995), 383–398; *J. Hruschka*, Supererogation and meritorious duties, in: Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics 6 (1998), 93–108; *U. Wessels*, Die gute Samariterin. Zur Struktur der Supererogation, Berlin/New York 2002, 151–160; *D. Witschen*, Zur Bestimmung supererogatorischer Handlungen. Der Beitrag des Thomas von Aquin, in: FZPhTh 51 (2004), 27–40.

[4] Vgl. allerdings *R. Spaemann*, Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, in: PhJ 88 (1981), 84–86; *B. Schüller*, Das Muster einer schlagenden Widerlegung des Utilitarismus, in: *Ders.*, Pluralismus in der Ethik. Zum Stil wissenschaftlicher Kontroversen, Münster 1988, 78f.; *J. Sun Hsiao-Chih*, Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung …, St. Ottilien 1994, 228–232; *A. Käuflein*, Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie, St. Ottilien 1995, 291–293.

[5] Exemplifizierungen supererogatorischer Handlungen habe ich zu geben versucht in: *D. Witschen*, Barmherzig handeln – moralische Pflicht oder supererogatorischer Rat?, in: TThZ 112 (2003), 208–226; Handeln Menschenrechtsverteidiger supererogatorisch?, in: ThG 47 (2004), 116–126; Organspende eines Lebenden als supererogatorische Handlung betrachtet, erscheint in: Zeitschrift für medizinische Ethik 51 (2005); Gewaltlosigkeit als Ideal einer Person. Eine Exemplifizierung einer haltungsethischen Kategorie, erscheint voraussichtlich in: TThZ 115 (2006).

ger Treblinka, wo er ebenso wie die Kinder vergast wurde. Kapitän Oates ging, als bei einer arktischen Expedition die Vorräte knapp wurden, von sich aus in den Tod, um seinen Freunden ein Überleben zu ermöglichen. Das freiwillige Lebensopfer ist im weiten Spektrum supererogatorischer Handlungen sicherlich am einen Ende der Skala anzusiedeln. Bei anderen Beispielen sind die Konsequenzen nicht so einschneidend wie bei diesen. Jemand spendet aus eigener Initiative einem dialysepflichtigen Menschen eine Niere, um diesem ein Überleben oder eine ganz erhebliche Verbesserung seiner Lebensqualität zu ermöglichen. Ein Mitglied einer nicht-staatlichen Menschenrechtsorganisation setzt sich aus freien Stücken in einem Staat, in dem Menschenrechte massiv verletzt werden, unter großen Gefahren bzw. Risiken für die Gewährleistung fundamentaler Rechte anderer ein. Freiwillig spendet jemand einen Teil seines Vermögens für ein Projekt für Straßenkinder. Ein Opfer eines gravierenden Unrechts verzeiht von sich aus dem Täter, ohne daß dieser Reue gezeigt und um Vergebung gebeten hat.

Als supererogatorische Handlungen werden mithin vor allem solche Taten bezeichnet, bei denen der Betrachter spontan zu dem Urteil kommt: Der Akteur transzendiere das moralisch Gebotene, weil er aus eigener Initiative zum Wohl anderer einen außerordentlichen Einsatz leiste oder gravierende Nachteile, Gefahren, Risiken in Kauf nehme oder freiwillig „hochethisch" handele oder eine besondere moralische „Größe" zum Ausdruck bringe.[6] Weil er aus freien Stücken supraobligatorisch handele, könne ein derartiges Tun nicht moralisch eingefordert werden, sondern dazu nur geraten werden. Wer so handele, der verdiene besonderes Lob, höchste Anerkennung; wer nicht so handele, werde deswegen aber nicht getadelt.[7]

Werden solche Handlungsweisen, die von herausragender moralischer Qualität sind, in den Blick genommen, dann ist für sie, folgt man den Vertretern des Einwandes, als eine normativ-ethische Kategorie *sui generis* in einer teleologischen Theorie kein Platz. Der allgemeine Kontext dieser spezifischen Objektion ist einer der Haupteinwände gegen eine teleologische Normierungstheorie, wonach sie den Menschen überfordere. Ist ihr Grundkriterium in einer Konkurrenzsituation, in der alternative Handlungsmöglichkeiten gegeben sind, das Folgen-Prinzip, demzufolge die Handlungsweise moralisch richtig ist, die unter Abwägung aller relevanten Werte und Übel die vergleichsweise besten Konsequenzen für alle Betroffenen hat, dann ist der Akteur moralisch verpflichtet, das in der Situation Bestmögliche zu tun. Bedeutet dies jedoch nicht, um nur ein kontraintuitives Beispiel zu nennen, daß jemand es sich moralisch zu versagen hat, Urlaub zu ma-

[6] Zur immanenten Differenzierung supererogatorischer Handlungen vgl. *D. Witschen*, Arten supererogatorischen Handelns. Versuch einer konzisen Typologie, in: ETHICA 12 (2004), 163–180; *ders.*, Supererogatorische Ausdruckshandlung. Ein Hinweis auf eine spezielle normativ-ethische Kategorie, in: ZKTh 126 (2004), 443–454.

[7] Näheres zu den Bestimmungsmerkmalen *D. Witschen*, Supererogatorische Handlungen – eine normativ-ethische Kategorie sui generis?, in: FZPhTh 46 (1999), 502–519, hier: 504–514.

chen, um in diesem seinen Vergnügungen nachzugehen, daß er vielmehr das Geld einigen der Ärmsten der Armen in einem unterentwickelten Land zukommen zu lassen hat, die, steht ihnen die fragliche Summe zur Verfügung, über einen längeren Zeitraum nicht zu hungern brauchen? Urteilen wir allerdings nicht unmittelbar, daß ein Verzicht auf den Urlaub nicht zur moralischen Pflicht gemacht werden kann, daß vielmehr die Person, die aus dem genannten Motiv darauf verzichtet, über das hinausgeht, was als ihre moralische Pflicht betrachtet werden kann, daß ihr Handeln besondere Anerkennung, ein Unterlassen jedoch keinen Tadel verdient? Ist nicht einer teleologischen Normierungstheorie ein Optimierungsprinzip inhärent, das – so die Kritik – maximalistisch ist, zuviel verlangt und insofern auch, weil es keine Aussicht auf Akzeptanz und Befolgung hat, einfach nicht praktikabel ist? Ist es demgegenüber in Anbetracht der genannten Beispiele nicht adäquater, zwischen moralischen Pflichten und supererogatorischen Handlungen zu unterscheiden? Ist es nicht ein Fehler einer teleologischen Ethik, eine Koexistenz von moralisch Wertvollem und moralisch Verpflichtendem annehmen zu müssen und damit keinen Raum mehr für Supraobligatorisches zu haben, das ein basales Bestimmungsmerkmal von supererogatorischen Handlungen ist? Ist es nicht entgegen der immanenten Konsequenz einer teleologischen Normierungstheorie angemessener, die evaluativen und die deontischen Eigenschaften einer Handlung zu entflechten, um bei der moralischen Beurteilung von extraordinären Handlungen die Möglichkeit zu haben, die Kategorisierung „Mehr bzw. Anderes als die Pflicht" vorzunehmen? Gilt dies nicht insbesondere mit Blick auf den Handlungsbereich, bei dem eine strikt teleologische Normierung zu einer Überforderung des Menschen zu führen scheint, nämlich im weitesten Sinne des Wortes bei der freiwilligen Hilfe für andere, die einen bedeutsamen Einsatz oder gravierende Opfer erforderlich macht?

Wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, so besteht – dies sei wenigstens angemerkt – das Problem der Integration supererogatorischer Handlungen in die eigene Normierungstheorie nicht nur für die Befürworter einer teleologischen, sondern ebenso für die einer deontologischen Ethik, die in einem kontradiktorischen Gegensatz zu jener steht. Wie für die erstgenannte eine moralisch wertvolle Handlung *eo ipso* moralisch verpflichtend, jeder zur Realisierung des jeweils Besten verpflichtet zu sein scheint, so scheint für die zweitgenannte eine Handlung, die über die Pflicht hinausgeht, nicht moralisch richtig zu sein, es nicht-verpflichtende Handlungen im Bereich der Moral nicht geben zu können. Hier sei die genannte Schwierigkeit allerdings ausschließlich im Blick auf die teleologische Normierungstheorie erörtert.

II. Stellungnahme zum Einwand

1. Versuche, die außer acht gelassen werden

Eine Möglichkeit, dem Einwand zu begegnen, wäre die, seine Voraussetzung zu bestreiten, indem die Existenz supererogatorischer Handlungen als einer eigenständigen Klasse moralischer Handlungsweisen in Frage gestellt wird. Es könnte sich zeigen, daß das, was intuitiv zunächst einleuchtet, einer kritischen Überprüfung nicht standhält. Wie es eine Kritik an einer ethischen Normierungstheorie unter Berufung auf Intuitionen gibt, so gibt es *vice versa* eine Kritik an Intuitionen unter Berufung auf ethische Reflexionen. Ethiker und Ethikerinnen können es als ihre Aufgabe ansehen, in einem bestimmten Punkt oder Bereich vorherrschende oder herkömmliche Auffassungen zu korrigieren, m.a.W. mittels Argumentation eine Änderung ethischer Ansichten herbeizuführen. Denkbar wäre mithin, daß sie entgegen einer üblichen Einschätzung moralisch sehr anspruchsvolle Handlungen nicht als optional, sondern als obligatorisch einstufen, daß sie begründen, warum ein Handeln, obgleich es z. B. außerordentlichen Einsatz oder große Opfer verlangt, dennoch gefordert ist, und daß aus den hohen Ansprüchen einer Normierungstheorie, wenn sie denn nur an sich erfüllbar sind, nicht ihre Falschheit folgt. Eine Kritik der Intuitionen kann zu einer anti-supererogationistischen Position führen. Dieser zufolge ist ein supererogatorisches Handeln nicht möglich, da zwischen Wert und Sollen ein notwendiges Begründungsverhältnis besteht. Ist eine Handlung moralisch wertvoll, ist sie im Konkurrenzfall die bestmögliche, dann ist sie jeweils *eo ipso* moralisch verpflichtend. Demnach kann es nicht zwei Level ethischen Urteilens geben – auf einer fundierenden Ebene das Gebotene und darüber hinaus das Geratene. Was als supererogatorisch erscheint, ist kritisch reflektiert eine moralische Pflicht oder außerhalb der Moralität zu verorten.

Wer die Existenz supererogatorischer Handlungen leugnet, muß nicht zugleich die herausragende moralische Qualität der Handlungen bestreiten, die von anderen als supererogatorische qualifiziert werden. Er kann – dies wäre ebenfalls eine Möglichkeit, dem genannten Einwand zu begegnen – mittels einer Differenzierung innerhalb der Pflichten dem Besonderen dieser Handlungen gerecht zu werden versuchen. Er könnte etwa die Kantische Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendpflichten aufgreifen und die in Rede stehenden Handlungsweisen dem Bereich der Tugendpflichten zuweisen. Diese weisen nach Kant eine „weite Verbindlichkeit", einen größeren Gestaltungsfreiraum für den Akteur auf.[8] Da Kant die Hilfe für andere als eine „unvollkommene" Pflicht, die zumindest eine große Ähnlichkeit mit einer Tugendpflicht aufweist, qualifiziert, könnten auch die fraglichen Handlungsweisen als eine solche eingestuft werden. Oder es

[8] Vgl. *I. Kant*, Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI, 390.

könnte auf eine Art von Pflichten hingewiesen werden, denen nicht Rechte korrelieren, oder die nur „schwach" verbindlich sind. Es wird mithin ein reduktionistischer Weg gewählt.

Für die folgenden Überlegungen seien Versuche der angedeuteten Art, um auf den Einwand zu erwidern, außer acht gelassen; vorausgesetzt sei vielmehr, daß für die Existenz supererogatorischer Handlungen als einer Kategorie *sui generis* nicht nur starke intuitive Evidenzen sprechen, sondern diese auch der Überprüfung durch normativ-ethische Reflexionen standhalten, so daß eine direkte Auseinandersetzung mit dem Einwand vonnöten ist.

2. *Vorklärungen*

In einem ersten Schritt ist dabei eine Klarstellung unerläßlich. Denn die Existenz supererogatorischer Handlungen wird aus der Perspektive des Beobachters behauptet und begründet, nicht aus der des Akteurs.[9] Der Beobachter urteilt vom Standpunkt einer „durchschnittlichen" Moral aus. Unter dieser Rücksicht fragt er, was von anderen moralisch erwartet bzw. ihnen zugemutet werden kann, was ihnen gegenüber als moralischer Anspruch begründet geltend gemacht werden kann, wofür Akteure Verantwortung haben, was sie anderen strikt schulden. Handlungen, die darüber hinausgehen, kann der Beobachter nicht als moralisch gefordert qualifizieren, sondern diese kann er nur empfehlen, dazu raten, womit er es dem Akteur überläßt, selbst zu bestimmen, ob er sich zu derartigen Taten befähigt sieht und er zu diesen bereit ist oder nicht. Es ist der Beobachter, der einem supererogatorisch Handelnden besondere oder höchste Anerkennung ausspricht, der eine Unterlassung nicht tadelt. Ein Akteur hingegen kann sich nicht selbst raten. Er bezieht bei seinen Überlegungen, wie er in einer gegebenen Situation zu handeln hat, von vornherein seine individuellen Möglichkeiten und Fähigkeiten mit ein. Von daher erklärt sich, warum der Akteur, der nach Ansicht des Beobachters supererogatorisch gehandelt hat, von sich selbst sagt, er habe doch nur seine Pflicht getan, was für ihn nicht das Urteil impliziert, es sei jedermanns Pflicht, und daß er, wenn er unter Berücksichtigung seiner individuellen Bedingungen, seiner persönlichen Ideale zu der Einsicht kommt, die in Rede stehende Handlung sei vorzugswürdig, sich zu deren Umsetzung verpflichtet sieht,[10] auch wenn dies hohe Anforderungen an ihn stellt.

Für unsere Fragestellung ist allerdings Folgendes zu beachten: Werden gegen eine teleologische Normierungstheorie schwerwiegende Einwände

[9] Zur Bedeutung der Akteur-Beobachter-Differenz vgl. *Witschen*, Supererogatorische Handlungen (s. Anm. 7), 514–519.

[10] Daß aus der Perspektive des Akteurs die Logik der Vorzugwahl Gültigkeit hat, mithin das von ihm als moralisch besser Beurteilte verpflichtend ist, das hat *B. Schüller* gezeigt in seinem Aufsatz: Zu den ethischen Kategorien des Rates und des überschüssig guten Werkes, in: *H. Wolter* (Hg.), Testimonium Veritati (FS Bischof W. Kempf), Frankfurt am Main 1971, 197–209.

erhoben, dann sind für gewöhnlich die Adressaten, also die Betroffenen der Handlung, im Blick, vor allem deswegen, weil nach Ansicht der Opponenten deren elementare Rechte, intuitiv gewisse Forderungen der Gerechtigkeit, bei strikter Anwendung teleologischer Kriterien verletzt werden.[11] Beim Einwand der Überforderung verhält es sich anders; denn diesem zufolge wird eine teleologische Ethik nicht dem Akteur gerecht. Was nun für den Akteur ethisch angemessen ist, darüber können – und damit kommt die genannte Akteur-Beobachter-Differenz ins Spiel – die Person, die selbst zu handeln hat, und der Betrachter aus ihrer je unterschiedlichen Perspektive verschieden urteilen.

Weiterhin ist zum Zweck der Klärung vorab auf einen Grundsatz hinzuweisen, der für jede, nicht nur für die teleologische Normierungstheorie, Gültigkeit hat, nämlich auf das Prinzip: „Sollen setzt Können voraus", das im Hinblick auf supererogatorische Handlungen so zu modifizieren ist: „Das Geratene setzt Können" voraus. Mithin kann eine Handlung weder als moralisch verpflichtend noch als moralisch empfohlen beurteilt werden, zu der der potentielle Akteur nicht fähig ist. Es kann ihm an physischen Fähigkeiten fehlen; der Nicht-Schwimmer kann nicht einen Menschen retten, der zu ertrinken droht. Es kann ihm am notwendigen Fachwissen mangeln; es ist sinnlos, einem Menschen ohne medizinische Ausbildung zu raten, in ein Entwicklungsland zu gehen, um dort mitzuhelfen, Krankheiten zu heilen. Es kann ihm an psychischen Fähigkeiten fehlen; wer wegen eines traumatischen Widerfahrnisses unter Phobien leidet, der wird zu Aktivitäten, die Mut oder Zivilcourage verlangen, schlichtweg nicht in der Lage sein. Wenn auch nicht immer eine Beurteilung leicht fällt, ob eine Person für die Umsetzung des Anstehenden die erforderlichen Fähigkeiten mit sich bringt – vergleichsweise dürfte dies für die Einschätzung psychischer Fähigkeiten noch stärker gelten als für die der physischen –, und wenn es auch zur moralischen Aufgabe gehört, das eigene Können zu erweitern, so ist doch die Richtigkeit dieses Grundsatzes, wird er als solcher betrachtet, nicht zu bestreiten. Im allgemeinen impliziert seine Beachtung, daß keine Normierungstheorie etwas als obligatorisch einstufen kann, das mögliche Akteure überfordert, weil sie unter dieser oder jener Rücksicht nicht über die notwendigen Kompetenzen verfügen. In *concreto* können allerdings sehr unterschiedliche Auffassungen darüber vertreten werden, welche Personen unter welchen Umständen über welche Fähigkeiten verfügen oder verfügen sollten. Zu welchen altruistischen Handlungen sind z. B. welche Personen verpflichtet? Wo sind die Grenzen festzulegen, jenseits derer Menschen supererogatorisch handeln?

[11] Vgl. zu diesem Einwand: *D. Witschen*, Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg/Schweiz 1992.

3. Teleologische Argumentation

Wie notwendig es ist, zu derartigen Fragen Stellung zu beziehen, mithin wenigstens umrißhafte Kriterien zu entwickeln, deren Anwendung es ermöglicht, Grenzen zwischen verpflichtenden und empfohlenen Handlungen zu ziehen, kann folgende Überlegung zeigen: Rein für sich genommen ist es analytisch evident, daß eine ethische Normierungstheorie, die den Menschen überfordert, falsch ist. Mit dem Wort ‚überfordern' wird etwas bezeichnet, was unberechtigterweise verlangt oder erwartet wird. Gelangt man nun bei der normativ-ethischen Erörterung der Grenzen zu der Einsicht, eine bestimmte Handlungsweise verlange im allgemeinen von einem Menschen zuviel, dann ist diese als solche ein teleologisches Argument, sie nicht für moralisch verpflichtend zu erklären.[12] Für eine teleologische Normierungstheorie ist eine Überforderung ein zu beseitigendes bzw. zu vermeidendes Übel und enthielte ein Prinzip wie „Es ist bestmöglich zu handeln, ungeachtet der Opfer oder Nachteile, die das mit sich bringt" einen immanenten Widerspruch. Die Klausel „... gleich welche negativen Folgen eine Handlung hat" ist vielmehr ein signifikantes Merkmal einer streng deontologischen Ethik. Wenn z. B. Forderungen, die für gewöhnlich zu anspruchsvoll sind, negative psychologische Auswirkungen haben wie die, daß Menschen wegen der Überforderung sich zunehmend weigern, die Normen zu befolgen, oder daß sie unter ihren Erfahrungen des Defizienten, des unvermeidbaren Versagens, des Sich-schuldig-Fühlens leiden, was wiederum wegen des Fehlens positiver und damit verstärkender Erfahrungen zu einer Lähmung der Aktivitäten bzw. zur Resignation führen kann, dann wären diese Gesichtspunkte für Teleologen Argumente, eine stärkere Begrenzung hinsichtlich des Obligatorischen vorzunehmen. Es spricht einiges dafür, „hochethische" Handlungen zwar anzuregen, dazu zu ermutigen, sie jedoch nicht als verpflichtend vorzustellen. Moralpsychologisch dürfte es sich so verhalten, daß eine Person sich zu solchen eher bereit, mithin motiviert findet, wenn sie diese selbst frei wählen kann, als wenn sie sich von vornherein einer entsprechenden Verpflichtung ausgesetzt sieht. Da es zu den Hauptimpulsen einer teleologischen Ethik gehört, das Wohl der Mitmenschen zu fördern, wird sie diesen psychologischen Sachverhalt in Rechnung stellen.[13]

---

[12] In diesem Sinne stellt *D. Birnbacher* in seiner Darstellung des Utilitarismus unter dem Kennzeichen „Konsequentialismus" klar: „Nicht jede Handlung mit ... guten Folgen ist auch schon moralisch geboten. Es können Umstände eintreten, z. B. politische Gewaltherrschaft, unter denen die einzig mögliche Handlung mit guten Folgen so viel moralischen Heroismus verlangt, daß sie von niemandem erwartet werden kann (‚supererogatorische Handlung')"; und unter dem Kennzeichen „Maximierungsprinzip": „Unter den jeweils verfügbaren Handlungsalternativen ist für den Utilitarismus diejenige moralisch geboten, die absehbar das maximale Übergewicht der positiven über die negativen Folgen bewirkt (vorausgesetzt, diese verlangt vom Akteur keine heroischen Anstrengungen)" (in: Handbuch Ethik, Stuttgart – Weimar 2002, 95f.).

[13] Vgl. *H. Sidgwick*, The Methods of Ethics (⁷1907), Indianapolis/Cambridge 1981, 492f.: „it seems practically expedient, – and therefore indirectly reasonable on Utilitarian principles, – to

Anhand des teleologischen Grundprinzips des Wohltuns, christlich gesprochen: der Nächstenliebe (im partikulären Sinne des Wortes verstanden), lassen sich in exemplarischer Absicht umrißhafte, abwägende „Je-desto"-Kriterien für die Differenzierung zwischen dem Verpflichtenden und dem Supererogatorischen angeben: Je näher Akteur und Adressat der Hilfe von der Beziehung her zueinander stehen, oder je stärker der Akteur bei seiner Hilfe auch seine legitimen Eigeninteressen mit berücksichtigt, oder je stärker er sich beim Umfang der Hilfe vom sogenannten „Satisficing-Prinzip", das lediglich das weitgehende Erreichen eines bestimmten Niveaus bei der Realisierung von Werten fordert, leiten läßt, oder je stärker er sich daran orientiert, dann zu helfen, wenn die von ihm aktuell vorgefundene Situation es erfordert, desto eher wird eine Verpflichtung gegeben sein. Je entfernter hingegen der Akteur zum Adressaten steht, je stärker er auf das Wohl des/der anderen ausgerichtet ist und dabei vom eigenen Wohl absieht, je stärker das Optimierungsprinzip Maßstab seines Handelns ist, je mehr er von sich aus die Initiative ergreift, um Bedürftigen aktiv zu helfen, desto eher liegt eine supererogatorische Handlung vor.

Einer der Hauptgründe für die Einführung der Kategorie der supererogatorischen Handlungen ist das Entlastungs-Argument. Durch dieses wird ein moralischer Rigorismus vermieden. Würde stets das in jeder Hinsicht und in jeder einzelnen Situation moralisch Optimale als kategorisch gefordert vorgestellt werden, dann führte dies zu einer permanenten moralischen Überforderung der Menschen, entstünde unvermeidlich ein moralischer Leistungsdruck, der letztlich kontraproduktiv wäre. Die Differenzierung zwischen dem, was – weil elementar – moralisch geboten ist, und dem, was – weil sehr anspruchsvoll – frei wählbar ist, entlastet vom moralischen Druck. Es sind mithin teleologische Argumente, auf Grund derer es sinnvoll ist, die Kategorie der supererogatorischen Handlungen einzuführen bzw. an ihr festzuhalten; denn es hätte, würde eine derartige Grenzziehung nicht vorgenommen, erhebliche negative Auswirkungen. Das teleologische Grundkriterium der „besten Folgen" kann nicht unter Absehung von der *conditio humana* zur Anwendung gebracht werden, sondern es ist mit zu berücksichtigen, welche physischen und psychischen Fähigkeiten, welche motivationale Kraft Menschen „normalerweise" zur Verfügung stehen, um Dysfunktionalitäten zu vermeiden. Da das „Optimierungsprinzip" nicht *in abstracto* verstanden werden kann, macht es aus teleologischer Sicht Sinn, durch die Anerkennung der Existenz supererogatorischer Handlungen eine Begrenzung dessen vorzunehmen, was für gewöhnlich moralisch gefordert werden kann.

---

retain, in judging even the strictly voluntary conduct of others, the distinction between a part that is praiseworthy and admirable and a part that is merely right: because it is natural to us to compare any individual's character or conduct, not with our highest ideal ... but with a certain average standard and to admire what rises above the standard; and it seems ultimately conducive to the general happiness that such natural sentiments of admiration should be encouraged and developed."

Mit der Entlastung geht das Ermöglichen von Freiräumen einher, innerhalb derer Individuen nach ihren persönlichen moralischen Idealen handeln können. Solche Freiräume ergeben sich dort, wo nicht dringlich und elementar Werte zu realisieren bzw. Übel zu vermeiden sind, wo es nicht geschuldet ist, die Rechte anderer zu respektieren, wo vielmehr im Rahmen helfender Handlungen Gestaltungsräume sich auftun, wo vergleichsweise eine Unbestimmtheit hinsichtlich der Art und Weise, ein positives Ziel umzusetzen, gegeben ist, und wo die Eigeninitiative, ein freiwilliges Tun des Guten gefragt ist. Bei dieser freiwilligen Hilfe besteht gegenüber dem Adressaten keine spezifische Verpflichtung, wie sie sich aus sozialen Rollen, aus institutionell vermittelten Verantwortlichkeiten ergibt, und keine verbindliche Zusage, wie sie z. B. aus Versprechen oder Vereinbarungen resultiert; sie entspringt einer frei sich zu eigen gemachten Option des Subjekts. Zu einer teleologischen Ethik gehört konstitutiv eine axiologische Theorie, gilt es doch, Auskunft darüber zu geben, welche Werte durch moralisches Handeln zu realisieren bzw. welche Übel durch es zu vermeiden sind. Ein maßgeblicher referentieller Wert supererogatorischen Handelns ist der der persönlichen Freiheit[14], zu der die Möglichkeit gehört, an persönlichen Idealen sein moralisches Streben auszurichten. Da es ein Mißverständnis einer teleologischen Ethik wäre, nur einen Hedonismus oder Interessen als axiologische Basis zuzulassen, steht dem nichts im Wege, vom Wert einer spezifischen Autonomie her die Existenz supererogatorischer Handlungen als teleologisch gerechtfertigt zu betrachten. Erkennt eine teleologische Ethik diesen Wert an, dann nimmt sie damit in der Konsequenz auf der normativen Ebene eine Begrenzung des Verpflichtenden vor, dann differenziert sie hinsichtlich der Realisierung von Werten je nach den Bedingungen aus der Beobachter-Perspektive zwischen dem, was als obligatorisch beurteilt wird, und dem, wozu nur geraten werden kann.

Im inneren Konnex mit dem „Freiheits-Argument" steht die individualisierende Funktion supererogatorischer Handlungen. Mit der Anerkennung der Eigenständigkeit dieser Handlungskategorie wird dem Aspekt Rechnung getragen, daß im Hinblick auf „hochethische" Taten von vornherein Faktoren individueller Angemessenheit wie die der je persönlichen Voraussetzungen und Fähigkeiten sowie die der je eigenen Ideale und moralischen Standards mit zu berücksichtigen sind. Aus diesem Grund ordnet R. M. Hare supererogatorische Handlungen den individuenspezifischen Prinzipien zu, „die zur persönlichen Berufung des Betroffenen passen"[15], und unterscheidet diese zum einen von für alle Menschen gültigen Prinzipien, die die Mindestanforderungen für ein gesellschaftliches Zusammenleben zum

[14] Vgl. *D. Heyd*, Artikel: Supererogation, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2002 (http://plato.stanford.edu/entries/supererogation; Abrufdatum 12.03.2005), 10: „supererogation is good, not only due to the promotion of overall value in the world ..., but also due to the kind of liberty in which it is performed."

[15] *Hare*, Moralisches Denken (s. Anmerkung 2), 272.

Gegenstand haben, und zum anderen von rollenspezifischen Prinzipien, die für Personen in bestimmten Rollen und Berufen gelten. Hochethische Handlungen wie die anfangs beispielhaft genannten können wir nicht von jedem Menschen erwarten; für gewöhnlich muten wir erheblich zuviel zu, sollten wir den „durchschnittlichen" Menschen mit dem Ansinnen konfrontieren, er habe so zu handeln.

Unter Beachtung differenzierender Faktoren kann die normativ-ethische Grundfrage aus teleologischer Sicht so formuliert werden: „Wer von uns kann für wen unter welchen Voraussetzungen was am besten tun?" Mit diesen Spezifizierungen wird deutlich gemacht, daß es ein Mißverständnis einer teleologischen Ethik wäre, zu meinen, sie verlange von jedem Menschen das Gleiche. Vielmehr ist es für Teleologen von ihrem Standpunkt aus unerläßlich, unter verschiedensten Rücksichten die Verantwortlichkeiten abzuklären, damit auf Dauer und im ganzen das Wohl aller Betroffenen gewahrt oder gefördert werden kann. So wird z. B. bezüglich der Frage „Wer wem zugute?" durch das Subsidiaritätsprinzip eine Zuordnung und damit Koordination der sehr verschiedenen Verantwortlichkeiten vorgenommen und werden bezüglich der Frage „Was?" mit Hilfe von Präferenzregeln die unterschiedlichen Wertgesetzmäßigkeiten erfaßt. In dieser Vielzahl zu beachtender Gesichtspunkte gilt es, den Aspekt der je individuellen Voraussetzungen nicht außer acht zu lassen. Rät ein Betrachter zu einer „hochethischen" Handlung, dann hat er sich jeweils mitzufragen, ob der potentielle Akteur von seinem je individuellen moralischen Entwicklungs- bzw. Persönlichkeitsstand, von seinen eigenen moralischen Maßstäben her dazu in der Lage ist.

Mithin gibt es drei gute externe Gründe, warum aus teleologischer Sicht die Existenz supererogatorischer Handlungen überhaupt anzuerkennen ist: das Argument der Entlastung, das des Eröffnens von Freiräumen sowie das der individuellen Angemessenheit. Aber auch die interne Bestimmung dessen, was eine supererogatorische Handlung ausmacht, enthält teleologische Merkmale. So ist ein Kennzeichen supererogatorischer Handlungen ihre jedenfalls in der Regel gegebene Ausrichtung auf das Wohl anderer;[16] sie sind des näheren besonders altruistische Handlungen, durch die auf ungewöhnliche Weise etwas für das Wohl eines anderen oder anderer getan wird. Es steht außer Zweifel, daß eine supererogatorische Handlung für den Adressaten gute Konsequenzen hat[17] – man muß sich ja nur einmal die bisher genannten Beispiele vergegenwärtigen. Durch die bedeutende Förderung des

[16] Zur Frage, ob es selbstbezügliche supererogatorische Handlungen gibt, vgl. *G. Löhr*, Gott – Gebote – Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik, Göttingen 1991, 99f.; *Witschen*, Supererogatorische Ausdruckshandlung (s. Anmerkung 6), 452f.

[17] Vgl. die beiden grundlegenden Bestimmungsmerkmale, die *Heyd* (s. Anmerkung 2), 115, unter anderem für diese Handlungsart anführt: „It is morally good, both by virtue of its (intended) consequences and by virtue of its intrinsic value ... It is done voluntarily for the sake of someone else's good".

Wohls des bzw. der Adressaten werden die negativen Konsequenzen für den Akteur teleologisch gerechtfertigt.

Überdies erfolgt die Abgrenzung zwischen allgemein verpflichtenden und supererogatorischen Handlungen nach einem teleologischen Kriterium, ist doch der Grad des persönlichen Einsatzes oder der Grad der in Kauf genommenen Nachteile, Opfer, Risiken, Gefährdungen der maßgebliche Gesichtspunkt. Ist das basale Bestimmungsmerkmal einer supererogatorischen Handlung dies, daß eine Person mehr tue als ihre moralische Pflicht, dann liegt dem ein komparativisches, mithin ein abwägendes Urteil zugrunde.[18] Teleologische Ethik kann nicht nur auf der axiologischen Ebene zwischen dem Wertvollen und dem (vergleichsweise) Wertvolleren unterscheiden, sondern auch auf der normativen Ebene zwischen dem Verpflichtenden und dem Meritorischen, weil Supererogatorischen.

Werden obligatorische und supererogatorische Handlungen in ein Verhältnis gesetzt, so geschieht das nach der Präferenzregel, die in der Tradition prägnant so formuliert worden ist: „Pflicht vor Rat". *Ceteris paribus* gilt also die teleologische Regel der Fundierung, daß eine Person zunächst ihre moralischen Pflichten zu erfüllen hat, bevor sie supererogatorisch handeln kann. So kann nur die Person großzügig zugunsten eines Hilfsprojektes spenden, die ihren finanziellen Verpflichtungen zuvor nachgekommen ist. Nur der Arzt, der nicht in seinem bisherigen Wirkungsfeld dringend gebraucht wird und keine familiären Verpflichtungen hat, kann freiwillig bei der Bekämpfung einer Epidemie in einem fremden Land mitwirken. Unter der Rücksicht der Dringlichkeit kommt den moralischen Pflichten die Priorität vor supererogatorischen Handlungen zu.

Schließlich ist nicht jede Handlungsweise, die als eine supererogatorische eingestuft werden könnte, *eo ipso* moralisch gerechtfertigt. Sie ist dies nicht, wenn sie etwa unter den gegebenen Umständen gegen die soeben genannte Präferenzregel verstößt. Generell muß auch eine supererogatorische Handlung von ihren Konsequenzen her verantwortbar sein. Dieses Kriterium ist z. B. nicht erfüllt, wenn jemand sein gesamtes Vermögen für caritative Zwecke spendet, so daß er in Folge selbst auf die finanzielle Unterstützung anderer angewiesen ist, oder wenn jemand zu Lebzeiten eine seiner beiden Nieren spenden will, obgleich ihm dadurch schwerste gesundheitliche Schäden oder gar Lebensgefahr drohen. Wird durch eine supererogatorische Handlungsweise elementaren moralischen Verantwortlichkeiten nicht mehr nachgekommen, oder stehen die zu erwartenden Risiken bzw. steht der Aufwand in keinem angemessenen Verhältnis zum voraussichtlichen Erfolg oder kommt die Handlungsweise einem Raubbau mit den eigenen Kräften

[18] Aufschlußreich ist, daß auch ein I. Kant Gesichtspunkte der Abwägung für die Bestimmung einer meritorischen Handlung benennt: „Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hinderniß (der Pflicht), desto mehr wird die gute That zum Verdienst angerechnet; z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Noth rette" (*Kant*, Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI, 228).

gleich oder entstehen durch sie enorme „Kosten" für die Gesellschaft, dann hat jene zu unterbleiben, weil die Folgen nicht zu verantworten sind. Es ist mithin ein teleologisches Grundkriterium, mit Hilfe dessen die Verantwortbarkeit einer derartigen Handlungsweise zu beurteilen ist.

Erwähnt sei noch, daß je nach der Ausformung einer teleologischen Normierungstheorie der in Rede stehende Einwand anders zu betrachten ist.[19] So hat er z. B. hinsichtlich der Variante einer negativen teleologischen Ethik von vornherein eine geringere Plausibilität, da dieser Variante nicht ein „Optimierungs-Prinzip" inhärent ist. Der ihr zugrundeliegende Gedanke ist die Verpflichtung, Leid bzw. allgemein: negative Konsequenzen zu vermeiden bzw. zu beseitigen. Es versteht sich, daß sie Platz läßt für positives Handeln und in diesem Zusammenhang für supererogatorisches Handeln. Oder durch die Unterscheidung eines Regel- von einem Handlungskonsequenzialismus wird berücksichtigt, daß der Mensch nicht in jeder einzelnen Tat sich am jeweils moralisch Optimalen orientieren kann, sondern – soll Moralität „durchschnittlich" lebbar sein – auf Regeln, deren Beachtung auf Dauer und im ganzen für alle Betroffenen die besten Folgen hat, angewiesen ist. In die Variante eines Regelkonsequenzialismus läßt sich die Kategorie supererogatorischer Handlungen leichter integrieren, ist in ihr doch nicht ausgeschlossen, daß eine Person in einer besonderen Situation mehr tut, als die teleologisch begründeten Regeln verlangen. Gerade um dem Einwand der Überforderung zu begegnen, die sich aus der Spannung ergibt zwischen dem teleologischen Grundprinzip, in unparteilicher Weise das Wohl aller Betroffenen bestmöglich zu fördern bzw. im Konfliktfall nach einer Abwägung der Werte und Übel die Handlungsweise mit den besten Folgen vorzuziehen, und bestimmten anthropologischen Gegebenheiten, die insbesondere kognitive und/oder motivationale Begrenzungen für den „durchschnittlichen" Akteur beinhalten, ist von seiten teleologischer Ethiker die Differenzierung zwischen Primär- und Sekundärprinzipien eingeführt worden. Unter erstgenannten werden abstrakte Grundregeln der normativen Ethik verstanden, die eine fundamentale Orientierung geben, unter letztgenannten praxistaugliche Grundregeln, die unter Berücksichtigung relevanter Realbedingungen eine Handlungs- wie Erwartungssicherheit vermitteln. „Eine eindeutig begrüßte Folge" dieser Distinktion ist „die dadurch eröffnete Möglichkeit, selbst noch innerhalb von konsequenzialistischen Ethiken mit Maximierungsgebot Raum für supererogatorische – lobenswerte, aber keiner Pflicht … unterliegende – Handlungen zu lassen."[20]

[19] Vgl. *Heyd*, Supererogation (s. Anmerkung 2), 87–94.
[20] *D. Birnbacher*, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin/New York 2003, 209.

III. Resümee

Zu resümieren ist, daß eine teleologische Normierungstheorie in einer bestimmten Variante Raum lassen kann für die eigenständige Kategorie supererogatorischer Handlungen[21] und dies aus teleologischen Gründen. Denn die Bestimmung dessen, was eine supererogatorische Handlung als eine besonders altruistische ausmacht, weist – erstens – teleologische Elemente auf. Aus teleologischer Sicht lassen sich – zweitens – gute Gründe nennen, warum die Existenz derartiger Handlungen anzuerkennen ist. Ihre Realisierung hat – drittens – unter Berücksichtigung ihrer Folgen verantwortbar zu sein. Somit ist auch für eine teleologische Ethik die Entflechtung der axiologischen und der normativen Merkmale denkbar, ist für sie m.a.W. das moralisch Wertvolle nicht koextensiv mit dem Verpflichtenden. Eine Handlung von herausragender moralischer Qualität muß nicht *eo ipso* verpflichtend sein; für sie kann die ethische Modalität des Geratenen angemessen sein. Die Reaktion muß nicht eine symmetrische in dem Sinne sein, daß ihre Realisierung zu loben, ihre Unterlassung zu tadeln ist; es kann eine asymmetrische angezeigt sein, so daß die Realisierung besonderes Lob verdient, ihre Unterlassung jedoch nicht zu tadeln ist.

Aus teleologischer Sicht werden durch eine verpflichtende wie durch eine supererogatorische Handlung moralisch relevante Werte verwirklicht, sind im Konkurrenzfall die aus den Wertgesetzmäßigkeiten sich ergebenden Präferenzregeln handlungsleitend. Es sind die spezifischen Umstände, die im deontischen bzw. normativen Teil der Theorie die Differenzierung zwischen dem Obligatorischen und dem Supererogatorischen für den Betrachter notwendig machen. Ist die freiwillige, d. h. auf eine Eigeninitiative gründende Realisierung eines Wertes bzw. von Werten unter den gegebenen Bedingungen nur unter erheblichem Einsatz oder unter Inkaufnahme von gravierenden Nachteilen, Opfern, Verzichten, Risiken oder bei einer persönlichen moralischen „Größe" möglich, ohne daß der Adressat einen begründeten Anspruch darauf geltend machen kann, dann wird vom Akteur mehr verlangt als das, was „durchschnittlich" als moralisch gefordert beurteilt wird. Da einzelne Handlungsweisen moralisch besonders wertvoll sind, gibt es für eine teleologische Ethik das anzuerkennende Phänomen des Supraobligatorischen, des meritorischen Mehr.

---

[21] Übrigens hat z. B. J. St. Mill in einer Auseinandersetzung mit Auguste Comte diese Position vertreten. Er kritisiert diesen für seine in diesem Punkt „calvinistische" Auffassung, die den Irrtum begehe, „that whatever is not a duty is a sin", die nicht begreife, „that between the region of duty and that of sin there is an intermediate space, the region of positive worthiness." Mill unterscheidet: „There is a standard of altruism to which all should be required to come up, and a degree beyond it which is not obligatory, but meritorious." Diese Differenzierung findet er „by the sagacious and far-sighted men who constructed the Catholic ethics." (Zit. nach: *J. St. Mill*, Auguste Comte and Positivism (1865), Ann Arbor [4]1973, 142–144.) Vgl. ferner *H. Rashdall*, The theory of good and evil. A treatise on moral philosophy, Oxford [2]1924, volume II, 130–138; *F. Brentano*, Grundlegung und Aufbau der Ethik, Bern 1952, 317–322.

Die Intuition, aus der Beobachter-Perspektive eine Zwei-Ebenen-Moral mit dem Grundelement des Verpflichtenden und dem darauf aufbauenden Element des Supererogatorischen für adäquat zu halten, kann mithin durch die kritische Reflexion auch einer teleologischen Ethik als richtig bestätigt werden. Wird aus immanenten Gründen die Kategorie der supererogatorischen Handlungen in eine teleologische Normierungstheorie integriert und damit eine Begrenzung der positiven Pflichten vorgenommen, dann beinhaltet dies, daß die Menschen nicht verpflichtet sind, Heilige bzw. (moralische) Helden zu sein bzw. als solche zu handeln, daß sie jedoch für fähig und willens gehalten werden, in besonderen Situationen freiwillig „hochethisch" zu handeln, sich an moralischen Idealen zu orientieren. Durch die Differenzierung der beiden Ebenen kann dem Einwand der Überforderung begegnet werden.

ThPh 80 (2005) 176–200

Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung: Charles Taylors theistische Freiheitsethik

Von Michael Kühnlein

Der kanadische Sozialphilosoph Charles Taylor hat ein einflußreiches Buch über die Genealogie der Moderne vorgelegt, die den Aufstieg des neuzeitlichen Selbstverständnisses und den Fall seiner Selbst-Verstümmelung durch ein narzißtisch und anthropozentrisch verkürztes Wertebewußtsein beschreibt.[1] Mit der minutiösen Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der neuzeitlichen Identität will Taylor vor allem an die historisch reichen Quellen unseres modernen Freiheitsverständnisses erinnern, die über romantisch-expressive und desengagiert-instrumentelle Weisen des Denkens und Handelns bis hin zu den in der Reformation und dem spätantiken Christentum geprägten Vorstellungen von Bejahung, Innerlichkeit und Reflexivität zurückreichen. Der Subjektivität der Neuzeit wirft Taylor indes ein moralisch verarmtes Bild ihrer selbst vor, wenn sie von sich aus auf einen Gottesbegriff verzichtet. Darin kommt nämlich nach Taylor eine Selbst-Vergessenheit zum Ausdruck, die es den autonomen Moralquellen nicht mehr erlaubt, Selbstbestimmung und Eigenverantwortung aus sich heraus zu begründen: „Auch unter der Voraussetzung, daß wir die Würde der desengagierten Vernunft oder die Güte der Natur vollständig anerkennen, fragt es sich, ob das tatsächlich ausreicht zur Rechtfertigung der Wichtigkeit, die wir ihr beimessen, des moralischen Werts, den wir ihr zuschreiben, oder der Ideale, die wir darauf errichten" (561).[2] Diese Zweifel an der Zulänglichkeit autonomer Moralquellen läßt jede reflexive Form der Selbstermächtigung problematisch erscheinen; denn sie ist Taylor zufolge auf eine „Weise zuinnerst bestreitbar", „in der das für die theistische Einstellung nicht gilt", insofern „diejenigen, die sich zu ihm [dem Theismus, M. K.] bekennen, eine völlig zulängliche Moralquelle darin finden" (561f.).

Im weiteren Verlauf der Argumentation verhehlt Taylor deshalb nicht, daß er die lineare Fortschreibung jener einsinnigen Logik der Selbstbehauptung für bedenklich hält; exponiert sich nämlich der Sinn von Freiheit nur noch als Negation von Welt und deren äußerer Einwirkungskraft, verdammt uns dies in den Augen Taylors „zu einem engeren und ärmeren Le-

[1] Vgl. *C. Taylor*, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge/Mass. 1989; deutsch: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt am Main [1]1996. – Fortlaufende Seitenangaben im Text verweisen auf die deutsche Ausgabe. Vgl. auch vom Verfasser: Religion und Kommunitarismus: Charles Taylors Vernunftkritik im Kontext einer religiösen Hermeneutik des Selbst, Tübingen 2005 (im Erscheinen).

[2] Ich zitiere im englischen Original weiter: „But whereas faith is questioned as to its truth, dignity and nature are also called into question in respect of their adequacy if true. The nagging question for modern theism is simply: Is there really a God? The threat at the margin of modern non-theistic humanism is: So what?" (317).

ben". Demgegenüber will er an einer „starken Theorie individueller Freiheit" festhalten, die auf den Ideen von „Austausch und Gemeinschaft" basiert[3] und sich von jener Auffassung radikaler Unabhängigkeit signifikant absetzt, mit der der moderne Freiheitsliberalismus in der Neuzeit reüssiert hat; denn genau diese Auffassung ist nach Taylor verantwortlich für einen wertentgrenzenden Individualismus, der sich narzißtisch nur noch in dem gefällt, was er will. In einer solchen Perspektive gibt es nichts mehr, was sich der reifizierenden Logik säkularisierter Diskurse noch zu entziehen vermag; Erfahrungen des Nichtidentischen oder das Erleben von objektiven Bedeutungshorizonten werden hier vorschnell mit infantilen Willensprojektionen des Subjektes identifiziert und als ‚vor-aufklärerisch' abgetan. In den narrativen Selbstverständigungsstätten der Moderne verflüchtigt sich Religion so zu einer endlichen Geistesgestalt des Absoluten, deren Wahrheit nur eine weitere Funktion sein soll in der „Setzung eines lebensüberschreitenden Lebensziels, das den Kern der Selbsttäuschung bildet".[4] Damit ist ein Selbstverständnis umrissen, dessen Anspruch auf Modernität sich allein an dem sozialevolutionären Abstand zur Religion bemißt. Doch für Taylor enthält der Säkularisierungsprozeß auch regenerative und befreiende Aspekte, die die Selbstheilungskräfte einer in ihrer normativen Substanz beschädigten Religion zu stimulieren vermögen.[5] Unter Bedingungen der Säkularisierung sind Religion und Moderne somit keine sicheren Antipoden mehr, die den Rationalitätsgrad von ausdifferenzierten Gesellschaften noch verläßlich bestimmen könnten:

> The notion is that modern culture, in breaking with the structures and beliefs of Christendom, also carried certain facets of Christian life further than they ever were taken or could have been taken within Christendom. In relation to the earlier forms of Christian culture, we have to face the humbling realization that the breakout was a necessary condition of the development.[6]

Hinsichtlich dieser Vorbehalte kann es im weiteren Verlauf nicht wirklich überraschen, daß die von Taylor erzählte Freiheitsgeschichte moderner

---

[3] *C. Taylor*, Was ist Liberalismus?, in: Universitas. Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft, 53 (Januar 1998), Nr. 619, 1–14. Taylor greift zur Illustrierung seiner ‚dichten' Theorie von Freiheit auf den von Herder vermittelten religiösen Sinn dieser Idee zurück: „Es handelt sich um die Idee, daß die Menschheit sich nicht in den einzelnen Individuen verwirklicht, sondern in der Gemeinschaft aller Menschen. [...] Die Fülle des menschlich Möglichen wird nicht durch Addition der Unterschiede erreicht, sondern durch Austausch und Gemeinschaft. Fülle erreichen wir nicht allein, sondern gemeinsam." Ebd. 4.

[4] *C. Taylor*, Die immanente Gegenaufklärung, in: *K. Michalski* (Hg.), Aufklärung heute, Stuttgart 1997, 54–74, hier: 60.

[5] So stellt jede Form der Entzauberung auch eine Befreiung der Religion aus politischen Funktionszusammenhängen dar. Vgl. dazu *M. Gauchet*, The Disenchantment of the World. A Politcal History of Religion, Princeton 1997, dessen These von der das Ende der Religion reflektierenden christlichen Religion Taylor in einem „Foreword" kritisch würdigt.

[6] *C. Taylor*, A Catholic Modernity?, ed. by *J. Heft*, Oxford 1999, 16. Deshalb sind auch Taylor „Geschichten der Subtraktion", die den modernen Unglauben reduktionistisch aus dem Verlust des Glaubens deuten, zutiefst suspekt. Vgl. *C. Taylor*, Die immanente Gegenaufklärung: Christentum und Moral, in: *L. Nagl* (Hg.), Religion nach der Religionskritik, Wien 2003, 60–85, hier: 60 f.

Subjektivität nicht in der Befreiung des Menschen von der Religion ihren Abschluß findet; vielmehr führt sie ihn angesichts ihrer dilemmatischen Verfaßtheit gerade zu einer Rehabilitierung des theistischen Glaubens. Im Zuge der Entwicklung der modernen Identität beobachtet Taylor einen beschleunigten Homogenitätsverlust des Selbst – ausgelöst durch die Restriktionen der humanistischen Immanenzdoktrin –, welcher die Quellen unserer Freiheit bedroht. Und um diese Freiheit wiederzugewinnen, bedarf es nach Taylor auch der reflexiven Verinnerlichung jener Einsichten, die die semantischen Potentiale der Religion für uns bereithalten; denn autonome Philosophien des Selbstseins geraten dort in rechtfertigungstheoretischen Verzug, wo es darum geht, das in sich fragmentierte Individuum wieder in seine Freiheit einzusetzen. Aus diesem Grunde mißbilligt Taylor auch die aus seiner Sicht verfrühte Preisgabe der Gottesidee durch ein vermeintlich aufgeklärt-individualistisches Denken; ganz klar geht er auf innere Distanz zu einer nichttheistischen „Anerkennung der Bedeutung des menschlichen Lebens", die „den Kosmos gar nicht und den Menschen nur in seiner Immanenz in Anspruch nimmt": „Alles hängt davon ab, welche Moralquellen im höchsten Maße von Illusionen frei sind. Und mir scheint, daß diese einen Gott beinhalten" (600). Taylors Verteidigung des Theismus sieht sich somit durch einen Humanismus herausgefordert, der die Menschen dazu urgiert, „alle Verantwortung zu übernehmen", damit „es keinen Platz mehr für Gott gibt".[7] Doch für ihn ist die Tatsache anhaltender „Gottesfinsternis"[8] eher Ausdruck eines bestimmten moralisch tradierten Selbstverständnisses als eine in der Sphäre des objektiven Geistes angesiedelte Reflexion über die „Beseitigung der Hindernisse, die der Aufklärung im Wege standen" (560). Im Bewußtsein „postrevolutionärer" Überlegenheit wähnt sich zwar die säkulare Moderne der transzendenten Werteordnung historisch enthoben[9] – doch handelt es sich hier laut Taylor eben nicht um eine „gezielte Leugnung der Transzendenz", sondern eher um ein diffus artikuliertes Niedergangsgefühl.[10] Mehrfach erinnert er daran, daß es „keine Wahrheit a priori" gibt (599), die uns „daran hindert, zu der Anschauung zu gelangen, Gott oder das Gute sei wesentlich für die beste Erklärung der moralischen Welt des Menschen" (142). Selbst der Szientismus der Neuzeit setze „einen auf nichts als Glauben basierenden Sprung voraus" (704). Dies bedeutet aber auch, daß

[7] Ebd. 66.

[8] Vgl. *C. Taylor*, Ein Ort für die Transzendenz?, in: Information Philosophie, Juni 2003, Heft 2, 7–16; hier: 10 und 14.

[9] „Revolutionen erzeugen das Gefühl, einen großen Sieg errungen zu haben, und betrachten die alte Ordnung als ihren Widersacher. Ein postrevolutionäres Klima reagiert äußerst empfindlich auf alles, was an das ancien régime erinnert, und wittert sogar in relativ harmlosen Zugeständnissen an allgemein menschlichen Wünsche einen Rückfall. [...] Wer das Leben überschreitende Ziele anspricht, scheint damit das höchste Interesse unserer humanitären ‚zivilisierten' Welt zu verraten, das am Leben nämlich – und als Konterrevolutionär die schlechte frühere Wertordnung wiederherzustellen zu wollen." Vgl. *Taylor*, Die immanente Gegenaufklärung, 62.

[10] Vgl. ebd. 63.

es für Taylor keinen philosophischen Grund mehr gibt, der dafür sprechen könnte, Transzendenz aus den Selbstverständigungsprozessen der Moderne vorab zu exkludieren: „Es ist richtig, daß die menschliche Verantwortung einen integralen Teil des Kontexts der Moderne ausmacht, doch das schließt Gott nicht notwendigerweise aus."[11] Vielmehr ist Taylor sogar davon überzeugt, daß der Vorgang der Säkularisierung normativ wertvolle Gehalte des Religiösen transportiert, so daß eine „fortwährende Abhängigkeit" des weltlichen Humanismus vom jüdisch-christlichen Glauben über die historischen Kausalzusammenhänge hinaus bestehen bleibt (563).

Aber nicht nur aus analytischen, sondern auch aus normativen Gründen hält Taylor eine Neubewertung der Religion für wünschenswert. So sieht er die im Theismus gründende Wiederherstellung unserer Disposition zur Bejahung des Guten als vielleicht beste und umfassendste Weise geschichtlichen In-der-Welt-Seins an, um die durch Entzauberung und Instrumentalisierung der Natur ausgelöste Vertrauenskrise in die Güte des Seins zu beheben;[12] die semantischen Ressourcen des Theismus seien deshalb „unvergleichlich viel größer" als jede rein säkularisierte Vision menschlichen Wohls (894), und die „zentrale Verheißung einer göttlichen Bejahung des Menschlichen" ist „umgreifender", „als sie von Menschen ohne Hilfe erreicht werden kann" (899). Mit dieser Kritik am modernen Humanismus stellt Taylor den subjektivistisch konzipierten Verantwortungsbegriff der Aufklärung radikal in Zweifel; denn der Umstand, daß die Bejahung des Guten in unsere eigenen Kräfte fällt, rechtfertigt nicht den aus Taylors Sicht anthropozentrischen Schluß, daß wir die Verantwortung für diese „Transfiguration" (775–788) auch auf eine *„menschlich-zentrierte* Weise" artikulieren müßten.[13] Zwar rate uns die Klugheit ständig, „unsere Hoffnungen herabzuschrauben und unsere Wunschbilder in Grenzen zu halten"; doch Taylor ist sich sicher, daß wir in diesem Moment uns selbst betrügen würden, „wenn wir so tun, als würde unserer Menschlichkeit damit nichts versagt" (898). Natürlich weiß er, daß dabei „viel Hoffnung im Spiel ist". Konkret: „Es ist eine Hoffnung, die nach meiner Anschauung im jüdisch-christlichen Theismus enthalten ist" (899). Und auch, wenn Taylor die „Motive für die naturalistische Revolte" gegen die destruktiven Konsequenzen des Christentums nicht ignoriert (896), so hindert ihn das nicht an der Feststel-

[11] *Taylor*, Die immanente Gegenaufklärung, 66.

[12] Schließlich ist für Taylor „der Standpunkt, der die Güte der Natur bejaht", „nicht nebensächlich. Er ist so tief in unserer Zivilisation verwurzelt, wie es dem vereinigten Gewicht von Christentum und Platonismus entspricht. Er bildet die Grundlage der am weitesten verbreiteten säkularen Ethiken und politischen Anschauungen, also derjenigen, die sich von der Aufklärung herschreiben, sowie derjenigen, die in ganz kontinuierlicher Beziehung zu den ersten Romantikern stehen. Außerdem ist er die nötige Grundlage einer ganzen Gruppe von Lebensgütern, die in unserer Zivilisation weithin anerkannt sind, nämlich der Güter, die mit dem Wohlwollen zusammenhängen. Die Pessimisten schienen den Boden zu untergraben, von dem aus das allgemeine Wohlwollen als Gut gesehen wurde: den Wert des menschlichen Lebens und Glücks" (776).

[13] Vgl. *C. Taylor*, „Humanismus und moderne Identität", in: *K. Michalski* (Hg.), Der Mensch in den modernen Wissenschaften, Stuttgart 1985, 117–170, hier: 165.

lung, daß umgekehrt „eine prosaische weltliche Einstellung ohne jede religiöse Dimension oder ohne eine radikale Hoffnung im Rahmen der Geschichte kein Verfahren zur *Vermeidung* des Dilemmas" sei,

> obwohl es auf diese Weise vielleicht glückt, mit dem Dilemma zu leben. Vermieden wird es nicht, denn auch dieses Vorgehen beinhaltet eine ‚Verstümmelung'. Es beinhaltet die Erstickung unserer inneren Reaktion auf einige der tiefsten und eindringlichsten spirituellen Bestrebungen, die je von Menschen ersonnen wurden. Damit wird ebenfalls ein hoher Preis gezahlt (898).

Mit diesen Überlegungen im Schlußteil der *Quellen des Selbst* spricht Taylor der jüdisch-christlichen Tradition eine nach wie vor bedeutende Rolle in den Selbstverständigungsprozessen der Moderne zu. Die psychologischen Barrieren, die eine solche Weltsicht hervorruft, kalkuliert er dabei wohlweislich ein; allerdings haben diese keinen Einfluß auf den von Taylor geäußerten Verdacht, daß die theistische „Ontologie" vielleicht doch „die einzig angemessene Basis unserer moralischen Reaktionen" darstellen könnte, „ob wir das nun einsehen" wollen „oder nicht". Schließlich sei eine solche These „schon von Dostojewski beschworen worden: [...] Falls Gott nicht existiert, ist alles erlaubt" (28). In diesem Sinne bietet sich der Theismus in den Augen Taylors als entscheidende Alternative zur säkularisierten Vernunftegozentrik an, um einen Ausweg aus dem gegenwärtigen Dilemma der Identitäts- und Freiheitskrise zu weisen. Die Neubewertung des Religiösen ist dabei eng abgestimmt auf den tendenziell freiheitsverkürzenden Anthropozentrismus der Moderne. Allerdings bietet Taylor dem Leser keine deutlichere Vorstellung über den inneren Zusammenhang von Selbstverlust, Wiedergewinnung der Freiheit und einer religiösen Theorie des Personseins an; insbesondere die Motivlagen und philosophischen Voraussetzungen des von ihm angestrebten religiösen Paradigmenwechsels bleiben weiterhin im dunkeln. Die Geschichte der modernen Identität endet zwar im Theismus, doch sie führt nicht zu ihm hin. Auf Grund dieser hermeneutisch unübersichtlichen Situation fällt es aber auch der Rezeption sichtlich schwer, einen differenzierten Zugang zu Taylors Argumentation zu finden; häufig bleibt es hier bei einer aufklärungsaffinen Überbietungsrhetorik,[14] die sachlich genauso ins Leere läuft wie umgekehrt die vordergründige Theologisierung von Taylors Moderne- und Moralkritik um den Preis dekretierter Letztversöhnung.[15]

Im Folgenden werde ich zeigen, wie Taylors Verteidigung des jüdisch-christlichen Theismus mit seiner Kritik am Unabhängigkeitsprimat des Freiheitsliberalismus systematisch zusammenhängt. Meine leitende These dabei ist, daß Religion für Taylor eine intrinsische Antwort auf die moralisch ruinöse Struktur des immanenten Selbst-sein-Wollens bereitstellt; Re-

[14] Vgl. *Q. Skinner*, „Moderne und Entzauberung: einige historische Reflexionen", in: DZPh 44 (1996) Heft 4, 609–619.

[15] Vgl. *T. Kreuzer*, Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors, Gütersloh 1998, 245–310.

ligion ist für ihn ein epiphanischer Ort der Verwirklichung von Autonomie, ein Ort, an dem sich die moralischen Subjekte nicht mehr als einander uninteressierte Vertragsobjekte gegenüberstehen, sondern wo die Begegnung mit dem Anderen eine Freiheit offenbart (849–854), die jenseits des Reichs der Rechte und Pflichten ihren Sinn von der liebenden Selbstrücknahme empfängt. Genau dieser von einem reinen Verpflichtungsdenken sich lösende zweckfreie Zusammenhang von Religion, Freiheit und solidarischer Verantwortung wurde – in den Augen Taylors – von den Ideen der Aufklärung verschüttet; angetreten, um die Befreiung des Menschen aus seiner ‚selbstverschuldeten Unmündigkeit' zu propagieren (Kant), hat die Aufklärung doch nur zur Entfesselung eines alles manipulierenden und instrumentalisierenden Willens zur Macht beigetragen. Entsprechend ist Taylors Verteidigung der Religion ein Argument der Selbstaufklärung, welches unweigerlich verlorenginge, wenn man sich nur dem hybriden Anthropozentrismus des Liberalismus anvertraute.[16]

Taylors emphatischer Verwirklichungsbegriff von Freiheit spielt in seiner Vernunftanalytik also eine entscheidende Rolle; daher werde ich im Folgenden die verschiedenen Kontexte der Taylorschen Liberalismuskritik im Hinblick auf dieses zentrale und immer wiederkehrende Motiv der „expressiven" Freiheitserfüllung[17] in fünf Schritten rekonstruieren. Dabei wird sich zeigen, daß Taylor auf allen Ebenen der Auseinandersetzung mit der Aufklärungsphilosophie des Liberalismus – die von der Kulturkritik über die negative Psychologie des Freiheitsliberalismus bis hin zur deontologischen Moraltheorie reicht – ihre de facto freiheitslimitierende Wirkung kritisiert. So beklagt er an der Entwicklung der Moderne die beschleunigte Freisetzung von sinnerodierenden Kommunikationsprozessen (I); am Konzept der negativen Freiheit bemängelt er die Abstraktheit des zugrunde gelegten Möglichkeitsbegriffs (II); und schließlich irritiert ihn an den Motiven einer Verfahrensethik die völlige Unempfindlichkeit gegenüber ihren eigenen Regressionseffekten (III). Im Anschluß daran komme ich auf die normativen Konsequenzen einer theistischen Konzeption des Guten zu sprechen, welche die Religion von den Vollendungs- und Verwirklichungsbedingungen praktischer Vernunft her denkt (IV); abschließend prüfe ich, inwiefern Taylors religiöse Freiheitshermeneutik einen entscheidenden Beitrag zur Vertiefung der kommunitaristischen Debatte um den im moralischen Kontext behaupteten Primat des Guten darstellt (V).

---

[16] Zur Rolle der Religion als Verteidigerin der Werte der Aufklärung vgl. auch *R. Spaemann*, Der innere Widerspruch der Aufklärung. Eine Diskussionsbemerkung, in: *K. Michalski* (Hg.), Aufklärung heute, 231–235, hier: 233 f.

[17] Die „expressive Perspektive" umfaßt nach Taylor jene Freiheitsvorstellungen, „die jenseits der Entstellungen unglaubwürdiger Begierde und beschränkter Hoffnung vollkommenen Selbstausdruck erreichen will. Wir müssen unsere Zwänge, Ängste, Neigungen von dem Trachten unterscheiden, das wir mit unserer ganzen Seele unterstützen, nicht nur durch ein quantitatives Kriterium, sondern auf eine Weise, die zeigt, daß letzteres authentischer zu uns gehört": *C. Taylor*, Hegel, Frankfurt am Main 1978, 737.

I. Taylors Unbehagen an der Moderne

Taylors Sicht der Moderne ist in weiten Teilen zweifellos Max Webers Kulturkritik geschuldet. Für beide fällt die Rationalität des okzidentalen Rationalisierungsprozesses mit der Pathogenese der Moderne zusammen. Und beiden gemeinsam ist auch, daß sie die destruktiven Folgen des neuzeitlichen Entzauberungsprozesses jenseits einer funktionalen Rationalität in die expressive Sprache religiöser Erlösung kleiden. Während aber Weber den durch Sinn- und Freiheitsverlust hervorgerufenen Leidensdruck letztlich für unhintergehbar hält und als Ausdruck der entzauberten Welt überhöht, rekonstruiert Taylor die fortschreitende Devalidierung menschlicher Autonomie als einen prinzipiell reversiblen Prozeß menschlichen Selbstverlustes. Sein historisch-hermeneutisches Interesse konzentriert sich daher fast ausschließlich auf die „Rückgewinnung" jener konstitutiven Quellen moralischer Subjektivität, die für die Ausprägung der neuzeitlichen Identität einmal prägend gewesen sind. Dahinter steht die bewußte Anstrengung Taylors, „verschüttete Güter durch Neuartikulierung wiederzuentdecken und so dafür zu sorgen, daß diese Quellen erneut Kraft verleihen" (899). Aus diesem Grund partizipiert Taylors Kulturkritik auch nicht so sehr an Webers düsterer Rhetorik von Verhängnis und Schicksal, welche im Grunde genommen nur noch von der irrationalen Hoffnung auf den künftigen Heroismus einer charismatischen Prophetie getragen wird, sondern sie orientiert sich methodisch mehr an den sittlichen Befreiungsmöglichkeiten des in sich fragmentierten Individuums. Denn: „Das Verstümmelungsdilemma ist in gewissem Sinne unsere größte spirituelle Herausforderung, kein unerbittliches Fatum" (ebd.).

Gleichwohl ist Taylor ein zu sehr an Weber geschulter Denker, um nicht zu erkennen, daß die Geschichte der Aufklärung keine lineare Geschichte freiheitlicher Subjektivität fortschreibt. Für ihn besteht das große Paradox der Moderne darin, daß der reflexive Spielraum der äußeren Freiheit mit der Freisetzung strategischer Rationalität zwar größer geworden ist, im Gegenzug aber der Bereich der inneren Emanzipation deutlich an nonkonformer Expressions- und Artikulationskraft verloren hat. Eine Freiheit, die nur noch instrumentalisiert und sich nicht mehr verwirklicht, ist nach Taylor jedoch die Hauptursache der vielfältig schillernden Freiheits- und Sinnkrisen der Gegenwart (862–887). Vor allem die zunehmende ökonomische Verzweckung unserer Lebenswelt und die Narzißmen eines autistisch um sich selbst kreisenden Individualismus hat Taylor hier kritisch im Blick; sie gelten ihm als forcierte Expressionsformen jenes neuzeitlichen Entzauberungsprozesses, an dessen Ende der an sich freiheitsverbürgende Vorgang der Ausdifferenzierung in Nivellierung, Leidenschaftslosigkeit und intellektueller Apathie umzuschlagen droht. Entsprechend zeigt sich Taylor sehr pessimistisch in der Beantwortung der Frage, ob wir unseren engen Subjektivismus jemals überwinden und umfassende Bejahungsperspektiven zu

entwickeln vermögen, wenn dauerhaft „die Frage nach dem Theismus unberücksichtigt bleibt" (874):

> In fact, I put forward a rather tentative ‚hunch' that non-theistic sources might be inadequate to a facet of the modern moral challenge. [...] In fact the facet of modern morality to which I opined that theistic sources might be more adequate concerned the affirmation of humans. [...] What I was rather saying was that it was clear that those who accept theism don't see themselves as needing further moral sources, whereas it is property of other worldviews that they may see human beings as still lacking such sources.[18]

Damit legt Taylor den Grundstein für eine Kritik, die sich von den fundamental-oppositionellen Motiven der Gegenaufklärung deutlich distanziert. Ihm geht es primär nicht darum, der prometheischen Seite der Aufklärung ihre grundsätzliche Bedeutung abzusprechen; vielmehr möchte er ihren substantiellen Freiheitsbegriff verteidigen, indem er aufzeigt, daß die vollständige Ersetzung von Transzendenz und Religion durch „Rationalität" und „Natur" (560) auf lange Sicht das Instrumentalisierungsverbot aushöhlt und den Menschen einseitig auf petrifizierende Strukturen des Zuhandenen festlegt. Historisch bewirkt also das aufklärungsbedingte Zurückdrängen und „Vergessen von Transzendenz"[19] in den Augen Taylors eine rückschrittliche Form des Bei-sich-selber-Seins, die er als „Selbstverstümmelung" beschreibt (898), welche die „moderne Freiheit [...] untergräbt, indem sie den Sinn zerstört"; Freiheit wird „hypertroph", weil „wir zu sehr das werden, was wir geworden sind".[20] Die liberalistische Moral unbegrenzter Selbstermächtigung verdunkelt sich zu einem „Kerker", der die moderne Subjektivität „begrenzt und blendet".[21] Taylors Vertrauen in die Selbstheilungskräfte einer rein innerweltlich angestrebten Überwindung der neuzeitlichen Identitätskrise mit den instrumentellen Mitteln der aufgeklärten, säkularen Vernunft ist somit auf das Nachhaltigste erschüttert – weil aus seiner Sicht gerade ihr eine zentrale Stelle in der Malaise zukommt. Zugleich sind aber auch die neuzeitlichen Subjekte zu tief in den Szientismus ihrer Vernunftkonstruktionen gefangen, als daß sie noch die „Nachtseite" der menschlichen Selbstbehauptung durchschauen könnten.[22] Was ihnen an Artikulationsvermögen bleibt, ist lediglich ein diffuses Gefühl des Unbehagens an der Moderne.

---

[18] *C. Taylor*, Comments and Replies, in: Inquiry 34 (1991), 237–254, hier: 240f.

[19] *A. Honneth*, Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. Zur philosophischen Anthropologie Charles Taylors, in: *Ders.*, Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt am Main ²1999, 227–247; hier: 247.

[20] *C. Taylor*, Die Unvollkommenheit der Moderne, in: *A. Honneth* (Hg.), Pathologien des Sozialen, Frankfurt am Main 1994, 73–106, hier: 73f.

[21] Vgl. *Taylor*, Die immanente Gegenaufklärung, 74.

[22] Plessner hat frühzeitig darauf hingewiesen, daß in der die Welt objektivierenden Exzentrizität des Menschen auch ein Moment der selbstgefährdenden Hybris liegt, indem sie „Kräfte für uns verfügbar" werden läßt, „denen wir noch nicht gewachsen sind". Vgl. *H. Plessner*, Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Frankfurt am Main ¹1976, 143f.

II. Taylors Ablehnung der negativen Freiheit

Im weiteren Fortgang der Argumentation macht Taylor aus seiner Vorstellung keinen Hehl, daß er die moderne Freiheitsproblematik des Nicht-mehr-bei-sich-selber-Seins für die „größte spirituelle Herausforderung" unserer Tage hält (898). Die Anerkennung dieses modernen Selbstkonfliktes setzt jedoch ein Freiheitsverständnis voraus, welches mit den negativen Unabhängigkeitstheorien des Liberalismus unvereinbar ist. Taylor spricht hier auch von einem „Irrtum der negativen Freiheit", der sich im Verlauf der kritischen Auseinandersetzung mit den totalitären Freiheitsdoktrinen von Rousseau und Marx zu dem Ideologem verfestigt habe, Freiheit allein im Sinne der „Abwesenheit von *äußeren* Hindernissen" zu interpretieren.[23] Allein eine solche Auffassung neigt in Taylors Augen aber zur unangemessenen Simplifizierung, insofern sie sich „nicht um andere, weniger offenkundige Hemmnisse der Freiheit, beispielsweise fehlende Aufmerksamkeit, falsches Bewußtsein, Verdrängung oder andere innere Faktoren dieser Art" ausreichend kümmert.[24] Damit stellt er klar, daß die Problematik der Selbstentfremdung ein komplexeres Freiheitsverständnis voraussetzt als ein lediglich die Grundbegrifflichkeiten der Wahlfreiheit motivisch variierender Freiheitsliberalismus. Dieser erweist sich nämlich als untauglich, die Entzweiungszusammenhänge eines sich ins Prekäre verkehrenden Selbstverhältnisses zu durchschauen. Die Erfahrung, daß wir auch aus inneren Gründen der Selbstverstrickung scheitern können – z. B., weil wir ein falsches Bild von uns selbst haben oder Furcht und Ressentiments die eigentlichen Motive unseres Handelns bestimmen –, erfordert Taylor zufolge ein positives Verständnis von Freiheit, welches auf den Gedanken der Selbsterfüllung reflexiv aufruht.[25] An die Stelle eines reinen Möglichkeitsbegriffes rückt somit ein Verwirklichungsbegriff, der die Motive unseres Handelns auf ein Hintergrundverständnis von starken Wertungen bezieht. Freiheit konstituiert sich dann als Bei-sich-Sein im Sinne reflektierter Selbstlenkung.[26]

Bis zu diesem Punkt ist Taylors Verteidigung eines ‚starken' Freiheitsbegriffes gegenüber den negativen Unabhängigkeitstheorien noch weltanschaulich neutral; dies ändert sich aber in dem Moment, wo es um die materialen Konsequenzen einer positiven Freiheitskonzeption geht. Dann nämlich verbindet sich Taylors Kritik an der Freiheitsauffassung des Liberalismus, welche die grundsätzliche Fragilität moralischer Anerkennungs-

[23] Vgl. *C. Taylor*, Der Irrtum der negativen Freiheit, in: *Ders.*, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main 1988, 118–144, hier: 134.

[24] Ebd. 119.

[25] „Wir können im Rahmen einer Selbstverwirklichungskonzeption nicht sagen, daß jemand frei ist, wenn er überhaupt kein Bewußtsein von sich selbst hat, wenn er sich beispielsweise seines Potentials überhaupt nicht bewußt ist, wenn dessen Erfüllung für ihn niemals auch nur als Frage aufgetaucht ist, oder wenn er von der Furcht paralysiert wird, eine Norm zu verletzen, die er internalisiert hat, in der er sich aber nicht authentisch wiedererkennt." Ebd. 121.

[26] Ebd. 141–144.

verhältnisse notorisch unterschätzt, mit seiner Parteinahme für eine theistische Interpretation des Guten.[27] Genauer gesagt: Wenn die individualistische Überprivilegierung des Selbst-sein-Wollens eine faktische Entfremdungsform der Selbst-Existenz darstellt, dann bedürfen wir nach Taylor einer inhaltlichen Theorie des Guten, die die spezifische Dialektik der Selbstverfehlung als Krise der Bejahung angemessen zu reflektieren versteht (777). Diese Richtung des Argumentierens ist für Taylor explizit eine „theologische":

> Es ist die Frage, die zuerst von Denkern wie Kierkegaard und Dostojewski aufgeworfen und in einem antithetischen Sinne von Nietzsche aufgegriffen wurde: ob der Mensch in sich die Kraft hat, das Leben zu bejahen, ‚zu sehen, daß es gut ist'. Nietzsche versucht, sich der ganzen Herausforderung dieser Frage zu stellen und gleichwohl die Kraft zu unserer fernsten Möglichkeit, dem Übermenschen, zu reklamieren. Dostojewski seinerseits gibt auf schlagende Weise der Einsicht Ausdruck, daß die Menschen sich so lange nicht selbst lieben können, daß ihre angestrengtesten Bemühungen, das Leben zu bejahen, so lange in Haß und Zerstörung umschlagen müssen, wie sie nicht die Liebe Gottes akzeptieren.[28]

Taylor moniert also am negativen Freiheitsliberalismus der Moderne, daß die Problematik der Selbstverfehlung entwirklicht wird und damit auch die Frage der „Wiederherstellung der Fähigkeit zur Bejahung der Güte" (777) keine Anerkennung findet. Systematisch steht der Vorwurf, daß die moderne Entzweiungskrise auf den nicht durchschauten Entfremdungskomplex einer autonomen Philosophie des Selbstseins zurückgeht, in der Tradition von Hegels Moralitätskritik und Kierkegaards Existenzdialektik (779–781). Beiden ordnet Taylor philosophiehistorisch eine einflußreiche Selbstkritik des Geistes zu, die Freiheit nicht nur in Abhängigkeit vom Selbst begreift. An Hegel schätzt er, daß dieser „mit großer Voraussicht" die „Leere und potentiell zerstörerische Wirkung" einer atomistischen Freiheitskonzeption aufgezeigt hat;[29] und an Kierkegaard betont er die Hellsicht seiner Verzweiflungsanalysen, die auf die Unfähigkeit zurückgehen, „sich selbst zu akzeptieren".[30] Die Bedeutung dieser Selbst-Kritik für die Entwicklung einer expressivistischen Freiheitstheorie unverzerrter Selbst-Artikulation wird auch dadurch nicht geschmälert, daß Taylor weder den theologischen Rationalisierungsanspruch Hegels noch Kierkegaards religiösen Eskapismus teilt; vielmehr nimmt er ihre Kritik an einer Philosophie des Selbstseins zum Anlaß, um über die Rolle des Theismus in den pluralistischen Diskursen der Moderne nachzudenken.[31] Dabei zeigt sich am modernen Dilemma der Dissoziation, daß die Verwirklichung des Selbst in Freiheit von Voraussetzungen abhängt, die das Subjekt nicht nur in sich selbst findet. In diesem Zusammenhang verteidigt Taylor die Einsicht, daß

[27] Vgl. *H. Joas*, Ein Pragmatist wider Willen?, in: DZPh 44 (1996), Heft 4, 661–670, hier: 667.
[28] *Taylor*, Humanismus und moderne Identität, 165f.
[29] Vgl. *Taylor*, Hegel, 747.
[30] Vgl. ebd. 738.
[31] Vgl. *Taylor*, A Catholic Modernity?, 19–37.

die in liberalen Unabhängigkeitstheorien nicht mitgedachte Problematik der Selbstentfremdung eine Verwirklichungskonzeption von Freiheit verlangt, die in Umkehrung zum Selbstermächtigungsprimat negativer Freiheitsphilosophien gerade die Suspension autonomer Selbstbefreiung zu denken aufgibt. Dabei verhehlt Taylor nicht, daß die theistische Semantik nach wie vor eine zuverlässige Vorstellung von der paradoxalen Struktur dieser modernen Freiheitsdialektik vermittelt; und zur Kennzeichnung der Moderne greift er immer wieder auf die von ihr entwickelten Bestimmungen zurück, so etwa, wenn er die gegenwärtige Identitätskrise aus der Unfähigkeit heraus zu erklären versucht, daß „der Mensch sich ohne Gott nicht selbst bejahen" könne[32].

Vor diesem Hintergrund jedenfalls ist das von der Rezeption kritisierte Anliegen Taylors, „eine Erfahrung von Transzendenz als konstitutives Moment moderner Identität in Erinnerung zu bringen" und „den Verlust einer religiösen Dimension als eine Art Selbstmißverständnis der Moderne auszulegen", weit davon entfernt, dem gegenwärtig erreichten Stand rationaler Ausdifferenzierung interpretatorisch abzuschwören;[33] vielmehr erinnert er die Verfechter eines säkularen Humanismus daran, daß vielleicht gerade die Leugnung der Transzendenz jene autodestruktiven Konsequenzen zur Folge haben könnte, die sie bei der Religion so wortreich beklagen.[34] Deswegen ruft er auch den Verklärern einer radikalen Autonomie an dieser Stelle ins Bewußtsein, daß „über einen Begriff des Selbst als Subjekt eines Willens, der von sich selbst abhängig ist, hinausgegangen werden" müsse,[35] um das Selbst in seine Freiheit wieder einzusetzen; Freiheit ist nicht nur einfach gegeben, sondern sie muß unter Bedingungen der Entzweiung immer wieder neu verwirklicht werden. Mit anderen Worten: „Diese Art der Situation verlangt nach ‚Befreiung'", denn „Befreiung ist ein Vorgang, der Freiheit *hervorbringt*."[36] Und in der Reflexion auf dieses Widerfahrnisgeschehen einer zu sich befreiten Existenz scheint die Antizipation einer Wirklichkeit auf, deren Wahrheit Taylor als Religion bestimmt. Die religiöse Kritik am Unabhängigkeitsprimat des modernen Moralliberalismus bringt also die systematische Überzeugung zum Ausdruck, daß der Bedeutungsatomismus einer Philosophie des Selbstseins jene Freiheit untergräbt, von der er handelt. Insofern ist die gegenwärtige Bejahungskrise aus Taylors Sicht ein trefflicher Indikator für die Halbheiten eines einseitig rationalisierten Freiheitsverständnisses, welches Freiheit mit Befreiung verwechselt. In

[32] *Taylor*, Humanismus und moderne Identität, 166.
[33] Vgl. *H. Steinfath*, In den Tiefen des Selbst, in: PhR, 38 (1991), 102–111, hier: 110.
[34] Vgl. *Taylor*, A Catholic Modernity?, 30–35.
[35] *Taylor*, Hegel, 739.
[36] „Es gibt dementsprechend keine Situation, die eine Reaktion hervorruft, die vollkommen freies Handeln *ist* und nicht allererst die Beseitigung von Hindernissen, um diese Handlung durchführen zu können. Vollkommene Freiheit ist nur dann denkbar, wenn überhaupt keine widerständige Situation gegeben ist. Aus dem gleichen Grunde wäre vollkommene Freiheit leer; nichts wäre es wert, getan zu werden." Ebd. 736.

diesem Kontext offenbart sich die hermeneutische Vorzugsstellung der Religion gegenüber einer anthropozentrischen Philosophie der Selbstbehauptung; denn Freiheit im Sinne von Befreiung denken zu wollen, bedeutet zugleich eine Verabschiedung der liberalen Freiheitsidee, welche Autonomie auf sich selber gründen läßt. In diesem Sinne hatte bereits Hegel den Abstraktionssprung im Freiheitsbewußtsein des modernen Liberalismus in der Überzeugung abgelehnt, daß es schlichtweg ein „falsches Prinzip" sei zu glauben, „daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne".[37] Und der Hegel-Exeget Taylor knüpft explizit an diese Tradition sittlichkeitsbestimmter Selbst-Kritik an, wenn er die Pathologien der Aufklärung just aus jenem enervierenden Willen zur Selbstermächtigung ableitet, der das als Freiheit betrachtet, was mit den Worten Pannenbergs theologisch bereits „in Wirklichkeit die Entfremdungsform seiner Existenz ist"[38].

III. Taylors Kritik an deontologischen Moraltheorien

Taylors Genealogie der modernen Identität versucht den Freiheitsbegriff formaler Rationalitätsethiken in einer Idee der expressiven Freiheitserfüllung bzw. -verwirklichung aufzuheben. Damit ist eine Kritik verbunden, welche die selbstbezügliche Dimension von Freiheit als Formierungselement der moralischen Moderne durchaus bejaht,[39] zugleich aber nicht verhehlt, daß in der Ausschließlichkeit dieses Selbstbezugs die Gefahr der Überhöhung liegt. Denn eine Freiheit, die sich nur zu sich selbst verhält, ist für Taylor die Geburtsstätte eines hybriden Anthropozentrismus, der das emphatische Freiheitsbekenntnis der Aufklärung narzißtisch verkürzt. Entsprechend mißtrauisch steht er dem Autonomieansinnen des zeitgenössischen Humanismus gegenüber, da die einseitige Ausrichtung am Paradigma der Unabhängigkeit die gegenwärtige Malaise aus „spiritueller Lobotomie und selbstzugefügten Wunden" (898) mitverschuldet hat. Diese Einsicht in den dialektischen Zusammenhang von Freiheit und Entfremdung führt daher zu einer erheblichen Relativierung des modernen Selbstverständnis-

[37] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke; Band 12), Frankfurt am Main 1986, 535.

[38] „In christlicher Perspektive sind die allgemeinen Bedingungen menschlicher Existenz so geartet, daß der Mensch sich selber entfremdet ist. [...] Der entfremdete Mensch mag eine Vorstellung von Freiheit haben, aber er erfreut sich keiner wirklichen Freiheit. In christlicher Perspektive erlangt der Mensch wirkliche Freiheit nur durch seine Versöhnung mit Gott in Christus." *W. Pannenberg*, Die Bestimmung des Menschen, Göttingen 1978, 18.

[39] Taylor bestreitet ja keineswegs die großen epistemologischen Fortschritte, die mit einer formalen Rationalitätsethik verbunden sind; allerdings hält er die Freiheitsmotive einer reinen Verfahrensmoral angesichts der von ihr mit verursachten Selbstbejahungskrise für „inkonsequent". Vgl. *C. Taylor*, Sprache und Gesellschaft, in: *A. Honneth/H. Joas* (Hgg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1986, 35–52, hier: 45.

ses autonomer Vernunftmoralen. Mit den Mitteln der historisch-hermeneutischen Dekonstruktion möchte Taylor zeigen, daß die radikale Freiheitsprogrammatik der Aufklärung auf einer „Täuschung" basiert[40] und das Versprechen „des totalen Selbstbesitzes [...] in Wahrheit den totalen Selbstverlust" bedeutet[41].

Taylors Widerstand gegenüber einer autonomen Pflichtmoral gründet somit in der Freiheits- und Bejahungskrise, die sie hervorruft; genauer gesagt ist es das Argument der Widersprüchlichkeit einer unsituierten Freiheit, die in ihrem Streben nach Selbstbestimmung nur weitere Erfahrungen der Abhängigkeit generiert, welche die Prinzipien liberaler Verantwortungsrhetorik sukzessive devalidiert. Denn wenn die atomistischen Prämissen der Vernunftmoral nicht zu mehr, sondern zu weniger Freiheit führen, dann kann das aus Taylors Sicht in der Tat nicht ohne Auswirkungen auf die zugrunde gelegte Freiheitskonzeption bleiben. Allerdings steht die angenommene Genügsamkeit einer Philosophie des Selbstseins auf eine Weise kritisch zur Disposition, die nicht mit Heteronomie verwechselt werden darf. Taylor geht es keineswegs um den sittlichkeitsabgefederten Abbau von Selbstbestimmung und Selbstverantwortung, sondern um den blinden Fleck transzendentalphilosophisch-humanistischer Begründungsstrategien, welche uns zwar in ein Wissen von Freiheit einzusetzen vermögen, doch zugleich die Bedingungen der Freiheitsverwirklichung nicht in ihre Selbstreflexion miteinbeziehen. So bleibt Freiheit hier wesentlich ohne Selbstbefreiung. Diese Einsicht in den Autonomie-Autismus der Aufklärungsphilosophie bildet den tragenden Grund für Taylors Überzeugung, daß Freiheit sich nicht im atomistischen Selbstbezug verwirklicht. Und da die Krise der modernen Subjektivität nicht mit den Mitteln gesetzgeberischer Distanznahme zu lösen ist – insofern just die Pflichtmoral die Selbstabschottung des desengagierten Subjektes bis zu seiner Fragmentierung vorangetrieben hat (864) –, hält Taylor nach einer Freiheitskonzeption Ausschau, die unter den Zeitlichkeitsbedingungen des Daseins das formale Moment der Selbstbestimmung mit einer Reflexion auf die sittlichen Bedingungen unseres Moralischseins zu verbinden weiß, ohne dabei selbst in blanke Heteronomie umzuschlagen.

Dies vorausgeschickt, erklärt sich die Unfreiheit einer säkularen Vernunftmoral aus der Rigidität ihres Sollensanspruchs. Sie steht im Verdacht, den Menschen auf ein Dasein vor dem Gesetz zu reduzieren und ihn gerade so in seiner Schuld und Vereinsamung, aber auch in seiner anthropozentrischen Hybris zu belassen. Aus diesem Zustand gesetzesmäßiger Verurteilung erwachsen dann jene Ressentiments und Eitelkeiten, die nach Taylor die Freiheits- und Moralsynthesen des Selbst gefährden. Selbstverdammung

[40] *C. Taylor*, Die Motive einer Verfahrensethik, in: *W. Kuhlmann* (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main 1986, 101–135, besonders 132.

[41] *C. Taylor*, Was ist menschliches Handeln?, in: *Ders.*, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main 1988, 9–51, hier: 38.

und Selbstgerechtigkeit sind dabei die wechselnden Fundamentalzustände jenes im Ungleichgewicht befindlichen Selbstverhältnisses, welches durch die verzweifelten Versuche, unbedingt man selbst sein zu wollen, entsteht:

> Hohe Maßstäbe brauchen starke Quellen. Der Grund ist der, daß es etwas die Moral Zersetzendes, ja etwas Gefährliches hat, wenn die Forderung auf nichts weiter beruht als dem Gefühl der unerfüllten Pflicht, auf dem Gefühl der Schuld oder ihrem Gegenstück, der Selbstzufriedenheit. Heuchelei ist nicht die einzige negative Konsequenz. Moral als Wohlwollen auf Verlangen bewirkt bei denen, die es nicht schaffen, Selbstverurteilung und überdies Geringschätzung der Impulse zur Selbsterfüllung, die als vom Egoismus errichtete Hindernisse gesehen werden, durch die es uns schwergemacht wird, dem Maßstab gerecht zu werden (891f.).

Die Verinnerlichung eines unversöhnlichen Anspruchsdenkens läßt Schuld also nicht einfach zurück, sondern sie perpetuiert geradezu jenes Bewußtsein der Differenz zum Gesetz, welches den Willen zur moralischen Selbstumkehr schwächt; insofern können öffentlich-normierte Erwartungshaltungen „einfach als zwingende Forderungen empfunden werden, als Maßstäbe, im Hinblick auf die wir uns im Falle des Versagens unzulänglich, schlecht oder schuldig fühlen" (890). Moralische Pflichtauffassungen bergen also in sich die Gefahr der ethischen Dissoziation, gerade weil sie sich auf Grund ihres formal organisierten Selbstverständnisses von den Erfahrungen der Fehlbarkeit rigoros abschotten; dieser Selbst-Abschluß ist nach Taylor „leer" und „charakterlos",[42] wiewohl er weiß, daß die Gründe für diese Selbstabschottung moralisch ganz „hochgeartet" sein können (782). Darüber hinaus sieht Taylor aber auch die Gefahr, daß eine rein innerweltliche Form der Bejahung, die den Menschen nur partikular in seiner Gesetzgebungskompetenz anspricht, einen Resonanzraum erzeugen könnte für gewisse nach außen gerichtete „Ideologien der Polarisierung" (892f.). Die Bereitschaft etwa zu Extremen moralisch-politischen Handelns wäre in dieser Perspektive der existenzdialektische Revers auf den „Atomismus unserer individuellen Ziele" (863f.) unter Bedingungen irreversiblen Gemeinschaftsverlustes:

> Das drohende Gefühl der Unwürdigkeit kann auch dazu führen, daß das Böse nach draußen projiziert wird. Jetzt wird das Schlechte, das Versagen mit Fremden oder mit einer anderen Gruppe identifiziert. Mein Gewissen ist rein, denn ich bin ihr Feind, aber was kann ich schon ausrichten? Sie stehen der allgemeinen Wohltätigkeit im Wege; sie müssen liquidiert werden. [...] Je unversöhnlicher, ja gewaltsamer die Feindschaft, desto mehr wird die Polarität als absolute dargestellt und desto stärker ist das Gefühl der Trennung vom Bösen und daher der Reinheit (892, vgl. auch 783).

Aber auch unter der Prämisse, daß „das Wohlwollen letzten Endes als eine Pflicht begriffen werden" muß, „die wir uns selbst schuldig sind und die uns von der eigenen Würde als rationalen, emanzipierten Menschen der Neuzeit auferlegt ist" (893), ist dem Dilemma moralischer Regression nicht zu entkommen. Taylor befürchtet nämlich, daß dieses Zugeständnis an die

[42] Vgl. *Taylor*, Hegel, 736.

humanistischen Bejahungsressourcen eine „Sichtweise der menschlichen Natur" festschreibt, „bei der ein Bild des Menschen im Vollbesitz seiner Gesundheit und seiner Kräfte" vorausgesetzt wird. Ein solcher Naturalismus der Bejahung vermag uns jedoch nicht mehr anzuspornen, um „auch den aussichtslosen Fällen Hilfe zukommen zu lassen, etwa den geistig Behinderten" oder „denen, die einen würdelosen Tod sterben". Intuitiv ahnt Taylor, daß wir dadurch einer Welt näher kommen, „in der Akte scheinbarer Wohltätigkeit" zu „Äußerungen der Verachtung, ja des Hasses" regredieren (894): „Kann die Moral nur negativ gestärkt werden und ist eine Wohltätigkeit ausgeschlossen, deren Antrieb daher rührt, daß der Empfänger als Wesen von Wert bejaht wird, so ist Barmherzigkeit für den Gebenden schädlich und für den Empfänger erniedrigend [...]" (891f.). Damit zeigt sich aber auch, daß der säkulare Humanismus über seine Verhältnisse lebt, insofern die von ihm entwickelte Mitleids- und Moralkultur eine Rhetorik des Wohlwollens etabliert, die angesichts des ganzen Ausmaßes an moralischer und seelischer Selbstzerrüttung uns nicht mehr erreicht und „unsere emotionalen Mittel möglicherweise übersteigt"; denn er

> scheint von uns eine Hingabe, eine Verständnisfähigkeit, eine Selbstverleugnung zu verlangen, zu der wir gar nicht in der Lage sind. Wir müssten aber dazu in der Lage sein, um wollen zu können, daß sich unsere Hilfeleistung am wahren Ausmaß der Not ausrichtet, ob uns die Notleidenden nun emotional unmittelbar bewegen oder nicht. Was uns mit anderen Worten fehlt, ist eine Liebe zum Menschen, so wie er ist, mit all seinen Fehlern und Schwächen, und selbst wenn er dumm und hässlich ist. Dies wäre aber nun genau jene Liebe, mit der Gott die Menschen liebt und die Jesus Christus verkörpert – eine Liebe, deren wir nur durch Gottes Gnade fähig sind. Ein Ort, an dem jenseits der Gottesfinsternis die Transzendenz in dieser Welt durchscheinen kann, ist daher das Wirken von Gott nahe stehenden Menschen, die jene Liebe wieder unter die Menschen bringen. Ich denke zum Beispiel an eine Mutter Theresa oder an einen Jean Vanier.[43]

Überblickt man Taylors Moralkritik zur Gänze, so fällt die motivische Nähe zu Hegels Kant-Kritik auf. Weite Teile der von Taylor skizzierten Entfremdungsdialektik autonomer Subjektivität lesen sich wie ein nachholender Kommentar zum Unmittelbarkeitsfuror hybrider Geist-Synthesen in Hegels Phänomenologie;[44] allerdings greift man zu kurz, wollte man daraus folgern, daß Taylor nur psychologisch den Anschluß an Hegel sucht, um jenen exzessiven Zustand des Außer-sich-Seins zu illustrieren, auf den

[43] *C. Taylor*, Ein Ort für die Transzendenz?, in: Information Philosophie, Juni 2003, Heft 2, 7–16; hier: 15.

[44] Taylors referiert dabei nicht nur die bekannten Schlagwörter Hegels (Rigorismus, Formalismus, Tugendterror, Pharisäertum), sondern ihn interessieren vor allem die auftauchenden Widersprüche in der Selbstbewegungsdynamik des Subjektes, die Hegel ingeniös untersucht hat. Hier ist vor allem an den inneren Verstellungszwang des seiner selbst gewissen Geistes zu erinnern, der, um seine Kontinuität mit sich zu bewahren, die aufkeimende Hybris immer wieder verdrängen muß – allerdings nur, um am Ende doch den darin liegenden Selbstbetrug zu erkennen und einzugestehen. Zu dieser Verstellungsdialektik der gemeinschaftsverweigernden Haltung des harten Herzens und der Unberührbarkeit der schönen Seele vgl. *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes (Werke; Band 3), Frankfurt am Main 1986, 464–494.

eine sich selbst überlassene Philosophie der Freiheit unweigerlich zutreibt. Vielmehr reflektiert die Psychologie der Entfremdung ein gewandeltes philosophisches Selbst-Verständnis: Taylor eint mit Hegel die Vorstellung, daß eine in Abhängigkeit vom Selbst konzipierte Philosophie der Freiheit leer und potentiell zerstörerisch wirkt; beide verteidigen die christliche Wahrheit, daß der Mensch nicht um des Gesetzes willen, sondern das Gesetz um des Menschen willen da ist, und beide öffnen sich in Folge daraus für den Standpunkt, daß die eigentliche Wahrheit der Moralität im souveränen Verzicht auf die Durchsetzung von autonomen Pflichtansprüchen besteht. Denn die Wahrheit der Versöhnung ist eben dies, daß sie immer erst durch exzessive Gesten der Verausgabung in Gang kommt. Dementsprechend formuliert Taylor eine Selbst-Kritik des Geistes, die die Frage nach den Vollendungs- und Restitutionsbedingungen menschlicher Freiheit auf der Grundlage der immanenten Dialektik der praktischen Vernunft zu beantworten sucht, ohne im besonderen die spezifisch ontologischen Voraussetzungen Hegels mitvollziehen zu müssen. Dabei kritisiert Taylor an den modernen Freiheitsimperativen, daß deren Selbstgesetzgebungsvorstellungen nicht ausreichen, um das moralisch immer schon schuldig gewordene Individuum wieder in seine Autonomie als gesetzgebungsfähiges Subjekt einzusetzen.[45] Die Verpflichtung zum Gesetz perpetuiert vielmehr unsere Verfehlungen unter dem Gesetz; das Gesetz wird somit zur Fessel moralischer Subjektivität, insofern es jene Freiheit voraussetzt, die es erst wiederzugewinnen gilt. Und obwohl Taylor das spekulative Systemdenken Hegels ablehnt, teilt er an dieser Stelle ausdrücklich dessen Auffassung von einer sittlich-situierten Vernunft, die ihren Begriff von Autonomie aus der Dialektik von Schuld und Sühne (Dostojewski) zu entfalten vermag: „Handeln im Sinne einer wichtigen Äußerung in der äußeren Welt, bedeutet notwendigerweise, Schuld auf sich zu ziehen [...]. Wir müssen von der Sünde zur Sühne weitergehen; Sünde ist nicht zu vermeiden."[46]

Taylors Kritik an deontologischen Moraltheorien entzündet sich also an der selbstgenügsamen Situierung ihrer Freiheitsvorstellungen.[47] Seit Kant ist es zur klassischen Auffassung bürgerlicher Selbstbestimmung geworden, Freiheit und Gesetz zusammenzudenken, so daß sich in der Freiheit die *ratio essendi* des Gesetzes und im Gesetz die *ratio cognescendi* der Freiheit widerspiegelt.[48] Diese für eine Pflichtmoral konstitutive Selbstverschränkung

---

[45] Zum Folgenden vgl. auch *P. Ricœur*, Theonomie und/oder Autonomie, in: *C. Krieg [u. a.]* (Hgg.), Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, FS für J. Moltmann, Gütersloh 1996, 324–345, besonders 343–345.

[46] *Taylor*, Hegel, 235.

[47] Ricœur weist im Zusammenhang der Dialektik von Theonomie und Autonomie mit aller Deutlichkeit darauf hin, daß jeder Art von Gesetzesstiftung ein Akt der Befreiung vorausgeht, welcher den autonomen Selbst-Abschluß in der modernen Moralphilosophie übersteigt und deren transzendenten Bezug offenlegt. Vgl. *Ricœur*, Theonomie und/oder Autonomie, 344.

[48] Vgl. *I. Kant*, Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: Werkausgabe Band VII, Frankfurt am Main [8]1989, A5 Anmerkung.

löst sich jedoch unter der Annahme auf, daß wir in unserem entfremdeten Zustand des Außer-sich-Seins jene Freiheit erst wiedergewinnen müssen, die uns die transzendentale Subjektivität verspricht. Denn es gehört bislang zur nicht weiter beachteten Dialektik der Vernunftautonomie, daß die Wirklichkeit des Bösen den Bedingungen des Selbst-Abschlusses aus Freiheit und Gesetz inhärent ist; das radikal Böse verkörpert sozusagen die usurpatorische Selbstdurchdringung moralischer Immanenz. Damit stellt Taylor den von der Aufklärung verdunkelten Zusammenhang von Selbstgesetzgebung und Selbstumkehr, von Gesinnungsrevolution und Neuanfang, von Freiheit und Befreiung in den Mittelpunkt einer die Gelingensvoraussetzungen moralischer Selbstexpression reflektierenden Güterethik. Denn auch die liberalistische Gesetzesmoral lebt Taylor zufolge im voraus jener geschenkten Freiheit, die als „Gnade [...] die Bedingungen unserer inneren Konflikte transformiert" (622). Insofern treibt die Rettung der selbstgesetzgeberischen Kompetenzen praktische Vernunft über sich hinaus auf ein Anderes der Freiheit, welches sich in der Außerkraftsetzung jeglichen Gesetzesdenkens, sozusagen als pflichtübererfüllendes Freiheitsvermögen, manifestiert. Und genau diese Anerkennung der supererogatorischen Dimension unseres Selbstseins liegt Taylors Verteidigung des Guten zugrunde; während Anschauungen des Rechten Moralität als ein Handeln aus Pflicht verstehen, geht es in der Frage nach dem Guten um die Bedeutung eines Handelns aus Liebe, welches uns jenseits von Pflicht und Gesetz noch in Anspruch zu nehmen vermag:

> Die Vorstellung, die Moral habe es ausschließlich mit Pflichten zu tun, hat sich beschränkend und verzerrend auf unser moralisches Denken und unser moralisches Empfinden ausgewirkt. [...] Damit hängt zusammen, daß die Aufgabe der Moraltheorie nicht darin gesehen wird, das Wesen des guten Lebens zu bestimmen, sondern darin, den Inhalt der Pflicht zu definieren. Mit anderen Worten, die Moral betreffe das, was wir *tun sollen*; womit als ethisch belanglos sowohl das ausgeschlossen wird, was trotz mangelnder *Verpflichtung* zu tun gut ist, (weshalb die Übererfüllung der Pflicht für manche moderne Moralphilosophie ein erhebliches Problem darstellt), als auch das, was zu *sein* oder zu *lieben* gut (oder sogar pflichtgemäß) sein mag. [...] Im Brennpunkt stehen Prinzipien, Vorschriften oder Standards, die das *Handeln* leiten, während Anschauungsweisen des Guten völlig außer acht gelassen werden. Das moralische Denken befaßt sich in kurzsichtiger Art mit dem, was wir *tun* sollen, ohne auch auf das einzugehen, was von sich aus wertvoll ist bzw. was wir bewundern oder lieben sollten (174, 152, 162).

IV. Taylors religiöse Überbietung der autonomen Vernunftmoral

Die Freiheitskrise der immanenten Vernunftmoral veranlaßt Taylor somit, nach alternativen Kräften des „Gut-Sehens" Ausschau zu halten, die das in sich selbst verstrickte und moralisch über seine Verhältnis lebende Subjekt zu sich selbst befreien vermögen (893). Nach einer transfigurativen Kraft ist also gefragt, die unabhängig von anthropozentrischen Selbstbejahungskalkülen die Menschen davon überzeugen kann, „daß die Selbstverwirklichung weit davon entfernt ist, uneingeschränkte menschliche Bezie-

hungen und Forderungen, die von Instanzen jenseits des eigenen Ich gestellt werden, auszuschließen", sondern vielmehr „in Wirklichkeit solche Beziehungen und Forderungen in einer gewissen Form verlangt"[49]. Da uns aber mit dem Untergang der verzauberten Welt zugleich die unmittelbare Einsicht in einen durch Gott verbürgten Kosmos verlorengegangen ist, fällt uns die Aufgabe zu, eine „Sprache der persönlichen Resonanz" zu finden, die „eine jenseits des Selbst liegende Ordnung" erkundet, in der es „nicht um das Ich" geht, „sondern um etwas, was darüber hinausgeht"[50]. In diesem Zusammenhang diskutiert Taylor insbesondere die Rolle der schöpferischen Imaginationskraft „im Hinblick auf die Wiederherstellung der Fähigkeit zur Bejahung der Güte":

> Mit anderen Worten, es wird möglich, eine Krise der Bejahung als etwas aufzufassen, womit wir vielleicht durch eine Transfiguration der eigenen Sichtweise fertigwerden müssen, und nicht einfach durch eine Anerkennung einer objektiven Ordnung des Guten. Dabei muß die Wiederherstellung vielleicht die Form einer Umgestaltung unserer Haltung gegenüber der Welt und dem Selbst und nicht bloß die Form einer Bestandsaufnahme der äußeren Wirklichkeit annehmen. Noch anders ausgedrückt, die Güte der Welt kann jetzt – zumindest, was die Welt der Menschen betrifft – so gesehen werden, als sei sie nicht ganz unabhängig davon, daß wir sie als gute sehen und darstellen. Der Schlüssel zur Erholung von dieser Krise kann also darin bestehen, daß wir fähig sind ‚zu sehen, daß es gut ist'. Die jüdisch-christlichen Ursprünge dieser ganzen Vorstellung hallen in der eben gebrauchten Formulierung wider." Die „feste Überzeugung" jüdisch-christlicher Zivilisationen „von der Güte des Seins" ist dabei in der „Lehre von der Schöpfung" verwurzelt „und findet sich im ersten Kapitel der Genesis. Die Güte der Welt ist nicht etwas, was ganz unabhängig davon ist, daß es von Gott als etwas Gutes gesehen wird. Daß Gott die Welt als etwas Gutes sieht und sie liebt, kann nicht einfach als *Reaktion* auf ihre Beschaffenheit begriffen werden, sondern sie muß als das verstanden werden, was die Welt zu dem *macht*, was sie ist. [...] Bei der neuen Problematik der Bejahung der Güte geht es auch um die Entwicklung eines menschlichen Analogons zum Sehen Gottes, daß die Dinge gut sind, also zu einem Sehen, das auch herbeizuführen hilft, was es sieht (777 f.).

Die Selbstbejahungskrise der Moderne kulminiert also in der Unfähigkeit zur Bejahung des Guten. Dieses Unvermögen verhindert nach Taylor, daß sich in den Freiheitsvorstellungen moderner Subjektivität überhaupt so etwas wie ein adäquater Selbstausdruck einstellen kann. Denn ohne Bejahung reduziert sich die Welt auf das, was sie ist, wobei in einer solchen naturalisierten Einstellung ein sinnvolles Sprechen über die Idiosynkrasien des Selbst nicht mehr möglich wäre. In der Sprache der Bejahung scheint somit eine Dimension existentieller „Selbst-Gegenwärtigkeit" auf (257), die in den „verdinglichten und ichbezogenen Formen des modernen Subjektivismus" (244) nicht mehr präsent ist. Taylor denkt hier vor allem an die Bedeutung der bei Augustinus sich abzeichnenden Wendung zur „radikalen Reflexivität" (243), die „die Sicherstellung des Standpunktes der ersten Person" mit der existentiellen Wahrheit Gottes verknüpft. Denn die Unbezweifelbarkeit

[49] C. *Taylor*, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt am Main 1995, 83.

[50] Ebd. 101. Taylor verbindet damit eine Kritik am narzißtischen Ich-Kult der nachromantischen Kunstform.

der Selbstgewißheit ist uns nicht unmittelbar gegeben; erst mit der Einsicht, „daß Erkennender und Erkanntes ein und derselbe sind" (245), eröffnet sich die Dimension einer intelligiblen Welt, die nicht nur für mich ist.[51] „Zu sehen, daß es gut ist", bedeutet somit, eine Weltsicht zu artikulieren, in der die Subjekte in Wahrheit sind. Für diese Idee des In-der-Wahrheit-Seins gibt es keinen adäquaten Ersatz, wie die anthropozentrische Krise des Humanismus zeigt. Die Sprache der Bejahung verbindet somit auf höchst originelle Weise eine Kritik an der selbst-abschließenden Tendenz radikaler Reflexivität, die Ursprung des Bösen ist (256), mit „einer mit Liebe verknüpften Art von Erkenntnis", wie Taylor sie bei Augustinus vorgeprägt sieht: „Das wahre Selbst begreifen heißt jedoch, daß man es liebt, und daher geht mit der Einsicht der Wille einher, und mit der Erkenntnis des Selbst die Liebe des Selbst" (252).

Interpretationen, die an dieser Stelle einsetzen und monieren, daß Taylor den Zusammenhang „zwischen dem Gutsehen und Gutwerden" zu unmittelbar knüpfe und dadurch „den dynamischen und unabgeschlossenen Charakter menschlicher Suchbewegungen" unterlaufe,[52] verkennen die Bedeutung der in und durch die Anerkennung des Guten vollzogenen Transfiguration der „entgeistigten Wirklichkeit, der gefallenen Natur oder des amoralischen Willens" (773). Denn die Identität von Selbstexpressivität und Selbsttranszendenz wird von Taylor genau an dem Punkt bejaht, wo es um das Problem der Willensschwäche geht.[53] Das Böse entspringt nämlich nach Taylor nie nur allein aus dem Mangel an kognitiver Einsicht, sondern es ist immer auch ein psychopathologischer Ausdruck eines Mißverhältnisses seiner selbst; in diesem Sinne ist das anthropozentrische Streben, „uns selbst zum Zentrum unserer Welt zu machen, alles auf uns selbst zu beziehen und die Dinge in unserer Umwelt zu beherrschen und zu besitzen", unmittelbares Resultat der „eigenen Obsessionen", von denen wir „unsererseits beherrscht werden" (255). Dem Bösen mangelt es also nicht an Reflexivität, sondern ihm mangelt es an Liebe. Und genau in diesem Zusammenhang kommt Taylor auf den christlichen Begriff der Agape zu sprechen (778 und 891). In der grundlosen Liebe Gottes zu seiner Schöpfung weiß sich das menschliche Subjekt unendlich bejaht und angenommen. Diese zuvorkommende, weil voraussetzungslose Dimension der Liebe ermöglicht es dem Subjekt, von sich selbst abzulassen und die Hybris ungehemmter Selbst-Reflexivität zu durchschauen: „Die Frage, die sich an die gegenwärtige Zeit richtet, ist, ob unsere Erfahrung des Entwurfs der Verklärung, luzide unter-

[51] Unlängst hat Spaemann in seiner Interpretation des *Cartesischen Cogito* auf die Bedeutung einer repräsentationalen Wirklichkeitsauffassung für das moderne Selbstverständnis von Personen hingewiesen. Vgl. *R. Spaemann*, Gottesbeweise nach Nietzsche, in: *L. Nagl* (Hg.), Religion nach der Religionskritik (vgl. Anmerkung 6), 111–122.

[52] *Kreuzer*, Kontexte des Selbst, 307.

[53] Taylor zitiert hier den Römerbrief des Paulus (7, 19–25): „Denn das Gute, das ich will, das tu ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tu ich" (255).

sucht, nicht über uns selbst hinaus verweist auf die einzig möglichen Bedingungen seiner Verwirklichung, ob sie nicht mit beispielloser Kraft und Klarheit zeigt, daß die Menschen sich selbst nur lieben können durch Teilhabe an der Liebe, die Gott über sie ausgießt [...]."[54] Nur die Liebe kann den paradoxen Sinn des Gedankens fassen, daß in der Selbstrücknahme die Selbstvollendung liegt; während das Böse jede Form des Selbst-Ablassens aus der Logik seiner Selbstermächtigung heraus eliminieren muß, um sich selbst in letzter Konsequenz gegen die Welt und gegen die Existenz Anderer behaupten zu können, befreit die Gottesliebe den Menschen zu sich selbst. Nur in diesem Wissen um seine Befreiung verzichtet das Subjekt auf weitere Selbstbehauptung:

> Was uns verwandeln wird, ist die Fähigkeit, die Welt und uns selbst zu lieben und die Welt allem Bösen zum Trotz als etwas Gutes zu sehen. Diese Fähigkeit wird uns aber nur zuteil, wenn wir es zu akzeptieren vermögen, daß wir selbst zur Welt gehören, und das heißt: Verantwortung zu übernehmen. [...] Die Liebe zur Welt und zu uns selbst ist in gewissem Maße ein Wunder angesichts all des Bösen und Niederträchtigen, das die Welt und wir selbst enthalten. Doch das Wunder kommt zu uns, wenn wir es akzeptieren, dazuzugehören. Das schließt auch ein, daß wir die von anderen kommende Liebe akzeptieren. Dadurch, daß wir geliebt werden, werden wir selbst fähig zu lieben (783).

Die in der Vorwegnahme der Gottesliebe sich exponierende Liebe zum Nächsten skizziert ein praktisches Selbstverhältnis, welches sich nur im Anderen bei sich selber weiß. Diese Freiheit von sich selbst übersteigt noch die Praxis verständigungsorientierter Kommunikation, insofern sie diese daran erinnert, daß der von ihr verteidigte „Wahrheitswert der Intersubjektivität" nur ein aus den Erweiterungen der Subjektivität erborgter ist, wie Theunissen gezeigt hat.[55] Glaube ist demnach für Taylor nicht mit Selbstsein identisch, sondern immer schon über das Selbstsein hinaus: Er bedeutet den Bruch mit jeder egozentrischen Perspektive, mit jeder anarchischen Ich-Sucht. Religionsphilosophisch liegt somit die Bedeutung einer positiven Freiheitskonzeption als Bei-sich-sein-im-Anderen in der Einsicht, daß der Kampf gegen das Böse nicht in der Separierung vom Nächsten zu gewinnen ist. Damit geraten die Unabhängigkeitsvorstellungen einer autonomen Philosophie des Selbstseins ins Wanken, denn die Frage, wie unter Bedingungen des Bösen dem guten Prinzip zum Sieg verholfen werden kann,[56] bleibt weiterhin offen. Bedauerlicherweise verhindert aber gerade Taylors Kritik an den moralischen Immanenztheorien eine produktive Weiterverarbeitung der auch von Kant zu diesem Thema aufgeworfenen Denkanstöße. Er hätte dann nämlich feststellen können, daß sich in der Reflexion auf die Restitutionsbedingungen moralischer Subjektivität liberal-atomistische und kom-

[54] *Taylor*, „Humanismus und moderne Identität", 166.

[55] Vgl. *M. Theunissen*, Kritische Theorie der Gesellschaft, Berlin 1981, 31.

[56] Schon Kant ist aus diesem Grunde von einer messianischen Bundesvorstellung zu einer moralischen Auffassung des Gottesreiches zurückgekehrt. Vgl. *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Werkausgabe Band VIII, B207, Anmerkung.

munitär-integrative Moralansätze durchaus annähern können. So handelt Kants Religionsschrift von der dem Menschen eigenen Kraft zur „Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten" und nicht von den allein seligmachenden „Gnadenwirkungen" Gottes;[57] und Taylor wählt eine ähnliche Formulierung, um die Behebung der modernen Freiheitskrise in der ‚Wiederherstellung unserer Fähigkeit zur Bejahung des Guten' anzuzeigen (779). Darüber hinaus ist es für beide Denker charakteristisch, daß sie bei der Wiederherstellung unserer Freiheit nur bedingt auf die alleinige Selbstbesserung des Menschen setzen; Kant begründet den Verzicht auf autonome Selbstbefreiung mit dem Hinweis darauf, daß der Mensch nie einen „Überschuß über das, was er jedesmal an sich zu tun schuldig ist", herauszubringen vermag;[58] und auch für Taylor kann Freiheit im Vollsinn des Wortes nur ausgeschöpft werden unter Bedingungen der Rücknahme von schuldvollen Handlungen, so daß zu eben diesem Vollsinn des Freiheitsbewußtseins die Vergegenwärtigung jener Bedingungen gehört, die die Möglichkeit der Befreiung von Schuld und Sünde zu denken erlaubt. Während Kant aber aus Angst vor einer spekulativen Fremdeinwirkung der Vernunft von einem „positiven Gebrauch" dieser Idee absieht,[59] nimmt Taylor die Einsicht in den universalen Zwangs- und Verschuldungszusammenhang moralischer Subjektivität zum Anlaß, um positiv an die Erlösungsbedürftigkeit unserer Wirklichkeit zu erinnern. Was Kant also auf Grund eines rigide gefaßten Autonomieverständnisses als Heteronomie ansieht, ist für Taylor eine essentielle Verwirklichungsbedingung souveräner Freiheitsausübung. Ohne die in der Hingabe Gottes sich stets erneuernde Freiheit würde der praktische Vernunftgebrauch uns zu ewigen Wiederholungen unserer Gesinnungsrevolutionen verdammen, weil kein echter Neuanfang sich in den Artikulierungen moderner Subjektivität je einstellen könnte. Somit vermag nur ein durch die Antizipation der Gottesliebe transfiguriertes Selbst- und Weltverständnis das auf Reziprozität abzielende Gerechtigkeitsdenken noch in einen Ort der Versöhnung zu verwandeln, an dem die „Wunden des Geistes heilen" können, „ohne daß Narben bleiben".[60]

[57] Ebd. B49, Allgemeine Anmerkung.

[58] Ebd. B94. Das Mangelhafte einer reinen Pflichtgesinnung erblickt Kant darin, daß sie nicht mehr tun kann als das, „was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist": „Denn so tugendhaft jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes tun kann, bloß Pflicht." Damit aber müsse sich Kant zufolge jeder Mensch der Gefahr „einer *unendlichen Strafe* und Verstoßung aus dem Reich Gottes zu gegenwärtigen haben". Was demnach die Gesinnungsrevolution an der Selbstverschuldung nicht rückgängig machen kann, kann bei Kant selbst nur aus Gnade zurückgenommen werden. Sie, und nicht die Strafe ist es, die das „Subjekt der Sünde" im Augenblick der Herzensrevolution absterben läßt. Ebd. B56, B95 und B98.

[59] Vgl. ebd. B101.

[60] Vgl. *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, Band 3, 492.

V. Taylors religiöse Hermeneutik des Selbst im Kontext von Liberalismus und Kommunitarismus

Im Folgenden werde ich einige Konsequenzen des von Taylor skizzierten Religionsangebotes näher beleuchten. Augenfällig erscheint mir zunächst, wie wenig die Rezeption bisher in der Lage war, den Ernst anzuerkennen, mit dem Taylor eine religiöse Vertiefung und Erweiterung des normativen Selbstverständnisses angemahnt hat. Ist es ein Zeichen von Antiquiertheit, wenn man darauf insistiert, daß Gerechtigkeit den Subjekten mehr abverlangt als die temporäre Harmonisierung ihrer Interessenkonflikte? Ist es wirklich nur Ausdruck eines hoffnungslos verspäteten Bewußtseins, wenn man befürchtet, daß die moderne Gesellschaft sukzessive ihr menschenwürdiges Antlitz verliert, weil sie dazu übergeht, jede Art von ethisch geschuldeter Solidarität in die Positivität einer rechtlichen Verpflichtung zu zwingen? Soll man die Einsicht beschweigen, daß das Gute nicht wie die Gerechtigkeit unter bloße Intersubjektivitätskriterien zu nötigen ist? Und schließlich: Fällt man lediglich den eigenen Projektionskräften anheim, wenn man der Ansicht ist, daß nur in der authentischen Hinwendung zur Transzendenz die alltägliche Gewaltspirale unterbrochen werden kann?[61] Taylor jedenfalls denkt gegen solche rationalistischen Vorurteile an, wenn er die Bewältigung der Sinnlosigkeit, die er im Anschluß an Paul Tillich als „Definitionsmerkmal unseres Zeitalters" charakterisiert (42), als dringlichste moralische Herausforderung der Gegenwart ansieht.[62] Aber er tut dies nicht, indem er einfach einen unreflektierten Religionsbegriff übernimmt, der sich beliebig gegen Säkularisierung, Pluralismus oder einen eigenverantwortlichen Humanismus ausspielen ließe; vielmehr favorisiert Taylor ein Religionsverständnis, welches der vorausgesetzten Autonomie des moralischen Bewußtseins nicht mehr entgegengesetzt ist, sondern sich als Kritik am anthropozentrischen Selbstverständnis moralischer Subjektivität zu Gehör bringt. Diese nur in transzendenter Sprache unmittelbar zugängliche Form der Selbstkritik der praktischen Vernunft bringt somit die reflexive Struktur des religiösen Glaubens zum Ausdruck. Während eine Ethik der Autonomie wie selbstverständlich von der Vorgegebenheit des Selbst in Freiheit ausgeht, vermittelt der Glaube die Einsicht, daß Freiheit ein lebenslanger Prozeß der Befreiung ist. Nur in dieser Hinsicht vermag Taylor die Reflexion auf die Wiedergewinnung des zu sich selbst befähigten Subjektes als spezifische Erweiterung des Subjektparadigmas anzusprechen, insofern

[61] Vgl. *Taylor*, Die immanente Gegenaufklärung, 71.

[62] Auch in neueren Publikationen bekräftigt Taylor, daß das Motiv der Sinnlosigkeit „tatsächlich der Neuzeit eigentümlich sei": „Früher wäre die Angst vor der Sinnlosigkeit absonderlich erschienen. Als die Menschen noch eine Stellung zwischen Erlösung und Verdammnis einnahmen, hätte man sich zwar über die Ungerechtigkeit und Grausamkeit eines rächenden Gottes beklagen können, aber nicht darüber, daß es keine wichtigen Fragestellungen mehr gebe." *C. Taylor*, Die Moderne und die säkulare Zeit, in: *K. Michalski* (Hg.), Am Ende des Millenniums. Zeit und Modernitäten, Stuttgart 2000, 28–85, hier: 78.

erst unter Bedingungen des Verzichtes auf autonome Selbstbefreiung Werte wie Eigenverantwortung und Selbstbestimmung in eine ethische Konzeption gelingenden Selbstseins sinnvoll zu integrieren sind.

Zugleich verbindet Taylor mit dem Aufweis der Selbst-Reflexivität des jüdisch-christlichen Theismus aber auch eine fundamentale Kritik an der uninspirierten Gesinnung eines religiösen Antihumanismus, der „sich bemüßigt" fühlt, „das moderne Empfinden zu leugnen, daß beim Menschen die Verantwortung für die Verklärung liegt, und daher das Spektrum poietischer Möglichkeiten, die wir entwickelt haben, um dieser Verantwortung gerecht zu werden, für gering" erachtet: „Das scheint ihm der einzige Weg zu sein, der Einsicht treu zu bleiben, daß der Mensch sich ohne Gott nicht selbst bejahen kann." Doch für Taylor kann „die christliche Ablehnung des modernen Humanismus" im Zeitalter der Moderne nicht wirklich „authentisch" sein, wenn sie jede Art von Selbstsein kategorisch ausschließt. Die Dogmatiker des Glaubens zeigen sich einmal mehr den Dogmatikern der Moral verwandt; während letztgenannte die Verabsolutierung des Man-selbst-sein-Wollens betreiben, forcieren erstgenannte die Verabsolutierung des Nicht-man-selbst-sein-Wollens. Beide Meinungsfraktionen werden jedoch dem wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Autonomie und Theonomie nicht gerecht. Moral weist zwar laut Taylor über sich selbst hinaus auf Religion, aber so, daß sie darin nicht zum Verschwinden gebracht wird, sondern in der Religion ihre ureigenste Verwirklichung erfährt: „Das Streben nach Verklärung durch die Ausübung gesteigerter menschlicher Kräfte darf nicht als in sich vermessen und zum Scheitern verurteilt aufgegeben werden, sondern ist vielmehr die Grundlage für die neuerliche, umfassendere Erkenntnis, die wir nur in Partnerschaft mit Gott erschaffen." Andernfalls wäre es uns „unmöglich, die Welt und die menschliche Existenz konsequent als gut anzusehen und damit an der Liebe Gottes zu dieser Welt wesentlich teilzuhaben [...]" [63].

Eine Auffassung von Freiheit, die sich in Religion vollendet, vermag auch das strapazierte, durch Über- und Unterordnungsbegriffe gekennzeichnete Verhältnis des Guten zum Richtigen weiter zu entzerren. Denn die Pointe von Taylors Autonomiekritik besteht darin, daß der Liberalismus durch die Hinterfragung seines Selbstverständnisses gezwungen ist, die unmittelbare Paradigmenkonkurrenz anzuerkennen, die zur Religion besteht; beide Ansätze zeichnen sich nämlich durch einen gleichermaßen starken Freiheitsbegriff aus, für den die innere Einstellungsweise des Subjektes dem Vernunftgesetz gegenüber konstitutiv ist. Dieser normative Wettstreit zwischen einer

[63] *Taylor*, Humanismus und moderne Identität, 166. – Aus diesem Grunde schätzt Taylor auch Dostojewski so sehr, weil dieser die beiden Vorstellungen miteinander verknüpft: „Einerseits den vor allem im Johannesevangelium deutlich sichtbaren Grundgedanken, daß die Menschen durch Gottes Liebe zu ihnen umgewandelt werden und diese Liebe einander weitergeben, andererseits die neuzeitliche Vorstellung von einem Subjekt, das durch die Haltung, die es sich selbst und der Welt gegenüber einnimmt, zur Umwandlung beitragen kann" (783f.).

anthropozentrischen Ethik des Selbstseins und einer theonomen Ethik des Gesetztseins um einen nicht-reduktionistischen und nicht-instrumentellen Freiheitsbegriff ist für das Erscheinungsbild von Taylors Moralitätskritik prägend. Dabei ist Taylor auf Grund seiner expressivistischen Auffassung des Menschen der Überzeugung, daß Freiheit auf Verwirklichung drängt, wenn sie nicht leer und bedeutungslos bleiben soll. Auf der Ebene der Moralbegründung nimmt dieses Argument zunächst einmal die vertrauten Züge eines sich reflexiv vergewissernden Konservatismus an, der universalistische Vernunftprinzipien in Gefahr sieht, moralisch folgenlos zu bleiben, insofern sie sich von den substantiellen Quellen des Guten abschneiden;[64] von dieser Motivationsfrage zur Freiheit unterscheidet sich jedoch tiefenhermeneutisch eine Freiheitskritik, die die Versöhnung des Subjektes mit sich selbst unter Bedingungen des Bösen, d. h. der Selbstentfremdung, zum Ausgangspunkt des modernen Selbstverständnisses macht. Eine solche Moralkritik, die gewissermaßen als transzendentalhermeneutische Reflexion auf die Bedingungen der Wiederherstellung moralischer Subjektivität auftritt, revolutioniert das Verhältnis des Rechten zum Guten von Grund auf; denn wenn der Selbstbegründungsanspruch der Moral sich nur vervollkommnen läßt durch die Antizipation des Guten, dann kann das Gute nicht zugleich auch in Gesetzgebungskonkurrenz zum Gerechten gedacht werden; vielmehr drückt sich in der Idee des Guten die völlige Abwesenheit von Pflicht und Gesetz aus. Dies ist der Hintergrund von Taylors Rede, daß das Gute keinen „Basisgrund" für das Rechte liefert: „Nicht dadurch, daß es [das Gute, M. K.] einen Basisgrund im Sinne der obigen Ausführungen bietet, sondern dadurch, daß das Gute dasjenige ist, was, indem es artikuliert wird, den eigentlichen Sinn der Regeln nennt, wird das Rechte bestimmt" (172).[65]

Mit seiner Liberalismuskritik verteidigt Taylor die Rolle der Religion unter pluralistischen Bedingungen der Moderne. Sie erinnert den durch ein Vertragsdenken deformierten Liberalismus daran, daß die Möglichkeit zur Wiedergutmachung mehr umfaßt als die Freiheit unter dem Gesetz; die menschliche Würde geht nicht nur in unseren reflexiven Fähigkeiten zur Selbstgesetzgebung auf, sondern sie basiert wesentlich auf Vorstellungen der Selbstumkehr. Zudem macht Taylor auf den welterschließenden Sinn der christlichen Agape aufmerksam, die im Vorschein „realer Gegenwart"

[64] Deshalb sind für Taylor auch Gerechtigkeitsfragen nicht von Motivationsfragen zu entkoppeln. Denn woher – wenn nicht aus der Orientierung am Guten – soll die Kraft kommen, Einsichten notfalls gegen die unmittelbaren Bedürfnislagen unseres Selbstseins umzusetzen? Vgl. zu diesem Punkt *Taylor*, Die Motive einer Verfahrensethik, 119, und *ders.*, Sprache und Gesellschaft, 43–51.

[65] Der Primat formaler Recht- und Gerechtigkeitsvorstellungen im öffentlich-politischen Raum als „the locus of competing visions" wird von Taylor dagegen nicht in Frage gestellt. Vgl. *Taylor*, A Catholic Modernity?, 18. Mehrfach betont er, daß eine güterethische Kritik am Freiheitsliberalismus der Moderne nicht mit einer politischen Kritik am liberal-prozeduralistischen Selbstverständnis moderner Demokratien verwechselt werden darf (166–168).

(George Steiner) den Menschen dazu anhält, durch eigenes Zutun an der Vorbereitung des Gottesreiches mitzuwirken.[66] Eine solche Überzeugung schafft funktionale Differenzierung jedoch nicht ab, sondern setzt sie im Gegenteil voraus: „Die Wendung zur Transzendenz ohne eine Rückkehr zur Verschmelzung von Glaube und säkularer Ordnung – das ist Taylors Ausweg aus der gegenwärtigen Krise der Vernunft."[67]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der von Taylor im moralischen Kontext behauptete Primat des Guten von den theologischen Implikationen einer transzendierenden Konzeption der Selbstbejahung nicht zu trennen ist. Er skizziert damit ein Freiheitsverständnis, welches Selbstsein von den Bedingungen seiner Verwirklichung her denkt. Und in diesem Sinne beschreibt Taylor die Heraufkunft der Moderne als einen Prozeß, der die Verwirklichung des Selbst immer weiter aufschiebt.

[66] Hier ergeben sich überraschende Parallelen zu Theunissens Konzeption einer „negativen Theologie der Zeit", die von der Gegenwärtigkeit einer proleptischen Zukunft her die Entzweiungserfahrungen der Moderne reflektiert. Vgl. *M. Theunissen*, Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: *Ders.*, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1991, 321–377.

[67] *H. Joas*, „Eine katholische Moderne?", in: DZPh 52 (2004), Heft 2, 498–505, hier: 500.

ThPh 80 (2005) 201–224

Absage an die Moderne?

Pius X. und die Entstehung der Enzyklika *Pascendi* (1907)[1]

Von Claus Arnold

Eine italienische Karikatur des Jahres 1907 zeigt eine mächtige Maschine: Mittelding zwischen Lokomotive und Automobil, Sinnbild des Fortschritts und der Moderne, dampft sie unaufhaltsam heran. Auf ihr prangt die Aufschrift „Modernismo“[2]. Papst Pius X.[3] und sein Kardinalstaatssekretär Merry del Val[4] (ein Spanier, dem die Karikaturisten der Zeit stets finster-dämonische Züge verleihen) versuchen verzweifelt, die Fahrt zu hemmen – mit Hirtenstäben, die brechen, mit Bullen, Dekreten und Enzykliken (darunter die Enzyklika *Pascendi* gegen den Modernismus), anscheinend wertlosem Papier, über das der Zug der Zeit mit stählernen Rädern hinwegrast. Die Bildunterschrift kommentiert: „Es braucht mehr als Hirtenstäbe und Felsen aus Papier, um den Fortschritt aufzuhalten!“

Für den laizistischen Karikaturisten ist der theologische „Modernismus“[5], den Pius X. verurteilte, nur ein Bestandteil des geistig-sozial-ökonomischen Gesamtprojekts der Moderne. Ob diese Deutung und ihre Ikonographie stimmen, daran kann man zweifeln. Das Papsttum des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hat enorm von den modernen Verkehrs- und Kommunikationsmitteln profitiert, die zuvor ungekannte Pilgermassen nach Rom brachten und die Ausrichtung der Kirche auf den Papst stärkten. Die Formel „moderne Mittel für antimoderne Ziele“, diese Einsicht in die halbierte Modernität des kirchlichen Ultramontanismus[6] und auch des Antimodernismus, ist mittlerweile fast Allgemeingut geworden.[7] Auch Pius X.

---

[1] Für den Druck bearbeitete Fassung der Antrittsvorlesung als ordentlicher Professor für Kirchengeschichte am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt am Main, 30. Juni 2004. – Eine ausführliche Dokumentation und Auswertung der neuentdeckten Akten zu „*Pascendi*“ wird vom Autor vorbereitet.

[2] „Il modernismo“, in: Pasquino Nr. 51, 1907; reproduziert bei: *G. Spadolini*, Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900, Florenz 1974, Abb. 67 nach S. 287.

[3] Über ihn zuletzt *G. La Bella* (Hg.), Pio X e il suo tempo, Bologna 2003.

[4] Zu seiner antimodernistischen Tätigkeit vgl. *D. G. Schultenover*, A View from Rome. On the Eve of the Modernist Crisis, New York 1993.

[5] Zum Forschungsstand vgl. *C. Arnold*, Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche, in: ThRv 99 (2003), 91–104; sowie den Überblick von *O. Weiß* in: Laurentianum 2005 (im Druck).

[6] Zum Forschungsstand vgl. *O. Weiß*, Ultramontanismus als „Lebensforschungsprojekt“, in: *Ders.*, Kulturen – Mentalitäten – Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn 2004, 509–533; sowie demnächst einen von *J. Schmiedl* herausgegebenen Sammelband zum Thema.

[7] Zur Modernitätsfähigkeit katholischer Konservatismen vgl. *F. W. Graf*, Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums, in: *P. Hünermann* (Hg.)/*J. H. Tück* (Mitarb.), Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), Paderborn 1998, 49–65.

gilt nach dem Wort Roger Auberts als „konservativer Reformpapst“[8], hat er doch durch tiefe organisatorische Einschnitte die römische Kurie und zumal die Priesterausbildung in Italien effizienter und in formaler Hinsicht moderner gestaltet.[9]

Doch blicken wir einmal weniger auf die große Erzählung von Katholizismus und Moderne, sondern auf die konkrete Enzyklika *Pascendi*. Von einer theologiegeschichtlichen Warte aus bleibt die Deutung dieses lehramtlichen Dokuments und seine Verortung im Pontifikat Pius' X. ein Problem. Herman H. Schwedt hat es 1998 in seinem maßgeblichen *Pascendi*-Artikel im Lexikon für Theologie und Kirche klar formuliert:[10] Interpretierte man die Enzyklika im Sinne eines weiten Modernismus-Begriffes, so traf ihre Verurteilung nicht nur einen theologischen Modernismus, sondern fast alle kirchenreformerischen und auf Verständigung mit der Zeitkultur bedachten Kräfte im Katholizismus. Im Windschatten der Enzyklika *Pascendi* kämpften europäische Antimodernisten auch gegen den sogenannten sozialen und politischen Modernismus, der sich für sie in den christlichen Gewerkschaften und der christlichen Demokratie verwirklichte. Deren tendenziell überkonfessionelle Ausrichtung hielten sie für verdammungswürdig und sprachen abschätzig von der „weißen Internationale“[11]. Speziell in Deutschland entdeckten Antimodernisten sogar einen literarischen Modernismus, weil katholische Intellektuelle dort im Umkreis der Zeitschrift „Hochland“ die Standards der katholischen Tendenzliteratur in Frage stellten.[12] Mit einem engen Modernismus-Begriff zur Auslegung von *Pascendi* operierten dagegen bereits Ende 1907 die deutschen Bischöfe. Sie schränkten den häretischen Modernismus auf einen philosophisch-theologischen Agnostizismus

[8] Vgl. HKG (J) 6/2, 391–405.

[9] Vgl. *G. Vian*, La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903–1914), Rom 1998; sowie die Beiträge in: *La Bella*, 237–521 („Il Papa riformatore“).

[10] *H. H. Schwedt*, Artikel: *Pascendi* dominici gregis, in: LThK^3 7 (1998), 1406f.

[11] Vgl. *E. Poulat*, Intégrisme et catholicisme intégral. Un résau international antimoderniste: La „Sapinière“ (1909–1921), Paris 1969; *O. Weiß*, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998; *R. Götz*, „Charlotte im Tannenwald“. Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimodernistische „Sodalitium Pianum“, in: Für Euch Bischof – mit Euch Christ. FS Friedrich Kardinal Wetter, herausgegeben von *M. Weitlauff* und *P. Neuner*, St. Ottilien 1998, 389–438.

[12] Vgl. *M. Weitlauff*, „Modernismus litterarius“. Der „Katholische Literaturstreit“, die Zeitschrift „Hochland“ und die Enzyklika *„Pascendi* dominici gregis“ Pius' X. vom 8. September 1907, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 37 (1988), 97–175 (wieder in: *Ders.*, Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, herausgegeben von *F. X. Bischof* und *M. Ries*, Stuttgart 2001, 388–460); *K. Hausberger*, „Dolorosissimamente agitata nel mio cuore cattolico“. Vatikanische Quellen zum „Fall“ Handel-Mazzetti (1910) und zur Indizierung der Kulturzeitschrift „Hochland“ (1911), in: *R. Zinnhobler [u. a.]* (Hgg.), Kirche in bewegter Zeit. FS Maximilian Liebmann, Graz 1994, 189–220.

und Immanentismus ein und konnten so behaupten, in ihren Diözesen gebe es so etwas praktisch nicht.[13]

Auch jenseits dieser Denunziations- bzw. Immunisierungsstrategien bleibt es eine interessante Frage, welche Intentionen und welche Personen hinter dem antimodernistischen Projekt Pius' X. standen. Über die Beurteilung der Person des Papstes hinaus geht es um die kirchenhistorischen Rahmendaten für die Rezeption lehramtlicher Dokumente, deren Bedeutung spätestens im Umkreis des II. Vatikanums fraglich geworden ist.[14] Mit dem Konzil ging die von Pius X. eingeleitete Phase der antimodernistischen Reaktion ganz zu Ende. Einen Teil der Antimodernisten bzw. Integralisten führte ihr Weg in den schismatischen Traditionalismus hinein. Nach dem Beschweigen des Antimodernismus auf dem II. Vatikanum stellt sich zur Zeit die Frage, inwieweit die Verurteilungen des Modernismus positiv in die Kontinuität der Lehrentwicklung eingegliedert werden können. So wurde jüngst in der Enzyklika *Fides et ratio* erstmals wieder auf die Enzyklika *Pascendi* von 1907 und den Modernismus rekurriert. Er wird dort als „rationalistische Versuchung" interpretiert, „der philosophische Anschauungen phänomenalistischer, agnostischer und immanentistischer Tendenz zugrunde lagen"[15]. Eine Deutung im engen Sinne, wie man sieht.

Die Enzyklika *Pascendi* stellte insofern ein theologiegeschichtliches Novum dar, als hier vom Lehramt selbst eine neue Gesamthäresie, der Modernismus eben, erst decouvriert und in ihrem inneren strukturellen Zusammenhang dargelegt wurde.[16] In ihrem lehrhaften Hauptteil beschrieb die Enzyklika den Modernismus als Sammelbecken aller Häresien und typisierte den Modernisten in sieben Rollen: als Philosophen, der nur im Rahmen der Immanenz, also innerweltlich, denkt, als Gläubigen, der sich nur auf die subjektive religiöse Erfahrung stützt, als Theologen, der deshalb das Dogma nur symbolistisch verstehen kann, als Historiker und Bibelkritiker, der die göttliche Offenbarung durch Anwendung der historisch-kritischen Methode in innerweltliche Entwicklungsprozesse auflöst, als Apologeten, der die christliche Wahrheit nur vom Standpunkt der Immanenz her rechtfertigt und schließlich als Reformer, der die Kirche grundstürzend verändern will. Der Modernismus leiste Widerstand gegen die hergebrachte

[13] Vgl. *N. Trippen*, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg i. Br. 1977, 94–107.

[14] Vgl. *H. Wolf* (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Band 2), Paderborn 1998.

[15] *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Fides et ratio" vom 14. September 1998, Nr. 54.

[16] Text in: ASS 44 (1907), 593–650; Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius' X., durch die göttliche Vorsehung Papst, über die Lehren der Modernisten (8. September 1907: *„Pascendi* dominici gregis"). Autorisierte Ausgabe (lateinischer und deutscher Text), Freiburg i. Br. 1907; DH 3475–3500 (Auswahl); von den verschiedenen Deutungen und Zusammenfassungen seien hier nur genannt: *P. Neuner*, „Modernismus" und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X., in: StdZ 190 (1972), 249–262; *O. Weiß*, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 14–20.

Schultheologie und das kirchliche Lehramt, seine Kennzeichen seien falsche intellektuelle Neugier, Hochmut, Ignoranz und Täuschungsabsicht. Dies beweise sich unter anderem dadurch, daß kein Modernist das ganze modernistische System offen vertrete, sondern immer nur in einer der genannten Rollen auftrete. In einem disziplinarischen Schlußteil traf die Enzyklika ganz praktische Maßnahmen zur Einschärfung der scholastischen Philosophie und Theologie, zur Maßregelung verdächtiger Dozenten und Priesteramtskandidaten, zur Buchzensur und zur Schaffung antimodernistischer Kontrollgremien.

Schon nach diesem kurzen Blick auf *Pascendi* wird deutlich, daß die Enzyklika auch auf eine handfeste theologische Modernisierungskrise reagierte. Tatsächlich setzte um 1900 bei katholischen Forschern eine konsequente Historisierung der heiligen Texte und Überlieferungen von Christentum und Kirche ein.[17] Gleichzeitig sorgte die späte Rezeption der Kantschen Metaphysikkritik und der damals aktuellen Lebensphilosophie dafür, daß der im 19. Jahrhundert mühsam wiederaufgerichtete scholastische Denkrahmen erneut brüchig wurde.[18] Vor diesem Hintergrund, so könnte man interpretieren, hat Pius X. mit seiner Enzyklika gewissermaßen die Notbremse gezogen und durch Repression ein theologisches Problem aufgeschoben, für das man damals keine schlüssige Lösung sah.

1. Die Akten und der Sekretär: Vincenzo Sardi

Jede Interpretation von *Pascendi* mußte bisher daran kranken, daß die vorbereitenden Akten zu der Enzyklika nicht auffindbar waren und man über Autorschaft und Intentionen letztlich nur spekulieren konnte. Einen ersten Hinweis aufgrund neu zugänglicher römischer Dokumente konnte ich im letzten Jahr geben.[19] Das Dekret *Lamentabili sane exitu* der römischen Inquisition, zumeist als die erste große antimodernistische Maßnahme unter Pius X. gewertet, wurde im Juli 1907 nach sehr mühsamen, fast vierjährigen internen Diskussionen von der obersten römischen Behörde für Glaubensfragen erlassen. *Lamentabili* war tatsächlich ein rein theologisches Dokument und brachte zusammen mit seinen disziplinären Ausführungsbestimmungen eigentlich schon jene „theologische Notbremsung", die gerade angesprochen wurde. Pius X. hatte die einzelnen Entscheidungen und das Dekret als Ganzes bestätigt; offensichtlich reichte es ihm aber nicht aus. *Lamentabili* verurteilte nur einzelne falsche Sätze der neuen Bibelexe-

[17] Zur katholischen Variante des Historismus-Problems vgl. z. B. *C. Arnold*, Der Beginn des Falles Turmel vor der Indexkongregation (1900/01). Mit Seitenblicken auf Alfred Loisy und einem Gutachten von Laurentius Janssens, in: *P. Walter/H. J. Reudenbach* (Hgg.), Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. FS Herman H. Schwedt (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 10), Frankfurt am Main 2000, 83–104.

[18] Vgl. *Weiß*, Modernismus.

[19] Vgl. *C. Arnold*, Lamentabili sane exitu (1907). Das Römische Lehramt und die Exegese Alfred Loisys, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 11 (2004), 24–51.

gese und Dogmengeschichte, ohne dabei die neue Gesamthäresie des Modernismus zu definieren.[20] Zudem findet sich in den Akten von *Lamentabili* im Archiv der Glaubenskongregation keine Spur der Vorbereitung von *Pascendi*. Die These war deshalb, daß *Pascendi* relativ kurzfristig als bewußte Überbietung von *Lamentabili* in einem engen Beraterkreis um den Papst entworfen wurde.

Im April 2004 konnte ich nun die Akten zu *Pascendi* im Vatikanischen Geheimarchiv auffinden. Dabei bestätigte sich das Bonmot, daß man etwas am besten dadurch versteckt, wenn man es genau dort ablegt, wo es hingehört. Die bisherige Suche nach den Akten von Pacendi war dabei vielleicht nicht so intensiv, wie man hätte denken können. Die Modernismusforschung sympathisierte – nicht ganz zu Unrecht – über weite Strecken mit den Opfern des Antimodernismus; dabei kam „Rom" manchmal nur als monolithischer Block in den Blick.[21] Die Akten zu *Pascendi* liegen nun tatsächlich dort, wo Enzykliken zu liegen pflegen: bei den sogenannten *Epistulae ad principes*.[22] Dieses direkt dem Papst zugeordnete Sekretariat war nicht nur für die feierlichen lateinischen Schreiben an Fürsten und kirchliche Dignitäten, sondern auch für Enzykliken, Konstitutionen und Schreiben *motu proprio* zuständig.[23] An seiner Spitze stand deshalb ein versierter Latinist, in unserem Falle Monsignore Vincenzo Sardi. Sardi diente bereits unter Pius' Vorgänger Leo XIII. als Privatsekretär und hielt am 1. August 1903 vor den Kardinälen des Konklaves die *Oratio de eligendo pontifice*, die traditionelle lateinische Ansprache vor der Papstwahl. Pius X. bestimmte ihn bereits am Tag nach seiner Wahl zum Sekretär der Fürstenbreven.[24] Sardi ist schriftstellerisch durch einige hagiographisch-biographische Schriften hervorgetreten.[25] Insbesondere hat er aber 1904/05 die vorbereitenden Akten zur Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens von 1854 in einer zweibändigen Edition vorgelegt.[26] Lehramtliche Entschei-

[20] Vgl. die Einschätzung bei *Daly*, 194: „Lamentabili was a singularly inept instrument for the purposes envisaged by the Pope and Curia. When the smoke of the explosion had lifted and the rubble settled, only Loisy was seen to have sustained a direct hit."

[21] Dies gilt nicht für die zahlreichen Arbeiten von E. Poulat: zu seiner Würdigung vgl.: Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat (en Sorbonne, 22–23 octobre 1999), herausgegeben von *V. Zuber*, Paris 2001 (mit Bibliographie).

[22] Eine wichtige Anregung bei dieser Suche war mir die Tatsache, daß Francesco Beretta in der parallelen Serie der „Epistulae latinae" ein „Projekt" zur späteren Enzyklika Providentissimus entdeckt hatte; *F. Beretta*, De l'inerrance absolue à la vérité salvifique de l'Ecriture. Providentissimus Deus entre Vatican I et Vatican II, in: FZPhTh 46 (1999), 461–501, hier 485.

[23] Vgl. *F. R. Blouin* (Hg.), Vatican Archives. An Inventory and Guide to Historical Documents of the Holy See, New York/Oxford 1998, 175–177.

[24] Vincenzo Sardi di Rivisondoli (1855–1920), 1903 apostolischer Protonotar, 1908 Titularerzbischof von Cäsarea in Palästina, 1909–14 päpstlicher Delegat in Konstantinopel, 1916 Konsultor der Propagandakongregation, 1917 Assessor der Konsistorialkongregation und Sekretär des Kardinalskollegiums; vgl. Annuari Pontifici 1903–1921.

[25] U.a. *V. Sardi*, Vita del B. Gaspare del Bufalo, canonico della Basilica marciana, fondatore della Congregazione dei missionari del Preziosissimo Sangue di N. S. G.C., descritta secondo i processi, Rom 1904.

[26] *V. Sardi*, La solenne definizione del dogma dell'Immacolato concepimento di Maria Santis-

dungsprozesse waren ihm also nicht fremd, und man muß Sardi nach der neuen Aktenlage nicht nur als den Übersetzer, sondern zumindest auch als den Endredakteur von *Pascendi* ansehen.[27]

1.1 Der Beitrag Pius' X.

Blättern wir also den Faszikel zu *Pascendi* einmal auf. Er umfaßt ca. 300 Blatt, vielleicht nicht das ganze vorbereitende Material, aber doch den Teil, den Vincenzo Sardi für aufbewahrenswert hielt.[28] Im Gegensatz zu den Enzykliken und Schreiben *motu proprio*, die Sardi in den Jahren 1905–1906 zu bearbeiten hatte, enthält der *Pascendi*-Faszikel nicht nur die handschriftliche Korrekturfassung und die Reinschrift der lateinischen Übersetzung samt den Druckfahnen und einem fertigen Exemplar des Dokumentes,[29] sondern auch „Beiakten", die einen Rückschluß auf den Redaktionsprozeß erlauben. Durch diese umfangreiche Dokumentation wollte Sardi wohl auf den besonderen Charakter dieses Dokumentes wie auch auf seine eigene besondere Rolle hinweisen, die über eine reine Übersetzertätigkeit hinausging.

Als erstes Schriftstück begegnet in dem Faszikel ein Doppelbogen mit einem anderthalbseitigen Autograph Pius' X. Der Papst entwirft ein dramatisches Bild: Der Feind des Menschengeschlechts (also der Satan) schlafe nie, sondern ändere je nach dem Lauf der Zeiten taktisch geschickt seine Sprache; immer bereit zum Kampfe, bringe er, selbst wenn die Wahrheit ihn verfolge, seine Batterien stets neu in Stellung. Deshalb könnten wir uns nie in falscher Sicherheit wiegen, ohne die biblische Verurteilung der falschen Propheten auf uns zu ziehen, die den Frieden verkündeten, wo kein Friede sei, und den Sieg dort, wo alles zur Schlacht rufe. Und deshalb sei es zu allen Zeiten, und besonders heute, wo die große Konspiration gegen unseren Herrn Jesus Christus, gegen seine übernatürliche Religion, gegen seine Kirche und sein Priestertum durch die falschen Lehrer, die die Finsternis Licht nennen und das Licht Finsternis, zum Höhepunkt gelangt sei, nötig – was nötig ist, das verrät uns Pius X. nicht mehr, denn er ist vor Erregung aus der Konstruktion gefallen und bietet nur noch den abschließenden Satz, daß nun die Zeit zum Reden gekommen sei.

---

sima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione, 2 Bände, Rom 1904–05.

[27] Die Zeitung „La Croix" brachte am 14. November 1907 die Nachricht, Sardi sei der alleinige Verfasser von *Pascendi*; vgl. *P. Sabatier*, Les Modernistes. Notes d'histoire religieuse contemporaine, Paris 1909, 66, Anmerkung 4. Dies wurde am 18. November 1907 von der Corrispondenza Romana Nr. 168 dementiert: Sardi sei nur der Übersetzer.

[28] Archivio Segreto Vaticano (ASV), Epistulae ad principes. Positiones et minutae 157 (1907/08), Faszikel 35^{A} (ohne Folierung/Paginierung). Sardi selbst hat den Mantelbogen des Faszikels beschriftet und unterschrieben. – Auffällig ist die ungewöhnliche Numerierung des Faszikels mit „35^{A}", was auf eine spätere Einfügung in die Serie hindeuten könnte.

[29] Vgl. ASV, Epistulae ad principes. Positiones et minutae 156; z. B. zur Enzyklika „Acerbo nimis" von 1905: ebd. Nr. 17.

1.2 Der Impulsgeber für die Enzyklika: P. Albert Maria Weiß OP (durch Giuseppe Toniolo)

Wenn auch Vincenzo Sardi später die päpstliche Erregung in gefälligere lateinische Perioden kleiden und einige wenige Wortgruppen in die Einleitung der Enzyklika einbauen konnte, so wird doch deutlich, daß Pius X. – bei all seiner eindrucksvollen Arbeitskraft und seinem pastoralen Eifer – intellektueller Hilfe und Anstöße bedurfte, um die Enzyklika *Pascendi* zu schreiben. Öffnet man den Mantelbogen mit dem Autograph des Heiligen, kommen zwei kleine Briefdoppelbögen zum Vorschein. Sie sind datiert vom 29. Januar 1907 und richten sich an einen „verehrten Herrn Professor". Unterschrieben hat sie der Dominikanerpater Albert Maria Weiß, damals Professor für Apologetik in Freiburg in der Schweiz und der Forschung als führender Antimodernist wohlbekannt.[30] Weiß will in dem Brief eine Frage des ungenannten Professors beantworten und fährt dann „um der größeren Klarheit und Bestimmtheit willen" in lateinisch fort: „Zunächst ist die Häresie, die nun die Geister zu beherrschen bedroht, keine Häresie, wie es die alten Häresien waren, also eine Ansammlung einiger Propositionen, sondern sie ist ein Kompendium, mehr noch der Extrakt und der Geist aller Häresien, quasi das letzte Wort von all dem, was die einzelnen Häresien bis jetzt durch ihre eigenen Irrtümer als letztes Ziel erstrebten."[31] Deshalb reiche es nicht mehr aus, einzelne Irrtümer festzuhalten, sondern man müsse den allgemeinen Geist und den Habitus benennen, aus dem all das hervorkomme. Das sei aber sehr schwierig, weil die modernen Ideen aus sich heraus zwiespältig seien und weil ihre Vertreter sie absichtlich einnebelten, und zwar schlauer als seiner Zeit die Jansenisten. Die neue Häresie des Modernismus greife darüber hinaus die Fundamente des Glaubens und der Theologie selbst an, und soweit seien nicht einmal der Protestantismus und dessen Anhänger innerhalb und außerhalb der Kirche gegangen. In 14 weiteren Punkten entwirft Weiß daraufhin eine Gesamtsicht des Modernismus und benennt seinen historischen Positivismus und Relativismus in der Exegese und Patristik, der jede übernatürliche Offenbarung zunichte mache, seinen dogmatischen Minimalismus, seine Gegnerschaft zur scholastischen Philosophie, seine zersetzende Wirkung auf die Aszese in den Seminarien und Klöstern. Weiß verlangt abschließend eine theoretische und praktische Abwehr, und man erkennt unschwer Kerngedanken der Enzyklika *„Pascendi"*, die gut sieben Monate später erschien.

Ein neu zugänglicher Bestand im Vatikanischen Geheimarchiv ermöglicht es uns, die Kommunikationskanäle konservativer Intellektueller zum Hl. Vater noch besser offenzulegen. Pius X. unterhielt ein berühmt-berüchtigtes Privatsekretariat, die sogenannte *segretariola*, das teilweise in Kon-

[30] Über ihn zuletzt *Weiß*, Dominikanerorden, 133–203 und passim.
[31] Vgl. den Abdruck des lateinischen Textes im Anhang.

kurrenz zum Staatssekretariat trat. Die Bestände sind seit 2003 zugänglich und durch ein exzellentes Inventar erschlossen.[32] Daraus ergibt sich die Identität des „verehrten Professors", an den Weiß eigentlich schrieb: Es war der Turiner Nationalökonom Giuseppe Toniolo[33], ein strengkirchlicher katholischer Laie, der vom Vatikan mit einer Werkausgabe, einem nach ihm benannten Institut und unlängst noch mit einer Sondermarke geehrt worden ist. Beeinflußt von der historischen Schule der Nationalökonomie[34], gehörte der sozial-konservative Toniolo zu den Vordenkern der Sozialenzyklika *Rerum novarum* Leos XIII. und engagierte sich in der katholischen Laienbewegung der *Opera dei Congressi*. Als diese von Pius X. 1906 wegen zu christdemokratisch-unabhängiger Ausrichtung aufgehoben worden war, ernannte der Papst ihn zum Vorsitzenden einer der drei hierarchisch kontrollierten Nachfolgeinstitutionen, Vorläufern der Katholischen Aktion.[35] Toniolos Briefwechsel mit dem Papst füllt eigene Faszikel und betrifft neben sozialpolitischen Fragen immer wieder auch Themen der internen Kontrolle der italienischen Kirche im engeren Sinne. Den Pater Weiß hatte Toniolo in den 1890er Jahren als nationalökonomischen Professorenkollegen in Fribourg kennen- und schätzengelernt. Beide verband die sozial-konservative politische Ausrichtung wie die Angst vor einer unabhängig-laikalen Christdemokratie. Weiß war es hier wie Toniolo gegangen: Er hatte die christlich-soziale Bewegung in Österreich mitbegründet, bekämpfte dann aber als Ratgeber des Wiener Kardinals Gruscha die christlich-soziale Partei Karl Luegers schon unter Leo XIII. vergeblich und mußte deshalb Österreich verlassen. Toniolo machte sich vor diesem Hintergrund auch gerne die theologischen Ansichten von Weiß zu eigen und übermittelte schon im September 1905 ein erstes Memorandum von Weiß an Pius X. Der Papst antwortete, daß er mittlerweile auch ein längeres persönliches Gespräch mit dem Dominikaner gehabt habe und den von ihm genannten Gefahren begegnen wolle.[36] Wie wir nun belegen können, faßte Weiß eineinhalb Jahre später noch einmal nach, in dem Wissen, daß Toniolo seine Gedanken dem Heiligen Vater vorlegen würde.[37]

---

[32] *A. M. Dieguez*, L'Archivio particolare di Pio X. Cenni storici e inventario (CAV 51, Vatikanstadt 2003); *S. Pagano*, L'Archivio particolare di Pio X all'Archivio Segreto Vaticano, in: *La Bella*, 153–182.

[33] Über ihn *J. Madey* in: BBKL 12 (1997), 327f.; Atti del Convegno di studi su Giuseppe Toniolo (Treviso, 1845 – Pisa, 1918): Pisa, 7–8 ottobre 1988, Pisa 1990; *P. Pecorari*, Toniolo. Un economista per la democrazia, Rom 1991.

[34] *R. Molesti*, Giuseppe Toniolo e la scuola storica tedesca, in: Il pensiero economico moderno 20 (2000), 13–29.

[35] Vgl. *F. Malgeri*, Il Papa dell'Azione cattolica, in: *La Bella*, 453–480.

[36] Das Ganze in ASV, Archivio particolare Pio X, b. 15 (Corrispondenza: September 1905), fol. 797–799 (mit dem eigenhändigen Antwortentwurf von Pius X.). Das Memorandum liegt nicht bei.

[37] Daß Weiß über Toniolo Einfluß auf Pius X. nehmen wollte, ergibt sich klar aus seinen anderen Briefen an Toniolo: Vgl. Biblioteca Apostolica Vaticana, Carteggio Toniolo, Brief Nr. 4533: A. M. Weiß an G. Toniolo, 22. September 1905: Weiß spricht von seiner bevorstehenden Audienz beim Papst, bei der er als Ordensmann nicht unaufgefordert über seine Anliegen reden will. Toniolo solle

Pius X. hatte sich zwar schon länger mit dem Gedanken einer Verurteilung der gefährlichen neuen Ideen in Exegese und Religionsphilosophie befaßt, und die Gefahr der *novità* wurde bereits 1906 auch von Mitgliedern des italienischen Episkopats beschworen.[38] Der Weg, den die römische Kurie unter ihm bisher dazu beschritten hatte, war aber ein traditioneller: Die Indexkongregation und das Sanctum Officium hatten Werke, vor allem des Exegeten Alfred Loisy, indiziert, und im Januar 1907 waren es bereits geschlagene drei Jahre, daß man im Sanctum Officium an einem Syllabus der Hauptirrtümer Loisys arbeitete. Dieser erschien endlich im Juli 1907, sprach aber nicht explizit vom Modernismus als neuer Gesamthäresie.[39] Pius X. war ein ungeduldiger Papst, der Ergebnisse sehen wollte, und man wird nicht darin fehlgehen, daß ihm Pater Weiß schon vorher die Augen dafür geöffnet hatte, was eigentlich not tat: die erstmalige Offenlegung eines häretischen Systems durch das Lehramt selbst und effektive Kontrollmaßnahmen.

Die eklatante Bedeutung des kleinen Briefes von P. Weiß läßt sich auch direkt belegen: Am 17. April 1907 hielt Pius X. eine Konsistorial-Allokution „contra neo-reformismum religiosum", die von dem italienischen Modernismus-Forscher Lorenzo Bedeschi „eine erste theoretische Skizze des Antimodernismus" genannt wird.[40] In dieser Allokution übernahm Pius X. direkt Formulierungen aus dem Brief von Weiß, unter anderem: Die „eretici moderni" verträten nicht einfach eine Häresie, sondern „il compendio e il veleno di tutte le eresie".[41] Sie beschränkten die Inspiration der Hl. Schrift auf dogmatische Gegenstände und unterschieden sie nicht von der poetischen Inspiration „eines Aischylos oder Homer".[42] Sie relativierten die Tradition und unterhöhlten die Autorität der Kirche.[43]

Die Enzyklika *Pascendi* war dann die Ausarbeitung dieser ersten „Skizze"; sie erschien im September 1907 und überbot bewußt das Dekret

---

als Laie reden bzw. habe ja schon einen Wink gegeben: „*Wer das Ohr des Papstes hat* und diese Freiheit nicht benutzt, der *ladet eine Verantwortung vor Gott auf sich.*" Ebd. Brief Nr. 4600: A. M. Weiß an G. Toniolo, 13. November 1905: „*Es muß auf katholischer Seite durch die Kirche selber ein entschiedener Schritt zur Reform des Lebens und des theologischen Studiums geschehen.*" Weiß bezeichnet sich selbst als nicht Hyperkonservativer, obwohl er als solcher verschrien sei. Dennoch: „*Es ist ganz wie zu den Zeiten Luthers.* Läßt man alles gewähren oder will man gar nichts von ‚Reformen' hören, so kommt beides auf dasselbe hinaus: die Gefahr wird immer größer." „Es genügt nicht, *bloß* die [unleserlich] zu verurtheilen. Es muß auch etwas, und zwar etwas Ernstliches geschehen, damit die alten *Wahrheiten* in neuer *Form* und mit neuen *Mitteln* gelehrt und verteidigt werden." „Lieber verehrter Herr Professor [...] Stellen Sie das dem Papst *mündlich* vor. Schriftlich macht es nicht genug Eindruck, wenn er überhaupt Zeit findet es zu lesen."

[38] Vgl. *L. Bedeschi*, L'Antimodernismo in Italia. Accusatori, polemisti, fanatici, Cinisello Balsamo 2000, 29–32.

[39] *C. Arnold*, Lamentabili sane exitu (1907). Das Römische Lehramt und die Exegese Alfred Loisys, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 11 (2004), 24–51.

[40] *Bedeschi*, 36. Vgl. die Einschätzung als „declaration of war" durch *G. Daly*, Transcendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism, Oxford 1980, 191.

[41] ASS 40 (1907), 266–269, hier 268. Vgl. Brief Weiß, Punkt I (Text unten im Anhang).

[42] Ebd. Vgl. Brief Weiß, Punkt II.

[43] Ebd. Vgl. Brief Weiß, Punkt III.

Lamentabili, wie man in den offiziösen Fußnoten in den *Acta Sanctae Sedis* zugab.[44] Nicht mehr das scholastische Verfahren des Herausschälens von Propositionen, sondern die Enttarnung einer falschen modernen Weltanschauung wurde hier geboten.

Weiß war also einer der Anreger und Vordenker der Enzyklika *Pascendi*, die im Grunde genommen die Agenda der katholischen Kirche bis zum II. Vatikanum mitbestimmt hat.[45] Ein genauerer Blick auf sein Wirken läßt ihn dabei als modern-antimodernen konservativen „Gegenintellektuellen" erscheinen: Weiß verfocht zunächst nicht einen naiven Konservatismus; er verstand sich als bewußter Erneuerer des Antiliberalismus und Ultramontanismus aus dem 19. Jahrhundert. Sein intellektuelles Schlüsselerlebnis war die Nachfolge und dann die bewußte Distanzierung von seinem Münchener Lehrer Ignaz Döllinger. Dessen Schicksal blieb ihm ein warnendes Beispiel: Er meinte, damit selbst in die Abgründe des Liberalismus geschaut zu haben. Er bewahrte sich deshalb eine feine Witterung für alle Tendenzen der innerkatholischen Pluralisierung, für Historismus und Subjektivität. Obwohl ihm seine Position als Freisinger Seminarprofessor Freiräume bot, wählte Weiß dann den Dominikanerorden als transnationale geistige Heimat, deren erneuerter Thomismus ihn anzog. In diesem Orden führte Weiß nun keineswegs eine anonyme Ordensexistenz, die sich selbstverleugnend in das große Ganze einordnete. Eine gewisse Flamboyanz kennzeichnete sein ganzes Wirken; er selbst stilisierte sich zu einem modernen Propheten, zu einem zweiten Jeremias und Eliasjünger.[46]

Weiß' sozial- und kirchenpolitisches Engagement erfolgte aus intellektueller Überzeugung. In schöpferischer Aufnahme der alten jesuitisch-dominikanischen Kontroverse um die Zuordnung von Natur und Übernatur arbeitete er scharf den Vorrang des übernatürlichen Zieles heraus und entwickelte daraus eine tendenziell autoritäre Ekklesiologie und Gesellschaftslehre: „Indem Gott die Menschheit zur übernatürlichen Ordnung erhob, hat er ihr das Streben nach dem übernatürlichen Ziel nicht bloß als ein schönes Ideal, sondern auch als unerläßliche Pflicht auferlegt."[47] „Wenn aber alles auf das übernatürliche Ziel der übernatürlichen Ordnung bezogen werden soll, dann muß jene Anstalt, in der die übernatürliche Ordnung nach Christi Gesetz verkörpert ist, [...] dann muß die Kirche, muß das Papsttum ein Recht haben, zu überwachen und zu beurteilen, was der Erreichung des übernatürlichen Zieles dienlich und was hinderlich ist."[48] Darin war für Weiß der Sinn des Ultramontanismus zusammengefaßt, und seine

[44] ASS 40 (1907), 593: „Decretum S. Officii diei 3. Iulii 1907, quo damnati sunt praecipui modernistarum errores, mirifice illustratur ac *perficitur* [meine Hervorhebung] per hodiernum providentissimum ac momentosum Summi Pontificis documentum [...]."

[45] *Wolf*, Antimodernismus.

[46] *A. M. Weiß*, Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben, Freiburg i. Br. 1925.

[47] Ebd. 124.

[48] Ebd. 125f.

größte Sorge war, daß viele Katholiken um 1900 nicht mehr ultramontan sein wollten. Das war für ihn die „religiöse Gefahr“[49]: „In religiösen Kreisen und Zeiten, besser gesagt dort, wo die Dogmatik die Herrschaft hat, da sind die Katholiken ultramontan oder kirchlich gesinnt ohne alle weitere Rücksicht. Wo die Politik die Oberhoheit gewinnt, in Zeiten, da man alles Gewicht darauf legt, die Welt zu verstehen und mit der Welt in Frieden zu leben, da siegt der Opportunismus auf Kosten des Friedens und der Einheit unter den Katholiken.“[50] Weiß setzte auf konservative Identitätssicherung, auf klare Innen-Außen-Unterscheidungen, auf eine eindeutige Positionierung des Katholizismus, nämlich als Antiliberalismus und Antimodernismus. Nicht die individuelle Persönlichkeit war im Kontext der Moderne zu retten[51], sondern die seelenrettende Autorität der Kirche zu bewahren. Dabei richtete sich Weiß' Zeitkritik auch auf die blinden Flecken in der Wahrnehmung liberalkatholischer Geister: Nationalismus, Herrenmenschentum und die antijudaistische Tendenz der Kritik an der Gesetzeskirche wurden von ihm diagnostiziert, aber zu plakativ angeprangert,[52] als daß eine tatsächliche Nachdenklichkeit bei den Betroffenen erreicht werden konnte. Im übrigen huldigte auch Weiß einem katholisch-antikapitalistischen Antisemitismus[53], der Teil seiner konservativen Vision war, die „soziale Frage“[54] durch die Rückkehr zu einer mittelalterlich-ständischen Gesellschaftsidylle zu lösen.

Allen Bemühungen um konfessionelle Annäherung – nicht nur im theologischen, sondern auch im gesellschaftlich-politischen Bereich[55] – stellte Weiß seinen radikalen Antiprotestantismus entgegen: Das ursprüngliche Lu-

---

[49] *A. M. Weiß*, Die religiöse Gefahr, Freiburg i. Br. 1904.

[50] *Weiß*, Lebensweg, 126.

[51] *F. W. Graf*, Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft um 1900, in: *R. vom Bruch/G. Hübinger/F. W. Graf* (Hgg.), Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989, 103–131.

[52] Weiß setzte sich schon 1897 kritisch mit einer etwas obskuren französischen reformkatholischen Schrift von Sar Péladan auseinander, die die Kirche von der „unseligen semitischen Schnur“ abschneiden wollte. Weiß rief dazu empört aus: „Ohne Antisemitismus bis aufs Messer kein Katholizismus der Zukunft!“ *A. M. Weiß*, Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart, Band 1, Freiburg i. Br. 1911, 236f. (Nachdruck des Artikels „Die drohende Religionsdemokratie“ von 1897).

[53] Zur Diskussion um die diesbezüglichen Thesen von Olaf Blaschke vgl. *G. Fleckenstein/Chr. Schmidtmann*, Katholischer Antisemitismus im europäischen Vergleich. Die Generaldebatte der 14. Tagung des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung am 25. November 2000 in Dortmund, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 49 (2001), 244–247; sowie demnächst die Beiträge in der von Hubert Wolf herausgegebenen Dokumentation der Tagung „Katholizismus und Judentum“ in der Katholischen Akademie in Bayern.

[54] Zum Kontext vgl. *G. Hübinger*, Intellektuelle und Soziale Frage im Kaiserreich. Ein Überblick, in: *U. Alemann [u. a.]* (Hgg.), Intellektuelle und Sozialdemokratie, Opladen 2000, 29–41. Interessant ist Hübingers Hinweis (ebd. 36) auf die Parallelität der Disziplinierung von Intellektuellen im katholischen und im sozialdemokratischen Milieu. Dabei sollte aber bedacht werden, daß der kuriale Antimodernismus im Falle des „praktischen Modernismus“ in vielfacher Weise in Deutschland abgebremst wurde – nicht zuletzt von der Mehrheit des Episkopats.

[55] Vgl. den Kampf gegen den „praktischen Modernismus“ im Zentrums- und Gewerkschaftsstreit; *Weiß*, Dominikanerorden (Lit.).

thertum, das er vom späteren staatskirchlichen Byzantinismus unterschied, war für ihn der Vater des modernen subjektiven Geistes.[56] Als Fortsetzer seines plötzlich verstorbenen Ordensbruders und Vorbildes Heinrich Suso Denifle suchte er „Luther und das Luthertum in seiner frühesten Entwicklung" (Bd. 2, 1909) historisch zu desavouieren.[57] Reformation und Gegenreformation bildeten die historische Folie, auf der Weiß auch seine Gegenwart verstand, übrigens auch in seinem Modernismus-Memorandum für Pius X.[58] Und dies ist nicht nur ein Thema der historisch motivierten Identitätsbildung.[59] Bei der Suche nach strukturell verwandten Typen intransigenter Intellektualität wird man neben dem Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts wohl erst wieder im 16. Jahrhundert bei den humanistisch gebildeten Kontroversisten und Ketzerjägern vom Schlage eines Johannes Eck, eines Ambrosius Catharinus oder eines Alphons von Castro fündig werden.[60]

Im Kontext des sogenannten deutschen Katholizismus wurde Weiß' Position als dysfunktional für das Milieu empfunden, Weiß' Warnungen vor der „religiösen Gefahr" wurden mit Spott überzogen. Hinter Weiß standen weder der deutsche Episkopat noch der deutsche Katholizismus politischer und verbandlicher Art; neben dem Wohlwollen Pius' X. stand hinter ihm aber die Medienmacht des Herder-Verlags. Nicht als kirchlicher Funktionär, sondern als theologischer Autor trat Weiß seinen Kampf an: Bei Herder wurden fast alle seine zahlreichen Werke aufgelegt, die Apologie des Christentums in fünf Bänden viermal, die noch populäreren Werke „Die Kunst zu leben" und „Lebensweisheit in der Tasche" erreichten Auflagen von über 30 000 Exemplaren. Hier erschien auch sein autobiographischer Rückblick „Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben"[61] oder die „Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart", die aus seinen monatlichen zeitkritischen Beiträgen in der Linzer Theologisch-praktischen Quartal-

[56] *A. M. Weiß*, Liberalismus und Christentum. Mit dem Anhang „Rückblick auf eine Lebensarbeit gegen den Liberalismus", Trier 1914, 321 f.

[57] Vgl. auch die im selben Jahr erschienene „Lutherpsychologie".

[58] Vgl. z. B. das Echo in Giuseppe Toniolo an Pius X., Pieve di Soligo, 21. September 1905; ASV Arch. Part. Pio X. b. 15, fol. 797 f.: „Il dottissimo e piissimo Padre Weiss, più volte ebbe a discorrermi delle varie, profonde e spesso violenti correnti filosofiche, razionalistiche, antireligiose, che i suoi studi (specie l'ultimo Volume) e le sue estese relazioni personali, gli rivelarono minacciose, non solo sostentando assalti gravi o aperti o latenti al cattolicesimo, ma insinuando insensibilmente fra i credenti stessi migliori, uno spirito dissolvente della fede e disciplina cattolica, che può rassomigliarsi allo stato degli animi, che precedette la Riforma lutherana."

[59] Vgl. dazu *C. Arnold*, Konfessionalismus und kirchenhistorische Forschung in Deutschland (1900–1960), in: *A. Melloni/M. Faggioli* (Hgg.), Preparativi per un bilancio delle scienze religiose nel novecento, Münster 2005 (im Druck).

[60] Dies ist ein ergänzender Aspekt zu: *O. Blaschke* (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002. Dazu kritisch: *C. Kretschmann/H. Pahl*, Ein „zweites konfessionelles Zeitalter"? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur, in: HZ 276 (2003), 369–392.

[61] Der Rückblick „Lebensarbeit gegen den Liberalismus" von 1914 mußte allerdings im hochkonservativen Trierer Petrus-Verlag erscheinen, da Weiß auf dem Höhepunkt des Gewerkschaftsstreits in Deutschland selbst für Herder als Autor nicht mehr tragbar war. Es blieb dann freilich bei dieser Ausnahme.

schrift hervorgingen. Noch in der fünften Auflage des Herderschen Staatslexikons von 1932 ist Weiß auf einem Schmuckblatt mit Portrait und großen Worten aus seiner Feder verewigt.[62] Subjektiv fühlte Weiß sich nach 1900 zusehends isoliert und starb recht einsam, nachdem er am Vorabend seines Todes noch einmal seiner Zeit bei Döllinger gedacht hatte. Wir erkennen ihn heute als wirkmächtigen geistigen Vorbereiter der Enzyklika *Pascendi*, der zumal die Grundidee, eine qualitativ neue Gesamthäresie der Moderne zu definieren, beigesteuert hat.

Kehren wir aber zur Enzyklika *Pascendi* zurück. Giuseppe Toniolo war auch deshalb auf dem laufenden über die Enzyklika *Pascendi*, weil er mit Billigung Pius' X. an der Gründung eines internationalen katholischen wissenschaftlichen Instituts arbeitete. Der Papst wollte sich bei aller Orthodoxie keine Fortschrittsfeindlichkeit nachsagen lassen und kündigte am Ende von *Pascendi* tatsächlich die Gründung dieses Instituts an, das die wahre, neuscholastisch fundierte Wissenschaft befördern sollte.[63] Aus dem Plan wurde schließlich nichts, weil sich die gemäßigten und die radikal antimodernistischen Kräfte in der römischen Kurie gegenseitig lähmten. Roger Aubert hat das bereits 1978 in abschließender Weise rekonstruiert.[64] In unserem Kontext erscheint es aber bemerkenswert, daß Pius X. den persönlichen Wunsch äußerte, daß P. Weiß Mitglied des Instituts werden sollte. Er tat dies in einem Handschreiben an den intransigenten Papsthistoriker Ludwig Pastor[65], der in der vorbereitenden Kommission gegen den Kardinalprotektor der Instituts, den früheren Kardinalstaatssekretär Rampolla, arbeitete. Neben Weiß wurde durch das persönliche Eingreifen des Papstes auch der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm Keppler auf die Liste des Instituts gesetzt. Keppler hatte schon 1903 ein lateinisches Memorandum gegen den deutschen Reformkatholizismus an Leo XIII. gerichtet, das Karl Hausberger unlängst ediert hat.[66] Auch dieses Memorandum nimmt Gedankengänge von *Pascendi* vorweg, ohne daß aber ein konkreter Einfluß auf die Enzyklika aktenmäßig greifbar wäre.[67] Weiß und Keppler wie der eben-

[62] Staatslexikon[5] 5 (1932), nach S. 1144. – Eine durchaus kritische Würdigung von Weiß findet sich im zugehörigen Artikel von *A. M. Knoll*; ebd. 1146–1149.

[63] In dem Faszikel zu *Pascendi* findet sich ein zweieinhalbseitiges Exposé, das Ausführungen zum Institut in der in Vorbereitung befindlichen Enzyklika anregt. Der Autor konnte noch nicht identifiziert werden.

[64] *R. Aubert*, Un projet avorté d'une association scientifique internationale catholique au temps du modernisme, in: AHP 16 (1978), 223–312.

[65] Reproduktion bei *W. Wühr* (Hg.), Ludwig Freiherr von Pastor, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, Heidelberg 1950, nach S. 496.

[66] *K. Hausberger*, Eine Denkschrift des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler über den Reformkatholizismus aus dem Jahr 1903, in: RoJKG 21 (2002), 321–340; *ders.*, Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) – ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat, in: ebd. 163–177; vgl. *ders.*, „Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces". Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: *Wolf*, Antimodernismus, 217–239

[67] Keppler hatte allerdings im Frühjahr 1907 eine Audienz bei Pius X.; *Weiß*, Dominikanerorden, 74.

falls vorgeschlagene Innsbrucker Jesuit und historische Polemiker Emil Michael SJ waren in der Kommission als zu wenig wissenschaftlich abgelehnt worden, u. a. von P. Franz Ehrle SJ, dem späteren Kardinalbibliothekar der hl. römischen Kirche. Der polemische und popularisierende Zug dieser Herren irritierte die Kommission ebenso wie sie den Papst erfreute, der doch keine reine, sondern eine politisch und kirchlich wirksame Wissenschaft befördern wollte.

2. Joseph Lémius – der geistige Vater des lehrhaften Teils

Die Forschung hatte schon länger vermutet, daß in *Pascendi* im wesentlichen zwei Vorlagen unterschiedlicher Autoren, ein lehrhafter und ein praktischer Teil, zusammengefügt worden sind.[68] Als Autor des lehrhaften Teiles vermutete man seit 1946 mit einiger Sicherheit den römischen Prokurator der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria, P. Joseph Lémius.[69] Der Franzose Lémius beschäftigte sich schon länger mit den Schriften seines Landsmannes, des Exegeten und Erzmodernisten Alfred Loisy, und suchte in ihnen ein häretisches System zu entdecken. Dies war in der kirchlichen Öffentlichkeit Roms bekannt, weil er auch Vorträge zu diesem Thema hielt. Gabriel Daly entdeckte Ende der 1970er Jahre im Nachlaß von Lémius ein 62seitiges französisches Typoskript, das große Ähnlichkeit, allerdings keine wörtliche Übereinstimmung, mit dem lehrhaften Teil von *Pascendi* aufwies.[70] In den neu entdeckten Akten zu *Pascendi* findet sich nun eine ausführliche, fünfseitige italienische Gliederung dieses Typoskripts von der Hand Lémius'.[71] Vincenzo Sardi hat anscheinend diese Gliederung für seinen lateinischen Text benutzt und sie stellenweise mit dem Material von Weiß und aus einer anderen, kürzeren Zusammenstellung von modernistischen Propositionen, deren Autor einstweilen nicht identifiziert werden konnte[72], angereichert. Diese Zusammenstellung betonte, daß mit dem Modernismus nun die intellektuellen und sozialen Irrtümer des 19. Jahrhunderts, z. B. Kantianismus und Liberalismus, im Schoße der Kirche angekommen seien und ohne Eingreifen zu einer Religion ohne Dogmen und einer Gesellschaft ohne Gott führen würden. Der Grundgedanke von den sieben Rollen des Modernisten und ihre inhaltliche Füllung stammte aber

[68] Vgl. *Schwedt* (Lit.).

[69] *J. Rivière*, Qui rédigea l'encyclique „*Pascendi*", in: BLE 47 (1946), 143–161 (dazu auch ebd. 242f.). Der Bruder von Lémius, Jean-Baptiste Lémius OMI (1851–1938), wurde wegen seines „Catéchisme sur le Modernisme" (Paris 1907) vom Papst belobigt. Vgl. ASS 41 (1908), 209f.

[70] *Daly*, 232–234.

[71] Dies hat ein direkter Schriftvergleich mit Briefen von Lémius an Pius X. im Vatikanischen Geheimarchiv ergeben.

[72] Dieses vierzehnseitige handschriftliche Exposé hat von zweiter Hand die Überschrift „Tendenze del pensiero scientifico odierno in materia religiosa" erhalten. Als Autoren konnten durch Schriftvergleich im ASV bereits Louis Billot SJ, Laurentius Janssens OSB und Willem van Rossum CSsR ausgeschlossen werden. – Die Schrift ist allerdings der sekundären Überschrift auf dem Brief von Weiß an Toniolo sehr ähnlich; s.u. den Anhang.

wesentlich von Lémius, wobei dieser die ersten drei Rollen, den Philosophen, den Gläubigen und den Theologen, in einem Punkt gemeinsam behandelte. Lémius' Gliederung trägt die bedeutsame Überschrift: „Zusammenfassung des Systems der Modernisten, genauerhin von Loisy".[73] Der lehrhafte Teil von *Pascendi* setzte sich also eigentlich nur mit Loisy auseinander. Ähnlich wie schon bei *Lamentabili* war der andere große Erzmodernist George Tyrrell überhaupt nicht bzw. nur indirekt im Blick. (Gegen den Anglo-Iren Tyrrell wurden vor allem disziplinäre Mittel angewandt, über die Kardinalstaatssekretär Merry del Val wachte[74], der als spanischer Diplomatensohn eine englische Erziehung genossen hatte.)

Über Lémius selbst wußten wir bisher nicht allzuviel. Er hatte im Scholastikat seines Ordens gelehrt, war Mitglied der Accademia S. Tommaso in Rom und seit 1894 Konsultor der Studienkongregation. Er erschien als ein typischer Neuscholastiker, dem Gabriel Daly sogar eine ehrliche antimodernistische Entrüstung in relativ gemäßigtem Tone zubilligte.[75] Die Akten des Privatsekretariats von Pius X. werfen allerdings ein härteres Licht auf den Hauptverfasser von *Pascendi*. Im Jahr 1914 wollte die römische Indexkongregation, deren Konsultor Lémius 1913 geworden war[76], die Schriften von Charles Maurras und seiner Action française auf den Index der verbotenen Bücher setzen.[77] Der Agnostiker Maurras sah die katholische Kirche als objektiven Ordnungsfaktor und als Stütze in seinem Kampf gegen die laizistische französische Republik und den Liberalismus. Seine Politik trug chauvinistische und faschistische Züge, fand aber in weiten Teilen des monarchistisch und integralistisch gesinnten französischen Katholizismus Unterstützung, weil man dort den politischen Sozialismus und Liberalismus wie auch die liberalkatholische Christliche Demokratie ablehnte. Zu diesen Kreisen gehörte auch Lémius. Er intervenierte brieflich beim Papst gegen die Indizierung von Maurras.[78] Mit Lémius und im selben Sinne verwendeten sich beim Papst auch der Kardinal Willem van Rossum und der Erzbischof Pierre-Armand Sabadel (mit Ordensnamen Pie de Langogne OFMCap), der eine Mitglied, der andere Konsultor der Indexkongrega-

[73] „Sunto del sistema de' modernisti, specie del Loisy"; ASV Ep. ad princ., Pos. et min. 157 (1907/08), Fasz. 35[A].

[74] Vgl. etwa *G. Lease*, Merry del Val and Tyrrell. A Modernist Struggle, in: Downside Review 102 (1984), 133–156; *Schultenover*, passim.

[75] *Daly*, 179–187.

[76] Sammlung Herman H. Schwedt/Personen-Datenbank des Münsterschen DFG-Projektes „Römische Inquisition und Indexkongregation". Lémius war 1913 mit einem Gutachten an der Indizierung von Henri Bremonds „Sainte Chantal" beteiligt.

[77] Dazu nun umfassend: *J. Prévotat*, Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899–1939, Paris 2001, 175–194.

[78] Lémius betonte unter anderem, daß eine Zensur der Action française den „Triumph der Liberalen, Modernisten und Sillonisten" bedeuten würde. Den philosophischen Positivismus Maurras' unterschied er nachdrücklich vom „modernistischen Agnostizismus"; J. Lémius an Pius X., undatiert [Januar 1914]; ASV Arch. Part. Pio X, b. 116, fol. 1022r-1023v.

tion.[79] Beide hatten eine entscheidende Rolle bei der Erarbeitung des Dekrets *Lamentabili* und der Exkommunikation Alfred Loisys gespielt.[80] Pius X. unterließ dann tatsächlich die Publikation des von der Indexkongregation schon beschlossenen Bücherverbotes gegen Maurras und die Action française.

3. Kardinal Vives y Tuto und der disziplinäre Teil

Hinter dem praktischen Teil der Enzyklika, der ein striktes antimodernistisches Überwachungssystem anordnete, hat man als Autor seit längerem den spanischen bzw. katalanischen Kapuziner und Kurienkardinal José Calasanz Vives y Tuto vermutet.[81] Vives y Tuto hatte in Lateinamerika und Frankreich als Ordensmann diverse Vertreibungen erleben müssen und war entsprechend antiliberal geprägt. Sein kurialer Aufstieg begann unter Leo XIII., wo er unter anderem für die Nichtigkeit der anglikanischen Weihen eintrat, und vollendete sich unter Pius X., der ihn mehr als jeden anderen Kardinal schätzte. (Wegen seiner vielseitigen Aufgaben unter Pius X. gab man ihm den Spitznamen: Vives fa tutto; er selbst scherzte darüber auf dem Sterbebett: Vives è tutto.) Bemerkenswert ist, daß Vives im Frühsommer 1907 in Kontakt mit Albert Maria Weiß und Giuseppe Toniolo wegen einer geplanten italienischen Übersetzung von Weiß' „Die religiöse Gefahr" stand.[82]

Die 35 Seiten umfassende, in italienisch abgefaßte Vorlage für den zweiten Teil der Enzyklika stammt – wie ein Schriftvergleich mit seinen Briefen an Pius X. ergab – eindeutig von der Hand des Kardinals und ist schon rein formal von vornherein als zweiter Teil eines vorstrukturierten Gesamtdokumentes entworfen worden[83] – ein wichtiger Hinweis auf die direkte Mitwirkung von Vives an der Planung der Enzyklika. Die Vorlage wurde in ihrer Substanz in die Enzyklika übernommen, allerdings stilistisch stark aufgebessert – wahrscheinlich von Vincenzo Sardi. Vives' Elaborat bietet zum einen die konkreten disziplinären Maßnahmen gegen den Modernismus, zum anderen lieferte er durch ein Florileg päpstlicher Maßnahmen ge-

[79] ASV Arch. Part. Pio X, b. 116, fol. 997r-v (van Rossum); ebd. 1014–1019 (Sabadel).

[80] *Arnold*, Lamentabili.

[81] Über ihn *K. Hausberger*, in: BBKL 12 (1997), 1535–1545; *F. Raurell*, L'Antimodernisme i el Cardenal Vives i Tutó, Barcelona 2000.

[82] Biblioteca Apostolica Vaticana, Carteggio Toniolo, Brief Nr. 4871: Billet/Besuchskarte von Vives y Tuto, 6. Juni 1907: „Il Cardinale Vives riverisce l'egregio e carissimo Sigr Prof. Toniolo e gli dice che per semplice consiglio cercò d'indurre quel buon sacerdote a fare una versione del libro del P. Weis; ma vista la versione parziale già fatta e la giusta paura dell'editore anche io credo che non si deve fare. Del resto il P. Weis stesso mi scrive che in vista di ciò la traduzione sarà impossibile. E così sembra che non deve aver paura l'editore fiorentino."

[83] Das Manuskript ist von Vives selbst in der rechten oberen Ecke durchlaufend foliiert worden. Der erste Satz auf der ersten Seite ist ohne Überschrift eingerückt und deutlich als Beginn markiert. Da er aber inhaltlich auf Vorangegangenes verweist (Incipit: „Alla gravità dei mali del modernismo o progessismo o riformismo sopra accennati [...]"), hat Vives bewußt den zweiten Teil eines vorstrukturierten Dokumentes verfaßt.

wissermaßen den Traditionsbeweis für die antimodernistische Aktion. Dazu griff er bis zu den Zeiten der späten Gegenreformation, nämlich den pro-scholastischen Maßnahmen Sixtus' V. in der Bulle *Triumphantis* von 1588, zurück, setzte den Schwerpunkt freilich bei den intransigenten Päpsten des 19. Jahrhunderts, bei Gregor XVI. und Pius IX., und versuchte vor allem, den Pontifikat Leos XIII. ausschließlich antiliberal zu deuten. Man hat schon länger bemerkt, daß Pius X. wieder zur theologisch-kirchenpolitischen Agenda Pius IX. zurückgekehrt sei.[84] Vives y Tuto stellte diesen Wandel als Kontinuität dar, indem er einseitig die pro-scholastischen und antireformerischen Maßnahmen Leos XIII. betonte und dessen Bemühen um Wissenschaftsfreundlichkeit auch den historischen Disziplinen gegenüber völlig ausblendete. Auch wenn dieses Florileg nicht ganz übernommen wurde, ergab sich für den Endtext der Enzyklika die Behauptung einer lehramtlichen Kontinuität vom Antiliberalismus des 19. zum Antimodernismus des 20. Jahrhunderts.

4. Eher am Rande? Kardinalstaatssekretär Merry del Val

Als Überraschung muß die eher marginale Rolle gelten, die der junge Kardinalstaatssekretär Raffaele Merry del Val bei der Entstehung der Enzyklika *Pascendi* spielte. Merry del Val gilt als einer der führenden Antimodernisten um Pius X. und hat z. B. zielstrebig die Exkommunikation des Exegeten Alfred Loisy betrieben.[85] Zudem gibt es die Nachricht, daß Merry del Val durch einen Mitarbeiter den Kontakt zu Joseph Lémius hergestellt habe.[86] Im Akt zu *Pascendi* nun finden sich von Merry del Val drei kurze Billets von Ende August/Anfang September 1907, die an den Redaktor Vincenzo Sardi gerichtet sind, zusammen mit zwei maschinengeschriebenen Seiten mit Änderungsvorschlägen zur vorletzten Gesamtfassung der Enzyklika.[87] Merry kümmerte sich dabei vor allem um die formale Präzision der Enzyklika, um genaue Zitationen und Quellenangaben, um korrekte kanonistische Bezeichnungen und um Milderung von allzu harten Ausdrücken oder unpraktischen disziplinären Maßnahmen. Vor allem lag Merry aber eine perfekte, moderne Pressearbeit am Herzen: Mit dem lateinischen Original sollte gleichzeitig die italienische und französische Übersetzung an die Presse gehen, zusammen mit entsprechenden Kurzfassungen. Der Kardi-

[84] Vgl. *R. Aubert*, Art. Pius X., in: LThK^3 8, 333–335.

[85] Vgl. *Arnold*, Lamentabili.

[86] Brief von A. Perbal OMI, in: BLE 47 (1946), 242 f. Später diente Lémius Merry del Val als einer seiner „conseillers préférés"; *Poulat*, Intégrisme, 390.

[87] Aus dem zweiten Billet ergibt sich auch klar die Redaktorenrolle von Sardi wie die direkte Involvierung des Papstes: R. Merry del Val an V. Sardi, 25. August 1907; ASV Ep. ad princ., Pos. et min. 157 (1907/08), Fasz. 35^A: „Le mando qui unite le osservazioni promesse. Abbia la bontà di guardarle e se il S. Padre le approva, di tenere conto. – Oltre le due traduzioni raccomando i due sunti per le agenzie telegrafiche le quali daranno la prima informazione e quella duratura presso la mano della gente che non legge e non studia."

nalstaatssekretär, der sich selbst ab dem 25. August 1907 in Castel Gandolfo aufhielt, bekannte im letzten Billet, er wisse nicht genau, wann Pius X. die Enzyklika veröffentlichen wolle und lege deshalb Sardi diese Dinge ans Herz, „stando io lontano dal centro", „da ich mich fern vom Zentrum aufhalte".[88] Merry war aktenmäßig greifbar also nur in die Korrektur der Endfassung der Enzyklika einbezogen, für die formal Vincenzo Sardi und inhaltlich ein Kreis intransigenter Ratgeber sowie nicht zuletzt der Papst selbst verantwortlich zeichneten. Seine ziemlich lapidar vorgebrachten Änderungsvorschläge betrafen vor allem den auf Vives zurückgehenden zweiten Teil und lassen damit wenigstens in dieser Hinsicht eine implizite Distanzierung erkennen. An einer Stelle bat er etwa darum, nicht gegen jede moderne Methode, sondern nur gegen die Methode der Modernisten zu protestieren, oder den Ausdruck „summa severitate" durch „prudenti severitate" zu ersetzen, um „nicht allzu viel Geschrei zu machen".[89] Im Ganzen zeichnete sich eine sachliche Haltung ab, die später tatsächlich immer stärker mit dem radikalen Antimodernismus kontrastierte. Umberto Benigni, selbst einmal Mitarbeiter Merrys und dann Leiter des von Pius X. unterstützten antimodernistischen Nachrichten- und Geheimdienstes Sodalitium Pianum, fand für ihn 1913 dann auch den Spitznamen „La Peur".[90]

5. Schluß: Die Reichweite der antimodernen Agenda

Auch wenn noch offene Punkte zur Redaktionsgeschichte von *Lamentabili* bleiben – etwa wer die häresiologischen Topoi „falsche Neugierde", „Hochmut" und „Unehrlichkeit" als moralische Kennzeichen der Modernisten einbrachte –, so läßt sich auf der Grundlage der Akten doch einiges mit Sicherheit festhalten:

Die geistigen Väter der Enzyklika huldigten im wesentlichen einem weiten Modernismusbegriff, der über rein theologische Interessen hinausging und ein im Grunde antimodernes und antidemokratisches, also autoritäres Gesellschaftskonzept implizierte. Dies zeigt sich exemplarisch an der Nähe

[88] R. Merry del Val an V. Sardi, 5. September 1907; ebd.: „Monsignore Veneratissimo – La ringrazio di tutto. Non so quando precisamente vuole il S. Padre che esca l'Enciclica. Ora per evitare contratempi e fastidi incalcolabili colla stampa, sarebbe necessario prendere accuratamente gli accordi, fissare il momento preciso della consegna del sunto ai giornalisti, l'invio della traduzione completa per posta prima della pubblicazione a Roma perchè possa uscire ‚pari passu' etc etc. E necessaria tutta una manovra abbastanza complicata e lo dico per sua norma, stando io lontano dal centro, e conviene pensarci. – Mi raccomandi al Signore e perdoni la fretta con cui scrivo questo biglietto." – Die „Entfernung vom Zentrum" könnte sich auch einfach auf Merrys Aufenthalt in Castel Gandolfo beziehen. Sardi dagegen hielt sich in seinem „Villino" in der Via Virginio Orsini in Rom auf.

[89] Typoskript „Osservazioni generali – Osservazioni particolari"; ebd.: „Pagina 47: ‚expetunt ad methodum', forse meglio ‚ad suam methodum' per non condannare ogni metodo moderno. [...] Pagina 64: Per non fare troppo gridare sarebbe forse meglio dire ‚prudenti severitate' invece di ‚summa severitate'".

[90] Vgl. *Poulat*, Intégrisme, 76, 330 (Tableau des cardinaux im Hinblick auf ein bevorstehendes Konklave). Freundlicher Hinweis von Frau Anke Bollenberg, Münster.

von Lémius zur Action française. Die Enzyklika *Pascendi* ist zugleich das ureigene Projekt Pius' X., der dazu die Anregungen konservativer kirchlicher Intellektueller aufnahm, die vielleicht genauer als der Papst das angepeilte Ziel erkannten. Albert Maria Weiß und Joseph Lémius sind nur zwei Protagonisten einer transnationalen Gruppe, die auf der theologischen Seite ein feines Gespür für die theologischen und kirchlichen Folgen von Historismus, Anthropozentrik und Ökumenismus hatte. Sie leitete mit Hilfe der kirchlichen Autorität eine Wende ein, die – *mutatis mutandis* – für den Katholizismus die antihistoristische Revolution Karl Barths im Protestantismus nach 1918 vorwegnahm.[91]

Der Antimodernismus der radikalen Ideengeber wurde zwar bald nach Pius X. und teilweise schon unter ihm bzw. gegen ihn gemildert, aber das geistige Klima in der Kirche war insgesamt auf lange Zeit hin erfolgreich beeinflußt worden. Dennoch wäre es zu einfach, der römisch-katholischen Kirche für die Zeit zwischen 1907 und dem II. Vatikanum einfachhin eine antimoderne Agenda zu bescheinigen. Die durch den Antimodernismus geförderte Neuscholastik schaffte es nach 1918 sogar, wie es der französische Historiker Claude Langlois formuliert, Modelle gelungener Zeitgenossenschaft zu formulieren.[92] Dazu gehörte die Umformung des traditionellen Antiliberalismus in einen naturrechtlich fundierten Antitotalitarismus unter Pius XI. und Pius XII., dazu gehörte auch die Menschenrechtslehre des Neuthomisten Jacques Maritain, die nach 1945 maßgebend für die Charta der Menschenrechte der Vereinten Nationen wurde. Damit diese „gelungene Zeitgenossenschaft" aber erreicht wurde, war es notwendig, daß die Kirche sich zumindest teilweise wieder vom Erbe Pius' X. freimachte und die umfassend antimodernen Intentionen, die hinter *Pascendi* standen, überwand. Den wichtigsten Schritt dazu hat Pius XI. unternommen, der 1926 scharf gegen die chauvinistische Action française vorging.[93] Michel Winock hat in seinem „Jahrhundert der Intellektuellen" anschaulich geschildert, welche geistige Wende im französischen Katholizismus die schließliche Verurteilung von Charles Maurras und der Action française durch Pius XI. ausgelöst hat. Ohne sie hätte Jacques Maritain nicht zu seiner Menschenrechtsphilosophie gefunden.[94] Einer der führenden Antimodernisten unter Pius X., der Neuscholastiker Louis Billot SJ, reagierte anders. Billot hatte 1903 in brillanter Verbindung von Intellektualität und

[91] Vgl. *F. W. Graf*, Die antihistoristische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: *J. Rohls/G. Wenz* (Hgg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988, 377–405.

[92] Vgl. *C. Langlois*, Modernisme, modernité, modernisation. Approche méthodologique, in: Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del convegno internazionale di Urbino (1–4 ottobre 1997), herausgegeben von *A. Botti* und *R. Cerrato* (Studi e testi 6), Urbino 2000, 33–51, hier 49.

[93] Vgl. *Prévotat*, 263–397.

[94] Vgl. *M. Winock*, Das Jahrhundert der Intellektuellen, Konstanz 2003, 237–247 („Rom gegen die Action française"). Vgl. zur Rolle Maritains auch *Prévotat*, passim (Reg.).

Intransigenz der Indexkongregation ein wirksames Schreckensbild der Loisyschen Exegese entworfen.[95] Im Jahr 1927 gab er sein Kardinalat auf, weil er die Verurteilung der Action française durch Pius XI. nicht mittragen wollte.[96] Joseph Lémius mußte diese Wende nicht mehr erleben, er starb bereits 1923. Mit der Verurteilung der Action française vollzog Pius XI. wenigstens politisch die Abkehr vom radikalen Antimodernismus, die dann nach und nach bis hin zum II. Vatikanum auch theologisch eingelöst wurde.

Die Kirchengeschichte kann es niemandem ersparen, ein nüchternes Bild der kirchlichen Vergangenheit und der mühsamen Rezeptionsprozesse einzelner lehramtlicher Dokumente zu zeichnen. Indem sie so die Vorbedingungen der Gegenwart offenlegt, leistet sie aber gerade ihren Dienst für Wissenschaft und Kirche. Anläßlich der Seligsprechung von Papst Pius IX. hat Johannes Paul II. dargelegt, daß es bei diesem Akt nicht um einzelne „geschichtliche Optionen", sondern um die persönliche Tugend gegangen sei.[97] Ähnliches läßt sich zumindest heute wohl auch für den bereits 1954 heiliggesprochenen Pius X. festhalten.[98]

*

Anhang

Albert Maria Weiß OP an Giuseppe Toniolo, handschriftlicher Brief mit Anstreichungen von zweiter Hand[99]; Archivio Segreto Vaticano, Epistulae ad principes. Positiones et minutae 157 (1907/08), Faszikel 35[A].

Freiburg, 29. Jan. 1907[100]

Verehrter Herr Professor!

Ich versuche es, auf Ihre Frage Antwort zu geben, so schwer es auch ist. Um der größeren Klarheit und Bestimmtheit willen wähle ich aber die lateinische Sprache, es wird auch Ihnen lieber sein.

---

[95] Vgl. C. *Arnold*, Die Römische Indexkongregation und Alfred Loisy am Anfang der Modernismuskrise (1893–1903). Mit besonderer Berücksichtigung von P. Thomas Esser O. P. und einem Gutachten von P. Louis Billot S. J., in: Römische Quartalschrift 96 (2001), 290–332.

[96] *Prévotat*, 480–486.

[97] Homilie zur Seligsprechung am 3. September 2000 (Text auf www.vatican.va; 24.01.05).

[98] Gianpaolo Romanato weist allerdings darauf hin, daß Pius XII. den Sarto-Papst gerade wegen seiner „geschichtlichen Optionen", zumal der antimodernistischen Maßnahmen, seliggesprochen habe; *G. Romanato*, Dal Pontificato alla canonizzazione: problemi e questioni aperte, in: *La Bella*, 237–273, hier 271 f.

[99] Die Unterstreichungen von Weiß sind durch Kursivdruck kenntlich gemacht. Die Unterstreichungen zweiter Hand werden durch die Fußnoten des Editors bezeichnet. – Nicht in die Transkription aufgenommen sind die Verdeutlichungen einzelner Wörter, die von zweiter Hand zwischen den Zeilen eingefügt wurden.

[100] Die beiden Briefbögen sind von zweiter Hand mit „a)" und „b)" beschriftet. Der erste Bogen trägt die sekundäre Überschrift: „+ Padre Weiss dei Predicatori – Proposizioni sospette e condannate dell' età presente" mit einem Pfeil vorbei an der deutschen Einleitung zum Punkt I.

I. Primo quidem Haeresis, quae nunc spiritibus dominari minatur, non est haeresis ut antiquae haereses erant, scil. congeries aliquarum propositionum, sed est compendium, imo magis adhuc succus et *spiritus* omnium haereseum, quasi ultimum verbum omnium, quae singulae haereses usque modo per suos proprios errores ut finem ultimum intendebant.

Ob hoc ergo nunc jam non sufficit, *singulos errores* (quorum non parvum numerum in libro meo recensui[101]) notare sed multo majoris momenti est, ipsum *spiritum generalem* totius hujus motus seditiosi et *habitum permanentem*, ex quo omnia haec procedunt, cognoscere et notare.[102]

At hoc difficillimum est ex duplici ratione. Nam ideae modernae ex ipsa natura tam ambiguae sunt, ut vix determinari possint. Insuper nostrates[103], qui illas pendere gestiunt, *consulto* nebulis et incertis luminibus omnia confundunt, callidiores ipsis Jansenistis ut ipsi tutius damnationem evadant et tamen incautos laqueis suis capiant.

Quamvis vix unum caput doctrinae christianae sit, quod non ab aliquo aut prorsus aut ex parte in dubium vocetur vel saltem enervetur, certum est tamen, illorum errores quasi omnia, quae ad *fundamenta fidei* et ad *principia theologiae* spectant, praecipue tangere. In hac re haeresis *Modernismi* essentialiter differt ab omnibus haeresibus priorum temporum[104], nam ne Protestantismus quidem primitivus usque adeo progressus est ac eius alumni extra et intra Ecclesiam nunc existentes.

II. Quoad S. *Scripturam* vel apud ipsos Catholicos *Inspiratio* aut ita restringitur, ut non differat ab inspiratione poetica Aeschyli et Homeri, aut redigitur ad doctrinas stricte dogmaticas, exclusis omnibus locis non *pure* theologicis.

Explicatio S. Scripturae „erudita", ut ipsi dicunt, non theologiae regulis est ligata, nec ab Ecclesia potest dijudicari aut corrigi, sed unice regulis scientiae *criticae* et *historicae* dirigitur, ita ut unice ab hac scientia possit redargui. Nullus locus in tota S. Scriptura juxta ipsorum axiomate ab exegeta valide aeque explicatur ac ab theologo vel concionatore, imo, cum aliquando theologia exegesi regulas interpretandi ad manus dederit, nunc ex contrario *exegesis critica theologiae dominatur* et regulas praescribit.

Contra tales errores ut suprema regula determinanda videtur, unicum et aequalem legem interpretandi S. Scripturam omnes tenere. Ut Hermes falso aliam „fidem cordis" simplicibus fidelibus ad justificationem necessariam, et aliam „fidem mentis" vel potius ratiocinii naturalis eruditis in rebus doctrinalibus segregavit, sic isti Moderni Exegetis criticis singularem quandam dominationem rationalem circa S. Scripturam attribuunt. Quibus vix aliter occurri potest nisi per decretum inculcans animis Exegetas in explicando verbo Dei prorsus iisdem legibus esse subjectos ac Theologos[105] et concionatores.

Nec superfluum videtur expressis verbis declarare, S. Scripturam esse primum fontem omnium veritatum, quae ad *fidem* et ad *vitam christianam* pertinent, et ut talem ab omnibus tractandam non tantum a Theologis et ab auctoribus asceticis sed et ab Exegetis, ergo Exegesim non esse meram criticam verborum et compositionis sed et expositionem[106] sensus a Deo intenti in *salutem animarum*, ad fidem docendam, ad aedificationem quaerendam.

---

[101] Gemeint ist: *A. M. Weiß*, Die religiöse Gefahr, Freiburg i. Br. 1904.
[102] Der Absatz ist am Rande links angestrichen.
[103] Darüber Anmerkung in Bleistift: „i nostri" ; am Rande „x".
[104] Am Rande doppelt angestrichen.
[105] Mit Bleistift unterstrichen: „per decretum" und „prorsus ... subjectos".
[106] Absatz am Rand angestrichen.

Forsan nec hoc absque utilitate est, ut declaretur, partem principalem imo compendium et clavem totius V.T. esse typos et prophetias messianismi[107], ideoque eorum tractationem juxta sensum et praxim Ecclesiae Exegetis maxime incumbere.

III. Quoad *Traditionem* Moderni, imbuti funestissima illa doctrina de progressu historico dogmatum vix aliquid stabile et commune in Ecclesia admittunt, omnia illis sunt *fluxa, relativa, mutationi* et perfectioni perpetuae subjecta.

Auctoritatem Ss. *Patrum* ex hac sententia nihil valere clarum est. Quodsi autem haec ex aliqua parte concedatur, vix unus est qui continuam Traditionem temporibus Ss. Patrum *subsequentibus* agnoscat et posteriores doctores ut *testes et custodes Traditionis* admittat. Quae res, neglectis et rejectis tot declarationibus Ecclesiae de valore theologiae Scholasticae, non tantum funestam illam *„libertatem cogitandi et docendi"* fovet, sed et filum Traditionis rumpit et eundem hiatum in historia Ecclesiae generat et conservat, qui Reformatoribus et Jansenistis ut praetextus inserviebat, ut omnia sibi ad suum beneplacitum componerent ex doctrina et ex praxi Ecclesiae antiquae arbitrarie confecta.

IV. Superfluum est enumerare, qualibus mediis *auctoritatem Ecclesiae* velint aut prorsus excavare et effugere, aut saltem ad minima restringere.

V. Tanto magis videtur necessarium loqui de fatali illo *Minimismo* in *Dogmatum* et quantitate et qualitate mitiganda. Credunt se posse esse bonos Catholicos, cum dicunt, non oportere esse magis catholicos quam ipsam Ecclesiam. Quicquid, declarant, Ecclesia catholica definit credendum, hoc et nos credimus, quicquid damnat ut haereticum, hoc et nos damnamus. Ubi vero nos liberos relinquit, ibi tuta conscientia libere agimur.

Interim tacite, vel etiam expressis verbis hoc intelligunt mere de decretis Ecclesiae *praesentibus* aut ut forsan saepius occurrit *futuris*. Quae Ecclesia prioribus temporibus declaravit haec nesciunt neque curant, imo hoc [sic] declarant pro illis tantum temporibus et juxta conditiones illorum temporum pronunciata, non autem ad nos applicanda nisi forte mitiganda et explicanda ex sensu nostrarum opinionum.

Quibus quatuor videntur inculcanda. Primum, ab Ecclesia semel declarata vel damnata semper manere declarata vel damnata, et quidem secundo eodem sensu quem Ecclesia in sua prima declaratione secuta est. Tertio sunt multa, quae sunt de fide, sive in S. Scriptura, sive in Traditione, sive in praxi et usu Ecclesiae contenta, quin Ecclesia umquam de iis declarationem emiserit. Quarto denique summopere iis videtur inculcandum, esse multas doctrinas non de fide credendas nec ut haereticas damnatas, in quibus facile quis possit propalare sententias erroneas, temerarias, scandalosas, impias, seditiosas, offensivas, quae omnes nec peccato nec damno carent.

VI. Ex quibus omnibus elucescit quasi totam doctrinam, quae pertinet ad *locos theologicos*, ab his ingeniis neglectam et corruptam esse. Negligunt quidem, et consulto et ex dedignatione, totam theologiam *Dogmaticam* quasi indignam talibus ingeniis, sed nullam eius partem aeque ac ipsa principia Theologiae [zweites Doppelblatt beginnt hier].

VII. De *Philosophia* vix non est necesse ut loquamur. Rejecta et despecta philosophia scholastica aut prorsus ignorantes remanent in principiis philosophicis, aut, colliguntur ex scientiis modernis frustula et commenta abrupta, placita sibi arrogant, quae non tantum fidem, sed et omnem sensum religiosum, imo et moralem, subvertunt.

---

[107] Bleistiftunterstreichung.

VIII. Hoc maxime clarescit in rebus ad *Religionem* sive naturalem sive supernaturalem, et ad *Revelationem* spectantibus. Imbuti principiis *Relativismi* jam magnum quid credunt se invenisse, si aliquem Modernum deprehendunt concedentem, religionem Christianam inter religiones historicas usque modo cognitas relative meliorem fuisse. Imbuti principiis *Positivismi* praetendunt nullam religionem, ergo nec Christianam, ex aliis regulis posse dijudicari et explicari quam omnes alias oportet explicare. Ergo et Christianam revelationem esse genitam ex praemissis historicis, ideoque explicandam ex caeteris religionibus illius temporis, quo primum se pendentim evolvit. Ista sententia de *Evolutione* maxime animis insidat. Omnia, quae hucusque non videbantur naturaliter explicanda, nunc per Evolutionem explicantur, non tantum naturalia, sed et *Supernaturalia*. Imo tota doctrina de ordine rerum supernaturali quasi principalis causa accusatur, ob quam Moderni tam profunde religionem Christianam aversentur et Theologia Catholica tanto in despectu jaceat. Si agitur de origine et de sensu Evangeliorum, de doctrina Apostolorum tractanda, de dogmatibus in Conciliis vel a S. Patribus in certas quasdam formulas redactis, semper et unice Evolutio inservit ut clavis universalis. Tota historia Ecclesiae nihil est nisi Evolutio continua. Et in natura omnia aguntur juxta leges semel stabilitas quae quamlibet actionem Dei extraordinariam excludunt, sic procedit historia juxta leges immanentes, quae providentiam Divinam in historia asserendam aut superfluum aut impossibile quid dicendum obligant. Est ergo haec doctrina purus Deismus applicatus ad historiam, vel potius Pantheismus larvatus.

[108]IX. Clarum est ingenia, quae placita funestissimae hujus temporis usque ad haec ultima extrema sequuntur, non posse adhuc de *spiritu hujus Saeculi* et de ipso *Mundo* loqui nec judicare ut S. Scriptura ac S. Ecclesia judicant. Inter prima vituperia, quibus Ecclesiam ejusque discipulos fideles cumulant, semper illud recurrit verba S. Scripturae huic mundo applicata esse causam principalem odii et interitus mundi. Dominum locutum esse de mundo sui temporis. Nostro mundo, tantis luminibus claro, haec applicare esse crimen maximum. Nihil ergo jam de *fuga mundi*, quam Ascetae nostri adhuc praedicant, nihil de aversione a spiritu hujus mundi. Si volumus mundum ad Christum trahere, debemus nos ipsos monstrare amicos mundi sinceros amore ingenuo ejus placita, ejus consilia, eius fines foventes. Apage ergo illa *educatio Clericorum* in Seminariis mundo occlusis et infestis! Apage illa principia vix Monialibus indulgenda, omnes artes, omnes litteras juxta genium hujus temporis liberius institutas esse vitandas! Apage timor ille puerilis ne compositio inter religionem Christianam et inter Modernismum sit impossibilis vel ad consequentias fatales ducat! Vivat e contra *Cultura* moderna!

X. Quales autem consequentiae ex his omnibus sequantur pro *Disciplina* Ecclesiastica et pro *moribus* Christianis – nisi multa ex dictis sint consequentiae morum jam prius languescentium – hoc hic prosequi vix necessarium videtur.

XI. Rebus ita constitutis utile videri potest, cumulum praecipuarum haereseum, sive simpliciter in Syllabum quemdam coactarum, sive additis determinationibus (utique factum est per Bullam „Auctorem fidei") per singula publice *censurare*.

XII. At hic certe non sufficit. Multo majoris periculi est Spiritus generalis, qui has haereses quasi fructus producit et semper novas producet. *Habitus Modernismi* haereticus.

---

[108] Blaue Bleistiftanstreichung am linken Rand.

Quaeritur ergo, quomodo huic morbo et malo serpenti obviari possit. Certe iste non per aliquam damnationem Auctoritatis Ecclesiasticae simpliciter abjici potest. Illum impugnare, illique veritatem opponere est *Theologorum* et *Apologetarum*. Interim et hac in re *Auctoritas Ecclesiastica* diversis modis intervenire potest.

Primo quidem potest certas quasdam *regulas* praescribere pro tractandis studiis theologicis, maxime locis theologicis. Et quia non sufficit regulas dare, quarum *executio* non urgetur, necessarium videtur, et per Visitatores vel alios Delegatos studiorum cursui invigilare, Dissertationes et Theses publice defendendas inspicere et *validitatem Graduum* a stricta regularum observantia dependentem declarare.

Secundo aptis mediis procurandum videtur, ut et numerus et animus *Defensorum* veritatis impugnatae augeatur. Non potest satis deplorari, tam paucos habere animum, ac Modernismo infra nostros muros gliscenti opponere. Facile quidem capi potest, multos animo cadere, cum videant, quid rostis [?] eos expectat. Tanto magis quarenda sunt media, quibus pusillorum animi suscitantur et confirmantur.

Tertio negari non potest, *Scholas et Studia Theologiae* hac nostra aetate non plene, saltem non ubique officia sua praestare. Iis reformandis, i.e. ad validas normas antiquas reducandis, et postea ad novas necessitates adaptandis summe opus est.

XIII. Demum ex dictis patet, haec et multa alia, quae forsan addi possent, parum spei boni eventus praebere, nisi et *Reformatio generalis* in *disciplina* et in *moribus* procuretur. Clamor iste reformatorius, ut exempla historica monstrant, non sopitur, nisi ipsa Ecclesia Reformationem severe imponat, quae omnium animos transgreditur.

XIV. Impossibile est de his rebus loqui, quin praecipue *Ordinum religiosorum* memoria fiat. Olim tam per scientiam theologicam quam per virtutum exemplar antesignani, hodie jam non plene suo officio satisfaciunt. Illorum Studia reformanda, illorumque mores ad superiores gradus elevandi renovationis publicae praecipuum medium videtur, tanto magis quanto plura impedimenta status hujus temporis iis praebet.

XV. Repeto, quod jam alias dixi, commodum mihi videri, ut haec aliaque media per singula *determinanda comittantur* aliquibus hominibus – interim non multis sed paucis – quibus ex officio et ex conscientia obligatio imponatur nascentia et gliscentia mala *ultro* ubique investigare, mature Auctoritatem Ecclesiasticam attentam facere, et media convenientia ad ea supprimenda inquirere.

Verehrter Herr Professor! Da haben Sie meine Weisheit. Ich will nicht mehr sagen, ich schäme mich schon darum, was ich hier gesagt habe. Möge es Sie veranlassen, darüber nachzudenken, damit ich Ihren Rat erholen kann, wenn ich das Glück habe, Sie zu sehen.

Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, wie tief es mein Herz zerreißt, daß die Übel auch – die Schweiz nicht verschonen. Es ist zwar nicht alles so schlimm, wie es unser allzu stürmischer Freund geschildert hat. Es ist aber genug, um mein Innerstes mit bitterem Schmerz zu erfüllen.

Sie haben recht, es heißt beten, beten, beten, – und leiden dazu.

In aller Verehrung Ihr

ehrerbietig ergebener P. Weiß.

/: Seien Sie ruhig, Ihre Briefe wie alle ähnlichen fallen niemand in die Hände, ich vernichte jeden :/

ThPh 80 (2005) 225–248

Wort und Wort Gottes in der Theologie Hans Urs von Balthasars

Von Werner Löser S. J.

Am 12. August 2005 jährt sich zum 100. Mal der Geburtstag eines der bedeutendsten katholischen Denker des letzten Jahrhunderts, Hans Urs von Balthasars. Dies ist ein Anlaß für eine Besinnung auf ein zentrales Stück seines Werkes: seine Lehre vom Wort (Gottes).

Im dogmatischen Curriculum der katholischen Theologie gab es – im Unterschied zur evangelischen Theologie – in der Regel kein Kapitel über Gottes Wort, vergleichbar dem komplementären Traktat über die Sakramente. Wer das Konzept der überlieferten katholischen Theologie verinnerlicht hat, wird verständlicherweise einige Mühe aufwenden müssen, um einen Entwurf katholischer Theologie, der nicht nur nicht aus der überlieferten Schultheologie hervorgewachsen, sondern in weiten Stücken sogar bewußt als kritische Alternative dazu entwickelt worden ist, verstehen und würdigen zu können. Solch einen Gesamtentwurf katholischer Theologie hat uns – in vergleichbarer Weise wie Karl Rahner oder Hermann Volk oder Heinrich Schlier – Hans Urs von Balthasar hinterlassen. Seine Theologie ist im ganzen eine Theologie des Wortes Gottes; denn in ihr geht es um den Gott, der gesprochen hat. Das hebt die biblische Religion von allen anderen ab, daß sie sich von Gott und seinem Wort gerufen, ja gegründet weiß. Und es macht das Besondere der christlichen Religion – im Unterschied zur jüdischen und zur islamischen – aus, daß sie das Wort Gottes als das „verbum caro factum" bekennt und bezeugt. Diesem Sachverhalt entspricht von Balthasar in seiner Theologie so, daß er Gottes Wort in der Vielfalt seiner Begründungen und Entfaltungen nachgeht. Die besondere Färbung, die die Thematisierung des Wortes Gottes in von Balthasars Theologie zeigt, ergibt sich daraus, daß diese Theologie – wiederum als ganze – eine trinitarisch begründete Theologie der Schöpfung und der Offenbarung, eine eschatologisch und dramatisch ausgerichtete Theologie der Geschichte, eine marianisch und petrinisch bestimmte Theologie der Kirche, eine johanneisch und ignatianisch akzentuierte Theologie der christlichen Existenz ist. Alle diese die Gesamtgestalt dieser Theologie ausmachenden Aspekte und Dimensionen sind komplex ineinander verschlungen und lassen sich deshalb als einzelne nur aus ihrem Zusammenhang mit dem ganzen Gefüge erfassen. Die Radikalität des Neuansatzes, den von Balthasar mit seiner Theologie verwirklicht hat, kommt auch darin zum Ausdruck, daß seine Theologie des Wortes nicht (mehr) nur Teilstück innerhalb eines Systems, sondern eine das Ganze durchgehend und an jeder Stelle prägende Dimension ist. Es gilt nun, ihre Linien zu entdecken, nachzuzeichnen und zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. Da der Theologie

des Wortes Gottes eine Philosophie des Wortes entspricht, soll letztgenannte zunächst vorgestellt werden.

I. Teil: Philosophie des Wortes

Der Theologie des Wortes Gottes entspricht in von Balthasars Denken eine Philosophie des Wortes, in der phänomenologisch ein Verständnis von Sein erschlossen wird, das, die je größere Unähnlichkeit implizierend, auch im Raum der Theologie gültig ist. Am eingehendsten hat von Balthasar in einigen Abschnitten seines frühen Buches „Theologik I. Wahrheit der Welt“ [1] dargelegt, wie er sich eine Philosophie des Wortes vorstellt. In anderen Texten stößt man bisweilen auf ein Echo dieser Erörterungen, z. B. in den Anfangsabschnitten von „Die Sprache Gottes“ [2]. So sehr von Balthasars Beschreibungen dessen, was Wahrheit und dann auch Wort bedeutet, aus eigener, gesammelter und geübter Beobachtung stammen und von da in eine treffende und für den Leser mitvollziehbare sprachliche Gestalt gefunden haben, lassen sich in seinen Darlegungen doch auch Einflüsse ausmachen, die aus der großen philosophischen Tradition kommen. Für die allen Einsichten zugrunde liegende Ontologie ist hier vor allem an Thomas von Aquin mit seinem Traktat „De Veritate“ zu denken. Im Zeichen der Analogia-entis-Lehre, wie Erich Przywara, selbst durch den Aquinaten geprägt, sie entfaltet hatte, hat von Balthasar sie übernommen und brachte sie in seine eigenen Erörterungen zum Thema Wahrheit ein.

A. Wahrheit der Welt

Die Philosophie des Wortes, wie sie von Balthasar in einem Abschnitt seines Werkes „Theologik I. Wahrheit der Welt“ vorgelegt hat, ist nur innerhalb seiner ganzen Wahrheitslehre verständlich. Wahrheit gilt im Sinne der Überlieferung der abendländischen Philosophie als eine transzendentale Bestimmung des Seins: „Ens et verum convertuntur“. Was weltlich *ist*, ist auch weltlich *wahr*. Sein und Wahrheit, wie auch Sein und Einheit, Gutheit, Schönheit, erschließen und erhellen sich nur im Miteinander. Der Weg, der dahin führt, ist der einer „erneuten, ursprünglich schauenden Phänomenologie der weltlichen Wahrheit und des weltlichen Seins“ [3]. Doch was bedeutet „wahr sein“?

Wahr sein bedeutet: in sich gelichtet sein und so erscheinen – als Objekt vor einem wahrnehmenden Subjekt. Sein heißt das Miteinander von Insich-Sein, Innerlichkeit, und von Für-andere-Sein, Äußerlichkeit. Das

[1] Einsiedeln 1985; dieser Band wurde 1947 zum ersten Mal veröffentlicht unter dem Titel „Wahrheit, Band 1: Wahrheit der Welt“, Einsiedeln.
[2] In: *von Balthasar*, Homo creatus est, Einsiedeln 1986, 248–276.
[3] Theologik I, 23.

macht seine ontologische Wahrheit aus.[4] Was weltlich, also endlich ist, ist auf dieser oder jener Stufe angesiedelt, ob auf der Ebene der leblosen Wesen oder auf der Ebene des vegetativen Lebens oder auf der Ebene des animalischen Lebens oder schließlich auf der Ebene des menschlichen Lebens. In entsprechender Weise steigt oder sinkt der Grad des Wahrseins der weltlichen Wesen. Schon die leblosen Dinge haben ihr inneres Wesen und ihre eigene Würde, und sie treten auch in Erscheinung, so daß sie erkennbar sind.[5] Die Möglichkeit und gleichzeitig Unabschließbarkeit naturwissenschaftlicher Erforschung der materialen Welt ist ein Hinweis auf die Geschlossenheit und Erschlossenheit der Dinge.

Dann folgt die Ebene des vegetativen Lebens. „Wo sich die Innerlichkeit des Seins zum vegetativen Leben verdichtet, tritt die Spannung zwischen Innen und Außen sogleich stärker in Erscheinung. Das Innen ist in einem fast undurchdringlichen Schleier verhüllt: was das Lebensprinzip in sich selbst ist, wird keine Forschung je wissen."[6] Und dennoch haben wir Zugang zum Lebendigen. Es bietet sich dar, indem es die Phasen seines Lebens durchläuft. Es zeigt sich in seiner Mannigfaltigkeit, in seiner Schönheit, in seiner Verletzlichkeit. Und so kann es von einem erkennenden Bewußtsein wahrgenommen werden.

In der animalischen Welt ist eine neue Stufe erreicht. Die Innerlichkeit des tierischen Lebens ist durch eine anfängliche Bewußtheit bestimmt. „Das fühllose Leben ließ wohl eine Innerlichkeit von überschwenglichem Reichtum ahnen, aber dieses Innen blieb ihm selber verhüllt. Im Tier beginnt sich

---

[4] Der grundlegende Text in Theologik I hat diesen Wortlaut (28f.): „Wahrheit kann ... in einer ersten Beschreibung als die Enthülltheit, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit (ἀ-λήθεια) des Seins bezeichnet werden. Diese Unverborgenheit besagt das Doppelte: daß einerseits das *Sein* erscheint, und daß anderseits das Sein *erscheint*. Daß dieses Doppelte dennoch ein Einziges ist, darin besteht die Enthüllung und in ihr die Wahrheit. Weder ist also das Sein in sich selber verborgen, als ein unbekanntes Ding an sich, das nichts von sich wissen läßt und von dem die Erscheinung nichts verrät, noch ist anderseits die Erscheinung eine in sich schwebende Fata Morgana, eine Luftspiegelung des Nichts oder eines unenträtselbaren Abgrunds. Vielmehr kann das Sein als solches erscheinen; mag die Beziehung selbst zwischen ihm und seiner Erscheinung noch so geheimnisvoll und unenträtselt, der Abstand zwischen beiden größer oder geringer, leichter oder schwerer nachprüfbar sein. Enthülltheit bezeichnet zunächst eine dem Sein als solchen anhaftende absolute Eigenschaft. Aber diese schließt sogleich eine weitere, relative Eigenschaft in sich, da sie unmittelbar die Frage aufwerfen läßt, *wem* denn nun das Sein enthüllt sei. Es könnte vielleicht scheinen, daß diese zweite Rücksicht erst nachträglich, synthetisch, zur ersten hinzukommt, sofern man sich ein Seiendes vorstellen kann, das an sich die absolute Eigenschaft besitzt, erkennbar zu sein, ohne daß es deswegen auch wirklich erkannt zu werden bräuchte. Aber was vom einzelnen Seienden in bezug auf konkrete Erkenntnissubjekte gelten mag, das kann nicht für das Sein als solches und seinen Bezug auf die Erkenntnis gelten. Hier gilt vielmehr, daß, wenn das Sein die Eigenschaft des Enthülltseins nur an sich und nicht auch unmittelbar für ein Bewußtsein hätte, es im Grunde gar nicht enthüllt, sondern in sich verschlossen und verborgen wäre. Daß es enthüllt ist, besagt analytisch, daß es auch für jemanden enthüllt sei, der es in seiner Enthüllung erkennt. Dieser Jemand ist das Subjekt, gleichgültig, ob es mit dem enthüllten Sein identisch ist oder nicht, ob also das Sein sich selbst oder einem andern enthüllt ist. Es gehört nicht zum Begriff der Wahrheit, daß alles Sein auch Selbstbewußtsein sei, wohl aber, daß alles Sein eine Beziehung auf ein Selbstbewußtsein habe."

[5] Vgl. Theologik I, 84–86.

[6] Theologik I, 86f.

dieser innere Raum zu lichten, für sich selber hell und zugänglich zu werden. Hier zum erstenmal taucht der vollkommen neue Sachverhalt auf, der die ganze Theorie der Erkenntnis vor eine völlig veränderte Lage stellt: daß das Objekt selbst Subjekt ist."[7] Freilich ist und bleibt es für uns Menschen ein Wunder und ein Rätsel, wie bewußtes Leben, das noch kein geistiges ist, innerlich geartet ist. Gleichwohl bietet sich auch solches Leben dar. Indem es wächst und reift, kommt und geht, steht und läuft, fliegt, schwimmt, wirkt und ruht, ist es immer auch in die Welt hinein exponiert, der es zugehört, und ist es für andere Tiere und dann noch einmal in eigener Weise für den erkennenden Menschen wahrnehmbar.

Das höchste Wesen auf der weltlichen Skala ist der Mensch. „Im Menschen verinnerlicht sich das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Der innere Raum ist nicht nur, wie beim Tier, licht, sondern Licht für sich selbst. Der Mensch ist das erste Wesen, das sich selbst besitzt und somit frei ist. Sein Innenraum trägt nicht nur, wie der tierische, bewußtseinshafte Züge, er ist selber substantiell Geist. Er kann, in dem Maße, als er Geist ist, über sich selber verfügen. Er kann also auch über das Daß und das Wie seiner Äußerungen verfügen. Die Freiheit schaltet sich ein zwischen dem geistigen Besitz und dem Ausdruck, zwischen dem innern und dem äußern Wort, sie wird zu einem Wesensbestandteil der Wahrheit. Der freie Mensch verfügt über die Wahrheit, sie ist ihm in die Hände gelegt und zur selbstbewußten Verwaltung übergeben. Er ist das erste Wesen, das frei die Wahrheit sagen, er ist damit auch das erste, das lügen kann."[8] Hier deutet sich an, daß das Sich-Äußern des Menschen unter einem ethischen Anspruch steht. Im übrigen bleibt da, wo es um das Bei-sich-Sein und das freie Sich-Darstellen des Menschen geht, zu beachten, daß sein geistiges Sein eingebunden ist und bleibt in seine Leiblichkeit und Sinnlichkeit. Dies gibt allen Vollzügen des endlichen Geistes, der der Mensch ist, eine eigene Prägung.

Von Balthasar schließt den Ausführungen über den Menschen als Wesen der Wahrheit noch einige Gedanken über die reinen Geister an[9], bevor er noch kurz auf den transzendenten, unendlichen Gott eingeht. Gott *ist* in absoluter „Intimität und Freiheit". „Gott ist das reine Für-sich-sein, das keines anderen Wesens bedarf. Sein unendliches Licht ist sich selber vollkommen, es verliert sich nicht naturhaft nach außen, sondern wird, wenn es mitgeteilt werden soll, nur durch freie Zuwendung geoffenbart."[10] Wenn Gott sich äußert – im Wort –, so ist dieses Wort ein schöpferisches Wort, das wirkt, was es sagt. Angesichts des absoluten Seins und der absoluten Wahrheit, die Gott ist, wird die Welt in all ihren Ausgestaltungen als Gottes Schöpfung offenbar. „Als Geschöpf offenbart jedes weltliche Wesen ... *not-*

[7] Theologik I, 90.
[8] Theologik I, 95.
[9] Vgl. Theologik I, 104–106.
[10] Theologik I, 106.

wendig den Schöpfer, aber es offenbart dabei die Nichtnotwendigkeit der geschöpflichen Existenz und somit die *Freiheit* des Schöpfers."[11] Das geschöpfliche Erkennen steht vor Gottes unendlicher Intimität und Freiheit als vor einem unfaßlichen Geheimnis, das sich freilich in einem eigenen Akt der Offenbarung dem Menschen als solches mitteilen kann.

Der Grundgedanke der philosophischen Erschließung der Wahrheit, wie von Balthasar sie auf den verschiedenen Stufen der weltlichen Wirklichkeit aufgespürt hat, kreist also stets um das Sein in seiner Introvertiertheit und seiner Extrovertiertheit.

B. Die Wahrheit und das Wort

Wenn ein Mensch sich vor einem oder vielen anderen Menschen ausdrückt, tut er dies vornehmlich im Wort. Was das Wort – und von daher dann auch die Sprache – bei von Balthasar bedeutet, erschließt sich bruchlos von dem soeben skizzierten Verständnis von Introversion und Extroversion her. Er widmete dem Thema „Wort" in seinem Buch über die Wahrheit der Welt einen vergleichsweise langen Abschnitt: „Das Wort"[12]. Es ist aufschlußreich, daß dieser Abschnitt einem größeren Kapitel, das unter der Überschrift „Die Welt der Bilder" steht, zugehört. Was immer sich äußert, stellt sich zunächst in Bildern dar. Das, was sich so darbietet, stößt auf ein aufnehmendes Subjekt. Ist dies Subjekt ein geistiges, so möchte es das hinter den Bildern liegende Wesen des sich Zeigenden erfassen. Das begriffliche Denken setzt ein, das sich im Medium von Wort und Sprache bewegt. Wie kommt es zum Wort, wie zur Sprache? So, daß ein geistiges Wesen das, was es selbst ist, oder das, was es wahrgenommen hat, in einer freien, schöpferischen Tat „ausdrückt" – in einem sinnlichen Zeichen, das aus dem Ausgedrückten nicht naturhaft hervorgeht, sondern gesetzt wird. Weil dieses Zeichen das, was sich bildhaft darbietet, aufnimmt, ist es durch eine positive Inhaltlichkeit bestimmt. Die Beziehung des sinnlichen Zeichens, das das Wort ist, zum Ausgedrückten, geht aus einer schöpferischen Setzung hervor und festigt sich dann durch Rezeption und Konvention. So steht es dann zur Verfügung, wenn sich Menschen in ihren jeweiligen Situationen erneut ausdrücken wollen. Sie bedienen sich der Wörter, die im Laufe der Zeit von zahllosen Menschen geformt wurden, und machen sie sich zur Erfassung und Darstellung des Auszudrückenden zunutze. Von Balthasar hat das im menschlichen Wort zusammentreffende Miteinander der verschiedenen Bewegungen so zusammengefaßt: Es „... wachsen im geistigen Wesen Fürsichsein und Sichselbst-übersteigen gleichzeitig. Kraft der Reflexion hebt es sich von der Welt als ein Fürsichseiendes ab und schließt den Raum seines innern Bewußtseins, um ihn nur in Freiwilligkeit wieder zu öffnen. Doch

[11] Ebd.
[12] Theologik I, 175–200.

die innere Welt, die sich so schließt, ist selber gebildet und angefüllt von Dingen der äußern Welt, und das freie Wort, das aus ihr hervorgeht, ist immer schon Antwort auf die dringenden Fragen der äußern Welt. Diese hat ihre Anliegen in den Raum des Subjekts hineingelegt, um von ihm Auskunft über ihren Sinn und ihr Wesen zu erlangen, und indem das Subjekt diese Auskunft gibt, erhält es allererst Auskunft über sich selbst, seinen eigenen Sinn und sein Wesen." [13]

Das Wort ist Ausdruck von freien Personen; gleichwohl kommuniziert eine Mehrzahl von Personen in demselben Wort. So ist das Wort immer auch eine Funktion des Stehens der Menschen in der Welt und in der Gemeinschaft. Es ist als Medium des Austauschs zwischen freien Personen wesentlich dialogisches Wort. Von der einen Seite her ist es der Ausdruck eines mitzuteilenden Sachverhalts, auf der anderen Seite ist es der Ausdruck der angenommenen Mitteilung im Konsens des gegenseitigen Verständnisses. So ereignet sich der Dialog zwischen Menschen im Wort, wobei Wort sprachlich verfaßt sein, sich aber auch in Gebärden kleiden kann. Ein Wort, in dem existentiell bedeutsame Sachverhalte unter dem Maß der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit ausgesprochen werden, ist ein Zeugnis. Die Weise, wie ein Zeugniswort aufgenommen wird, ist der Glaube, – hier in einem noch weltlichen Sinn gemeint. [14]

Das menschliche Wort ist stets rückgebunden an und eingewurzelt in das leibseelische Wesen in seiner Mannigfaltigkeit und Vielschichtigkeit, das im ganzen, hier mehr, dort weniger in Anspruch genommen ist, wenn ein Mensch sich sprachlich ausdrückt. Ein reines Wort, das solcherart in ein konkret lebendiges Sprechen nicht integriert ist, ist beispielsweise als schriftlich fixiertes denkbar. Aber auch ein derartiges Wort stammt letztlich aus dem leibseelischen Geschehen des Dialogs und führt wieder zu ihm zurück. „Der Mensch spricht mit seinem ganzen leibseelisch einheitlichen Wesen, er spricht sogar oft in seinen bewußten oder unbewußten Gebärden und Mienen wahrhaftiger als in seinen Worten. ... Die unendliche sich abschattende Sprache der Gebärden und des Mienenspiels ist teils naturhaft vorgegeben, teils durch ... Konventionen festgelegt. Aber das Elementare daran ist in der menschlichen Natur als solcher grundgelegt: Lachen und Weinen ..., den Rücken kehren, keine Antwort erteilen, Zorn und Zärtlichkeit, ein barscher oder ein höflicher, gewinnender Ton: wie vieles ersetzt oder verändert das gesprochene Wort! Dieses kann von seinem Unterbau nie getrennt werden, wenigstens dann nicht, wenn es um lebendige zwischenmenschliche Mitteilung geht." [15] In letzter Konsequenz ist es das

[13] Theologik I, 190f.

[14] Die in Theologik I ausführlich dargebotenen Erörterungen zu Wahrheit, Wort, Sprache kommen noch einmal in gedrängter Form zur Sprache in von Balthasars „Die Sprache Gottes" vor; in: *von Balthasar*, Homo creatus est, 248–276; hier: 249–253.

[15] Die Sprache Gottes, 252f.

Leben und Wirken eines Menschen in Stücken oder schließlich im ganzen, das „etwas ausdrückt", eine Botschaft enthält.

C. Das Absolute und das Verstummen

Zur Philosophie des Wortes, die von Balthasar vorlegt, gehört wesentlich auch, daß sie in den Hinweis auf das Verstummen der menschlichen Sprache angesichts des jenseitigen, absoluten Grundes aller Wirklichkeit einmündet. „Alle verantwortliche Philosophie, Religion, Mystik muß in diesem Verstummen enden, obschon der Mensch sich doch bewußt ist, daß alles Endlich-Seiende von Logoi, Sinneinheiten und -fragmenten durchwoben ist, er selbst am meisten, und daß diese benennbaren Fragmente von einem einheitlichen Logos herstammen müssen, für den aber menschliche Rede und Vernunft kein Wort mehr findet. Er kann höchstens noch nachweisen, daß jedes versuchte Wort nicht genügt, daß also die positive Notwendigkeit seiner Suche stärker ist als alles, was ihm gelingen kann."[16]

Alles, was weltlich und so wahr ist, verweist durch seine interne Konstitution – Unterschiedenheit von Dasein und Sosein, Sein und Wesen – auf seinen jenseitigen schöpferischen Grund, der das absolute, transzendente Eine, aus dem alles Endliche hervorgeht und zu dem es zurückstrebt, ist. Dessen Wesen ist es zu sein. Das unbegrenzte Sein ist in sich auch Wahrheit. In unendlicher Weise ist es introvertiert und extrovertiert. Alles, was weltlich ist und was weltlich wahr ist, ist dies durch Teilhabe am jenseitigen und absoluten Einen. Von Balthasar hat die vielen Konsequenzen aus der ontologischen Fundierung alles Weltlichen im jenseitig Absoluten für das Verständnis der Wahrheit der Welt ausführlich im Schlußkapitel seiner Theologik I dargestellt.[17] Doch bleibt es zutreffend, daß das absolute Eine, das der Ursprung von allem ist, für Menschen unaussprechlich ist. So ist es kein Zufall, daß die natürliche Philosophie und auch die ihr zugeordnete Mystik apophatisch enden. Dazu gehört wesentlich auch, daß der jenseitige Grund aller weltlichen Wirklichkeit selbst nicht spricht. Ein Wort Gottes im eigentlichen Sinn liegt hier jenseits dessen, was der Mensch sich erhofft oder auch nur für möglich halten kann.

In solchen Erörterungen tritt ein durch und durch kennzeichnender Zug des Denkens von Balthasars hervor: Er entfaltet seine Theologie im Gespräch und in der Auseinandersetzung mit der (neu-)platonischen Philosophie, die die Welt in ihrer Herkünftigkeit aus Gott und in ihrer Zukünftigkeit in Gott bedenkt und dabei Gott als den jenseitigen Grund versteht, dem die Welt wie ein Kraftfeld oder ein Lichthof zugeordnet ist. Der hier vorausgesetzte Gott vermag eine freie Beziehung – in Schöpfung und Offenba-

[16] Die Sprache Gottes, 255.
[17] Kap. IV: Wahrheit als Teilnahme, in: Theologik I, 257–312.

rung – nicht zu setzen. Dies zu vermögen, ist erst die Eigenart des Gottes der Bibel.

II. Teil: Theologie des Wortes Gottes

Das philosophische Nachsinnen über den Sinn und die Reichweite des Wortes vollendet sich in der erschreckten oder erfreuten Einsicht in die Wortlosigkeit des jenseitigen Grundes der Welt mit ihren vielen endlichen Wörtern und Worten. Das Neue und Andere und Erstaunliche, das die biblische Botschaft enthält, lautet: Nein, Gott ist nicht wortlos, sprachlos, sondern er ist ein sprechender Gott. Es gibt ein Wort Gottes. Die damit bezeichnete Wende ist für das Denken von Balthasars voll und ganz wesentlich. Im Anerkennen und Bedenken dieser Wende wird der Philosoph zum Theologen. Von Balthasars theologisches Werk kann als Ganzes auch als eine Theologie des Wortes Gottes gelesen werden.

A. Impulse aus der theologischen Tradition

Von Balthasar hat seine Theologie stets im Dialog mit der großen theologischen Tradition entfaltet. Dies gilt auch für das Bedenken des Wortes, das Gott ist und für die Welt hat. Unter den Theologen früherer Zeiten, die hier am ehesten in Betracht kamen, ragen Origenes und Bonaventura heraus. Auch andere Theologen hatten Einfluß – Irenäus, Maximus, aus neuerer Zeit Karl Barth. Auffallenderweise spielen andere Theologen aus dem evangelischen Raum keine erkennbare Rolle.

1) Orientierung an Origenes

Daß und wie christliche Theologie durch und durch Theologie des Wortes Gottes zu sein hat, hat von Balthasar im Laufe eines vieljährigen Nachdenkens und in besonderer Weise gegen Ende seines Lebens beschäftigt. Die ersten Anstöße dazu gehören aber schon in seine Studienzeit, genauer: in die Zeit, in der er die Texte und die Theologie des Origenes studierte, das heißt in die Mitte der 30er Jahre. Damals, 1938, veröffentlichte der junge von Balthasar unter dem Titel „Geist und Feuer" eine Anthologie von mehr als tausend von ihm auch ins Deutsche übertragenen kurzen Texten aus den Werken des Origenes.[18] In den Jahren der Erarbeitung dieser Anthologie schrieb von Balthasar unter der Überschrift „Le Mystérion d'Origène" darüber hinaus noch einen längeren Aufsatz, in dem er den Ertrag seiner Origenes-Studien systematisch zusammenfaßte.[19] Auf die wesentlichen Inhalte dieser Arbeiten kam er vor allem im Rahmen von Aufsätzen zurück, die er

[18] Salzburg 1938 (später zwei weitere Auflagen).

[19] In: Recherches des Sciences religieuses 26 (1936), 513–562; 27(1937), 38–64. 1957 kam dieser zweiteilige Aufsatz noch einmal in einem kleinen Buch heraus: Parole et Mystère chez Origène, Paris.

in den 50er Jahren verfaßte, so vor allem in „Wort, Schrift, Tradition“ [20] und in „Die Implikationen des Wortes“ [21].

Zur Worttheologie des Origenes hat von Balthasar in „Geist und Feuer“ insgesamt 315 kurze Texte zusammengetragen. Sie sind zu drei großen Gruppen geordnet, deren Überschriften die Schwerpunkte der origenischen Konzeption erkennen lassen: I. Wort bei Gott, II. Wort als Schrift, III. Wort als Fleisch. Die gläubige Besinnung auf das Wort Gottes bildet das Zentrum der Theologie des Origenes. Dieses Wort Gottes ist ursprünglich und von Ewigkeit zu Ewigkeit der *Logos* im dreieinen Gott. Er ist das Abbild des Vaters und gleichzeitig das Urbild, in dem die Welt in all ihren Entfaltungen geschaffen ist und ihre Wahrheit hat. Weil die Ideen von allem, was ist, im Wort-*Logos* enthalten sind, ist er auch ihre Ur-Idee und Ur-Wahrheit. Daraus folgt, daß die Schöpfung eine Offenbarung und ein Gleichnis des Ur-Wortes ist. Origenes war in der Entfaltung solcher Gedanken zweifellos von der platonischen Hypostasenlehre beeinflußt; gleichwohl hat er sich ihr nicht blind überlassen, sondern sie vielmehr kritisch rezipiert. Von Balthasar erläuterte die Nähe und Ferne der origenischen Konzeption zur plotinischen durch die genauere Bestimmung des *Logos* als des „Ortes der Ideen“: „Daß das Verhältnis von Vater und Sohn bei Origenes dem Verhältnis von Eins und Nous (Ideenwelt) bei Plotin gleicht, ist unleugbar. Vor allem die absolute Einheit des Vaters und die potentielle Mannigfaltigkeit des Sohnes erinnert an die neuplatonische Abstufung. Aber diese Ähnlichkeit ist zunächst nicht ausschließlich origenistisch. Sie wird durch Augustinus ein Grundzug der christlichen Trinitätslehre, sofern stets der Sohn als der ‚Ort‘ der Welt-Ideen oder ‚Possibilien‘ angesehen wird. ... Aber in der Verwandtschaft zu Plotin ist doch die größere Verschiedenheit unübersehbar. Der Logos Origenes' ist ein höchst persönliches, freies und souveränes Wesen, das nicht wie eine objektive Wertsphäre, sondern als Schöpfer und Erlöser geliebt wird.“ [22]

Gewichtiger als die Offenbarung des *Logos* Gottes in der Schöpfung im ganzen ist bei Origenes seine Erscheinung, ja Inkarnation in der Heiligen Schrift. Diese Offenbarung in der Schrift ist eine zugleich universalere und trotz ihrer Weltlichkeit und Geschaffenheit geistigere als die Inkarnation im fleischlichen Leibe Jesu Christi. Origenes liebt es, auch die Schrift – neben dem irdischen Leib Jesu und dem Leib der Kirche – als Leib zu bezeichnen. In der Schrift des Alten und des Neuen Bundes ereignet sich die Ankunft des *Logos* Gottes in der Welt. Der Buchstabe, die irdischen Geschichten und Gesetze, ist die *littera*, das äußere, wirksame Zeichen, dessen sich der *spiritus*, der ankommende Geist, das persönliche Gottes-Wort, bedient. Den Geistsinn im buchstäblichen Text aufzuspüren, ist der Sinn der gläubigen

[20] In: Verbum Caro (= Skizzen zur Theologie I), Einsiedeln 1960, 11–27, hier:15–17.
[21] In: Verbum Caro, 48–72, hier: 51 f.
[22] Geist und Feuer, 124, Anmerkung 1.

Deutung der Schrift. Dabei kommt das besondere Gefälle zwischen Altem und Neuem Bund zum Tragen.

Die Erscheinung des Wortes in der Schrift ist auf die Verleiblichung, Inkarnation, des *Logos* Gottes im Menschen Jesus hingeordnet. Er ist die Erfüllung des Alten Bundes, das Hervortreten des Endgültigen im Vorläufigen. Origenes stellte heraus, daß sich die Offenbarung des *Logos* Gottes im in der Zeit verlaufenden Leben des Menschen Jesus ereignete. Die Mysterien des Lebens Jesu haben den Sinn von Gleichnissen. Die Inkarnation des *Logos* Gottes im Leib der Schrift, ergänzt durch den sakramentalen Leib der Eucharistie, und im Leib des den Weg seines Lebens gehenden irdischen Jesus zielt auf die Inkarnation des *Logos* in seinem mystischen Leib, der Kirche.

Von Balthasar hat für seine Theologie im ganzen und für seine Theologie des Wortes von Origenes stärkste Impulse empfangen, was nicht ausschließt, daß er auch die Gefährdungen dieser Theologie nicht verkennt. So merkt er einmal an: Die „Identifizierung des Schriftwortes mit dem Wort, das der Sohn ist, die Deutung der Schrift als eine Leibwerdung des Logos, ist zu wenig differenziert, als daß sie nicht zu Fehlschlüssen verführte."[23] Ohne Zweifel wurde von Balthasar während seiner Lyoner Studienjahre von Henri de Lubac auf Origenes hingewiesen. Das aus der Feder de Lubacs stammende, 1950 veröffentlichte Buch „Histoire et Esprit"[24] hat ein Kapitel, das in weitgehend gleicher Weise auf die Origenische Lehre von den „Verkörperungen des Logos" eingeht, wie sie in von Balthasars Schriften entfaltet ist.

2) Orientierung an Bonaventura

Das Denken von Balthasars war immer theologisch ausgerichtet, wenngleich in den früheren Jahren seines Schaffens immer auch religionsphilosophische Themen bearbeitet wurden. Während jedoch bis in die späteren 50er Jahre Themen der Anthropologie, der Ekklesiologie, der Eschatologie, der Hagiographie im Vordergrund standen, trat von den 60er Jahren an eine ausdrückliche Trinitätstheologie, verbunden mit einer Neubearbeitung aller anderen theologischen Themenbereiche in ihrem Lichte, deutlich hervor. Zu diesen gehörten naturgemäß die Christologie und die Pneumatologie. In der Entfaltung dieses theologischen Programms, das seinen Niederschlag vorwiegend einerseits in der Trilogie – Theo-Ästhetik, Theo-Dramatik, Theo-Logik – und andererseits in den fünf Bänden „Skizzen zur Theologie" fand, kam auch eine entsprechend trinitätstheologisch gerichtete Theologie des Wortes Gottes und der Sakramente zum Zuge.

[23] Implikationen des Wortes, 51.

[24] Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Paris 1950; 1968 deutsch: Geist aus der Geschichte, übersetzt von *H. U. v. Balthasar*, Einsiedeln.

Es fällt auf, daß von Balthasar in dieser Zeit stärkste Anregungen von Bonaventura aufgriff. Sofern es dabei um die Trinitätstheologie und eine ihr zugehörende Wort-Gottes-Theologie ging, ergaben sie sich ihm einerseits durch die Lektüre der Quellentexte und andererseits durch das Buch von Alexander Gerken „Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura“[25]. Wie Gerken eindrucksvoll belegt, hat Bonaventura bewußt auf den Begriff *expressio* zurückgegriffen, wenn er die Eigenart des „Verbum“ im dreifaltigen Gott charakterisieren wollte. Die zweite Person in Gott, der Sohn, ist sowohl Bild *(imago)* als auch Wort *(verbum)*. Als Wort ist sie „Ausdruck“ der ersten Person, also des Vaters. Die beiden Bezeichnungen „Bild“ und Wort“ stellen unterschiedliche Aspekte der zweiten göttlichen Person heraus.

Wie läßt sich das Anliegen Bonaventuras kennzeichnen? In einem charakteristischen Satz führt er aus: „Una differentia potest accipi sic, ut verbum dicatur, quod procedit ex interioribus, imago, quod imitatur in exterioribus. Imago importat illam similitudinem ut expresse imitantem (sc. Patrem), verbum ut aliis (sc. creaturis) exprimentem, quantum est de se sive natum exprimere.“[26] Hier vergleicht Bonaventura die beiden Bezeichnungen der zweiten göttlichen Person „Wort“ und „Bild“ miteinander. „Bild“ betont die Rückbeziehung auf den Vater, „Wort“ die Hinbeziehung auf die mögliche oder wirkliche Schöpfung. Beide miteinander schließen ein, daß die zweite Person, der Sohn, passend als „Ausdruck“ des Vaters verstanden wird.[27] Der Grund dafür, daß Bonaventura den Sohn innertrinitarisch bewußt und immer wieder als den den Vater „ausdrückenden“ bezeichnet, liegt in seiner Absicht, die Stellung und Rolle des Sohnes anders denn als Medium der Selbsterkenntnis des Vaters zu bestimmen. Wenn er das „Wort“ im Sinne von „Ausdruck“ versteht, dann betont er implizit, daß „Wort“ nicht, wie andere Theologen herausgestellt haben, dasjenige ist, das der Vater sich gegenüberstellt, um sich selbst darin zu erkennen. Die Erkenntnis seiner selbst ist nach Bonaventura schon dadurch gegeben, daß der Vater – wie der Sohn und der Geist – in unendlicher Weise geistig ist. Er formulierte einmal: „... Pater seipsum intelligendo intellectu completissimo et unico, in quo intellectus adaequatur intelligenti et e converso, Verbum generat, quod est Patris similitudo per omnia aequalis cum ipso.“[28] Das „Wort“,

[25] Düsseldorf 1963.

[26] I Sent. D. 27, q 2.

[27] Gerken hat diesen Text so ausgelegt: „Der Unterschied in den beiden Bezeichnungen ‚Wort‘ und ‚Bild‘ liegt darin, daß ‚Wort‘ den Ausdruck besagt, der etwas Inneres nach außen trägt, hörbar macht, ‚Bild‘ dagegen darauf hinweist, daß ein Nachahmungs- oder Ähnlichkeitsverhältnis vorliegt. Nennt man den Sohn die ‚similitudo Patris‘, also Bild, so wird hervorgehoben, daß er den Vater nachahmt, ihm entspricht, ihm gleicht. Nennt man ihn Wort, so ist betont, daß er das Innere des Vaters nach außen kundtut und hörbar macht, den Vater kündet. Darum ist gerade die Bezeichnung ‚Wort‘ – wie schon beim Evangelisten Johannes sichtbar wird – zur Benennung des Sohnes geeignet, wenn es sich um sein Vorbild-Verhältnis zur Schöpfung handelt. Denn durch sein Abbild, die Schöpfung, kündet der Sohn den Vater, dessen Ausdruck er ist“ (62).

[28] QD De mysterio Trinitatis IV, a. 2 ad 8.

so kann man sinngemäß sagen, wird vom Vater hervorgebracht, „nachdem" er sich schon in sich erkannt hat. Gerken deutet solch eine Aussage zutreffend: „Die Funktion, die der Sohn hat, ist nicht die, ‚ratio intelligendi' für den Vater zu sein, sondern den Vater *auszudrücken* und *darzustellen*."[29] Und dann noch einmal: „Bonaventura leugnet ... ausdrücklich und weist als ein Mißverständnis zurück, daß der Sohn ‚ratio cognoscendi' des Vaters sei. Der Grund liegt auf der Hand: als ursprungloser Besitzer des vollen geistigen Wesens Gottes hat der Vater, unabhängig von einer anderen Person, den Grund für seine Erkenntnis in sich, weil im göttlichen Wesen."[30] Die Entscheidung Bonaventuras, den Sohn des Vaters als sein Wort im Sinn von „Ausdruck" zu bezeichnen, entspringt, so hat sich gezeigt, seiner Einsicht in die Funktion des Wortes, göttliches Vorbild aller möglichen und wirklichen Schöpfung zu sein.[31] So trägt er auch der Mannigfaltigkeit in Gott Rechnung, die die Theologie am richtigsten in Begriffen, die am Dialogischen orientiert sind, beschreibt.

Von Balthasar bekannte sich ausdrücklich zur Wort-Theologie Bonaventuras und nahm sie tatsächlich in sein eigenes trinitätstheologisch konturiertes Denken auf. Im Abschnitt aus „Theologik II: Wahrheit Gottes"[32], in dem es um „die Stellung des Logos in Gott geht", gibt von Balthasar zunächst die Gedankengänge des Bonaventura wieder, aus denen deutlich wird, warum er auf den Begriff *expressio* – „Ausdruck" so großen Wert legt. Dabei stellt er auch einen Vergleich zu den entsprechenden Überlegungen des Thomas von Aquin an, die auf eine starke Betonung der Einheit der göttlichen Natur herauslaufen. Und dann stellt sich von Balthasar ausdrücklich auf die Seite des Bonaventura: „Gewiß unterscheiden sich die beiden Lehrer nur durch Nuancen; doch läßt der von Bonaventura auf die ‚expressio' gelegte Nachdruck einiges für uns Wichtige deutlicher hervortreten. Einmal ..., daß auch der Hervorgang des den Vater ausdrückenden Sohnes eine Tat der väterlichen Liebe ist ... Sodann ..., daß der Sohn sich für den Vater in jeder Hinsicht ‚zur Verfügung' (dispositive) hält, weswegen er als ‚mundus archetypus' alles von Gott Erschaffbaren zu gelten hat."[33]

---

[29] *Gerken*, 59.

[30] *Gerken*, 56; vgl. auch ebd.: „Die Funktion, die der Sohn gegenüber dem Vater ausübt, ist nicht Funktion des Erkenntnisgrundes, sondern die Funktion des Ausdrucks oder der Repräsentanz dessen, was der Vater in der Selbsterkenntnis erfaßt. Eine andere Funktion für das ‚Wort' ist gar nicht mehr denkbar. Da nun aber diese *göttliche* Funktion des Ausdrucks oder der Repräsentanz eo ipso der Grund für alle *geschöpfliche* Repräsentanz Gottes ist, so nennt Bonaventura den Sohn, den Ausdruck des Vaters, auch ‚ratio repraesentandi'".

[31] I Sent d 27 p 2 q 2, fund 4: „Ergo eodem Verbo dicit (Pater) se et creaturas. Sed Verbum dicit respectum ad illud, quod per Verbum dicitur. Ergo non tantum ad Patrem, sed etiam ad ea, quae facta sint, dicit respectum." Dazu *Gerken*: „Die Beziehung des Wortes zur Schöpfung (als möglicher) ist also wegen ihres Enthaltenseins in der Beziehung zum Vater eine Eigentümlichkeit, die dem Wort als solchem notwendig zukommt" (63).

[32] Einsiedeln 1985.

[33] Theologik II, 153 f.; vgl. zum Ganzen den vollständigen Abschnitt, ebd. 151–155.

Diese Aussage von Balthasar ist aufs höchste aufschlußreich. Sie zeigt zum einen den Ausgangspunkt der seit den 60er Jahren in seinen trinitätstheologischen Erörterungen geübten Praxis, die Rolle des Sohnes sowohl innertrinitarisch als auch ökonomisch mit dem Begriff „ausdrücken" oder „auslegen" zu benennen, zum anderen die ursprünglichste Verwirklichung der *dispositio* bzw. der *indiferencia* in der trinitarischen Haltung des Sohnes bzw. Wortes dem Vater gegenüber zu verorten. Beides gehörte spätestens seit den 60er Jahren zu den Kernaussagen der Theologie, wie von Balthasar sie vorgelegt hat.

B. Wort Gottes – hervorgegangen aus dem Vater

Daß von einem Wort Gottes überhaupt ernsthaft die Rede sein kann, ist letztlich darin begründet, daß von Ewigkeit her und folglich wesenhaft Gott und das Wort zusammengehören. Das Mit- und Ineinander von Gott und Wort kann nur trinitätstheologisch erörtert werden. Dies herauszustellen, ist ein durchgehendes Anliegen von Balthasars, dessen Theologie im ganzen eine trinitarische ist. Er bedenkt nicht nur die Heilsgeschichte so, daß ihre Gründung im ewigen trinitarischen Wesen und Leben Gottes in den Blick kommt. Er handelt auch über dieses selbst, soweit es das Geheimnis, das Gott ist und bleibt, zuläßt.

Von Balthasar verarbeitete bei der Entfaltung seiner Einsichten über Gott und das Wort die schon skizzierten Anregungen vor allem von Origenes und Bonaventura. Von nicht zu überschätzender Bedeutung war allerdings auch, was er trinitätstheologisch im ganzen selbst schon erarbeitet hatte. Es konnte den Zusammenhang für die worttheologischen Überlegungen bilden. Woran ist hier zu denken? Ein erstes: Es gibt für uns Menschen nur *einen* Zugang zu Erkenntnissen über Gottes dreifaltiges Wesen und Leben. Er führt über die trinitarischen Konturen des Lebens und Wirkens Jesu von Nazareth und der auf ihn hinführenden und von ihm herkommenden Geschichte. Ein zweites: Eine Ontologie des Gesprächs oder gar der Liebe bietet eher als eine Ontologie des Geistes die Kategorien, die es erlauben, sich dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes zu nähern. Ein drittes: Die trinitarisch erschlossenen Ereignisse der Menschwerdung und des Kreuzessterbens machen es möglich, aber auch notwendig, die innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen als kenotische zu denken, das heißt: Sie sind das ewige „Geschehen" entäußerter Liebe.[34]

Der ausdrücklichste und ausführlichste Text, den von Balthasar zum Hervorgang des Wortes aus Gott verfaßte, findet sich im Abschnitt „Die Stellung des Logos in Gott" in „Theologik II"[35]. Die zweite göttliche Hy-

[34] Diesen Gedanken, der Entsprechungen in der Theologie S. Bulgakows hat, hat *von Balthasar* immer wieder dargelegt, z. B. in: Mysterium paschale, in: MySal III/2, 133–326; hier: 152–154; Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 297–305.

[35] Theologik II, 139–155.

postase, oft und auch bei von Balthasar, als „Sohn" bezeichnet, ist, wie der „Geist", aus dem „Vater" hervorgegangen. Der „Vater" ist, im Sinne der theologischen Tradition, der ursprunglose Ursprung, der „Quellgrund", der sich im „Sohn" ausdrücken kann und will. Der „Sohn" wird als „Logos", als „Wort", bezeichnet. Darin kommt zum Tragen, daß er nicht nur auf seinen Ursprung zurückbezogen, sondern auch auf eine mögliche Schöpfung als ihr Vorentwurf hinbezogen ist.[36] Als „Ausdruck" des Vaters und des letzten Motivs seiner Hervorbringung, der Liebe, wird der Sohn zu dem, der mit dem Vater den Heiligen Geist hervorbringt.[37] So ist von Ewigkeit zu Ewigkeit der Sohn mehrfach bezogen: auf den Vater als seinen Ursprung, zusammen mit dem Vater auf den Geist, auf die Schöpfung. All dies macht sein „Logos-Sein", sein „Wort-Sein" und – besser noch – sein „Ausdruck-Sein" aus. Für jedwede Schöpfung ist der göttliche *Logos* der Grund ihrer Logik.[38]

Die bisherigen Bestimmungen des göttlichen *Logos* waren, so kann es scheinen, dadurch gekennzeichnet, daß sie ihn als die zweite Hypostase im dreifaltigen Gott von den beiden anderen Hypostasen, den Vater und den Geist, abgrenzen. Doch gilt dies, so von Balthasar, nur in eingeschränktem Sinn; denn es gehört zur Eigenart jeder göttlichen Hypostase, also auch des göttlichen *Logos*, daß sie wesentlich aufeinander bezogen sind. Zwischen ihnen waltet eine ewige „Circuminsessio" oder „Perichorese", das heißt: Sie haben ihr Wesen nur im ewigen Ereignis der Liebe.[39]

Es war von Balthasar immer sehr wichtig zu betonen, daß der Zugang zu den Aussagen über Gottes dreifaltiges Wesen und Leben allein in der Wahrnehmung des menschgewordenen *Logos* Gottes liegt. Wer andere Wege beschreitet, läuft Gefahr, sich in unsicheren Spekulationen zu verlieren. Das

---

[36] Theologik II, 144: „Daß einer (der Vater) sprechen und sich darstellen kann, setzt sowohl ein entsprechendes Können wie einen entsprechenden Willen der Äußerung und Mitteilung voraus, dessen ‚Motiv' hier nur die Liebe sein kann. Aber das Motiv ist zugleich der Inhalt dessen, was mitgeteilt wird: was im Logos vom Vater sichtbar wird, ist nochmals die Liebe in all ihren göttlichen Dimensionen und daher auch in allen für eine mögliche freie Schöpfung sich daraus ergebenden Folgerungen."

[37] Theologik II, 144: Weil die göttliche Logik „nicht bloße Objektivierung eines Subjektiven ist, sondern dieses in seiner Spiegelung oder Abbildung mitdarstellt, kann sie sich mit dem bloßen Ausdruck-Sein nicht begnügen, sondern muß die Bewegung des grundlos liebenden Sich-Ausdrückens ebenfalls abbilden, das heißt mitvollziehen, und zwar mit dem Quellgrund, der den Logos setzt, zusammen; was besagt, daß dieser mit seinem Von-her zugleich ein Zu-hin hat: die grundlos liebende Hervorbringung dessen, was wir, mangels klarerer Benennung, den heiligen Geist Gottes nennen".

[38] Theologik II, 144: „Auch weltliche Logik wird ihr Von-her haben, nämlich die Ontologie im ganzen, die sich selbst (wie die Lehre vom göttlichen Wesen unlösbar ist von den Hypostasen) von ihrer Konkretion in den verschiedenen Seinsbereichen nicht reinlich abheben kann, und ihr Zu-hin, ihr regulative Funktion in diesen. Sie kann einen relationalen Eigenbereich beanspruchen, der aber von den Bezügen, in denen dieser steht, ebenso sehr bestimmt wird, wie er sie mitbestimmt."

[39] Theologik II, 139: „Sosehr die Umschreibungen für die zweite Hypostase etwas ihr einmalig Zugehöriges besagen – Logos als Wort und Sinn, Bild, Ausdruck, Zeuge, Ausleger usf. – sosehr weisen sie gleichzeitig auf das Relationale dieser ‚Person' hin, die ihr Charakteristisches immer nur zugleich mit den Kennzeichnungen des Vaters und des Geistes gewinnt."

heißt nun: Jesus, das menschgewordene Wort, existiert aus der ständigen Bezogenheit auf den Vater und den Geist.[40] Und was immer sich dabei ereignet und zeigt, hat den Sinn, in irdischen Gesten und Worten das ewige Leben Gottes „auszudrücken", „darzustellen". Die Offenbarung, die so geschieht, gewährt keine „Aufklärung" über ansonsten Verborgenes, sondern stellt neu und endgültig vor Gottes Geheimnis.

Die vor allem von Bonaventura übernommene Bestimmung des Wortes als „Ausdruck" bedeutet für eine Theologie des Wortes Gottes, wie von Balthasar sie entworfen hat, eine wichtige Weichenstellung: Wort ist hier nicht vorwiegend als Träger einer Information gemeint, sondern als Ereignis und Geschichte mit einer inneren und wahrnehmbaren Logik, kurz: als Tatwort.

C. Wort Gottes – eingegangen in die Welt

Daß von Ewigkeit zu Ewigkeit und also wesenhaft Gott und das Wort zusammengehören, ist etwas ganz und gar Erstaunliches und Unerwartbares. Für uns Menschen gibt es zu diesem *Mysterium fidei* nur darum und dadurch einen Zugang, daß Gottes Wort sich inmitten seiner Schöpfung wahrnehmbar gemacht hat. In einem ersten und noch vorläufigen Sinn legt die Schöpfung Gott aus (a). Sodann hat Gott in der Geschichte gesprochen, zunächst in der Geschichte seines erwählten Volkes Israel (b), dann aber höhepunktartig und alles zusammenfassend in der Geschichte des menschgewordenen *Logos* Gottes Jesus (c). Daß Gott durch seine Schöpfung und durch die Geschichte Israels spricht, ist erst aus dem Rückblick von der Geschichte Jesu her, zu der sie – in freilich unterschiedlicher Weise – „Vorgeschichte" sind, erfaßbar. Daß und wie Gott in der Geschichte gesprochen hat und spricht, wurde von von Balthasar immer wieder dargestellt.[41] Dabei sind die Berührungspunkte zu den Einsichten des Origenes unübersehbar.

1) Gott spricht in der Schöpfung

Daß Gott in der Schöpfung spreche, ist eine uneigentliche Aussage; denn daß Gott durch das von ihm Geschaffene spreche, beschränkt sich darauf, daß er es in sein Sein gerufen hat, damit es nun sich selbst vollziehe und so auch ausdrücke. Die Sprache Gottes in der Schöpfung „besteht in den Fragmenten des Logos, die in den endlichen, geschaffenen Dingen ausgestreut sind. Sie sprechen eine laute und, wie der Psalm sagt, zugleich lautlose Sprache ‚Ein Tag sagt es dem andern, eine Nacht tut es der andern kund, ohne

[40] Theologik II, 139: Von Balthasar spricht von der „Selbstdarstellung des menschgewordenen Wortes, das sich keinen Augenblick gegen Vater und Geist abgrenzt, um sich zu definieren, sondern von sich nie anders spricht als im Verweis auf den Vater, von dem her es ist, und auf den Geist, mit dem zusammen es wirkt und dem es seine Auslegung überläßt, auf den hin es also wesenhaft ist".

[41] Z. B. in: Die Sprache Gottes, besonders 255–270.

Sprache, ohne Worte, mit unhörbarer Stimme. Ihr Klingen geht aus durch alle Lande, ihr Reden bis ans Ende der Welt', (19,3–5), weil eben *sie* reden und nicht Er. Sie reden positiv von ihm, daß er ist, weil er sie gesetzt hat; sie reden negativ, weil nicht Er redet."[42] Zur Betrachtung des Sprechens Gottes in der Schöpfung gehört auch die Aufmerksamkeit auf das Schweigen Gottes, wovon insbesondere Ignatius von Antiochien in seinen Schriften Zeugnis gegeben hat.

2) Gott hat gesprochen in der Geschichte Israels

Von Gottes Sprechen in der Schöpfung, das ein uneigentliches war, führt keine gerade Linie zu seinem Sprechen in der Geschichte Israels. Dies ist eine Selbstkundgabe Gottes, die aus seiner freien, wunderbaren, unausdenklichen Entscheidung stammt. Das Freie, Wunderbare, Unausdenkliche, Entschiedene dieser Entscheidung ist die Wahl eines partikulären Volkes, Israels, das in einer begrenzten Zeit und an einem angebbaren Ort lebt, zu einem Bund mit sich. Dieser Ruf ist in einem eine Tat und ein Wort. Das Volk entspricht ihm, aber es läßt sich auch immer wieder versuchen, davon Abstand zu nehmen, – mit der Folge, daß Gott es zurückruft. Er tut es vor allem durch die von ihm gerufenen und gesandten Propheten, in deren Leben er oft genug seine eigenen Gesinnungen einsenkt, damit sie sie leidend tragen und so dem Volk zur segensreichen Hinkehr zu ihrem Gott Jahwe gereichen. Gott selbst, der sich im Wort und in der Tat der Erwählung Israels in den Bund mit sich hinein ausspricht, bleibt als er selbst unsichtbar; darum entspricht das Volk ihm in der Beachtung des Bilderverbots, das es freilich immer wieder sündhaft übertritt. Der sich in der Erwählung und Begleitung Israels kundtuende Gott ist ihm ordnend und fordernd, Leben gewährend nahe in der Form seiner Weisungen, also in der Tora.

Nun wußte und weiß menschheitliches Denken, das sich auch in Israel meldete, daß Gott, wenn er Gott ist, ein Gott aller Welt und aller Zeit, also auch aller Völker sein muß. Doch entstand aus dem Wissen Israels, als partikuläres Volk erwählt worden und gleichzeitig von einem Gott, der der Gott aller Völker sein muß, durch die Tora in die Pflicht genommen zu sein, einstweilen nur die Hoffnung, der schließlich prophetische Verheißungen entsprechen sollten, daß nämlich am Ende der Tage die Völker zum Berg Zion treten. Von Balthasar selbst faßt seine auf Gottes Sprechen in Israel gerichteten Überlegungen so zusammen: „Gottes Wesen wird an der Wirklichkeit des Bundes, in den er sich gebunden hat, abgelesen, und damit seine Freiheit und sein bleibendes Geheimnis. Der Bund ist der Spiegel, in welchem sich sein unsichtbares ‚Antlitz' widerspiegelt. Aber – und das ist die andere Seite, die Grenze des Alten Bundes – der Bund bleibt partikulär, er besteht nur zwischen diesem einzelnen ethnischen Volk und dem sich ihm

[42] Die Sprache Gottes, 255 f.

zuwendenden Gott, auch wenn dieses Partikuläre dazu bestimmt ist, ‚Licht der Völker' zu sein, damit Gottes ‚Heil bis an die Grenzen der Erde reiche' (Jes 49, 6). Die Zuordnung des Alls bleibt immer eine solche des Proselytentums."[43]

In diesem Sinne war Gottes Wort, das in dieser Welt, in der und durch die die Geschichte Israels vernehmlich wurde, ein eigentliches Wort Gottes, eine Selbstkundgabe Gottes, und doch war dieses Wort nur ein „Vor-Wort" zu dem Wort, das schließlich in der Geschichte Jesu von Nazareth Fleisch werden sollte. Doch läßt sich schon hier sagen: Das Wort Gottes, das Jesus von Nazareth selbst in Wort und Tat ist, bildet die Selbstaussage Gottes für die Welt (nur) zusammen mit dem Vor-Wort, das Israel in seinem Bund mit Jahwe war.

3) Gott hat gesprochen in Jesus von Nazareth

Jesus von Nazareth war in der Geschichte seines Lebens und Wirkens der fleischgewordene *Logos* Gottes. Wie Jo 1, 18 formuliert, hat er den Vater „ausgelegt" – „ἐξηγήσατο". „Der Sohn ist, als Menschgewordener, die Exegese, die Auslegung des Vaters (Joh 1, 18), und dies nicht naturhaft, sondern in der Freiheit seines Geistes, denn ‚niemand kennt den Vater als der Sohn und der, dem der Sohn es offenbaren' will (Mt 11,27). Aber der leibhaftige Mensch muß als solcher, und nicht etwa als reiner Geist, der er nicht ist, dieser Offenbarung teilhaft werden können, deshalb ist Gottes Wort, um uns verständlich zu sein, Fleisch geworden, um uns gerade durch sein Fleisch –, das heißt Sterblicher-Mensch-Sein, den Vater zu offenbaren ... Es gibt im Leben Jesu nichts, was nicht in der gesamtmenschlichen leibseelischen Sprache Ausdruck und Darstellung des Vaters wäre."[44] Die innertrinitarische *indiferencia* des Sohnes dem Vater gegenüber, die der Vater, den Sohn in die Fleischesgestalt sendend, in Anspruch genommen hat, setzte sich ökonomisch im Gehorsam Jesu fort. Der Wille des Vaters teilte sich ihm in der Führung des Geistes mit. Ihn aufnehmend und ihm entsprechend formte sich Jesu Leben im ganzen und in seinem Verlauf zum menschgewordenen Wort Gottes. Seine Wahrnehmung und Deutung machen einen erheblichen Teil des theologischen Werkes von Balthasars aus. Zum Leben Jesu gehörte auch, was er in menschlichen Worten sprach. Beides in Einheit – sein Leben und die dieses Leben begleitenden und auslegenden Worte – bildete das Tat-Wort seiner geschichtlichen Existenz.

Ökonomisch ist die Anwesenheit und Wahrnehmbarkeit des ewigen *Logos* Gottes inmitten der Geschichte in seiner Mensch- und Fleischwerdung in Jesus von Nazareth begründet. Was das bedeutet – als Geheimnis des Glaubens –, hat von Balthasar immer wieder dargelegt, zum Beispiel in der großen Betrachtung über die johanneischen Texte, in denen von dem

[43] Die Sprache Gottes, 262.
[44] Die Sprache Gottes, 265

Jesus die Rede ist, der sich als die Wahrheit in Person bezeichnet hat – das Einstiegskapitel in „Theologik II“ [45]. Jesus ist – so von Balthasar – die Wahrheit selbst, weil er den Vater ausgelegt hat – in Wort und Tat. Ausgangspunkt solcher Erörterungen ist immer Jo 1,18. Der im Leben Jesu sich auslegende Vater ist der den Sohn sendende und hingebende Vater, und da Jesus den hingebenden Vater auslegt, wird er selbst zu dem sich den Menschen hingebenden Sohn. So entsteht auch seinerseits eine absteigende Bewegung, die auf die Menschen geht. [46] „Alles im Neuen Bund ruht auf diesem Bildcharakter des Sohnes, der als der Ausdruck in Gott (*expressio*: Bonaventura) nun auch fähig wird, der Ausdruck Gottes in der Welt zu werden, wiederum nicht ein ferner und ungefährer, sondern ein genauer und adäquater Ausdruck. Aber da schon in Gott der Ausdruck des Vaters im Sohn sowohl Wahrheit wie Liebe ist, wird der den Vater in der Welt ausdrückende Sohn, indem er ‚ins Letzte‘ geht, die ganze Liebe des Vaters zur Welt, die der Sohn in sich zusammenfaßt, ausdrücken, und eben diese ausgedrückte Liebe und nichts anderes wird die Wahrheit sein.“ [47]

Von Balthasar geht sodann dem Leben Jesu nach, um es in all seinen Phasen und in all seinen Motiven in seinem Charakter, Ausdruck des Vaters zu sein, darzulegen. Dabei geht er konsequent vor, wie beispielsweise dieser Text zeigt: „Wenn Jesus über Jerusalem weint, dann sind diese menschlichen Tränen Ausdruck der Trauer Gottes, dessen bisherige Liebe nicht hingereicht hat, das störrische Volk umzustimmen. Wenn Jesus Überdruß zeigt (‚Wie lange soll ich es bei euch noch aushalten?‘ Mt 17,17), dann wird der so oft ausgedrückte Überdruß Gottes über den Bund mit Israel sichtbar. Wenn Jesus im Heiligen Geist jubelt, daß der Vater es nicht den Weisen, sondern den Einfältigen geoffenbart hat (Lk 10,21), dann weist dieser Jubel über sich hinaus in den Jubel im Himmelreich, wo nur Einfältige Gott erfreuen und sich an ihm erfreuen. Wenn Jesus in Kana seine Mutter, die für die Armen bittet, abweist, sich aber von ihrem Wort ‚Tut, was er euch sagt‘, umstimmen läßt, dann zeigt er, was das Bittgebet, das zugleich reine Übergabe ist, bei Gott dem Vater vermag. Wenn Jesus schweigt, wie er es in der Szene mit der Ehebrecherin tut oder abermals vor seinen Richtern, dann ist dieses Schweigen beredter und worthafter als ein beliebiges Wort; es offenbart, welche Tiefen das Sprechen Gottes in die Welt hinein hat.“ [48]

Da das menschgewordene Wort Gottes das nicht mehr überbietbare und somit letzte Wort Gottes ist, ist es in der geschichtlichen Entfaltung seiner

[45] Theologik II, 13–23.

[46] Theologik II, 14: „Was aber legt er aus, sofern er die ‚Wahrheit‘ ist? Die Gesinnung und Tat des Vaters, der ‚die Welt so sehr geliebt hat, daß dieser seinen eingeborenen Sohn dahingab‘ (Jo 3,16), wobei er ‚die Wahrheit‘ nur sein kann, wenn er nicht bloß das vom Vater Hingegebene ist, sondern diese Hingabe in sich selbst vollzieht: ‚Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe … Niemand raubt es mir, ich gebe es von mir aus hin. Ich habe die Macht, es hinzugeben‘ (Jo 10, 18). Er hat diese Macht ‚in sich selbst‘, auch wenn sie ihm vom Vater gegeben ist (5,26) …“.

[47] Die Sprache Gottes, 264.

[48] Die Sprache Gottes, 265f.

selbst darauf ausgerichtet, auch Gottes letztes und tiefstes Geheimnis zu offenbaren. Dies geschieht in der in sich bis in den Tod für die vielen hingebenden Liebe, die sich am Kreuz und in der Hölle – Karfreitag und Karsamstag – darstellt. Der Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz ist der letzte Ausdruck des Vaters: „Ist das noch Sprache Gottes? Ist das noch Gottes Urbild in Menschengestalt? Es ist höchste und letzte Aussage des Vaters, der sich endgültig enthüllt: als der, der ‚die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn für sie dahingab' (Jo 3, 16; vgl. Röm 8,32). Aber dieses Wort geht aus dem Mund des Vaters anders hervor als früher. Nicht mehr so, daß im sichtbaren Wort der unsichtbar Sprechende zugegen ist und das Wort sich vom Vater mit seinem Willen gespeist fühlt, um so ‚sein Werk zu vollenden' (Jo 4,34), sondern so, daß das Wort den Mund des Vaters gleichsam verlassen hat und den vollkommenen Abstand fühlt, weil es jetzt die ganze Abständigkeit der Weltschuld erfährt und verkörpert, von der Gott sich auf ewig distanzieren muß. Das ist eine endgültige und zeitlose, unaufhebbare Distanz, die vom Wort durcherfahren und ausgelitten wird. Das Unbegreifliche für uns ist, daß diese ganze aufgezwungene Passivität des Tragens der äußerste Beweis der Aktivität des sich hingebenden Wortes ist, daß dieses unbeantwortbare ‚Warum?' das höchste Wort des Logos, des ewigen Sinnes und der ewigen Weisheit Gottes ist, daß dieser erlebte Unterbruch der dreieinigen Liebe ihre höchste in der Welt mögliche Verwirklichung ist." [49]

Die letzte und höchste Liebe des Vaters im Verlassenheitsschrei des gekreuzigten Jesus zu vernehmen, ist nur dem möglich, den der göttliche Ausleger des Auslegers des Vaters, der Heilige Geist, dazu begabt – nach Ostern, also im Licht der Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten.

Im Schlußkapitel von „Das Ganze im Fragment", überschrieben: „Sammlung im Wort" [50], zeichnete von Balthasar die großen Stadien des Lebensweges Jesu unter der Rücksicht ihres Wort-Gottes-Seins nach. Nacheinander finden sich dort Abschnitte mit den entsprechenden Überschriften: „Das Wort als Kind", „Das Wort als Jüngling", „Das Wort als Mann", „Die Passion des Wortes", „Die Auferstehung des Wortes", „Die Himmelfahrt des Wortes". In subtilen Betrachtungen und im ständigen Dialog mit der überaus reichen theologischen und spirituellen Tradition läßt er erkennen, welche Aspekte Gottes und seiner Liebe zur Welt sich jeweils zeigen. Auch in diesen wahrlich kostbaren Erwägungen ist als durchgehende Linie die Grundentscheidung zu erkennen, den Lebensgang als Tatwort zu verstehen. In der Summe sind sie nichts weniger als eine umfassende Christologie.

4) Das Wort Gottes durchformt die Welt und ihre Geschichte

Im Gespräch mit der Philosophie, z. B. Hegels, und der evangelischen Theologie, z. B. Karl Barths, hat von Balthasar in Aufsätzen und Büchern

[49] Die Sprache Gottes, 267.
[50] Das Ganze im Fragment, Einsiedeln 1963, 243–354.

die Bedeutung der Gegenwart des Wortes Gottes in Welt und Geschichte erkundet. Besonders wichtig sind die Aufsätze, die im ersten Teil von „Verbum Caro“ [51] gesammelt sind: so z. B. „Wort und Geschichte“, „Implikationen des Wortes“, „Gott redet als Mensch“, dann aber auch das Buch „Das Ganze im Fragment“.

Daß Gott durch die in der Schöpfung verstreuten Logosfragmente, in der Geschichte Israels und durch den menschgewordenen *Logos*, Jesus von Nazareth, sein Wort in die Welt eingesenkt hat, hat für diese eine doppelte Bedeutung: eine richtende und eine erfüllende. Dies in Jesus von Nazareth menschgewordene Wort Gottes richtet die Welt. Das führt von Balthasar beispielsweise in seinem Aufsatz „Wort und Geschichte“ aus.[52] „Das menschgewordene Wort steht vor der Geschichte als ihr Gericht, einfach weil es das Maß des Menschen ist.“[53] Gericht bedeutet einerseits die Aufdeckung der Sünde, andererseits die Lossprechung und Aufrichtung der Sünder; denn der Richter ist auch der Erlöser und Versöhner der Welt. Aber das in der Welt gegenwärtig gewordene Wort Gottes hat auch die Macht, die Geschichte zu prägen und so für ihre Erfüllung und Vollendung zu bereiten. „Es gibt eine der Erfahrung zugängliche Seite der Begegnung zwischen Wort und Geschichte, und zwar in doppelter Hinsicht: 1. Es gibt die Beschreibung dessen, was die Gegenwart des Wortes Gottes in der Weltgeschichte bewirkt hat und immer weiter bewirkt, und die spekulative Durchdringung dieser Tatsachen. 2. Es gibt darüber hinaus den tastenden Versuch …, aus dem universalistischen Anspruch des menschgewordenen Wortes Schlüsse zu ziehen auf die durch seine Einreihung in die Menschengeschichte sichtbar werdende Gesamtökonomie.“[54] In diesem Zusammenhang taucht bei von Balthasar beispielsweise auch das Motiv der „Fülle der Zeit“ auf. In dem großen durch die Inkarnation des *Logos* Gottes aufgerufenen geschichtlichen Zusammenhang erweist sich dessen Macht auch so, daß er die gnadenhaft gegebene Zusammenführung der Wege, die die Menschen bei ihrer Suche nach Erfüllung und Vollendung beschreiten und die doch immer nur teilweise zu diesem Ziel führen, nicht nur zeigt, sondern ist. Der eine Weg ist der Weg der Philosophie, die den Menschen zur Bewegung auf das Absolute hinführen zu können vorgibt. Der andere Weg ist der des Mythos, der in die Begegnung mit den Göttern weist, von denen die alten Geschichten erzählen und die doch immer nur die Spiegelungen der menschlichen Bedürfnisse ins Unendliche sind. In der Menschwerdung des *Logos* Gottes offenbart sich ein Gott, der als trinitarischer sowohl göttliche Liebe in sich (Anliegen der Philosophie) als auch für uns (Anliegen des Mythos) ist. So eint er die menschheitlichen Wege in sich.[55]

---

[51] Verbum Caro (siehe Anmerkung 20).
[52] Ebd. 28–47; hier: 36–39.
[53] Ebd. 36.
[54] Ebd. 40.
[55] Vgl. dazu insbesondere „Bewegung zu Gott“, in: Spiritus Creator, 13–50; besonders 20–26.

Alle diese hier nur skizzenhaft nachgezeichneten Überlegungen zeigen, daß und wie von Balthasar seine Theologie des Wortes Gottes in eine Theologie der Geschichte hinein entfaltet.

5) Wort Gottes – bezeugt in der Schrift

Auch die Heilige Schrift ist Wort Gottes, aber sie ist es in anderer Weise als das Wort Gottes, das in der Schöpfung, in der Geschichte Israels, das in den Bund mit Jahwe gerufen wurde, im Leben und Wirken Jesu von Nazareth da war und ist und Gottes Sein und Sinn ausdrückt. Die Schrift ist Wort Gottes, sofern sie das Wort Gottes, in dem sich Gott offenbart, bezeugt. So gibt es das Wort Gottes als bezeugtes und als bezeugendes. In dieser Charakterisierung der Schrift zeigt sich die Nähe, aber auch die Ferne zu den entsprechenden Auffassungen des Origenes, der die Schrift als (einen) Leib des *Logos* verstand. In solch einer Auffassung überwiegt die Kontinuität zwischen dem in die Welt gekommenen *Logos* und der Schrift die Diskontinuität. Spricht man – wie von Balthasar – von dem bezeugten und dem bezeugenden Wort, so ist die Diskontinuität deutlicher herausgestellt, während die Kontinuität nicht geschwächt erscheint.[56] Während Origenes die Eucharistie und die Schrift als gleichrangige und gleichförmige Formen der Gegenwart des Leibes des *Logos* verstand, stellte von Balthasar ihre Unterschiede heraus: Die Eucharistie gehört auf die Seite des Bezeugten, weil sie die Vergegenwärtigung des sich hingebenden Jesus von Nazareth auf den Menschen und die Gemeinde hin ist, während die Schrift auf die Seite der Bezeugungen gehört.[57]

Da das in den Schriften des Alten und Neuen Bundes bezeugte, in die Welt gekommene Wort Gottes die Auslegung des Vaters ist und damit das trinitarische Geheimnis gegenwärtig werden läßt, führt das Lesen und Hören der in ihnen gesammelten, durchaus mannigfaltigen Texte nicht zur Aufklärung und Aufhebung des mysterialen Gehalts ihrer Botschaft, sondern weist gerade in ihn hinein. Dies betont von Balthasar unentwegt. Dabei ist es ihm wichtig, sowohl die Führung des Lesers und Hörers der bibli-

[56] Vgl. *von Balthasar*, Wort, Schrift, Tradition, in: Verbum Caro, 11–27, hier: 11: „Die Schrift ist das Wort Gottes, welches das Wort Gottes bezeugt. Das Eine Wort erscheint also zunächst wie auseinandertretend in ein bezeugtes und ein bezeugendes Wort. Das *bezeugte Wort* ist im Mittelpunkt Jesus Christus, das ewige Wort des Vaters, der als Wort Fleischgestalt angenommen hat, um im Fleisch die Wahrheit und das Leben Gottes zu bezeugen, darzustellen und zu sein. Auf diese zentrale Erscheinung des Wortes hingeordnet ist die ganze Heilsoffenbarung, nach vorwärts über die Apostel und die Kirchengeschichte bis zu den letzten Zeiten, nach rückwärts durch die Wort- und Geschichtsoffenbarungen Gottes im Alten Bund, durch Gesetz und Propheten zurück bis zur Schöpfung einschließlich, da Gott das All durch sein gewaltiges Wort trägt (Hebr 1,3), alles durch das Wort, für das Wort und im Wort erschaffen wurde, das Wort an der Spitze von allem steht und alles in ihm seinen Bestand hat (Kol 1, 16–17), und nicht nur als Logos Gottes, sondern als Menschensohn der Erste und der Letzte ist (Offb 1,18). Das *bezeugende Wort* ist die Reihe der Schriften, die von der Genesis bis zur Apokalypse die ergehende Offenbarung des Wortes im Fleische begleitet und wie in einem Spiegel auffängt, sich somit in dieser Funktion zunächst von ihr unterscheidet."

[57] Genauer dazu: Die Sprache Gottes, 272f.

schen Texte durch den Heiligen Geist, als auch seine Beheimatung in der Kirche als der Glaubensgemeinschaft als Bedingung für ein „sachgemäßes" Verstehen der biblischen Botschaft zu betonen. In dem damit gegebenen Rahmen kann dann die historisch-kritische Exegese ihren spezifischen Dienst zur Erschließung des Textsinns beitragen.[58] Es sei noch angemerkt, daß von Balthasar immer wieder auf die innere Gliederung der christlichen Bibel in das Alte und Neue Testament zu sprechen kommt. In ihr spiegelt sich die Zusammengehörigkeit des Alten und des Neuen Bundes, Israels und der Kirche.

Eine gläubige und theologische Auslegung der Bibel kann sich nur ergeben, wenn sie in ihrer Einheit erfaßt und anerkannt ist. Diese innere Einheit kommt dadurch zustande, daß alle Texte letztlich auf die christologischen Glaubensformeln, in denen es um das *Mysterium paschale* geht, zulaufen und von ihnen herkommen. In vielen Texten hat von Balthasar diese alles zusammenhaltende Mitte der biblischen Botschaft zur Sprache gebracht.[59] Einmal hat er es so getan: „Das Kerygma beleuchtet immer das gleiche. Die Apostel haben nicht die einzelnen Episoden des irdischen Lebens Jesu gepredigt. Diese wurden pietätvoll gesammelt und als Schriften der Tradition einverleibt; die Predigt aber hebt die eine zentrale Artikulation hervor, auf die hin und um deretwillen allein die geschichtlichen Episoden erwähnenswert sind: 1. ‚Jesum, den ihr ans Kreuz geschlagen habt, hat Gott zum Kyrios und zum Christos (Messias) gemacht', indem ‚er ihn von den Toten erweckte, des sind wir Zeugen' (Apg 2,36.31). 2. Dieser von Gott getane Schritt aus dem Tod in das ewige Leben ist das Zeichen, daß ‚das Heil erlangbar ist' (Apg 4,12), daß Gott die ‚Vergebung der Sünden' (Apg 13,38; 10,43) schenkt, ‚in Christus die Welt mit sich versöhnt hat' (Röm 5,10; 2 Kor 5,19; Kol 1,20) und daß in ihm ‚alle Völker der Erde gesegnet sind' (Apg 3,25). 3. Dieses endgültige und ewige Heil ist die ‚Erfüllung der Verheißung, die Gott den Vätern gab' (Apg 2, 24–36; 3,21–25; 7,37, 10,43; 13,27.32): der Sinn von Gott her, der senkrecht herabfährt, ist auch der Sinn der Geschichte."[60] Dieses Zentralkerygma gewährt der Bibel zunächst des Neuen Testaments, dann aber auch der Gesamtbibel – aus Altem und Neuem Testament – bei aller unübersehbaren und begrüßenswerten Mannigfaltigkeit ihre tiefere Einheit und läßt sie auf diese Weise das Wort Gottes sein, das Gottes Wort bezeugt.

Der Raum der sachgerechten Auslegung der biblischen Botschaft ist die Kirche, in der sie gelesen, gedeutet, betrachtet, beantwortet wird. Über die Predigt, in der die vergegenwärtigende Auslegung geschieht, hat von Bal-

[58] Vgl. *von Balthasar*, Exegese und Dogmatik, in: IKaZ 5 (1976), 385–392.

[59] Besonders wichtig: „Die Vielheit der biblischen Theologien und der Geist der Einheit in der Kirche", in: Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, München: Kösel 1969, 69–104; vgl. aber auch „Rundgang durch den theologischen Pluralismus", in: Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Einsiedeln 1972, 17–75.

[60] Kerygma und Gegenwart, in: WuW 16 (1961), 9–15, hier: 9.

thasar auffallend selten gehandelt. Das wichtigste führte er in „Theologik III: Der Geist der Wahrheit“ [61] aus. Den „Charakter der ereignishaften Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens hat die Verkündigung sowohl im Gottesdienst der Gemeinde wie in der Mission noch Ungläubigen gegenüber. Beide Formen verweisen aufeinander. Dabei ist der gesendete Verkünder kein neutrales Werkzeug des Geistes, der nur einen vernommenen Bericht weiterzureichen hat; er ist aufgerufen, dienend an dieser Vergegenwärtigung dadurch mitzuwirken, daß er verantwortlich die geistige Verfassung und kulturelle Situation seiner Hörer mitbedenkt und sich anstrengt, ihnen das objektiv Anwesende auch subjektiv zu vergegenwärtigen. Gottes Wort und Evangelium ist für alle Geschichtszeiten reich und lebendig genug, daß der Verkünder es nicht künstlich zu aktualisieren braucht; Gebet und Meditation sind ausreichend, um die Brücke zu schlagen zwischen dessen innerer Fülle und den Bedürfnissen seiner Hörer.“ [62]

Für von Balthasars Darlegungen zur Theologie des Wortes Gottes ist es vom Anfang bis zum Ende charakteristisch, daß das Wort Gottes, das in der Welt gegenwärtig geworden ist – in der Bundesgeschichte Israels und im Leben Jesu von Nazareth –, ein Tatwort ist, also Geschichte, zu der die „Äußerung“ gehört. Daraus folgt, daß seine Vergegenwärtigung durch die Räume und Zeiten hin nicht nur im geschriebenen und gesprochenen Wort geschieht, sondern wesentlich auch im Sakrament, konkret: vor allem in der Eucharistie. [63]

D. Wort Gottes – beantwortet im Glauben

Von Balthasars Theologie ist im ganzen dadurch bestimmt, das Echo, das Gottes Wort hervorruft, zu beschreiben. Die Haltung, in der ein Mensch sich für das Hören und Annehmen des Wortes Gottes bereithält, ist die Disponibilität, also die marianische Bereitschaft oder auch die ignatianische *indiferencia*. Wird Gottes Wort aufgenommen, so ist dies nicht ein vorwiegend intellektueller Einsichtsakt, sondern ein existentieller Gehorsamsakt, in dem eine Lebensform oder eine konkrete Sendung übernommen wird. Durch dieses Ja-Sagen zu dem Wort Gottes geschieht die Einbeziehung des Einzelnen in das große, ernste, hoffnungsreiche Spiel Gottes mit seiner Schöpfung. Es wird ihm sein persönlichster Platz in diesem Theo-Drama angewiesen. Indem er ihn einnimmt und in Freiheit gestaltet, findet er zu der Erfüllung, die ihm der vorsehende Gott von je her zugedacht hatte.

Aber nicht nur der Einzelne hört und befolgt im Glauben das Wort Gottes, sondern auch, ja zuvor, sind es Gottes Volk, Israel, und die Kirche, die in Abraham und in Maria und vielen anderen personalisiert sind. Von Baltha-

[61] Theologik III, Einsiedeln 1987, hier: 300–306.
[62] Theologik III, 304.
[63] So beispielsweise in „Das Wort verdichtet sich“, in: IKaZ 6 (1977), 397–400.

sar hat in seinen Erwägungen zum Alten Bund einige Gestalten vorgestellt, fügt aber einmal hinzu: „Aber diese Dialoge erreichen nicht den als vollkommen geschilderten Ursprung des Sprechens Gottes mit Abraham, dessen Gehorsam zugleich wie ein stiller Hohlraum ist, in dem einzig der Wille Gottes widerhallt, oder wie fruchtbarer Ackerboden, in dem es in seiner Verheißungsfülle aufgehen kann."[64] Noch wichtiger ist dann Maria: „Am Anfang des Neuen Bundes wird es wiederum diese vollkommene Einfalt der Antwort geben, dort wo das Wort Gottes an die Jungfrau von Nazaret seine eigene Ankunft in ihrem Fleische ankündigt und die ganze Antwort in nichts anderem besteht als im reinen Einverstandensein mit dem Wort und dem Geschehenlassen seines Beschlusses, im reinen ‚Ja' (2 Kor 1,19), dem kein Wenn und Aber beigemischt ist."[65] Auch Petrus gab in seinem Messiasbekenntnis und bei seiner Berufung am See von Tiberias seine Antwort auf Gottes an ihn ergangenes Wort. Die Erörterungen über von Balthasars Theologie des Wortes und des Wortes Gottes, die schließlich in die Überlegungen zum menschlichen Antworten einmünden, mögen durch die Zitation des letzten Abschnitts des Aufsatzes über „Die Sprache Gottes" abgerundet werden. Da wird etwas von der Freude spürbar, die damit gegeben ist, daß Gott spricht:

> In diese Antwort [Abrahams, Marias und Petri] hinein kann dann alles mithineingenommen werden, was als erstes Sprechen Gottes beschrieben wurde: Sprachbegabung der vernünftigen Kreatur vom Logos Gottes her. Jenes Sprechenkönnen, das sich einem Begabenden verdanken muß, obwohl dieser seine eigene, zweite Sprache noch zurückhält. Solange diese nicht ertönt, werden die welthaften Worte sich zuletzt in das mystische Schweigen hinein aufgeben, verzagend. Aber wenn Gott selbst zu sprechen beginnt, dann kann sich die ganze Fülle und Vielfalt der geschöpflichen Sprache zu einem tausendfachen Echo auf das ergangene Wort gestalten, vorausgesetzt, daß seine Spitze immer jenes reine Ja ist – offen oder verborgen, freudig oder abgerungen –, das am Anfang des Alten wie der Neuen Bundes steht.[66]

Von Balthasars Theologie (und Philosophie) ist in einem starken Maße eine Theologie (und Philosophie) des Wortes (Gottes). Daß dies der Fall ist, ist dem ersten und auch dem zweiten Blick auf dieses Werk vielleicht noch nicht erkennbar, weil die Wort (Gottes-)Lehre eine in das Ganze eingewobene und so freilich stark bestimmende Dimension ist, die sich in ihrer Bedeutung erst enthüllt, wenn sie in einer eigenen Bemühung freigelegt wird. Dann allerdings zeigt sich, daß sie sowohl eine wichtige Form der Rezeption konziliarer Impulse[67] als auch ein gewichtiger katholischer Beitrag zum ökumenischen Gespräch ist.

---

[64] Die Sprache Gottes, 275.
[65] Ebd.
[66] Die Sprache Gottes, 276.
[67] Vgl. Vaticanum II, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum".

ThPh 80 (2005) 249–256

Gott ist Liebe

Ein Beitrag zur trinitätstheologischen Debatte

Von Michael Böhnke

Magnus Striet hat jüngst unter dem Titel „Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube" eine bemerkenswerte *Quaestio disputata* herausgegeben.[1] Zu zwei der in ihr vertretenen und schon vorher in der trinitätstheologischen Gegenwartsdiskussion[2] heiß umstrittenen Kernthesen werde ich im Folgenden Stellung nehmen.

Zugespitzt lautet die Position von Magnus Striet, der – von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehend – vom christlich dogmatischen Standpunkt eine trinitarische Bestimmung Gottes auch in Kontinuität zum jüdischen Monotheismus als konsequent und notwendig erachtet, „... dass die Anwendung des Personbegriffs auf das *Wesen* des einen Gottes keinen Sinn mehr macht. Die Anwendung des Begriffs der Person ist vielmehr streng auf *Vater, Sohn* und *Geist* zu begrenzen". Der Gedanke der Einheit Gottes wird dann erreicht, wenn das „Handeln des einen Gottes"(!) als das Handeln der drei Personen bestimmt wird, „wie es im Lichte der eschatologischen Vollendung des Reiches Gottes in der Welt erkennbar wird" – ein(!) Handeln freilich, welches in seiner Möglichkeit in der Gleichursprünglichkeit der drei Personen gründet, die als diese drei der eine Gott sind"[3].

Vertiefend müsse – so Striet weiter – „meines Erachtens mit drei Aktzentren in dem einen Gott gerechnet werden, näherhin mit drei Bewusstseinen in dem einen Gott" (191), dessen Wesen als „Kommerzium göttlicher Freiheiten" zu bestimmen sei.

Dagegen steht im gleichen Band die Position von Helmut Hoping[4]: „Will man das göttliche Leben im Ausgang vom bewussten Leben menschlicher Personen mit Hilfe der Bewusstseinskategorie beschreiben, so kann für Gott nur ein einziges Bewusstsein angenommen werden, während es menschliches Bewusstsein nur im Plural seiner möglichen Realisierungen gibt. Wird die Einheit Gottes bewusstseinstheoretisch gefasst, kann man also nur von einem einzigen göttlichen Bewusstsein und drei Trägern dieses Bewusstseins sprechen" (142). Für Hoping „ist es abwegig, Gott als die Gemeinschaft selbstbewusster Subjekte vorzustellen" (146). „Ein bewusstseinstheoretischer Personbegriff ist deshalb ungeeignet, das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist zu denken" (146), schreibt Hoping und wirft Essen und Striet gleichermaßen vor, gegen das „Pluralisierungsverbot" (147) in Gott verstoßen zu haben. Mit dem gleichen Argument erteilt er der communialen Trinitätslehre von Greshake[5] eine Absage (148).

Für mich stellen sich vor allem zwei Fragen. Die erste richte ich mit Hoping an Striet: Kann von drei Freiheiten in Gott gesprochen werden, ohne seine Einheit zu gefährden? Nach Hoping, der sich mit dieser Frage in die von Augustinus begründete trinitätstheo-

---

[1] *M. Striet* (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg i. Br. [u. a.] 2004.

[2] *M. Striet*, Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in: HerKorr 56 (2002) 202–207; *H. Vorgrimler*, Randständiges Dasein des dreieinen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre, in: StZ 220 (2002) 545–552; *G. Greshake*, Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag, in: HerKorr 56 (2002) 534–537.

[3] *M. Striet*, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, in: *Ders.* (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg i. Br. [u. a.] 2004, 155–198, 186.

[4] *H. Hoping*, Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede, in: *Striet* (Hg.), Monotheismus, 128–154.

[5] *G. Greshake*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. [u. a.] ^{4}2001, besonders 558–578.

logische Tradition[6] stellt und der Karl Rahner als Kronzeugen benennen kann[7], soll dies nicht möglich sein. Es könnte aber, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche, sehr wohl eine Möglichkeit von drei Freiheiten *in* Gott zu sprechen geben, die allerdings verschlossen bleibt, wenn man wie Striet nur bei der Gleichursprünglichkeit der Personen ansetzt.

Die zweite Frage richtet sich an Hoping: Obwohl mir nicht ganz klar ist, was er unter „Pluralisierungsverbot" (147) versteht – wenn damit numerische Vielheit gemeint sein sollte statt innere Differenz, wäre Hoping selbstverständlich beizupflichten –, verdient meines Erachtens Striet in dem Punkt Zustimmung, wenn er, von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehend, das Axiom der Einfachheit in bezug auf das Wesen Gottes zurückweist.

Zur Begründung meines Standpunktes in bezug auf beide Streitfragen möchte ich thesenartig die folgenden Argumente anführen. Ich bin mir dabei bewußt, mit meinen Überlegungen zu diesen Fragen nur einen kleinen Ausschnitt aus der notwendigen und keineswegs so neuen[8] trinitätstheologischen Debatte thematisieren zu können:

1) Den Ansatzpunkt für jede trinitätstheologische Reflexion – dies ist unter Theologen weitgehend unstrittig – bildet das Ereignis der ökonomischen Trinität, das heißt die im Geist geglaubte personale Selbstoffenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus als Liebe (1 Joh 4,8.16). Ob eine solche als Nachdenken des Glaubens neben diesem eine „natürliche Theologie" voraussetzt, ist eine Fragestellung, die in jüngster Zeit unterschiedliche Antworten[9] gefunden hat, die aber im hier zur Debatte stehenden Zusammenhang nicht weiter diskutiert werden muss.

---

[6] W. von Loewenich hat die Augustinische Position und das sie bestimmende Problem mit einigen Sätzen präzise umschrieben: „Es ist aber das Besondere der göttlichen Wesenheit, daß sie eine Substanz ohne Akzidentien ist. Unter Akzidenz versteht man das, was einem Wesen nur zufällig zukommt, was es also auch verlieren kann [etwa beim Menschen die Gesundheit oder die Farbe der Haare]. Das Akzidenz ist also ein Moment des Veränderlichen. In Gott kann es kein Akzidenz geben, weil bei ihm nichts wandelbar und verlierbar ist. Es kann also keine Aussage über Gott ein Akzidenz betreffen, weil in ihm nichts wandelbar ist, und doch betrifft nicht jede Aussage die Substanz [sonst entfiele ja die Möglichkeit jeglicher Differenzierung]. Solche Aussagen, die weder die Substanz noch ein Akzidenz betreffen, fallen unter die Kategorie der Relation, der Beziehung. Die Verschiedenheit von Vater und Sohn in der Trinität betrifft weder die Substanz noch handelt es sich dabei um Akzidentien, sondern um eine Relation ... Faßt man die drei Personen der Trinität als drei Substanzen, dann gelangt man zum Tritheismus, zur Dreigötterlehre. Damit würde die Trinitätslehre gegen den Monotheismus verstoßen. Versteht man sie im akzidentiellen Sinn, dann trägt man in Gott das Moment der Veränderlichkeit hinein. Der Begriff der Relation dagegen ermöglicht es Augustin, das eine Wesen der Gottheit in einer dreifachen Beziehung zu sich selbst, nämlich als Vater, Sohn und Hl. Geist, zu sehen. Die drei ‚Personen' sind drei gleichewige Relationen der einen Gottheit ... Der Ausdruck ‚Vater' oder ‚Sohn' bezeichnet nicht eine gesonderte Substanz innerhalb der Trinität, sondern eine Relation innerhalb der einen Substanz der Dreieinigkeit. Natürlich sind die Relationen auch nichts Akzidentielles, da es in Gott überhaupt keine Akzidentien gibt. Eine Wand kann weiß oder schwarz sein; aber die Relation des Vater-Seins gehört zum Wesen der Gottheit. Insofern könnte man von substantiellen Relationen sprechen; nur ist die Relation selbst keine Substanz, sondern eben die Relation einer Substanz." Der Vater hört nie auf, Vater, der Sohn nie auf, Sohn zu sein; insofern ist „die Substanz des Vaters der Vater selbst", aber eben nicht „sofern er Vater ist, sondern sofern er ist" (ebd. 7,6,11). *W. von Loewenich*, Augustin. Leben und Werk, München, Hamburg 1965, 127f. Die Passage ist [korrigiert M. B.] entnommen *E. Dassmann*, Augustinus, Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart 1993, 114f.

[7] „Aber es gibt keine drei Bewußtseine, sondern das eine Bewußtsein subsistiert in dreifacher Weise; es gibt nur ein reales Bewußtsein in Gott, das vom Vater, Sohn, Geist in der je eigenen Weise gehabt wird. Die dreifache Subsistenz wird also gerade nicht durch drei Bewußtseine qualifiziert .... Die „Distinktheit" der Personen wird nicht durch eine Distinktheit von Bewußtseinssubjektivitäten konstituiert, noch schließt sie eine solche ein." *K. Rahner*, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal II, Einsiedeln 1967, 387.

[8] Vgl. *W. Breuning* (Hg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie (QD 101), Freiburg i. Br. 1984.

[9] Kontrovers bleiben die Positionen etwa bei *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, und *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 382. Auch wenn Jüngel einräumen muß, daß es eine

2) Was aber bedeutet es, von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehend, Gottes Wesen (1 Joh 4,8) als Liebe zu verstehen? Wird die Bedeutung des Begriffs „Liebe" mit dem Begriff „Kommerzium" nicht ebenso wenig zureichend bestimmt wie mit dem Axiom der „Einfachheit" ihr Wesen zutreffend charakterisiert wird? Müßten sich nicht alle trinitätstheologischen Modelle in Zukunft, Gegenwart und Geschichte daran messen lassen, inwiefern sie die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe aus und durch Liebe einsichtig zu machen vermögen? Auch wenn sich fast allen neueren trinitätstheologischen Entwürfe an der Aussage des ersten Johannesbriefes orientieren, haben wir es doch beim Übergang von der biblischen Botschaft zur trinitätstheologischen Reflexion und dann auch beim Übergang von der ökonomischen zur immanenten Trinität oft mit einer partialen, wenn nicht gar totalen Liebesamnesie zu tun. Eberhard Jüngel[10] und Hans Urs von Balthasar mit seiner sich an Richard von St. Victor orientierenden Theologik[11] wären hier allerdings ausdrücklich auszunehmen. Aber auch für sie wäre zu fragen, ob Liebe als „Selbstweggabe"[12] oder „als Ereignis einer inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größerer Selbstlosigkeit"[13] formal zutreffend bestimmt ist. Kriteriologisch muß sich, so meine These, jede trinitätstheologische Reflexion daran messen lassen, ob sie die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe vom Geschehen der Liebe her zur Sprache bringt.[14] Ohne dies hier phänomenologisch im einzelnen begründen zu können, gehe ich davon aus, daß vom Geschehen der Liebe her Liebe als Ereignis des Anfangs[15] bestimmt werden muß. In ihm ereignet sich auf paradoxe Weise Ursprünglichkeit[16], die sich – erläuterungsbedürftig – vorläufig so beschreiben läßt: Liebe ist das Prinzip eines Sich-Verhaltens, welches neues Leben eröffnet: „Geben, das enthält, was es gibt" (K. Hemmerle). Ausgehend von der Bestimmung der Liebe als Ursprünglichkeit sind – so meine Hypothese – noch weitaus grundlegendere trinitätstheologische Probleme als das aktuell aufgeworfene lösbar. Deshalb hole ich ein wenig aus.

Wahrheit des Problems der natürlichen Theologie gibt, die im universalen Anspruch des Wortes „Gott" liegt (*E. Jüngel*, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems, in: *Ders.*, Entsprechungen, München 1980, 158–177), ein Problembewußtsein, das nicht weit von Kaspers Position, für den der Monotheismus die Antwort auf die natürliche Frage nach Einheit und Sinn aller Wirklichkeit ist, entfernt ist, weist er den Geltungsanspruch der natürlichen Theologie zurück. Mir scheint – mit Thomas Pröpper – eine solche erforderlich, um zumindest zu einem Begriff Gottes, der offenbarungstheologisch bestimmt werden müßte, zu kommen.

[10] *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977.

[11] Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Theologik II, Einsiedeln 1985, 117–138.

[12] So H. U. v. Balthasar. Vgl. zur Kritik *J. Werbick*, Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie, in: ThQ 176 (1996), 225–240.

[13] *Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, 434.

[14] Nach *Hannah Arendt*, Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960, setzt jedes Handeln – sie bezeichnet es als dasjenige Tun, in dem der Mensch selbst den Anfang setzt – Pluralität voraus. Analog würde, wird Gott als Handelnder vorgestellt – was im Begriff der Oikonomia impliziert ist – und soll sein Handeln Welt und Mensch gegenüber frei sein, man allein schon aus diesem Grund von einer Pluralität in Gott sprechen müssen. So jedenfalls Striet. Liebe erscheint dann nur noch als eine Qualität des Handelns. Der Begriff der Liebe läßt sich zwar nicht ohne Handeln verstehen, aber er geht nicht darin auf. Barmherzigkeit und Zuneigung sind mehr als Tun. Vgl. *P. Ricœur*, Liebe und Gerechtigkeit, Tübingen 1990.

[15] Ebenso wie Liebende – solange ihre Liebe dauert – etwas miteinander anfangen können, wobei mit jemandem etwas anfangen können bedeutet, ihn als Zweck an sich selbst anzuerkennen, und immer wieder neu anfangen müssen, scheint es mir das Kennzeichen der Heilsgeschichte zu sein, daß Gott mit den Menschen immer wieder den Neuanfang wagt. Das Gegenteil des Anfangs sind die Trennung und der Abschied. Wenn Gott keine Zukunft mehr für die Menschen sähe, wie könnten wir dann einander Zukunft sein?

[16] Schelling hat Gott verstanden als den, „welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann". *F. W. Schelling*, Philosophie der Offenbarung I-II. Unveränderter reprographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlaß herausgegebenen Ausgabe von 1858, Darmstadt 1990, I, 93.172. An diese Nominaldefinition Gottes ist anzuknüpfen.

3) In der trinitätstheologischen Reflexion wird die Einheit Gottes in der ostkirchlichen Tradition anders verstanden als in der westkirchlichen[17]: Einmal ist sie Einheit im Ursprung, wobei die Göttlichkeit des Sohnes und des Geistes durch den gleichen Ursprung, nämlich den Ausgang vom Vater als Prinzip der Gottheit begründet wird, einmal ist sie Einheit des Wesens, die durch das unbedingte geistige Sein Gottes begründet wird. Dieses unbedingte Sein Gottes ist – in der neuplatonisch geprägten Vorstellung Augustins – einfach. Es bleibt zu fragen, inwieweit in beiden Einheitsvorstellungen die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe angemessen verstanden werden kann.

4) Walter Kasper hat beide Modelle als legitime, „komplementäre Theologien“[18] bezeichnet. Wenn es sich dabei nicht nur um „ergänzende Sehweisen“[19] handeln soll, müßten sich beide Theologien auch auf ein Denken in Komplementarität[20] verpflichten lassen, eine Denkform, die Lothar Ullrich als für den ökumenischen Dialog geeignet ausgewiesen hat.[21] „Unter Denken in Komplementarität versteht man eine Denkhandlung, die besonders für die Erklärung [solcher] komplexer „Sachverhalte“ bzw. „Systeme“ (= Bezugsobjekte, Explananda) geeignet ist, die wegen ihrer funktionalen Konsistenz begrifflich als Einheit aufgefaßt werden – wie z. B. der Mensch –, für deren Verstehen aber (noch) keine vereinheitlichten, durchweg gültige analytische Verfahren … bekannt sind“[22]. Logisch liegt dem Denken in Komplementarität eine Figur zu Grunde, daß ein x, von einem Standpunkt A aus betrachtet, sowohl eine D1-artige Disposition als auch eine D2-artige Disposition haben kann, die allerdings gleichzeitig nicht in einer Formel ausgesagt werden können. Trinitätstheologisch angewandt hat ein solches Denken in Komplementarität meines Erachtens Klaus Hemmerle, wenn er schreibt: „Es gibt nicht den Vater, den Sohn und den Geist *und dann* ihr Spiel, ihr Gottsein – es gibt nicht die Gottheit, das göttliche Wesen *und dann* die Spieler, die es in Szene setzen. Das göttliche Spiel – und das heißt Gott – *ist* nichts anderes über, vor, außer, nach ihrem Sich-einander-Geben“[23].

5) Damit sind Kriterium (2), Horizont (3) und Denkmodell (4) benannt, die zusammen die Grundlage für meine Stellungnahme im Streit, der sich aktuell mit den Namen

---

[17] Vgl. etwa *D. Sattler*, Einheit im Ursprung – Einheit im Wesen. Zugänge zum trinitarischen Monotheismus in der östlichen und in der westlichen Christenheit, in: TThZ 106 (1997) 189–207.

[18] *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 269. Innerhalb der westlichen Tradition sieht *v. Balthasar*, Theologik II, 35, die unterschiedlichen Zugangsweisen zum Geheimnis des trinitarischen Gottes durch Augustinus und Richard von St. Victor als komplementär an, weil sie – jeder für sich genommen – das Geheimnis Gottes nicht erreichen können. „Das interpersonale Modell kann die substantielle Einheit Gottes nicht erreichen, das innerpersonale Modell das reale und bleibende Gegenüber der Hypostasen in Gott nicht darstellen.“

[19] Vgl.: Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in: Una Sancta 50 (1995) 316–324, beobachtet von *Sattler*, Einheit, 201, Anmerkung 26.

[20] Vgl. *K. H. Reich*, Kann Denken in Komplementarität die religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter fördern? Überlegungen am Beispiel der Lehrformel von Chalkedon und weiterer theologischer „Paradoxe“, in: *M. Böhnke [u. a.]* (Hgg.), Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung, Stuttgart 1992, 127–154. Reich, selbst Physiker, versteht Denken in Komplementarität analog zur Quantenphysik (das teilchenartige und wellenartige Verhalten des Lichtes), die aufweist, „daß bei bestimmten Problemstellungen ein Zusammendenken kategorial unterschiedlicher Aspekte von jeweils angemessenen Standpunkten aus, sowie ein Suchen nach etwaigen wechselseitigen Bezügen zwischen diesen Aspekten und ggf. ein Einbetten in ein umfassenderes Beziehungsgeflecht, Erkenntnismöglichkeiten eröffnen können, die sonst verschlossen blieben“ (150).

[21] *L. Ullrich*, Differenzierter Konsens und Komplementarität. Mögliche Wege zur Einheit in Verschiedenheit, in: *H. Wagner* (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“ (QD 184), Freiburg i. Br. [u. a.] 2000, 102–135, 113 f.

[22] Vgl. *Reich*, Denken, 131. Grundlegend: *E. P. Fischer, H. S. Herzka, K. Reich* (Hgg.), Widersprüchliche Wirklichkeit. Komplementarität und Dialogik in Wirklichkeit und Alltag, München, Zürich 1992.

[23] *K. Hemmerle*, Vorspiel zur Theologie, in: *Ders.*, Ausgewählte Schriften, Band 2, Freiburg i. Br. 1996, 112 f.

Hoping und Striet verbindet, bilden. Dabei leitet mich die Überzeugung, daß jede Entscheidung in diesem Streit zu kurz greifen würde, wenn sie nicht zugleich offen für eine Lösung der Konflikte wäre, die als theologische die Ökumene mit den orthodoxen Kirchen belasten. Also knüpfe ich bei diesen an und versuche zunächst, die unterschiedlichen Denkweisen in Ost und West durch ein Denken in Komplementarität zu überwinden, um die Aussage: „Gott ist Liebe" reflexiv einsehbar machen zu können.

6) Wenn der Sohn und der Geist ihre Einheit im Ursprung, der der Vater ist, haben, und wenn sie in ihrem Wesen Gott gleich sind, dann ist das Wesen Gottes als Ursprünglichkeit zu bestimmen. Der Vater ist der hervorganglose Ursprung, aus dem der Sohn gezeugt wird, d. h., der Vater teilt seine Ursprünglichkeit, die sein Wesen ausmacht, dem Sohn mit. Er ist der hervorganglose Ursprung, aus dem der Geist hervorgeht, d. h., der Vater teilt seine Ursprünglichkeit auch dem Geist mit. Kennzeichnend für den Vater ist, daß er hervorganglos Ursprünglichkeit ist. Der Sohn empfängt Ursprünglichkeit als Sohn des Vaters, der Geist „geht" ursprünglich aus dem Vater hervor. Zu beachten ist: „Christus verdankt sich immer nur dem Vater, der Gott ist, niemals der Gottheit, die im Vater fruchtbar wäre."[24] Der Vater als Gott zeugt den Sohn, aus seiner Substanz, aber eben als Vater.[25]

7) Wenn Ursprünglichkeit mitgeteilt werden kann, muss sie auch als mitteilbar gedacht werden. Das bedeutet dann aber erstens, daß das Wesen Gottes relational und dynamisch verstanden werden müßte. Zweitens wäre zu bedenken, daß Selbstmitteilung ein personales Geschehen ist, d. h. eines, das von einem Mitteilenden ausgeht, und in dem der Mitteilende in dem Mitgeteilten als er selbst anwesend ist. Wird nun Ursprünglichkeit mitgeteilt, so ist das Mitgeteilte ebenso Subjekt wie der Mitteilende, und das Verhältnis zwischen Mitgeteiltem und Mitteilendem als ursprüngliches wechselseitiges Insein, reziproke Immanenz oder perichoretische Einheit (Joh 17,21)[26] zu bestimmen.

---

[24] *v. Balthasar*, Theologik II, 123.

[25] Vgl. ebd. 122.

[26] *K. Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften, Freiburg i. Br.[u. a.] 2000, bes. 363–380. Scholtissek hat die durch eine Vielzahl von religionsgeschichtlichen und exegetischen Einzelanalysen begründete These aufgestellt, daß die Sprache der Immanenz, die zu den „auffälligsten Spezifika" (1) der johanneischen Schriften gehört, das „reflexive Ergebnis urchristlicher Glaubenserfahrungen" (378) zum Ausdruck bringt und deshalb einen bedeutenden Einblick in die johanneische Reflexion und Theologie vermitteln kann. Deren Ausgangspunkt ist ein streng biblischer Monotheismus, der den theozentrischen Richtungssinn der johanneischen Reflexion bedingt. Spezifisch johanneisch sind symmetrisch-„reziproke Immanenzformeln" *(O. Weinreich, R. Schnackenburg)*, die zwei Subjekte zusammenbinden: „(ich [bin/bleibe] in dir und du [bist/bleibst] in mir)" (2). Sie gelten als „konzentrierende Spitzenformulierungen" (2) johanneischer Theologie. Die entscheidenden Relationen sind die zwischen Vater und Sohn, beispielsweise Joh 10,38, „der Vater in mir und ich im Vater", und die zwischen Christus und den Glaubenden. Neben diesen paradox anmutenden personalen Immanenz-Aussagen finden sich im Corpus Ioanneum nichtpersonale Immanenzaussagen wie „in der Liebe bleiben" (1 Joh 4,16), die zudem durch Einfachheit und Nichtreziprozität gekennzeichnet sind. Sie sind nach Scholtissek für die Interpretation der reziproken und personalen Immanenzaussagen von „erheblicher Bedeutung" (367), da sie mit ihrer zwischen innen und außen differenzierenden Raummetaphorik die „Sprache der reziproken Personen-Immanenz" vorbereiten (367). Ist doch die reziproke Immanenz von Personen, um die es inhaltlich vor allem geht, von der nichtpersonalen her vermittelt durch die Identität von Geber und Gabe. Wenn Gott Liebe ist, ist darin sachlogisch der Ermöglichungsgrund für einen Überstieg von einer nichtpersonalen zu einer personalen Immanenzaussage gegeben, da im Geschehen der Liebe der Liebende selbst als er selbst anwesend ist, sich selbst und nicht nur etwas von sich gibt. Sachlogisch ist ferner für eine personale Immanenzaussage die bleibende Verschiedenheit in der Immanenz herauszustellen. Nicht: Ich bin du, sondern: Ich bin dein. Das bedeutet aber, daß personale Immanenz, auch wenn sie sich in symmetrisch reziproken Formeln ausdrückt, systematisch als asymmetrisch zu bestimmen ist. Diese Asymmetrie ist allerdings – und das führt an die Grenze zur Paradoxie – reziprok. Das Geschehen der Liebe ist durch wechselseitige Priorität bleibend Unterschiedener gekennzeichnet. Ich bin dein, das heißt, ich will ich nur von dir her sein. Als Liebender will ich Geliebter, Empfänger deiner Liebe sein. Reziproke Immanenz konstituiert somit personale Identität. Schol-

8) Ein solches trinitätstheologisches Verständnis des Monotheismus ist dynamisch, weil jedwede Bestimmung Gottes als Ursprünglichkeit vom Selbstmitteilungswillen des Vaters ausgehen muß. Es ist relational, weil jedwede Bestimmung Gottes als Ursprünglichkeit die perichoretische[27] Einheit zwischen Vater, Sohn und Geist impliziert. Beides ist nur komplementär zu denken. Wird diese Komplementarität nicht beachtet, kommt es zu Überzeichnungen bzw. Unterbestimmungen im Personbegriff.[28]

9) Wird diese Ursprünglichkeit als unbedingt bezeichnet, so kommt also alles darauf an, die Unbedingtheit nicht absolut, statisch und abstrakt zu verstehen, sondern – von der geschichtlich konkreten Selbstoffenbarung Gottes als Liebe her – relational (als Beziehung) und dynamisch (als Geschehen). Damit wird negiert, daß trinitätstheologisch von Unbedingtheit auf Einfachheit geschlossen werden kann. Ihrem komplexen oder paradoxen Charakter wird nur ein Denken in Komplementarität gerecht.

10) Die bisherige theologische Reflexion hat sich implizit am biblischen Zeugnis orientiert. Als Beleg mag eine kurze Stellprobe genügen. Die Beziehung zwischen Vater und Sohn ist gemäß johanneischem Zeugnis geprägt von:

– Ursprünglichkeit (Joh 1,1),

– Relationalität, also gegenseitiger Vermittlung in wechselseitiger Durchdringung (reziproke Immanenz in johanneischer Theologie, die als perichoretische Einheit mehr ist als indikativische Gleichheit; Joh 17,21)

und deshalb

– Dynamik, also qualitativer Neuheit, verstanden als komparativische Offenheit (*deus semper maior* als Element der Patrozentrik in johanneischer Theologie; Joh 14,28).[29]

11) Zu Striet ist deshalb zu sagen: Wo Einheit nur von der Gleichursprünglichkeit der Personen her verstanden wird, bleibt es bei einem die Einheit problematisch erscheinen lassenden und die Relationalität und Dynamik unterbietenden Nebeneinander. Die Gefahr des Tritheismus ist dann real, wenn Relationalität nicht komplementär zur Gleichursprünglichkeit der Personen gedacht und Ursprünglichkeit nicht als mitgeteiltes Wesen verstanden wird. Deshalb kann Einheit monotheistisch nicht einseitig von der

---

tissek stellt sowohl die Reziprozität als auch die Tatsache, dass das Geschehen der reziproken Immanenz ein in Gottes freier Initiative gründendes Gnadengeschehen ist, als Spezifikum johanneischer Reflexion und Theologie heraus, für deren direkte Abhängigkeit von griechischer oder lateinischer Philosophie sowie der Gnosis sich trotz sprachlich teilweiser erheblicher Parallelen keine Belege angeben lassen (vgl. 369). Deshalb kann von einer spezifisch johanneischen Denkfigur gesprochen werden. In trinitätstheologischer Perspektive kommt er zu dem Ergebnis, daß „die joh. Immanenz-Aussagen [...] eine in Gott selbst begründete und diese mitteilende Personalität, die ihre Identität durch eine Communio gewinnt, deren dichtester Ausdruck die wechselseitige Inhabitatio ist", reflektieren (372).

[27] Vgl. *K. Hemmerle*, Pilgerndes Gottesvolk – geeintes Gottesvolk. Eine Weg-Skizze, in: *E. Kleindienst, G. Schuttermayr* (Hgg.), Kirche im Kommen (FS J. Stimpfle) Frankfurt am Main, Berlin 1991, 349–374, 370: „Das Wort „Perichorese" kennzeichnet einerseits den Gegensatz zu einem bloß additiven Einssein, das in sich unabhängige Stücke zusammenfügt, Grenzlinien zwischen diesen Stücken verschiebt und sie schließlich zukittet. Das Wort „Perichorese" markiert den Gegensatz andererseits zu einem blockhaften, systemhaften Einssein, in welchem keine Beziehentlichkeit, keine Vielgestalt mehr Raum hat. Perichorese heißt: Partner umfangen das Eine und Ganze und sind von ihm umfangen, indem sie sich gegenseitig umfangen, indem der eine im anderen und der andere im einen ist. Solcher Art ist die Liebe, solcher Art ist das Ineinander und Auseinander der Personen in der Trinität."

[28] Wenn nach H. U. v. Balthasar der Akt der Hingabe die Person hervorbringt, d. h. die *processio*, verstanden als Selbsthingabe personbildend ist, wird es problematisch, den Akt als solchen als personalen zu qualifizieren. Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Zum Begriff der Person, in: *Ders.*, Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 93–102.

[29] Gerade dieses dritte Moment, welches die Theozentrik der Beziehung zwischen Jesus und dem Vater betont, wird von Striet und Hoping gleichermaßen zu gering geachtet.

Gleichursprünglichkeit der Personen[30] her als „Kommerzium" verstanden werden. Man wird andere Wege zur Vermeidung des durch die Patrozentrik latenten Subordinatianismus suchen müssen.

12) Hoping ist entgegenzuhalten: Wo Einheit Einfachheit impliziert, kommt es zu einer die Personalität problematisch erscheinen lassenden Bestimmung des göttlichen Wesens, welche zudem die Relationalität und Dynamik des göttlichen Wesens nicht zu denken vermag. Weil man jedoch von Ursprünglichkeit nicht auf Einfachheit schließen kann, muß Einheit trinitätstheologisch nicht notwendig als Einfachheit verstanden werden. Auch hier gilt: Ursprünglichkeit ist trinitarisch mitteilbar.

13) Zu einem trinitätstheologischen Verständnis des Monotheismus gehören:

– Seine Möglichkeit wird dadurch eröffnet, daß von Ursprünglichkeit nicht auf Einfachheit geschlossen werden kann.[31]

– Seine Wirklichkeit wird von der Selbstoffenbarung Gottes her, die vom Vater ausgeht, als dynamisch (Sendung) bestimmt werden müssen. Relational ist die Einheit Gottes von dem her zu verstehen, das und durch den er sich mitteilt: Ursprünglichkeit des gesandten und deshalb gezeugten Sohnes. Der Geist identifiziert Ursprünglichkeit als das dem Vater und Sohn Gemeinsame. Dies kann aber nur dann gedacht werden, wenn es seine Ursprünglichkeit ausmacht, daß er vom Vater durch den Sohn ausgeht.

14) Dieses komplexe (und eben nicht einfache) Geschehen des göttlichen Lebens kann mit Klaus Hemmerle als „Einheit in Mehrursprünglichkeit"[32] bestimmt werden. Die Komplexität des Geschehens kann – seinen Thesen zur trinitarischen Ontologie folgend – als dynamisches Beziehungsgefüge beschrieben werden, welches differentialanalytisch von unterschiedlichen Polen aus erschlossen werden kann. Die Pole können dabei als Konkretionen der Beziehungen in einem Punkt verstanden werden. Pluralität meint dann nichts anderes als immanente Komplexität der Einheit als dynamisches Beziehungsgeschehen.

15) Weil Ursprünglichkeit das den Polen Gemeinsame ist, können sie als Freiheit, Selbsturspünglichkeit in reziproker Immanenz, bestimmt werden. Die Weise, wie sie sich *in*einander unterscheiden, macht ihre personale Identität aus.

16) Daß die Personen sich *in*einander unterscheiden, ermöglicht es, die göttliche Ursprünglichkeit, die vom Vater ausgehend durch den Sohn im Geist sich selbst mitteilt, als Leben zu bestimmen. Leben heißt Anfangen durch Selbstmitteilung. Wenn Gott der Vater sich mitteilt, sich gibt, eröffnet er Leben

– aus sich in der geschichtlichen Offenbarung – „Denn nicht leeres Gerede ist es für euch, vielmehr ist es euer Leben!" (Dtn 32,47); „Ich bin das Brot des Lebens" (Joh 6,48)

– *ex nihilo* in der Schöpfung (Röm 4,17)

und

– über den Tod hinaus in eschatologisch verheißener Erlösung – „wer glaubt, hat ewiges Leben" (Joh 6,47), weil er in sich Leben ist.

17) Will man die Personalität der göttlichen Personen, die das trinitarische Leben Gottes ausmachen, bewußtseinstheoretisch bestimmen, wird man sagen müssen, daß das Selbstbewußtsein der Personen und ihr Gottesbewußtsein real (oder besser: relational) identisch sind, ohne daß das Moment der Relationalität – nämlich daß der Sohn sich als Sohn des Vaters weiß, weil er sich ganz dem Vater gibt und daß der Vater sich als Vater des Sohnes und des Geistes weiß, weil er sich ganz an Sohn und Geist gibt, etc. –

---

[30] Das Neue seiner Position liegt auch darin, daß er von einer Gleichursprünglichkeit der Personen spricht, während bisher – etwa bei *L. Boff*, Der dreieinige Gott, dt. Düsseldorf 1987, von einer Gleichursprünglichkeit von Person und Relation; und bei *G. Greshake*, Der dreieine Gott, von einer Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit die Rede ist. Vgl. 574, Anm. 34.

[31] Hier böte sich ein Anknüpfungspunkt, über das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität neue Perspektiven für das ökumenische Gespräch zwischen den orthodoxen und westlichen Theologien zu eröffnen.

[32] *K. Hemmerle*, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln ²1992, 41–44. Vgl. *M. Böhnke*, Einheit als Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle, Würzburg 2000, bes. 231, 257.

dabei aufgehoben werden könnte. Man wird also sowohl für das göttliche Wesen als auch für die Personen in Gott einen relationskritischen, d. h. komplementären Begriff in Ansatz bringen müssen. Ein solcher könnte lauten: Ursprünglichkeit im Sich-Geben (Röm 8,32). Von ihm her erweist sich sowohl ein dialektisches als auch ein dialogisches Denken[33] als unzureichend.

18) Die Formulierung „Ursprünglichkeit im Sich-Geben" drückt nun aber nichts anderes aus als das mit dem Begriff „Liebe" Gemeinte, einer Liebe, die jeder Gegebenheit zuvorkommt, die als sich verschenkende das „Umsonst" der Freiheit begründet.

19) Daß christologisch der Monotheletismus die „sublimste Verkennung des Ernstes der Inkarnation" ist, liegt in der Konsequenz der komplementären Bestimmung der Trinität als Einheit in Mehrursprünglichkeit. „Wenn der Sinn von Inkarnation das Sich-Geben Gottes bis zum äußersten ist, dann ist die menschliche Freiheit Jesu die exponierteste endliche Freiheit, die es gibt, will sagen jene, deren freier Gehorsam, deren freies Sich-Geben an den Vater das *unselbstverständlichste* Sich-Geben bedeutet. Aber gerade hier ist es kein Widerspruch, daß *dieses* Sich-Geben zugleich in der unfehlbaren Eindeutigkeit der göttlichen Freiheit, des göttlichen Sich-Gebens innesteht",[34] heißt es bei Hemmerle. Wenn ich recht sehe, ist die entschieden für die Freiheit Jesu eintretende Position von Georg Essen[35] anschlußfähig, vorausgesetzt allerdings, daß Identität relational, und das heißt eben auch theozentrisch reformuliert wird.

Fazit: Vom Selbsterweis der Liebe im Ereignis des Anfangs ausgehend wurde der Versuch unternommen, Gottes Wesen als Ursprünglichkeit zu verstehen. Wenn der Vater diese Ursprünglichkeit dem Sohn und dem Geist mitteilt, sind diese ebenso ursprünglich wie der Vater. Das aber ermöglicht es, Vater, Sohn und Geist auch unter subjekttheoretischen Voraussetzungen als Personen anzusehen. Weil ihnen Ursprünglichkeit vom Vater her zukommt, sind sie frei; weil die mitgeteilte Ursprünglichkeit unbedingt ist, sind sie frei in Gott. Es kann zwar keine Andersheit, aber doch einen Anderen in Gott geben, wenn das Mitgeteilte Ursprünglichkeit, Freiheit ist. Mitgeteilte Ursprünglichkeit aber kann mit Klaus Hemmerle als „Geben, das enthält, was es gibt" oder als Liebe bezeichnet werden, die sich darin als wahr erweist, daß sie anfängt. Nur hört sie als solche niemals auf.

Denkbar wird all dies nur durch ein Denken in Komplementarität. Nur durch komplementäre Denkoperationen – so die hier grundgelegte Hypothese – vermag man die Komplexität von Relationalität und Ursprünglichkeit in der immanenten Trinitätslehre einzusehen und doch zugleich die Geheimnishaftigkeit Gottes und seine Transzendenz als absoluter Ursprung zu wahren.

[33] Vgl. *v. Balthasar*, Theologik II, 27–57.

[34] *Hemmerle*, Thesen, 65.

[35] *G. Essen*, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001. Ebenso wie Essen vertritt von Balthasar christologisch eine neuchalkedonische Position. Vgl. *Werbick*, Gottes Dreieinigkeit denken?, 226f. Ferner *Striet*, Konkreter Monotheismus, 169, Anmerkung 37.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

LEHMANN, KARL, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* (Publikationen Bistum Mainz; 2 Bände). Mainz/Freiburg i. Br.: Publikationen Bistum Mainz 2003. 849 S., ISBN 3-934450-12-1.

Mit der vorliegenden Arbeit wurde der Verf. 1962 in Rom zum Doktor der Philosophie promoviert. Albert Raffelt hat dankenswerterweise eine korrigierte digitale Version dieser bisher ungedruckten Arbeit erstellt und sie einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Der Verf. selbst geht in einem Nachwort näher auf die Umstände ein, die eine Publikation verhindert haben. Bei seinen vielfältigen Verpflichtungen in Theologie und Kirche sei es ihm leider nicht möglich gewesen, eine Überarbeitung vorzulegen, die dem Stand der Sache und auch seinen eigenen Qualitätsanforderungen entsprochen hätte. Er habe sich, so betont er, damit abfinden müssen, daß nicht zuletzt durch das Fortschreiten der Heidegger-Gesamtausgabe seine eigene Untersuchung „mehr und mehr ‚historisch' wurde" (848). Das bedeute freilich nicht, daß es in dieser Untersuchung nicht eine Reihe von Ausführungen gäbe, „die in der heutigen Heidegger-Interpretation durchaus noch von Gewicht sein können" (848). Konkret denkt er hier an seine Darstellung des Verhältnisses von Heidegger zu Husserl, an viele Interpretationen zum Gang von ‚Sein und Zeit' sowie an seine „Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem abgebrochenen ersten Teil von ‚Sein und Zeit', ‚Kant und das Problem der Metaphysik', ‚Vom Wesen des Grundes' und ‚Was ist Metaphysik?'" (ebd.)

Über die Vorgeschichte dieser Studie heißt es im Vorwort: „Der Verfasser setzte sich anfänglich zum Ziel, dem Sinn dessen nachzugehen, was der spätere Heidegger ‚Welt' und ‚Geschick' nennt" und ging dabei „von der Hypothese aus, die zwar nicht sehr zahlreichen, aber doch in gewisser Weise schon bewährten Vorarbeiten zu der Problematik der früheren Schriften würden ausreichen, um nach einer kürzeren Wiederholung ihrer Ergebnisse in den Gang des späten Heideggerschen Denkens einzusteigen" (7). Doch erwies sich dieser Weg bald als nicht gangbar. Um überhaupt beim Thema Heidegger bleiben zu können „war ein entschiedener Wechsel auf die früheren Schriften notwendig" (ebd.). Der Verf. entschloß sich daher, sich auf den „frühen Heidegger bis um die Mitte der 1930er Jahre" (843) zu beschränken, was sich, wie er im Nachwort schreibt, durchaus als eine sinnvolle Begrenzung erwies, denn mit den ‚Beiträgen' aus dem Jahr 1936 setzte ja in der Tat ein neuer Stil des Denkens bei Heidegger ein.

Den „methodischen Einsatzort" (71) seines eigenen Weges zu Heidegger beschreibt er wie folgt: Es gehe ihm darum, Heideggers Bemühen in ‚Sein und Zeit' aus dessen Einordnung in den Bewegungsgang der neuzeitlichen Philosophiegeschichte zu verstehen. Wesentliche Gewährsleute für diesen Zugang zu Heidegger sind ihm dabei W. Schulz und O. Pöggeler. Zu Schulz' Heideggerdeutung merkt er allerdings kritisch an, die Verbindung, die Schulz von Heideggers Denken zu den Problemen des Idealismus herstelle, gerate mehrfach in Gefahr, „Heideggers eigenen Einsatz zu sehr aus der Perspektive der ‚Subjektivität' zu sehen" (ebd.). Bei dieser „Rückdeutung in den Idealismus" (ebd.) werde „‚das Zweideutige' von ‚Sein und Zeit' nicht offenbar: daß es sich zwar den Problemen der ‚Metaphysik der Subjektivität' nicht verschließt, in gewisser Weise sie sogar radikalisiert, aber doch auch sie im ganzen überfragt und weiter hinausweist" (ebd.). Der Hauptunterschied seiner eigenen Heideggerinterpretation zu der Heideggerinterpretation von Schulz liegt, wie Lehmann (= L.) betont, „bei der durch Husserl hindurchgehenden Interpretation des ‚Transzendentalen', bei der Erfassung des ‚Daseins' und den daraus folgenden Einzelinterpretationen" (ebd.). Weiterhin sieht L. die Differenz zu Schulz darin, daß in seiner eigenen Arbeit der Versuch unternommen werde, „‚Sein und Zeit' im strengen Sinne fundamentalontologisch zu deuten", was „auch das Gespräch mit der klassischen Ontologie" (ebd.) einschließe. Dieses Bemühen sei

schließlich verbunden mit der Beschäftigung mit dem „drängenden Problem der Geschichte" (71f.). Insofern diese Perspektive in seiner Arbeit betont wird, weiß sich L. den Arbeiten von Pöggeler näher als den Arbeiten von Schulz.

Im ganzen bemüht sich L. um einen problemorientierten Zugang zu Heidegger, der gleich weit entfernt ist von „falscher Jüngerschaft" und „übereilter Gegnerschaft" (775). So wertet er etwa Heideggers politische Verirrungen als Beleg für die Tatsache, „daß eine noch so radikale und grundsätzliche Besinnung auf das Wesen des Menschen nicht immun macht gegen eine fatale Zustimmung zu einer Bewegung, die bald die wahre und freie Natur des Menschen versklavte" (768). Zu Heideggers Sicht der Seinsgeschichte merkt er an, diese sei trotz gegenteiliger Versicherungen doch „sehr einlinig" konzipiert, „in ihrem thematischen Reichtum sehr abgeblendet und in der Fülle ihrer sehr verschieden sich überlagernden Implikationen zu nivelliert" (772f.). Umgekehrt läßt er aber auch keinen Zweifel daran, daß alle bisherigen Versuche, von einem bestimmten Denker aus eine Korrektur an dem Heideggerschen Konzept der Seinsgeschichte anzubringen, dem spezifisch Heideggerschen Problemhorizont nicht gerecht geworden sind. Kritisch bewertet er in diesem Zusammenhang den thomistischen Versuch, die Heideggersche Seinsvergessenheit als „Vergessenheit des thomasischen ‚actus essendi' gegenüber der spätthomistischen ‚Essentialisierung' des esse" (773) zu interpretieren, da eine solche Interpretation das, was Heidegger mit ‚Seinsvergessenheit' meint, in keiner Weise treffe. Das müsse auch dann „mit aller Deutlichkeit gesagt werden, wenn man selbst der Überzeugung ist, daß die geschichtliche Entfaltung der innerthomistischen Seinsproblematik von einer hervorragenden systematischen und historischen Bedeutung ist und daß Heidegger den verborgenen Intentionen und feinen Verwandlungen des patristischen und scholastischen Denkens im Grunde nicht gerecht wird" (ebd.). Generell geht L. davon aus, vom Standort einer gewesenen Gestalt des Denkens her sei eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Heidegger nur möglich, „wenn die in diesem Denken beschlossenen Möglichkeiten auf die Höhe des Heideggerschen Denkens gehoben werden" (774). Erst wenn man dadurch Heidegger auf seinem eigenen Niveau begegnen könne, sei eine fruchtbare Kritik an ihm möglich. Bis das Gespräch mit Heidegger in diesem Sinne beginnen könne, bedürfe es wohl noch einiger Zeit. Solange ein solches Gespräch aber nicht in Gang gekommen sei, bleibe auch die Heideggersche Seinsgeschichte „gerade in ihrer, einer letzten Kritik nicht widerstehenden Durchführung voll im Recht" (ebd.). Denn diese setze gerade in ihrer Einseitigkeit, Monotonie und Übersteigerung schlagwortartig die springenden Punkte ins Licht und fordere durch ihre beißende Schärfe zur Auseinandersetzung heraus. Vorab müsse aber „eine vertiefte Deutung Heideggers selbst versucht werden" (775). Als solchen Versuch versteht L. seine Ausführungen, die freilich, worauf er auch im Vorwort verweist, im Grunde den Rahmen einer Dissertation sprengen. Mit sicherem Blick für das Wesentliche spricht er Probleme an, wie sie sich zwangsläufig stellen, wenn man Heidegger nicht einfach mit einer neuscholastischen Brille liest. L. verweist mit Recht auf seine Freiburger Lehrer Max Müller und Bernhard Welte, die in gleicher Weise wie er das Gespräch mit Heidegger gesucht haben. Wenn dieses Gespräch heute in mancher Hinsicht eine andere Richtung genommen hat, als zur Zeit der Abfassung der Dissertation absehbar war, bleibt sein Gesprächsbeitrag doch wichtig, weil er Möglichkeiten eines Zugangs zu Heidegger auslotet, die sich aus der Perspektive eines weltoffenen Katholizismus ergeben. L.s Untersuchung zeigt, daß er sich dieser Perspektive nicht erst als Theologe und Bischof, sondern bereits als junger Philosoph mit Engagement und Leidenschaft verschrieben hat. H.-L. Ollig S. J.

Oster, Stefan, *Mit-Mensch-Sein.* Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich. Freiburg i. Br./München: Alber 2004. 562 S., ISBN 3-495-48126-5.

Oster (= O.) ist Dozent an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern. Das anzuzeigende Buch ist seine preisgekrönte Augsburger Dissertation. Es ist, abgesehen von einem theologischen Versuch von R. Feiter (1994), die erste Monographie über ein zentrales Motiv des Denkens von Ferdinand Ulrich. Ulrich ist ein ebenso profunder wie bisher, aufgrund seiner überaus dichten und vieldimensionalen Begrifflichkeit, wenig rezipierter Philosoph. Dementspre-

chend will O. nicht nur darstellen, sondern auch sachlich verständlich machen. Er will einem Eindruck entgegentreten, den man beim flüchtigen Lesen gewinnen kann, als sei Ulrichs Denken innerhalb der neueren philosophischen Bemühungen ein erratischer Block. Autoren, die sehr weit entfernt zu sein scheinen, wie z. B. Habermas und Derrida, werden in Beziehung zu Ulrich gesetzt, und es zeigen sich erstaunliche Berührungspunkte.

Einleitend bemüht sich O., das Terrain für eine offene Wahrnehmung zu gewinnen, indem er zwei Grundzüge, die die Rezeption von Ulrich blockieren können, eigens nennt. Erstens ist Ulrich eindeutig ein metaphysischer Denker, der geprägt ist von der Seinsspekulation des Thomas von Aquin und sich intensiv mit der Metaphysik der Neuzeit von Scotus bis Hegel auseinandergesetzt hat. Metaphysik aber scheint heute definitiv „out" zu sein. Habermas formuliert einen breiten Konsens der Kritik an Metaphysik heute. Die Frage sei freilich, ob das, was Habermas und andere unter Metaphysik verstehen, dem entspricht, was sich bei Ulrich findet. Ulrich sucht ja im Durchgang durch Thomas und Heidegger ein erneuertes, nicht logisiertes Seinsdenken. Der zweite Grundzug, der sich der philosophischen Rezeption entgegenstellt, ist die Tatsache, daß Ulrich alles endliche Sein vom Schöpfungsglauben her zu verstehen sucht: Sein ist Gabe. Nahe liegt da der Vorwurf, das sei nicht mehr Philosophie, sondern schon Theologie. O. bemüht sich zu zeigen, daß die freie Philosophie die Möglichkeit, daß Sein als Gabe zu deuten sei, nicht ausschließen könne, und daß diese Möglichkeit keine bloß noetische, sondern eine existentielle sei. Wenn Philosophieren kein bloß intellektuelles Spiel sein soll, sondern den ganzen Menschen ins Spiel bringt, ist die Deutung des individuellen und intersubjektiven Lebens als Gabe nun einmal eine der fundamentalen Alternativen. Als das Eigene und Neue des Ulrichschen Entwurfs sieht O. den Nachweis, daß die ontologische Differenz als dialogische Differenz interpretiert werden müsse, m.a.W., daß Sein den Charakter der Gabe hat. „In dieser Ausdrücklichkeit und inneren Konsequenz der großen Linien sind diese Zusammenhänge m. E. von keinem Denker vor Ulrich entfaltet worden" (63). O. nimmt sich vor, sie darzustellen und weiterzuführen.

Der erste Schritt ist dabei eine „Phänomenologie des Schenkens". O. unterscheidet das bloß konventionelle Geschenk von einem anderen, in dem die Grundzüge des Gebens voll zum Vorschein kommen: daß der Beschenkte selbst „gemeint" ist; daß sich im Geschenk der Geber selbst einbringt und zugleich selbst losläßt usw. Dieser Unterschied zeigt sich nach O. von selbst, ohne daß ein Ideal als abstrakter Maßstab aufgestellt werden müßte. In seiner Schärfe aber ist der Unterschied doch wohl sehr zugespitzt. Wie O. später (158 FN; 164) zugibt, gibt es viele Übergangsphänomene; auch das ‚uneigentliche' Geschenk hat seine Legitimität. O. entwirft seine Phänomenologie des Schenkens gewissermaßen auf eigene Rechnung, wenngleich im Gespräch mit anderen Autoren, die sich diesem Thema gewidmet haben, unter denen auch Ulrich vorkommt.

Der zweite Schritt ist dem Problem der reinen Gabe beim späteren Derrida gewidmet. Rein ist eine Gabe (don) dann, wenn sie vom „ökonomischen" Gesetz des *do ut des* frei ist. Dieses Gesetz des Austauschs aber ist das Grundgesetz der Sprache und der Gesellschaft. Also spricht alles dafür, daß die reine Gabe unmöglich ist. Wenn aber dies so ist, ist alles von der Rückkehr zu sich, vom Gesetz der Wiederholung des Vergangenen bestimmt, – es gibt keine Zukunft und damit keine Freiheit und keine Transzendenz. Doch bemüht sich Derrida, unter diesen Voraussetzungen einen Bruch zu finden, der reine Gabe ermöglicht, die freilich nie Phänomen sein kann. Derrida und Ulrich sind einander ganz nah; aber für den Christen Ulrich ist das Andere (Abwesende) als solches anwesend, für den Juden Derrida ist das Abwesende (Künftige, Ideale) anwesend. Warum geht O. den Umweg über Derrida? Um zu zeigen, daß Ulrichs Anliegen dem modernen Denken nicht fremd ist und um von der *Déconstruction* der „Präsenz-Metaphysik" hinzuführen zu Ulrichs „Wiederholung" der Ontologie.

Der dritte, vierte und fünfte Schritt stellt dar, wie Ulrich die Tradition der Ontologie, mit Kierkegaard gesprochen, „nach vorne wiederholt". Zunächst geht es für O. um das „Sein als Gabe", d. h. um eine Interpretation der thomanischen Schöpfungsmetaphysik, die er sich von F. Ulrich, aber auch von vielen anderen Interpreten bestätigen läßt. Das Thema der Gabe meldet sich in Formulierungen wie *„esse receptum"* und *„Deus dat esse"*. Dem Gottesprädikat *„Ipsum Esse subsistens"* antwortet, als Gleichnis der göttli-

chen Güte, die eigene Subsistenz und Wirk-lichkeit des Endlichen. Selbigkeit und Differenz des *actus essendi* als *simplex et completum* sind festzuhalten. Das Sein ist Gabe, weil es, dem Schöpfer „gehorsam" sich verendlicht; die Gabe „kommt an" in der Selbstannahme des Seienden. Die menschliche Vernunft lebt aus dem Empfangen des *ens*, das sich ihr gibt (De Ver I, 1 a). Spiegelt sie sich im Empfangenen und unterwirft das Endliche, so entstehen die Formen der logisierten Metaphysik des Vorhandenen. – Das Kap. über die „Ontologische und dialogische Differenz" ist für O. das wichtigste. Zunächst wendet er sich einer Schwierigkeit zu: Wie kann sich ein dialogisches Denken unter das Patronat des hl. Thomas stellen, der der Relation keine bedeutende Rolle zuerkannt hat und jedenfalls die „Beziehung" Gottes zu seinem Geschöpf nur als *relatio rationis* gelten läßt? O. versucht zu zeigen, daß Thomas das Phänomen der personalen Beziehung gesehen hat, auch wenn er die passenden Kategorien dafür noch nicht gefunden hat. An der Basis liegt die Vernunft als seinsvernehmende: also das Sein als Gabe, die für die Vernunft und daher auch für den Willen wesenskonstitutiv ist, die jedoch zugleich auf das endliche Andere verweist. Dieses ist nicht nur im Du gegeben, sondern auch schon im Selbstverhältnis des Ich, das freilich nicht immanent, sondern im Verhältnis zum Anderen zu leben ist. Es gilt, dieser Gegebenheit liebend zu antworten. Die *reine* Gabe, das reine Seinlassen, die reine Selbstlosigkeit sind dem Schöpfer zu eigen. Bezogen auf den Menschen wären sie im allgemeinen eine Überforderung, ja eine Unmöglichkeit. Doch kann es Spuren davon auch im Menschlichen geben, und wenn sie gegeben sind, dann nur dadurch, daß das menschliche Selbst an ihm selbst Gabe ist, an ihm selbst, d. h. von seinem Ursprung her, der sich für Ulrich allerdings nicht in einer Schöpfungsaussage enthüllt, die beschnitten wäre um den Glauben an die Inkarnation, an die liebende Erlösung am Kreuz und die Ankunft der Erlösung in der Immaculata. – Abschließend wendet sich O. der Ontologie der Sprache zu, genauer gesagt, dem Sprechen/Hören als zentralem Vollzug der Intersubjektivität im Geben und Nehmen, der „aus der Tiefe der seinsvernehmenden Vernunft lebt".

Das Erstaunliche dieser Ulrich-Monographie ist, daß sie über lange Passagen hinweg nicht *über* Ulrichs Text, sondern *von* dessen Gedanken *her* spricht. Wenn O. feinsinnig seine eigene Phänomenologie des Schenkens entfaltet, wenn er beeindruckend die Anstrengung Derridas um die Gabe nachzeichnet, wenn er die Seins- und Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas brillant aus dem lateinischen Text erhebt, kommt *zugleich* Ulrich zur Sprache: direkt und indirekt als der entscheidende Gesprächspartner. Für denjenigen Leser, der Ulrichs Sprache noch weniger kennt, hat dieses Verfahren sicher einen gewissen Nachteil. Es hat freilich auch den Vorteil, daß die Fruchtbarkeit von Ulrichs Gedanken deutlich wird, sei es in der Deutung des interpersonalen Lebens, sei es in der Deutung der metaphysischen Tradition, sei es im Gespräch mit der „nach-metaphysischen" Gegenwart.

O. konzentriert seine Abhandlung zu Ulrichs Ontologie der Gabe auf dessen Thomas-Deutung. Im Rückblick auf die Entfaltung des Werks von Ulrich kann man sich freilich auch fragen, ob die enorme Rolle, die die Thomas-Interpretation für Ulrichs Anfänge spielte, auch später so blieb. Mehr und mehr, scheint mir, wurde ihm der thomanische Text zu einer Illustration neben anderen für eine Intuition, die er aus eigenen Glaubenserfahrungen gewann. Das Buch von O. ist Zeugnis einer bemerkenswerten spekulativen Kraft, eines außergewöhnlichen Wissens und einer feinen menschlichen Sensibilität.

G. Haeffner S. J.

Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit* (Gesamtausgabe; Band 64). Herausgegeben von *Friedrich-Wilhelm v. Herrmann.* Frankfurt am Main: Klostermann 2004. 133 S., ISBN 3-465-03358-2.

Dieser Bd. eröffnet die III. Abteilung der Heidegger-Gesamtausgabe, die unter dem Titel steht „Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes". Er enthält eine Abhandlung und einen Vortragstext. Beide tragen dieselbe Überschrift. Es geht um die „Zeit".

Die *Abhandlung* ist bisher unveröffentlicht gewesen. Sie hätte, als erste Publikation Heideggers (= H.s) nach der seines Habilitationsvortrags (1916), 1925 in der neu be-

gründeten „Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" erscheinen sollen. Wegen Differenzen mit dem Herausgeber über den Umfang zog H. die Arbeit jedoch zurück, mit der Ankündigung, sie im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" erscheinen zu lassen. Das geschah dann auch im April 1927, wenngleich in sehr stark überarbeiteter Form, unter dem Titel „Sein und Zeit". Die Abhandlung beginnt da, wo „Sein und Zeit" hinstrebt: in einer Auseinandersetzung mit Dilthey und seinem Freund Yorck um den Begriff der Geschichtlichkeit des (menschlich-geistigen) Seins und, in diesem Zusammenhang, um die methodologische Schwierigkeit einer nicht-naturalistischen philosophischen Anthropologie (vgl. „Sein und Zeit" § 77). Als Antwort auf die Aporien Diltheys entwirft H. systematisch seine Ontologie und Epistemologie des menschlichen Seins: beginnend mit der Analyse von Umwelt und Befindlichkeit, mit der Entmythologisierung des Subjektsbegriffs durch den Hinweis auf „Gerede" und „man" usw. Von da aus geht H. über auf das Vorlaufen zum Tode als Vorüber und nähert sich so der existentialen Zeitlichkeit, in einer Explikation, die zugleich ontologisch wie pädagogisch sein soll. Das Ganze gipfelt in der pathetischen Frage: „Bin ich die Zeit?" So wird der Grundgehalt dessen, was man später in „Sein und Zeit" lesen kann, dargelegt.

Was kann ein Leser, der „Sein und Zeit" schon kennt, in dieser Abhandlung – über bloße H.-Philologie hinaus – finden? Es sind wohl drei Dinge. Erstens ist der Text gerafften und damit hinsichtlich der großen Linien z. T. klarer als das Buch. Zweitens: Das Drängen auf die Architektonik einer Fundamentalontologie hin ist vergleichsweise gebremst; die Fußnoten lassen, ungeschützter als in „Sein und Zeit", etwas von H.s eigenen Lern- und Lesevorgängen erkennen. Drittens gibt es Randbemerkungen, die H. offenbar bei einer erneuten Durchsicht, wohl vor allem im Hinblick auf die Redaktion von „Sein und Zeit", angebracht hat. Sie verdeutlichen hier und da einen Gedankenfortschritt H.s.

Der Text des *Vortrags* „Der Begriff der Zeit" wurde 1989 von Hartmut Tietjen schon einmal ediert. Er war im Juli 1925 vor der Marburger Theologenschaft vorgetragen worden. Sein verdecktes Thema ist die Rede von der Ewigkeit. Die Theologie hat die Mittel zur Aufstellung eines entsprechenden Begriffs bisher immer der (heidnischen) Philosophie entnommen. H. bietet als Weg aus dieser Fremdherrschaft seine eigene Besinnung auf die Zeit an. Es bleibt offen, ob sich daraus bessere Kategorien für die Theologie gewinnen lassen. – Die Edition ist wieder sehr sorgfältig. G. Haeffner S. J.

Schapp, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt.* Zum Sein von Mensch und Ding. (Klostermann Seminar 10). Frankfurt am Main: Klostermann ^{4}2004. 210 S., ISBN 3-465-03344-2.

Der Text der anzuzeigenden Studienausgabe ist zuerst 1953 erschienen, als Spätwerk des ostfriesischen Autors, der seine entscheidende Prägung durch Husserl in Göttingen empfing. Phänomenologisch in einem weiten Sinn ist auch dieses Werk, das sich freilich von der „klassischen Phänomenologie" Husserls absetzt.

Schapps (= Sch.) *vorbereitende* Frage lautet: Wie wird Wirklichkeit Phänomen? Was taucht als erstes auf? Seine Antwort lautet: die „Wozudinge" = die vom Menschen geschaffenen festen Dinge (11), die einem Gebrauch dienen. Dieses objektive Auftauchen im Gebrauch ist das Erste *quoad nos*, das alle Rede von „Wahrnehmungen" oder von den „Sinnen" ins Sekundäre verweist. An diesem Ersten hängt eine ganze Serie möglicher Weisen des Auftauchens: von so etwas wie dem „Stoff", aus dem ein Wozuding besteht, – von bloßen Dingen, die in der Außenwelt vorgefunden werden, – von leeren Räumen und von Farben, – von uns selbst als Benützern der Wozudinge usw. Auch das Auftauchen von Allgemeinbegriffen, von Sätzen und, auf der anderen Seite, von Akten der Wahrnehmung, der emotionalen Stellungnahme usw. läßt Sch. fundiert sein im Phänomen des Wozudings.

Die *eigentliche* These Sch.s heißt nun so: Alles, was überhaupt ursprünglich auftaucht, taucht verstrickt in Geschichten auf. Er unterscheidet dieses Verstricktsein vom bloßen Vorkommen in Geschichten. So „verstrickt" sind Menschen in ihre Geschichte, so auch Wozudinge. „Der Ort, wo wir ... letzte Wirklichkeit suchen müßten, wäre das

Verstricktsein in Geschichten" (5). Meistens denkt man, damit es Geschichten geben könne, müßten schon Häuser, Menschen usw. dasein. Sch. hingegen behauptet die umgekehrte These: Geschichten sind das Grundlegende (85). Das Wort „Geschichten" nimmt Sch. aus der Alltagssprache. Geschichten sind „Gebilde" *sui generis*. Sie können erzählt werden, scheinen aber nicht erst im Erzählen zu entstehen (178). Ob sie real oder geträumt, gedichtet oder erfunden sind, ist nicht so wichtig. In jedem Fall tauchen sie nicht aus dem Nichts auf, sondern vor dem Hintergrund und als nahe oder entfernte Fortsetzung anderer Geschichten. Geschichten haben immer ihre, oft mehrfachen, Vor- und Nachgeschichten.

Personen und Dinge sind in ihre Geschichte verstrickt. Kennt man diese Geschichte, so kennt man sie viel besser, als es durch das sinnliche Aussehen möglich ist. „Der Mann, das ist seine Geschichte". Sch., der auch Jurist war, geht von den Geschichten aus, die vor einem amtlichen Zuhörer (Richter, Priester usw.) vorgetragen werden, um Recht oder Trost zu erhalten. Man erzählt nicht jedermann seine Geschichte, sei es freiwillig oder aufgefordert (117). Voraussetzung auf der Seite des Adressaten sind ein (evtl. pflichtgemäßes) Interesse und eine gewisse Zusammengehörigkeit, die aus früheren eigenen Geschichten resultieren. Erzählen und Zuhören verschaffen den erzählten Geschichten eine Zukunft. Erzählen als bloße Bekanntgabe ohne Wirkung und Wirkungsabsicht ist höchstens ein Grenzfall.

Das *eigene* Verstricktsein in Geschichten, sei es als ichhaftes, sei es als wirhaftes, ist das Zentrum des Buches. Als erstes erwägt Sch. die Möglichkeit, die Ich-Geschichte aus „Erlebnissen" als aus ihren Atomen aufgebaut zu denken. Er lehnt sie ab; es sei umgekehrt: Jedes Erlebnis gehöre schon in eine Geschichte oder doch in Bruchstücke von solchen. Fremd-Geschichten, an denen man beteiligt war, können, je nach Gewicht und Maß der Beteiligung, Teil der Eigen-Geschichte werden. Uralte Teile der Eigengeschichte, die uns nicht loslassen, können präsenter sein als rezente. Welches die erste Geschichte war, kann man nicht sagen, höchstens, welche „die erste deutliche Geschichte ist, die am Horizont auftaucht" (127). Gehen wir gleich über zu Sch.s Ausführungen zur *Wir*-Verstrickung, die am Ende des Buches stehen (191–206). Was meint man, wenn man sagt: wir Deutsche, wir Richter usw.? Vor allem: Wie steht es mit „wir Menschen"? Diese Identität geht tiefer. Es ist in jedem Falle eine geschichtliche Verstrickung. „Wir" paßt nicht in eine biologische Kategorie. Wo aber lernt man, sich als Teil des Menschheits-Wir zu verstehen? Nicht im Leben der Nationen, die sich gerade abgrenzen; auch nicht durch die Aufstellung einer zukünftigen Idee von Menschheit. Sch.s Antwort: nur in einer universalistischen Religion, die das Menschen-Wir im Gegenüber zur gemeinsamen Mutter-Vater-Gottheit erfährt, sei es im Christentum, im Islam oder im Buddhismus.

Sch.s Buch kommt in schlichter Sprache und in bescheidenem Umfang daher. Doch enthält es den Anspruch einer Neuentdeckung von revolutionärem Ausmaß. Immer wieder grenzt sich Sch. gegen die (philosophische) Tradition als ganze ab, – gemeint ist vor allem die idealistische Philosophie, zu der Sch. auch die „klassische Phänomenologie" rechnet. Das Prunkstück des Idealismus ist das Allgemeine in der Form des idealen Begriffs und des Gesetzes. Für Sch. aber sind das nur zusammenfassende Ausdrücke für das viele Einzelne, das darunter fällt. Ob es ideale Dreiecke gibt usw., ist bis heute nicht zur Klarheit gebracht. Auch Gesetze sind Verallgemeinerungen, die der Regelung von Einzelfällen dienen sollen und von daher ihre eigene Geschichte haben. Ein Fall *(casus)* aber ist das Gerippe einer typischen Geschichte. Das Wesentliche des Gesetzes liegt für Sch. nicht in seiner internen Allgemeinheit, sondern in seiner vielfachen Anwendbarkeit. – Mit seinem Angriff auf die Lehre von der Seele (die er in der Form Pfänders vor sich hat), geht Sch. aufs Ganze. Er fragt, „ob wir dem, was Mensch-Sein eigentlich ist, mit dem Verstricktsein in Geschichten gerecht werden" (147) – oder ob man dazu auf die seelischen Akte (Denken, Fühlen, Wollen, Gestimmtsein, Triebe usw.) zurückgreifen muß. Antwort: All dieses taucht nur in Geschichten auf; nur durch eigenes Verstricktsein in Geschichten verstehen wir, was Liebe, Wollen usw. ist. Überhaupt verstünden die großen Dichter mehr vom Menschen als die Psychologen, die letztlich im Bann des Naturalismus bleiben. Eine naturalistische Verkehrung der Fundierungsordnung liegt auch da vor, wo man die Zeit der Geschichte vorordne; sie wie auch alle Vorgänge der Natur

können nur Momente von Geschichten sein, nicht deren Voraussetzungen. Es gibt also nichts, was auftaucht außerhalb von Geschichten. Auftauchen heißt: als und in Geschichte auftauchen. – Eine eigene kritische Behandlung erfährt die „klassische Phänomenologie" (117–180), der Sch. einmal selbst angehangen hat. Diese behauptet, daß der Satz, als rein aus Begriffen aufgebautes Gebilde, einen klaren und bestimmten Sinn hat, der mit einer Wahrheitsprätention verknüpft ist, welche, wenn sie verifiziert werden kann, den Satz zu einem Repräsentanten eines entsprechenden „Sachverhalts" macht. Sch.s Kritik lautet, daß solche kontextlosen Sätze eine nachträgliche Konstruktion sind. Ihren Sinn können Sätze nur aus dem Verstricktsein in Geschichten gewinnen. Geschichten aber lassen sich auf der Basis der klassischen Phänomenologie nicht verstehen.

Es ist erstaunlich, daß Sch. kein einziges Mal den Namen Heideggers nennt. Die Ablehnung des Satzes oder psychischer Gegebenheiten oder des naturalen Seins als Basis der Philosophie findet sich beim einen wie beim anderen. Das Wozuding hat seine Entsprechung im Zuhandenen. Das Verstricktsein in Geschichten teilt gewisse Züge mit dem In-der-Welt-Sein. Da enden freilich schon die Gemeinsamkeiten. Sch. hat mit seiner Analyse zweifellos eine Dimension des Lebens entdeckt und differenziert analysiert wie kein anderer. Eines ist dabei freilich etwas unterbestimmt geblieben: der Begriff der Geschichte. Zunächst genügt die umgangssprachliche Vertrautheit. Aber je mehr dieser nicht nur in Ergänzung, sondern in Konkurrenz zu anderen Grundbegriffen der Philosophie als Grundbegriff aufgestellt wird, empfindet man seine Unbestimmtheit als unbefriedigend. Ich würde zugeben, daß die physiologische Thematisierung des Lebendigen fundiert ist durch ein Verstricktsein in Geschichten, wie es Sch. darlegt. Aber daß es bei ihnen gar keinen Stoff gebe (136), das geht doch zu weit. Ein anderes Problem: Sch. nähert die artlichen Unterschiede (Hund, Mensch) und die individuellen einander so sehr an, daß die Grenze seiner Methode unübersehbar ist. Schließlich: Bei Sch. können Geschichten auftauchen, ohne der sprachlichen Formulierung zu bedürfen. Unbeachtet blieb dabei die Frage, ob dieses „Auftauchen" so oder so „inszeniert" ist. – Sch.s Essay ist in schlichtem Deutsch geschrieben, offenbar in der Absicht, Fremdworte und Fachtermini zu vermeiden. Er enthält, wie es sein muß, zahlreiche Geschichten. Er ist insofern leicht zu lesen, jedoch nicht durchgängig. Passagenweise dominiert ein monologisch erzählender Wir-Stil, der in seiner Serialität architektonisch strukturierten Zusammenfassungen widersteht. – Lübbe hat zu diesem Nachdruck ein treffendes Vorwort verfaßt. Sch.s Text ist nicht eine weitere Reflexion über die Phänomenologie, sondern selbst eine vorbildliche phänomenologische Arbeit. Er eignet sich sehr gut für Übungen im Seminar. G. Haeffner S. J.

Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart. Herausgegeben von *Klaus Dethloff, Rudolf Langthaler, Herta Nagl-Docekal* und *Friedrich Wolfram* (Schriften der Österreichischem Gesellschaft für Religionsphilosophie; Band 5). Berlin: Parerga 2004. 399 S., ISBN 3-937262-05-9.

Der Bd. dokumentiert – in Fortsetzung einer früheren Edition – Wiener Vorträge vom Oktober 2001 bis Juni 2003 innerhalb einer umfassenden Veranstaltungsreihe „Religion, Theologie, Kirchen unter den Bedingungen der Moderne/Postmoderne". Nach Vorbemerkung und Einleitung gilt die erste Dreier-Gruppe den methodischen Grundlagen. *W. Lütterfelds* befaßt sich mit der geisteswissenschaftlichen Dialektik der nie anders als gelesen zu habenden Originale. *E. Runggaldier* expliziert die rationale Vertretbarkeit von Glaubensüberzeugungen. *P. Strasser* macht viele Worte, um eine christliche Selbstverständlichkeit darzulegen: daß man Jesus als den Christus als den Herrn nicht natürlich erkennen kann, sondern nur im Hl. Geiste (1 Kor 12,3 – ob uns im übrigen die Auferstehung Jesu wirklich mit einer Durchbrechung der Naturgesetze konfrontiert?). Er freilich zieht daraus die Konsequenz ethischer Entmythologisierung. Weil Jesus uns ständig im Nächsten begegnet (was stimmt, dazu käme noch die Eucharistie), erübrigte sich die Parusie.

„Der Ursprung der Religion" ist die zweite Trias überschrieben. *L. Nagel* behandelt die Zukunftsausrichtung bei W. James (auch bei diesem begegnet der Vergleich zwischen dem Verhältnis unserer „Schoßhunde" [99] zum Ganzen des menschlichen Lebens und

unserem zum Ganzen der Welt – als ob nicht gerade wir von unserer Unangemessenheit [nicht nur] an das Heilige wüßten!). *M. Theunissen* plädiert gegen eine Philosophie der Religion für eine religiöse Philosophie (warum jedoch konzediert er der Sprachanalyse, daß Person nur heißen könne, wer [120] „unter Personen in der Welt existiert"?). Einläßlich und behutsam kritisch setzt sich *R. Esterbauer* mit der „atheistischen" Gott-Rede E. Lévinas' auseinander.

Philosophisch um Glaube/Pistis und Transzendenz geht es in der dritten Gruppe. *F. Wolfram* („Glauben nicht ohne Forschen") bringt Clemens von Alexandrien ins Gespräch; gegen das Bedauern des Papstes über die Verarmung von Vernunft wie Glaube möchte er auf einen Glauben setzen, der „ein Skeptiker dem Skeptiker wird" (170f. – Warum gerät die Absage an Fanatismen immer wieder ins gegenteilige Extrem? Läse der Kollege gern, den Glauben an seine Kompetenz „ernähre" der Zweifel daran?) *Th. Rensch* legt Thesen und Analysen zur Rehabilitation philosophischer Theologie vor. Sie ist irreduzibel (unverzichtbar für das Werden okzidentaler Rationalität, in Befreiung von Irrtümern und Götzen), was ihre Substitution durch Surrogate belegt, die zu prekären Entzweiungsprozessen führen (Quasi-Metaphysiken um Quasi-Absoluta wie „Funktion", „System", „Struktur" bis zu „Blase" [179]). So bedarf es einer neuen Prototheologie, in Reflexionsmodellen, „in denen Grenze, Grund und Sinn des Seins der Welt und des Lebens im Ganzen in einem eigenen genuinen Sprachspiel artikuliert werden" (188). „Gott" ist dabei „ein Wort für die Gleichursprünglichkeit des unerklärlichen, lebens- und weltsinnkonstitutiven Geschehens". Einerseits schlägt hier die bereits eingangs bekundete Vorliebe für die negative Theologie durch (Fehler der Gottesbeweise sei ihr Ausgang von der Welt, selbst der ontologische verfehle durch seinen Komparativ die „absolute Transzendenz"), anderseits ist gegen „statische" „perfect being theology" von einem „Wahrheit und Freiheit (und Gutes) freisetzenden [?] Schöpfungs-Panentheismus" die Rede (189). *F. Uhl* greift G. Simmels Religionsphilosophie auf: aktuell und hilfreich seine Sicht von Religiosität als Apriori, während das Rituelle zu kurz komme.

Vier Beiträge bilden die vierte Gruppe: Juden- und Christentum als Herausforderung für die Philosophie. *W. Schmied-Kowarzik*, der den Dialog zwischen Rosenzweig und Hans Ehrenberg referiert, ruft die Christen zum Abschied „von Augustinus' trinitarischer Vergöttlichung von Christus" (241) auf; gemeinsame Glaubensgrundlage der Juden und Christen sei das Gebot der Nächstenliebe (243). Was es bisher nur in einzelnen Gestalten und Bewegungen gab: ein „Ketzerchristentum", sei (im Geiste Nathans, den er gegen Rosenzweig verteidigt) bewußt philosophisch zu erstreiten. *E. Düsing* vergleicht den „Tod Gottes" bei Nietzsche und Hegel. Tatsächlich fragt Nietzsche weniger nach Gottes Existenz als nach seiner Güte (der „Willkür-Gott" indes [257] ist gerade nicht Cartesianisch). Zur Theodizee-Problematik tritt ein unterschwellig patripassianisches Moment, schließlich das Problem der historisch-kritischen Exegese (267). Bei Hegel hingegen besagt dieser Tod, der in die Auferstehung mündet („spekulativer Karfreitag"), „die höchste Anschauung der Liebe". *Th. S. Hoffmann* stellt als Gesprächsangebot die Lebens-Phänomenologie von M. Henry vor, im Zentrum C'est Moi la Vérité. Das Religions-Denken von J. Derrida und G. Vattimo bespricht *S. Wendel* einfühlsam, doch letztlich begründet kritisch.

In der Schlußtriade geht es um den heutigen Pluralismus aus theologischer Perspektive. *E. Schüssler Fiorenza* vertritt gegen entmenschlichende Herrschaftsdifferenzen in Moderne wie Postmoderne die feministische Theologie als kritisch-politische Befreiungstheologie in einer Ekklesia der Frauen, um kyriarchale, kyriozentrische Verhältnisse auf radikal-demokratische Praxis hin zu verändern. *C. Danz* bestimmt „im Anschluß an die protestantische Religion" Religion als Selbstbewußtsein endlicher Freiheit. Die dem entsprechende Dogmatik „verfügt weder über einen privilegierten Zugang zur Wirklichkeit Gottes selbst noch zu einem ontologischen Handeln Gottes" (359 – vom Individuum und Gott ist die Rede, nicht von Jesus Christus). Zuletzt nimmt *H. Peukert* das verstummte Gespräch zwischen Erziehungs- und Religionswissenschaften auf, mit Reflexionen zu einem bildungstheoretischen Religionsbegriff. Humboldt wie Schleiermacher dürfen nicht zu folgenlosen Klassikern verharmlost werden. „Verstehen überhaupt ist Anerkennen der Andersheit des anderen" (373f.) Sei demgegen-

über (375) „Anpassung das neue Leitwort für Bildung?" Das „Homo sum. Humani nihil ..." des Terenz hat Kant offenbar lange beschäftigt. Kann man sich zu sich wie zu anderen menschlich verhalten, ohne nach der Macht zu fragen, die uns in dieses Verhältnis gesetzt hat (Kierkegaard)? Wie schließlich (darauf läuft es erwartungsgemäß hinaus) stünde es um unsere Solidarität mit den Toten ohne Hoffnung (wider Hoffnung) auf einen Gott, der sie lebendig macht?

Es folgen die Kurzvorstellungen der Autorinnen und Autoren sowie ein Namenregister. J. Splett

Nink, Caspar, *Fundamentalontologie*. Mit einer Einführung von *Ludger Honnefelder*. Herausgegeben von *Friderun Fein [u.a.]* (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Band 650). Frankfurt am Main: Lang 2002. 598 S., ISBN 3-631-38221-9.

Caspar Nink (= N.), der 1975 verstarb, hinterließ drei Manuskripte, die in dem vorliegenden stattlichen Bd. erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Besonderes Interesse verdient hierbei seine Fundamentalontologie, an der er bis zu seinem Tode arbeitete. Wie Honnefelder in seiner Einführung schreibt, gehörte N. „mit seinem Werk zu der Aufbruchsbewegung, die die tradierte neuscholastische Philosophie in den Jahrzehnten zwischen 1925 und 1965 die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Ontologie und Metaphysik, vornehmlich mit den neueren Ansätzen der Transzendentalphilosophie, der Phänomenologie und der Existenzphilosophie suchen und aufnehmen ließ" (XIII). Innerhalb der dominierenden, an Thomas von Aquin und an den Ansätzen von Maréchal und Heidegger orientierten Ontologie und Metaphysik vertritt N. freilich einen alternativen Ansatz, der auf Duns Scotus zurückgeht und weit weniger Beachtung fand als bestimmte Neudeutungen der thomanischen Philosophie. Das wird auch daran deutlich, daß er in der dreibändigen von Coreth, Neidl und Pfligersdorfer herausgegebenen „Christliche(n) Philosophie" keine Würdigung erfuhr. Allerdings wurde die Bedeutung N.s von Karl-Heinz Haag in seinem Reader ‚Die Lehre vom Sein in der neueren Philosophie' herausgestellt, der neben Texten von Heidegger, Jaspers und Hartmann gleich mehrere Texte von Nink enthält.

Mit sicherem Blick auf das Wesentliche stellt Honnefelder heraus, was N.s Denken vom Mainstream unterschied. Zunächst betont er: Anders als der an Heidegger orientierte Thomismus, der von der Dominanz des Seins als des ‚actus essendi' bestimmt ist, gehe N. von einem „Primat der ‚innerlichen Seinsvieleinheit'" (XIV) des in der naturgegebenen Erkenntnis begegnenden konkreten Seienden aus, deren Ergründung Aufgabe der Metaphysik sei. Des weiteren macht er deutlich, daß für N. das entscheidende Manko der Neuscholastik darin besteht, „die ‚Lehre von den konstitutiven Seinsprinzipien', wie sie die mittelalterliche Scholastik (insbesondere Duns Scotus) konzipiert hat, nicht als eine adäquate Alternative zur Transzendentalphilosophie des Kantianismus systematisch weiterentwickelt zu haben" (ebd.). Schließlich verweist er auf die entschiedene „Anerkennung des eidetisch-rationalen Grundcharakters des Seins" (ebd.), die für N.s Philosophieren charakteristisch sei, im Unterschied zu einem Primat der Existenz, von dem die bei Augustinus ansetzende und bis zu Thomas reichende entsprechende Tradition alle eidetischen Unterschiede fernhalte.

N.s hinterlassenes Spätwerk ist nach Honnefelder als systematische Erweiterung und Vertiefung seines ursprünglichen Ansatzes zu verstehen. Im einzelnen wurde das von A. Lehr in seiner Dissertation nachgewiesen, auf die Honnefelder auch ausdrücklich verweist. Lehr selbst bestimmt N.s originelle Leistung dahingehend, daß dieser vor allem durch seine umfangreichen Analysen von Sein und Grund die aristotelisch-scholastische Konstitutionslogik in einer Weise ausdifferenziert habe, daß diese als konsistente Gegenposition zum Konzept einer idealistischen Gegenstandskonstitution angesehen werden könne.

Honnefelder selbst hat keine Probleme, eine Brücke von N.s philosophischem Ansatz zu seinen eigenen Überlegungen herzustellen. S. E. macht N.s Lebenswerk deutlich, daß im Rückgriff auf das Potential der Scotischen Metaphysik als einer *scientia transcendens* eine Ontologie grundgelegt werden kann, die gleichrangig neben andere Versuche einer Aktualisierung des aristotelischen Programms einer Ersten Philosophie zu treten ver-

mag. Was N. von Scotus übernehme, seien zentrale Motive des Scotischen Metaphysikkonzepts, das unter den mittelalterlichen Ansätzen die stärkste Wirkung auf die frühe Neuzeit ausgeübt und in Kants Transzendentalphilosophie seine „bis heute wirksame Transformationsgestalt" (XVII) gefunden habe.

Die Bedeutung von N.s Fundamentalontologie im Kontext einer der Neuscholastik verpflichteten Philosophie sieht Honnefelder vor allem darin, daß sie den Nachweis erbracht hat, „daß Ontologie nicht nur auf die Weise einer Philosophie des actus essendi betrieben werden kann, sondern auch als eine Philosophie formaler Konstituentien …, die die eidetischen Bestände nicht wie die Philosophie des Seinsakts negativ, nämlich als Begrenzungen des Seinsakts, zu verstehen gezwungen ist, sondern die sie positiv, nämlich als washeitliche, formal aus sich bestehende Strukturen wahrzunehmen vermag" (ebd.). Aber auch über den Kontext der neuscholastischen Philosophie hinaus kommt N.s eidetischer Ontologie nach Honnefelder eine wichtige Bedeutung zu, nimmt sie doch unter den Versuchen einer ‚Wiedergeburt der Metaphysik' in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. „einen höchst beachtenswerten Platz" (ebd.) ein.

Dieser Würdigung von N.s Denken kann sich der Rez. anschließen. N.s Denken steht in der Tat für eine Theoriesynthese, die vielfältige Anregungen aufgenommen hat. Sein Denken, so betont er, sei nicht nur angeregt durch die Aristotelisch-scholastische Seinslehre, die sich freilich nicht systematisch geordnet und entwickelt dem Betrachter präsentiere und deshalb nicht unwichtige Differenzen aufweise, die ein Weiterdenken erforderlich machten; es verdanke auch „der neuzeitlichen und gegenwärtigen Seins-, Phänomen-, Zeichen-, Logos-, Sinn-, Wert-, Sprach- und Geltungslehre wichtige Anregungen" (88), wiewohl hier die Frage nach den inneren Gründen der Dinge keine adäquate Behandlung finde. Es bleibt abzuwarten, ob durch diese verdienstvolle Edition des N.schen Spätwerks eine neuerliche Beschäftigung mit dessen Denken angestoßen werden kann. H.-L. Ollig S. J.

Rowe, William L.: *Can God Be Free?* Oxford: Clarendon Press 2004. 173 S., ISBN 0-19-825045-2.

Vom theistischen Gottesverständnis ausgehend, welches Gott als ein allmächtiges, allwissendes und allgütiges Wesen von höchster Vollkommenheit denkt, befaßt sich das Buch mit einem speziellen Thema der philosophischen Gotteslehre, mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit und absoluter Güte Gottes. Im Zentrum steht die Gegenüberstellung der traditionell von Leibniz vertretenen Ansicht, ein Gott von vollkommener Güte habe notwendig die beste aller Welten erschaffen, eine Ansicht, die aber, so Rowe (= R.), aufgrund eben dieser Notwendigkeit die Freiheit Gottes in Frage stellt, und das Schöpfungsverständnis eines Thomas von Aquin, wonach es keine beste aller Welten gibt, sondern gegenüber jeder tatsächlich geschaffenen unendlich viele bessere und Gott von allen möglichen Welten eine frei gewählt hat, was aber, so R., die Allgüte Gottes in Frage stellt, weil Gott dann eine beste aller Welten gar nicht erschaffen kann. In einer intensiven und argumentativ differenzierten Auseinandersetzung mit dieser Thematik, die nicht nur mit Rückgriff auf Leibniz und Thomas von Aquin geführt wird, sondern auch auf Samuel Clarke, Thomas Reid, Johnathan Edwards und vor allem mit Bezug auf die gegenwärtige, angelsächsische Diskussion, in die der Autor selbst aufgrund vorangehender Aufsätze bereits stark involviert ist, schlägt R. sich auf die Seite von Leibniz, daran festhaltend, daß Gott aufgrund seiner Allgüte notwendig die beste aller Welten erschaffen haben muß, und reduziert die Freiheit Gottes auf den einen hypothetischen Fall, daß es mehrere beste Welten geben könnte, zwischen denen Gott frei wählt.

Das erste Kap. (10–22) setzt sich mit Leibniz auseinander. Entgegen Leibniz' Unterscheidung zwischen absoluter und moralischer Notwendigkeit, womit trotz Notwendigkeit, die beste aller Welten zu erschaffen, Gottes Freiheit gesichert werden soll, versucht R. aufzuzeigen, daß es, von Leibniz her gesehen, nur eine absolute Notwendigkeit geben kann, die beste aller Welten zu erschaffen. Aus der Tatsache, daß Gott notwendig existiert und allmächtig, allwissend und vollkommen ist, folge logisch, daß Gott sich entscheiden müsse, die beste aller möglichen Welten zu erschaffen. Auch die im zweiten Kap. behandelte Position Clarkes (23–35), die Gott Wahlfreiheit gewährt, Gott aber die

Macht, das Böse zu wählen, nicht zugesteht, weil dies seiner vollkommenen Güte widerspräche, deutet R. dahingehend, daß Gott auch bei Clarke, allen Ausnahmefällen und weiteren Unterscheidungen zum Trotz, die dieser noch einführt, das Gute bzw. das Beste letztlich nicht frei, sondern aus Notwendigkeit tue. Wenn es nicht in Gottes Macht liege, das Böse zu wählen, dann könne er auch nicht frei wählen, das Böse nicht zu tun, und dann würden wir Gott auch keine Dankbarkeit für das Gute schulden, das er tue. R. diskutiert am Ende dieses Kap.s noch das gegenüber Clarke leicht abgeänderte Freiheitsverständnis von Reid, wonach Gott frei das Beste wählt, wenn er die Freiheit hat, dieses Beste auch zu unterlassen, ohne daß er die Fähigkeit haben müßte, auch das Gegenteil des Guten, also das Böse zu tun. R. wendet hiergegen ein, es sei nicht möglich, daß Gott auch entscheiden könne, die beste aller möglichen Welten nicht zu erschaffen. Das widerspräche seiner vollkommenen Güte, denn es hieße, etwas weniger Gutes tun, als es möglich wäre, und das käme einem Mangel an Weisheit und Güte gleich.

Im dritten, was die Gedankenführung betrifft, weniger klar aufgebauten Kap. (36–53) setzt R. sich – vor allem über die Interpretation von Kretzmann – mit Thomas von Aquin auseinander, für den es aufgrund der unendlichen Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf unendlich viele bessere Welten gibt, die Gott hätte erschaffen können, als die tatsächlich existierende und keine die allerbeste ist, alle aber an Gottes Güte teilhaben. Die Freiheit des Schöpfungsaktes versteht Thomas dabei so: Gott will mit Notwendigkeit seine eigene Güte um ihrer selbst willen, die anderen Dinge aber will er mit seiner Güte, jedoch nicht mit Notwendigkeit (CG I 81,4). Der entscheidende Einwand von R. geht dahin, daß Thomas diese Aussage so verstehen müsse, daß wenn Gott seine eigene Güte wolle, er dann auch die Existenz von etwas anderem als er selbst wolle. D.h., aus der Tatsache, daß Gott seine eigene vollkommene Güte will, folgt R.s Auffassung nach bei Thomas logisch, daß Gott auch andere Dinge will. Wenn aber der Wille zur Existenz der anderen Dinge aus dem Willen seiner eigenen Güte logisch folgt, will Gott diese anderen Dinge notwendig. Das Problem mit R.s Thomasdiskussion besteht darin, daß er sich auf Thomas' eigene Position nicht wirklich einläßt und damit den entscheidenden Punkt seines Ansatzes übersieht: Gott ist dadurch, daß er seine eigene Güte um ihrer selbst willen will, vollkommen gut, und es gibt nichts mehr, was dieser Güte noch etwas hinzufügen könnte, so daß es für Thomas völlig gleich ist, welche Welt Gott erschafft bzw. wie gut die erschaffene Welt auf der unendlichen Skala der möglichen, verschieden guten Welten ist, denn egal, wie gut die von ihm erschaffene Welt ist, wird sie der Güte Gottes weder etwas hinzufügen noch sie in irgend einer Weise mindern. Weil die Welt von Gott geschaffen ist, hat sie in jedem Fall an der Güte ihrer Ursache teil, das Maß der Güte der Welt aber hat keinerlei Einfluß auf die Güte Gottes. Von daher hätte Gott auch ebenso gut keine Welt erschaffen können. Aus der Tatsache, daß Gott seine eigene Güte notwendig will, folgt somit entgegen R. nicht logisch, dass er auch andere Dinge will (vgl. 48–50).

Das vierte Kap. (54–73), das sich mit dem Freiheitsverständnis von Jonathan Edwards (1703–1758) befaßt, kann hier übergangen werden, weil es nur eine weitere Variante des Freiheitsverständnisses diskutiert, die anschließend verworfen wird und den roten Faden von R.s Grundargumentation nicht tangiert. Im fünften Kap. (74–87) kommt R. in Auseinandersetzung vor allem mit der Gegenwartsposition von R. Adams noch einmal auf die Frage zurück, ob ein allgütiger Gott, der die bestmögliche Welt erschaffen kann, auch nur eine Welt erschaffen könnte, die viel weniger gut als die beste ist. R. Adams Hauptargument lautet: So wie Eltern nichts Falsches täten, wenn sie normale Kinder zur Welt brächten statt mit Hilfe von Medikamenten eine anormale Genstruktur in ihnen hervorzurufen, die ihnen die Fähigkeit zu übermäßiger Intelligenz und Glück verleihe, tue auch Gott nichts Falsches, wenn er weniger vollkommene Wesen erschaffe, als er eigentlich könnte. R. entgegnet, daß es für Gott keine Norm als Maßstab dafür gebe, wie intelligent und glücklich Geschöpfe normalerweise zu sein hätten, wenn aber Gott selbst diese Norm setze, es schwer einzusehen sei, warum er nicht die beste aller möglichen Welt erschaffen habe. Und selbst wenn man mit Adams davon ausgehe, daß es für Gott keine moralische Verpflichtung gebe, die beste aller möglichen Welten zu erschaffen, so sei es doch als ein supererogatorischer Akt zu werten, wenn Gott statt einer weniger guten die beste Welt erschaffe. Solch ein Akt aber mache ihn moralisch besser, als wenn er ihn un-

terlasse. Adams weiteres Argument, Gottes Gnade, die darin bestehe, Geschöpfe unabhängig von ihrem Verdienst zu lieben, schließe aus, daß Gott irgend eine Vorliebe dafür habe, die beste aller Welten zu schaffen und daß nichts ihn zwinge, sich für die beste aller möglichen Welten zu entscheiden, kontert R. mit dem Hinweis, daß wenn Gott überhaupt einen Grund habe, die Welt zu schaffen, d. h. die Welt nicht einfach willkürlich entstehe, dann aufgrund seines Wunsches, die beste aller möglichen Welt zu schaffen, daß dieser Wunsch und die Vorliebe, die darin steckten, aber Gott in seiner Gnade nicht daran hindern würden, die Geschöpfe dieser Welt unabhängig von allem Verdienst zu lieben, so, wie Eltern alle ihre Kinder unabhängig von ihren Verdiensten lieben können und dennoch für dieses oder jenes Kind eine besondere Vorliebe haben.

Im sechsten Kap. (88–150) geht es R. um die Verifikation des von ihm behaupteten Prinzips (= ‚principle B'): Wenn ein allwissendes Wesen eine Welt erschafft, dergegenüber es eine bessere gibt, dann besteht die Möglichkeit, daß es ein moralisch besseres Wesen gibt als dieses allwissende Wesen. In Auseinandersetzung mit Th. Morris macht R. deutlich, daß ein Wesen, das wissentlich eine weniger gute Welt erschaffe, als es eigentlich könne, ein Wesen sein müsse, dem es an Güte fehle. Der Grad an Güte eines Wesens messe sich an dem Grad an Güte der von ihm geschaffenen Welt. Dem Einwand von W. Hasker, etwas Besseres nicht zu tun, sei ein Mangel nur dann, wenn es jemandem möglich sei, das für ihn bestmögliche zu tun, was aber nicht der Fall sei, wenn es keine beste aller möglichen Welten gebe, setzt R. entgegen, etwas Besseres nicht zu tun, sei auch dann schon ein Mangel, wenn man etwas Besseres tun könne, als man getan habe, auch wenn man nicht fähig sei, das Beste zu tun. Von daher könne Gott – wie in Auseinandersetzung mit Wainwright weiter ausgeführt wird –, wenn es nur eine unendliche Anzahl von immer besseren Welten gebe und keine beste, die er erschaffen könne, nicht allgütig sein. D.h., ‚principle B' läßt nur die zwei Möglichkeiten zu, daß entweder Gott die beste aller möglichen Welten erschaffen hat oder aber der klassische Theismus falsch ist. Das letzte Kap. (151–166) befaßt sich in Auseinandersetzung mit Th. Morris noch mit der Möglichkeit, die Einheit von Freiheit und Allgüte Gottes so zu konzipieren, daß Gott für seine absolut gute Natur verantwortlich sei, weil er sie selbst frei verursacht habe. R. weist auf die Schwierigkeiten hin, die diese Konzeption nach sich zieht, insbesondere die Schwierigkeit, eine solche Selbstverursachung als einen freien Akt zu verstehen. Dies sei nur möglich, wenn man das Freiheitsverständnis dahingehend modifiziere, daß Gott nicht die Wahlfreiheit habe, sich selbst bzw. seine Güte zu verursachen; damit aber würde Gottes Selbstverursachung letztlich wieder zu etwas Notwendigem. Das Buch endet mit der Feststellung, ein absolut gütiger Gott, und an einem solchen hält R. fest, könne keine Welt erschaffen, die weniger gut sei als eine andere, die er hätte erschaffen können. Und weil dem so sei, könne es auch keine unendliche Anzahl von immer besseren Welten geben, ohne daß es eine beste gibt. Damit aber reduziert sich Gottes Freiheit auf den einen hypothetischen Fall, daß es womöglich mehrere beste Welten gibt, unter denen Gott eine auswählt.

Aufgrund der Tatsache, daß R. der Auffassung von Thomas von Aquin nicht wirklich gerecht wird, bleibt dessen Argumentationsgang, so differenziert er durchgeführt worden ist, für mich unbefriedigend. Thomas' Prinzip, bei der Auseinandersetzung mit einem Gegner immer von dessen philosophisch stärkster Position auszugehen, hätte sich R. gerade in bezug auf Thomas selbst zu eigen machen sollen. Genau in diesem Punkt aber widerspiegelt R.s Buch, das ich ungeachtet dieser Kritik für eine sehr anregende Studie halte, eine gewisse Tendenz in der angelsächsischer Philosophie: Neben dem Mut zum systematischen Denken, der Strenge und der großen Eigenständigkeit in der eigenen Gedankenführung kommt es nicht selten vor, daß die Autoren nicht sorgfältig genug auf die philosophiegeschichtlichen Positionen eingehen, mit denen sie sich auseinandersetzen. J. Disse

Swinburne, Richard, *Providence and the Problem of Evil.* Oxford: Clarendon Press 1998. XIII/263 S., ISBN 0-19-823799-5.

Warum läßt ein allmächtiger, allwissender und moralisch vollkommener Gott, der sich gnädig um das Heil seiner menschlichen Geschöpfe sorgt, die Übel in unserer Welt

zu? Auf diese Frage versucht R. Swinburne (= S.) in „Providence and the Problem of Evil" (= P.) eine Antwort zu geben. P. hat vier Teile. Nach einer Einleitung behandelt S. im ersten Teil (3–45) die Notwendigkeit einer Theodizee und geht auf Theodizee-Entwürfe in der christlichen Tradition ein. Er arbeitet heraus, daß es letztlich um die Frage geht, ob es mindestens ein Übel gibt, das zuzulassen Gott nicht gerechtfertigt ist. Wenn es einem Theisten scheint, daß es solche Übel gibt, sollte er in Abwesenheit von Gegengründen (oder starken Gründen für die Überzeugung von der Existenz Gottes) glauben, daß Gott nicht existiert. S. ist der Meinung, daß die meisten Theisten eine Theodizee benötigen, um epistemisch gerechtfertigt an (den theistischen) Gott glauben zu können. Aufgabe der philosophischen Verteidigung des Theismus ist zu zeigen, daß Gottes Zulassung der tatsächlichen Übel gerechtfertigt ist, weil dies der einzige für Gott (auch moralisch) mögliche Weg ist, gewisse Güter zu verwirklichen, Gott alles sonst Mögliche tut, um diese Güter zu verwirklichen und der Wert dieser Güter die Übel überwiegt. Von einigem Interesse gerade für die deutschsprachige Diskussion des Problems des Übels ist S.s Kritik an Wykstras „CORNEA-Prinzip", nach dem es letztendlich scheint, daß es keine Übel gibt, die gegen die Existenz des theistischen Gottes sprechen, da wir aufgrund unserer begrenzten Erkenntnisfähigkeit nicht die höheren Güter kennen, die Gott verwirklichen möchte, und deren notwendige Bedingungen u.U. Übel sind. S. wendet dagegen ein, daß aus der Möglichkeit, daß unsere moralischen oder Tatsachen betreffenden Überzeugungen falsch sein können, nicht notwendig und ausschließlich folgt, daß wir nicht die größeren Güter erkennen, zu deren Verwirklichung Übel dienen, sondern daß es genauso möglich ist, daß wir nicht die großen Übel erkennen, denen einige scheinbar gute Zustände dienen. Aus der Inadäquatheit unserer moralischen Überzeugungen kann es genauso folgen, daß die Welt schlechter ist, als wir glauben, wie daß sie besser ist, als wir glauben, woraus wiederum folgt, daß unsere Welt wahrscheinlich tatsächlich so schlecht ist, wie wir denken. Es stellt sich also tatsächlich das Problem, daß die Übel in der Welt *prima facie* gegen die Rationalität der Überzeugung von der Existenz des theistischen Gottes sprechen und daß deswegen zur Verteidigung der Rationalität des Theismus eine Theodizee notwendig ist, wobei S. unter ‚Theodizee' nicht die Darstellung der tatsächlichen, sondern möglicher Gründe Gottes für die Zulassung (bzw. Verursachung) von Übeln versteht. S. argumentiert in P. für die These, daß es kein Übel gibt, das zuzulassen (oder zu verursachen) Gott nicht moralisch gerechtfertigt ist. Für diesen Nachweis wählt er den induktiven Weg, zuerst zu zeigen, daß Gott gerechtfertigt ist, von jeder Art von Übel einige Instanziierungen zuzulassen (zu verursachen) und dann mit Hilfe weiterer Überlegungen darauf zu schließen, daß es kein Übel gibt, das zuzulassen Gott nicht gerechtfertigt ist. Im zweiten Teil (49–122) beschreibt und analysiert S. Gruppen von Gütern und Übeln in unserer Welt. Als wichtige Werte, die mit der Schöpfung verwirklicht werden, nennt er Schönheit und die Existenz von Wesen, die Gedanken, Gefühle und gerechtfertigte wahre Überzeugungen haben. Die beiden grundlegenden Güter sind der menschliche freie Wille, um selbstverantwortlich zwischen Gut und Böse zu wählen, einen eigenen Charakter entwickeln und die Persönlichkeitsbildung der Mitmenschen beeinflussen zu können, und die Tatsache, daß man für andere von Nutzen sein kann. Der höchste Wert ist der Dienst für Gott und die Gottesverehrung in alle Ewigkeit (wenn es Gott gibt). In Teil 3 (123–219) argumentiert S., daß Gott die im zweiten Teil erwähnten Werte nicht ohne die Zulassung von Übeln verwirklichen kann, d. h., daß bestimmte Übel (bzw. deren Möglichkeit) mit der Verwirklichung der im zweiten Teil aufgezählten Werte notwendig verbunden sind. S. bezeichnet dies als logische „Zwangsjacke Gottes" (125). So kann Gott z. B. nicht Menschen mit einem ernsthaften (libertären) freien Willen erschaffen, ohne die Möglichkeit moralischer Übel und ohne die Existenz des Übels der Versuchung zu sittlich schlechten Handlungen in Kauf zu nehmen. Da Gott nicht das Recht hat, uns in wichtigen Angelegenheiten (z. B. über die tatsächlichen Folgen unserer moralisch schlechten bzw. falschen Entscheidungen) zu täuschen (Prinzip der Ehrenhaftigkeit), kann Gott uns nicht moralisch bedeutsame Freiheit geben, aber die Konsequenzen falscher moralischer Entscheidungen annullieren. Im dritten Teil von P. findet sich eine modifizierte Fassung von S.s bekannter Erklärung der Notwendigkeit natürlicher Übel für die Gewinnung epistemisch gerechtfertigter Überzeugungen über die Folgen unserer Handlungen. Im vierten

Teil (221–251) argumentiert S. für die beiden Thesen, daß Gott das Recht hat, Übel zuzulassen, solange im Leben jedes einzelnen Menschen (inklusive des Lebens nach dem Tod) insgesamt das Gute das Übel überwiegt, und daß in unserer Welt insgesamt das Gute das Übel überwiegt. Im letzten Kap. versucht S. mit Hilfe einiger Gedankenexperimente eine abschließende Abschätzung des Verhältnisses von Übeln und Gütern nicht bloß allgemein in der Welt, sondern in jedem individuellen Leben.

S.s bisherige Publikationen zum Problem des Übels haben einen wichtigen Beitrag zur religionsphilosophischen Diskussion geleistet. Besonders bekannt sind seine Ausführungen in „Die Existenz Gottes" (= E.). P. führt in vielem Gedanken aus E. weiter, unterscheidet sich von dieser klassischen Darstellung aber in einigen wesentlichen Hinsichten. So sind S. in P. die Schwierigkeiten einer wirklich überzeugenden Theodizee deutlicher bewußt als in E. (X f.). Diese basieren auf der Vielfalt der Güter und Übel und der Komplexität der Beziehungen zwischen ihnen. Entsprechend ist S.s Behandlung der verschiedenen Güter im zweiten Teil viel ausführlicher als in E. Vor allem beurteilte S. in E. eigentliche religiöse Lehren wie z. B. von einem Weiterleben nach dem Tod als eher unnötige Komplikationen der theistischen Antwort auf das Problem des Übels und hielt eine überzeugende Theodizee auch ohne Rekurs auf solche Lehren für möglich. In P. ist S. in dieser Hinsicht weitaus skeptischer und hält zumindest für die Mehrheit der Menschen eine Theodizee, die spezielle religiöse Lehren enthält, für plausibler (XI). Folgerichtig greift S. in P. auf die gesamte christliche Lehre zurück, um eine Antwort auf das Problem des Übels zu formulieren. Diese Veränderungen in P. gegenüber E. sind auch ein Zeugnis für Entwicklungen in der analytischen Religionsphilosophie. Herrschte in der Zeit der Abfassung von E. noch das Bestreben, dem atheistischen Argument aus dem Übel auf der Basis einer universalen Wertebasis zu begegnen, setzte sich seitdem immer mehr die Erkenntnis durch, daß das Christentum bestimmte Werte vertritt, die nicht von allen Teilnehmern an der Diskussion um das Problem des Übels geteilt werden, die aber trotzdem für eine christliche Antwort wesentlich sind. Besonders M. McCord Adams hat auf diesen Umstand hingewiesen, und auch ein zumindest fernes Echo von A. Plantingas „Advice to Christian Philosophers" dürfte in dieser Entwicklung vernehmbar sein. In P. ist sich S. dieser Problematik weit mehr bewußt als in früheren Publikationen und gibt offen zu, daß seine Theodizee auf einem Wertesystem basiert, das in der Gegenwart sehr umstritten ist. Ein Abgleiten in den Relativismus verhindert S. dadurch, daß er für seine Wertebasis Argumente vorbringt, die größtenteils unabhängig von spezifisch christlichen Überzeugungen sind. Einige seiner Thesen und auch Argumente wirken auf den ersten Blick befremdlich, aber bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß S. wichtige Intuitionen formuliert und meistens überzeugende, wenn auch nicht zwingende Argumente für sie findet. Da S. im zweiten Teil von P. einen weiten Bereich von Werten und Gütern behandelt, bleibt es nicht aus, daß manche Thesen sehr knapp formuliert sind und ohne hinreichende Begründung bleiben. So sind S.s Ausführungen über die Bedeutung wahrer Überzeugungen für wertvolle Liebe (77–79) m. E. zutreffend; aber angesichts der kontroversen Diskussion über die Bedeutung wahrer Überzeugungen über den Partner und über die Bedeutung von dessen Eigenschaften für den Wert der Liebe hätte S. besser einige Argumente für seine Ansichten gegeben. Aber insgesamt sind seine Thesen wohlabgewogen und argumentativ gut, wenn auch manchmal knapp abgesichert.

Allerdings bleibt ein wesentliches Desiderat in P. S. unterschätzt immer noch die Bedeutung der Liebe Gottes und der Ermöglichung der freien Antwort des Menschen auf sie für eine theoretische Lösung des Problems des Übels. Er erwähnt zwar V. Brümmers diesbezügliche Vorschläge, aber argumentiert, daß Freiheit einen hohen intrinsischen Wert besitzt und der Rekurs auf Gottes Liebe ihn noch steigert (195). Allerdings kann man mit guten Gründen bezweifeln, daß Freiheit an sich bereits diesen hohen Wert besitzt und nicht erst als notwendige Bedingung der Möglichkeit einer positiven menschlichen Antwort auf Gottes Liebe, die dann im Leben nach dem Tod in die *visio beatifica* mündet, die all jene Übel „kompensiert", die notwendige Bedingungen auf dem Weg zur endgültigen Entscheidung für die Liebe zu Gott waren. Dieser Mangel scheint mir ein Symptom dafür zu sein, daß nicht nur bei S., sondern in großenTeilen der theistischen analytischen Religionsphilosophie den Begriffen der ‚Liebe Gottes' *(genitivus objectivus* und *subjectivus)* immer noch zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet wird. Wenn aber ei-

nerseits in der analytischen Religionsphilosophie die religionsphilosophische Bedeutung spezieller Lehren einzelner Religionen und besonders des Christentums immer deutlicher wird, und andererseits an einer zentralen Stelle des Neuen Testaments Gott als die Liebe bezeichnet und menschliche Liebe als notwendige Bedingung der Verbindung mit Gott genannt wird (1 Jo 4,7 f.) ist die Analyse der Begriffe ‚Gottesliebe' eine wichtige Aufgabe der Religionsphilosophie und verdient mehr Beachtung, als dies bisher geschah. Diese kritischen Bemerkungen sollen aber nicht davon ablenken, daß es sich bei P. um einen präzise formulierten und im großen und ganzen sorgfältig argumentierten, wertvollen Beitrag zur religionsphilosophischen Diskussion handelt, der deren Gang sicher nachhaltig beeinflussen wird. O. J. Wiertz

Zimmermann, Hans Dieter, *Martin und Fritz Heidegger.* Philosophie und Fastnacht. München: Beck 2005. 173 S., ISBN 3-406-52881-3.

Der kleine Ort Meßkirch im Schwarzwald war die Heimat bemerkenswerter Persönlichkeiten: Johann Ulrich Megerle (geboren in Kreenheinstetten bei Meßkirch, unter dem Namen Abraham a Santa Clara bekannt als Schriftsteller und Prediger), Conradin Kreutzer (Opernkomponist), Conrad Gröber (Erzbischof von Freiburg), Bernhard Welte (katholischer Priester, Philosoph), Arnold Stadler (Schriftsteller) und dann wurden auch Martin und Fritz Heidegger hier geboren und haben hier lebensentscheidende Prägungen empfangen. Für alle Genannten war Meßkirch ein Dorf mit Lebensgewohnheiten, die in Jahrhunderten gewachsen und von katholischem Glauben und Leben durchformt waren. In der Dorfmitte bildeten die Martinskirche, das Rathaus, einige Gasthäuser und Kaufläden das Ensemble, an dem die Dorfbewohner zusammenkamen, miteinander sprachen, ihre Erfahrungen austauschten. Doch eine idyllische Insel inmitten der Welt, die im 20. Jhdt. Abbrüche und Aufbrüche in und nach zwei Weltkriegen sowie Umbrüche durch schnelle Entwicklungen in Wissenschaft und Technik erlebte, war auch Meßkirch nicht. Was immer sich in der größeren Geschichte ereignete, – es ragte in die Lebenskreise und -bahnen der Familien und der einzelnen Menschen, wo immer sie auch wohnten und wirkten, hinein. Und jeder Einzelne hatte seinen persönlichen Weg inmitten der ihn umgebenden Welt und der ihn begleitenden Zeit zu finden und zu gehen. Wie sich solches in den Lebensgeschichten der beiden Brüder Martin und Fritz bewahrheitete, zeichnet der Verf. in den 27 Kap. des Buches nach. Der Untertitel – „Philosophie und Fastnacht" – läßt ahnen, worauf das Doppelporträt hinausläuft: der eine, Martin, ging seinen Weg als Philosoph und sollte sich weltweiter Wirksamkeit und Bekanntheit erfreuen können; der andere, Fritz, blieb zu Hause und beobachtete die Welt mit wachem Scharfsinn und aus klugem Abstand. Was er sah, trug er versteckt und zugleich sehr wohl vernehmlich in seinen Fastnachtsreden vor, denen die Menschen mit gespannter Aufmerksamkeit lauschten. Martin hat seine Heimat verlassen und suchte (und fand ?) sie andernorts: in Freiburg und der Universität, aber auch in Todtnauberg und der Hütte auf dem Ratschert. Auch von seinen katholischen Wurzeln wollte er sich befreien und von allem Denken, das sich der Frage nach dem Sein nicht zu stellen wagte. In den späteren Lebensjahren gab es dann aber doch eine Art Rückkehr. Daß er verfügte, bei seinem Begräbnis auf dem Friedhof in Meßkirch solle Bernhard Welte sprechen, mag ein Zeichen für die letzte Phase seiner Odyssee sein. Der andere, Fritz, blieb seiner Heimat bis an sein Lebensende treu. Er lebte und wirkte in Meßkirch, übte seinen Beruf als Kassierer in der örtlichen Bank aus, nahm verläßlich am Leben der katholischen Gemeinde teil. Gleichwohl läßt sich in seinem Leben eine Bewegung aufspüren. Man könnte sie als eine Art geistigen Exodus bezeichnen. Sein waches und kluges Beobachten und Beurteilen der Geschehnisse in seiner Nähe und in der weiteren Welt ließ eine innere Distanz zu dem unmittelbar Gegebenen entstehen. Und der kirchlich treue Katholik ging Wege, die ihn den Positionen eines Meister Eckhart nahekommen ließen. Fritz erlag den Versuchungen der Zeit, zumal des Dritten Reiches, nicht. Er war dem Leben in der Unmittelbarkeit seiner Herausforderungen immer nah. Das gab ihm die innere Freiheit des Durchschauens und des Be- und Verurteilens der Verhältnisse. Anders Martin. Er bewegte sich in seinem Philosophieren so sehr im Ursprünglichen, Anfänglichen der Frage nach dem Sein, daß sein Sinn für die Tragweite der geschichtlichen Er-

eignisse und Entwicklungen in eigenartiger Weise begrenzt sein konnte: So ließ er sich von den Versprechungen des nationalsozialistischen Systems umgarnen und stellte sich ihm zur Verfügung, sei es in seiner Funktion als Rektor der Universität, sei es in seiner Stellung als Professor der Philosophie.

Martin Heidegger und Fritz Heidegger waren einander in vielem verwandt, in anderem unterschieden sie sich. Sie lassen sich besser verstehen, wenn man sie in ihrem Nebeneinander wahrzunehmen versucht. Der Verf. hat seine Einsichten über diese beiden Männer so gebündelt: „Meine Sympathie gehört Fritz Heidegger, seiner Klugheit, seinem Humor, seiner Beständigkeit; das ist wohl deutlich geworden. Meine Bewunderung gehört dem Philosophen Martin Heidegger; sein Irrtum von 1933 ist gerade deshalb für mich schmerzlich. Wer groß denkt, der irrt groß, hat er gesagt. Ich meine, er hat groß gedacht und klein geirrt. Und dieses Kleine, auch Kleinliche, das ich an Martin Heidegger mitunter bemerke, am Menschen, nicht am Philosophen, ist nur Frucht des Kleinbürgertums, aus dem er stammt. Merkwürdigerweise ist Fritz Heidegger, der sich aus dem kleinbürgerlichen Milieu nicht entfernte, frei davon: in seinem Handeln und in seinem Denken stand er souverän über den Kleinbürgern, mit denen er zusammenlebte und deren Eigenarten er manchmal bissig, manchmal liebevoll charakterisierte“ (154).

Alles menschliche Leben verläuft konkret, es ist von seinen Umständen mitbestimmt. Der Verf. hat dem so Rechnung getragen, daß er die Lebensläufe und -erträge der beiden Heidegger-Brüder in möglichster Konkretheit darstellt. Der Ort Meßkirch und die Art seiner Bewohner werden geschildert. Die Heidegger-Familie in ihrer Herkunft, in ihren Verästelungen, in ihren Gewohnheiten wird dargestellt. Die geschichtlichen Ereignisse, wie sie sich dort, wo die Heideggers lebten, zugetragen haben, zumal in der Zeit des Dritten Reiches, werden in Erinnerung gerufen. Die Menschen, mit denen Fritz und Martin Heidegger zu tun hatten, werden erwähnt. Menschen wie Edmund Husserl, Karl Jaspers, Hanna Ahrendt, Jonas Cohn, Bernhard Welte, Conrad Gröber, Hans Jonas, Martin Honecker, Elfriede Heidegger und viele andere spielten im Leben der Brüder eine große Rolle. Der Verf. hat ein lebendiges Bild der Welt und des Lebens Martin und Fritz Heideggers gezeichnet. Wer Martin Heidegger und sein Werk verstehen will – Entsprechendes gilt im Blick auf Fritz Heidegger –, wird gut daran tun, nach diesem Buch zu greifen, das lebendig und ansprechend geschrieben und gestaltet ist. W. Löser S. J.

2. Historische Theologie

Ebner, Martin, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit.* Sozialgeschichtliche Zugänge (Stuttgarter Bibelstudien 196). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003. IX/242 S., ISBN 3-460-04961-8.

Auf der Grundlage seiner im Sommersemester 2000 gehaltenen Sondervorlesung thematisiert der Ordinarius für Exegese des Neuen Testaments, Martin Ebner (= E.), in zehn Teilaspekten die Person Jesus von Nazaret aus überwiegend sozialgeschichtlicher Sicht. Die ersten drei Themenkreise stellen dabei mehr eine Hinführung zur Hauptthematik „Jesus von Nazaret in seiner Zeit“ dar. Ein Literaturverzeichnis (220–236), ein detailliertes Stellen- (237–240) und ein Personen- sowie Sachregister (241–242) beschließen das Bändchen.

Vorab werden als Einstieg exemplarisch vier unterschiedliche Jesusbilder von Peter Handke, Salvador Dali, Wolfgang Borchert und Max Ernst als je eigene Jesusbilder aufgezeigt (9). In einem zweiten Punkt (10–20) wird die Leben-Jesu-Forschung als „Rekonstruktionsversuch“ (12) beispielsweise eines Hermann Samuel Reimarus des 17. Jhdts. kritisch diskutiert. Aus der sich daraus ergebenden Diskussion um den historischen Jesus begründet der Verf. die sogenannte „Third Quest“ – „wer war Jesus in den Augen seiner Zeitgenossen?“ (10) – als Arbeitsmethode des vorliegenden Bds., die besagt, daß Jesus von Nazaret als „Gestalt des Judentums“ (17) zu verstehen und dies aus sozialgeschichtlicher Sicht zu berücksichtigen sei. Aus diesem Grunde endet die sozialgeschichtliche Durchsicht bewußt mit dem Tode Jesu und seiner Bestattung (10.: 204–

214) und nicht – so der Hinweis auf dem Buchrücken – mit Ostern. Bevor Jesus von Nazaret sozialgeschichtlich nach Raum (4. Galiläa in Israel: 30–49), Situation (5. Politik, Wirtschaft und Religion: 50–90), Formation (6. Die Taufe und das Schlüsselerlebnis: 91–108), Wurzeln (7. Jesu Herkunft aus Nazaret: 109–125) und Wirken (8. Der Wanderprediger in Galiläa: 126–177) besprochen wird, wird die Frage nach der christlichen und nichtchristlichen Quellenlage (*Tacitus*, Ann XV 44,3; *Sueton*, De vita Caesarum/Claud 25,4 oder Nero 16,2; *Flavius Josephus*, Ant. 18,63–64; ders., Ant. 20,200) kurz erörtert.

Zu Recht stellt E. fest, „aufgrund unserer Quellenlage ist es unmöglich, einen präzisen Ablauf des Wirkens Jesu in Galiläa zu rekonstruieren". Gleichwohl versucht er, „wichtige Brennpunkte zu benennen und zu beleuchten (126)". Daß seine Schlußfolgerungen bisweilen spekulativen Charakter haben, nimmt E. offensichtlich bewußt in Kauf und macht dies deutlich durch die Worte „vielleicht" (98), „vermutlich" (120), „(sehr) wahrscheinlich" (z. B. 95–96, 121) oder mit Hilfe des Konjunktivs. Dem Rez. kamen immer wieder die mahnenden Worte von Martin Hengel (Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft, in: NTS 40 (1994) 321–357, bes. 334) in den Sinn, die neutestamentliche Exegese nicht zu einer „Vermutungswissenschaft" werden zu lassen. Dabei entsteht auch die Gefahr, daß die je eigene Konzeption der Evangelien und die jeweiligen Kontexte der Texte – Briefe, Evangelien und ihre je eigene Textpragmatik – mißachtet werden und sich verzerrte Bilder von Jesus von Nazaret und seiner Bewegung aus sozialgeschichtlicher Sicht ergeben können. So wird beispielsweise die Aussendung der 70/72 bei Lk 10,1–16 zu zweit (vgl. V. 1) gleichgesetzt mit dem Wirken des Ehepaares Priska und Aquila (vgl. Röm 16,3–4; Apg 18,2) und „diese( ) Ehepaar-Missionseinheit" im Sinne einer „menschlichen Beziehungseinheit" (153) als „ein weisheitlicher Gedanke" (152) gewertet, obwohl zuvor zu Recht vom Verf. auf die paarweise Jüngerberufungen in Mk 1,16–20 hingewiesen wird. In ähnlicher Weise ist die These einzustufen, daß „Jesus als Schüler des Täufers" (96) auf dem Weg bei einer Wallfahrt nach Jerusalem (96, 107, 122, 125) längere Zeit in dessen „Lehre" war und „als sein Assistent" (98, 99, 107) und „Juniorpartner" (107) in Judäa getauft habe. Das eigenständige, vom Täufer unabhängige Wirken Jesu sei durch eine apokalyptische Vision (100, 107) in Mk 1,12–13 und Lk 10,18 im Sinne eines Schlüsselerlebnisses Jesu begründet. Dies ist ein weiteres Beispiel einer Deutung, die m. E. so nicht ohne weiteres aufgrund der je eigenständigen Evangelienkonzepte vertreten werden kann. Ferner verkennt die Diskussion um die Chronologie (117–118) und den Geburtsort Jesu – Nazaret statt Betlehem (119) – erneut die theologischen Konzeptionsabsichten des Evangelisten Lukas zum einen und die des Evangelisten Matthäus zum anderen. Jesus hat nicht nur mit den Zöllnern, sondern auch mit den Pharisäern Tischgemeinschaft gepflegt; von daher sind die Ausführungen bei 8.3.2 ebenfalls zu relativieren. Noch ein weiterer Punkt erscheint problematisch: Daß das vierte Evangelium „gnosisnahe" (21) sei, wird heutzutage in der Johannesforschung kaum noch vertreten. Im Hinblick auf den Jerusalemer Tempel ist eigens auf die Forschungsergebnisse von Othmar Keel hinzuweisen. Bei 5.9 wird die jüdische Widerstandsgruppe der „Zeloten" in Anlehnung an Josephus, Ant. 18,1–9, m. E. unnötigerweise mit „vierte Philosophie" tituliert (75–78). Der feststehende Ausdruck „Gesellschaft Jesu" für die Jesuiten wird ab 160 immer wieder für die Jüngerschaft Jesu gebraucht.

Trotz der Aufnahme von neuen archäologischen und exegetischen Forschungsergebnissen ist aufgrund der oftmals spekulativen (Hypo-)Thesen des Verf.s den Studierenden und Katecheten zu empfehlen, in Fragen der Einleitungswissenschaften zum Neuen Testament und seiner Umwelt auch Walter Bühlmann oder Gerd Theißen zu konsultieren, die durch den Bd. von E. freilich eine Ergänzung erfahren. M. Diefenbach

Cag 2. Corpus Augustinianum Gissense a *Cornelio Mayer* editum. Eine Veröffentlichung des Zentrums für Augustinusforschung in Würzburg in Zusammenarbeit mit dem Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier. Basel: Schwabe 2004. 1 CD-ROM/1 Handbuch [233 S.], ISBN 3-7965-2060-X.

Seit einer Reihe von Jahren schon sind die vom Würzburger Zentrum für Augustinusforschung zur Verfügung gestellten Arbeitsinstrumente für seriöse Arbeit über Augusti-

nus unverzichtbar. Hierzu gehören das (leider viel zu langsam voranschreitende) Augustinus-Lexikon (vgl. unsere jeweiligen Rez. in dieser Zeitschrift), die über Internet zugängliche Literaturdatenbank und das im Verlag Schwabe 1996 veröffentlichte *Corpus Augustinianum Gissense*, eine elektronische Edition der Werke des Kirchenvaters, die in ihrem gegenwärtigen Bestand mehr als 100 Schriften und mehr als 5 Millionen Wörter umfassen. Die hier vorliegende CD-ROM stellt die zweite Auflage des letztgenannten Arbeitsinstrumentes dar. Es gibt bekanntlich noch zwei weitere elektronische Erfassungen der Werke Augustins, einerseits im Rahmen der PATROLOGIA LATINA DATABASE, andererseits der CLCLT (CETEDOC Library of Christian Latin Texts). Im Vergleich zu diesen beiden stellte schon das CAG 1 einen beträchtlichen Fortschritt dar, nicht nur, weil hier zusätzlich zu den Texten auch eine über 27.000 Titel verfügende Literaturdatenbank geboten wurde, sondern vor allem, weil die Arbeitsmöglichkeiten mit den gespeicherten Texten entschieden erweitert waren. Das jetzt vorliegende CAG 2 greift nun eine ganze Reihe von Verbesserungsvorschlägen der internationalen Forscherkommunität auf und kann ohne Zögern im Vergleich zum CAG 1 als, wie das mitgelieferte Handbuch selber sagt, „erheblich verbessert" und als „bestes Arbeitsinstrument der Augustinus-Forschung" (7) bezeichnet werden.

Zu den sehr positiven Seiten der vorliegenden CD-ROM gehört zunächst das mitgelieferte Handbuch (deutsch, englisch, französisch und spanisch). Es ist von vorbildlicher Klarheit. Auch wer nicht im Computer-Zeitalter aufgewachsen ist oder sich vielleicht überhaupt mit technischen Einrichtungen schwertut, erlernt die Grundfunktionen spielend in einer einzigen Stunde. Wer tiefer in die „Geheimnisse" eindringen will, bekommt hierzu klare Anweisungen. Bleiben wir zunächst noch bei dem Begleitbd.! Er enthält außer der genannten Einführung in die Benutzung der CD-ROM 6 Appendices: 1) Die Werke Augustins in etwa chronologischer Reihenfolge. Deren vom AugLex übernommene Abkürzungen prägt man sich übrigens am besten ein, so daß man einen schnellen Zugang zu den jeweils gewünschten Werken findet. 2) Augustins Werke in Werkgruppen. Diese Einteilung erlaubt eine Bevorzugung bestimmter Werke bei bestimmten Recherchen. 3) Eine Bibliographie zu den Tabellen der *Enarrationes in psalmos*. Ebenso wie auch die Briefe ist das genannte Werk in seinen einzelnen Bestandteilen, also Psalm für Psalm, aufrufbar, und dort mit speziellen Informationen versehen. Schon hier sei der Vorschlag gemacht, in einer eventuellen dritten Auflage einen ebensolchen Service auch für die Io.eu.tr. zu bieten. 4) Eine Liste der Referenzen: Sie besteht aus lateinischen Termini, unter denen die Literaturdatenbank ‚angezapft' werden kann. Sie ist, wie ein Vergleich ergab, nicht einfach identisch mit der (älteren) Lemmata-Liste für das AugLex. 5) Eine Liste von Augustins Werken und kritischen Editionen. 6) Eine Liste der nicht lemmatisierten Wörter.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die ‚Leistungen' der beiden Hauptfunktionen, der Text- und der Literaturdatenbank! Die Texte werden – natürlich – nach den neuesten kritischen Editionen geboten, dort wo es sie gibt, sonst nach der *Patrologia Latina*. Nach Auskunft der Einleitung konnten die „gelegentlichen Fehler" der verwendeten Druckvorlagen „zum größten Teil korrigiert werden". Farblich unterschieden können dabei kenntlich gemacht werden: 1. Bibelzitate, 2. Fremdzitate, 3. Selbstzitate, 4. Bibelzitate innerhalb von Fremdzitaten, 5. Bibelzitate in Selbstzitaten, 6. Augustinuszitate in Fremdzitaten, 7. Fremdzitate in Fremdzitaten, 8. Bibelzitate in Fremdzitaten, 9. Selbstzitate in Fremdzitaten! Ein wichtiger Vorteil für die Wortrecherche in den Texten sind die Lemmatisierung einerseits, d. h. die Zuweisung des Wortmaterials an Grundformen, die verschiedenen Eingrenzungsmöglichkeiten innerhalb der zu durchsuchenden Texte andererseits. Was die Lemmatisierung angeht, so charakterisiert sie das Handbuch näherhin als „Roh-Lemmatisierung", d. h. extrem häufig vorkommende Vokabeln, die ebenda eigens in einer Liste aufgeführt werden, sind nicht berücksichtigt. Diese Lemmatisierung erlaubt es, mit einem einzigen Zugriff ausschließlich die für die gewünschte Recherche interessanten Stellen und eben nicht das gesamte Wortmaterial vorgelegt zu bekommen, aus dem dann noch in mühsamer Unterscheidung die relevanten auszuwählen sind.

Was die Eingrenzung des zu durchsuchenden Textes angeht, so kann man außer im gesamten Text in einzelnen Werken und in Werkgruppen suchen. Da die Texte in etwa chronologischer Reihenfolge angeordnet sind, lassen sich so Entwicklungen im Ge-

brauch bestimmter Termini relativ leicht feststellen. Besonders hilfreich ist in diesem Zusammenhang die Möglichkeit, sich für jedes lemmatisierte Wort Auskunft über seine Frequenz geben zu lassen, d. h. näherhin über seine absolute Frequenz im Gesamtwerk bzw. in einem bestimmten *opus*, seine prozentual relative im Bezug auf das Gesamtwerk und seine aufgrund des Umfangs des bestimmten Werkes an sich zu erwartende. Ein Kennwort nennt schließlich das Verhältnis zwischen der erwarteten und der tatsächlichen Frequenz. Natürlich können bei der Wortsuche auch alle aus anderen Programmen bekannten logischen Operatoren eingesetzt werden.

Im Rahmen dieser Vorstellung ist es leider nicht möglich, auch nur annähernd die Optionen und Operationen im einzelnen zu beschreiben, die die vorliegende CD-ROM dem Forscher eröffnet. Nennen wir jedoch noch zwei wichtige Angebote: die Liste der griechischen Wörter und den Index der Zitate. Mit zwei oder drei Mausklicks läßt sich jetzt die Verwendung von ‚homousios' im Werk Augustins ermitteln. Freilich ist hier zu beachten, daß in der betreffenden Liste nur diejenigen griechischen Termini erfaßt sind, die in den benutzten Ausgaben auf griechisch vorkommen, die übrigen lateinisch geschriebenen Formen von *homousios* sind über die lateinische Lemmataliste oder über die Volltextsuche zu ermitteln.

Wichtiger als die Liste der griechischen Begriffe ist für den Forscher wohl der außerordentlich umfangreiche Zitatenindex, in dem alle im Werk Augustins vorkommenden Zitate als solche markiert und in ihren Quellen nachgewiesen sind. Er enthält im Grunde drei Teile: 1. die Bibelzitate aus dem Alten und Neuen Testament, 2. die Fremdzitate, 3. die Selbstzitate. Die Bibelzitate werden in der Reihenfolge der biblischen Bücher geboten. Diese Funktion ist so angelegt, daß man nicht nur, sagen wir, Dtn 6,4 in einem knappen Kontext in der Reihenfolge der chronologisch angeordneten einzelnen Werke im Navigationsfenster vor Augen geführt bekommt, sondern daß mit einem einzigen weiteren Mausklick sofort auch die ganze Seite des Werkes, auf der Dtn 6,4 vorkommt, im Textfenster erscheint. Die Liste der Fremdzitate ist zweiteilig: Ein erster Teil enthält eine Liste der wichtigeren antiken und spätantiken nichtbiblischen von Augustinus zitierten Autoren. Diese Funktion ermöglicht mit einem einzigen Mausklick die Ermittlung aller Stellen im Werk Augustins, an denen Ambrosius oder irgend ein anderer Kirchenvater oder paganer Autor zitiert wird, und zwar jeweils unter genauer Angabe der einzelnen Werke. Ein zweiter Mausklick führt auf dem Textfenster die gesamte Seite vor Augen, in der das betreffende Zitat vorkommt. Im zweiten Teil der Fremdzitate werden unter der Überschrift „Sonstige" (und nicht wie es im Begleitbuch heißt: „Andere"!) weniger wichtige nichtbiblische Autoren bzw. von Kollektiven erstellte Texte wie z. B. Konzilsprodukte aufgeführt. Der dritte Teil der Zitate, die Selbstzitate, besteht einerseits aus den Bezugnahmen der retr. auf Augustins Werke, andererseits aus sonstigen Wiederholungen eigener Aussagen z. B. in seinen Diskussionen mit seinen verschiedenen Kontrahenten, z. B. mit dem Arianerbischof Maximinus.

Wir kommen zur zweiten Hauptfunktion, der Literaturdatenbank, die nach Angabe des begleitenden Handbuches schon über 27.000 der auf insgesamt ca 50.000 geschätzten Titel der Forschungsliteratur zu Augustinus enthält. Einige Stichproben ergaben, daß sie nicht einfach mit der im Internet zugänglichen Würzburger Literaturdatenbank identisch ist. Sie bietet meistens, aber nicht immer, mehr Treffer als die Internet-Version. Probleme scheint es bei der vorliegenden CAG 2-Version noch beim Zugang zu einigen schon gespeicherten Titeln zu geben. Während die Internet-Version z. B. bei Eingabe von *concilium* in der Sparte „Referenz" 193 Treffer und von *concilia* sogar 207 Treffer ergibt, erschien beim CAG 2 beide Male eine Null. Ähnlich ergeht es einem bei der Eingabe von *concilium (concilia)*, also der Eingabe des entsprechenden Lemmas des AugLex. Bei dem Stichwort *massa* ergab es bei der Internet-Version in der Sparte „Referenz" 52, in der Sparte „Titel" 14 Treffer, im CAG 2 dagegen 0 und 13. Probleme gibt es auch bei dem Begriff „abortion". Über die „Referenz" *abortus* erhält man im CAG 2 zwar 21 Treffer, darunter auch Titel, in denen „abortion" vorkommt. An diese Titel gelangt man aber nicht bei Eingabe von „abortion" unter der Sparte „Titel". Hier befindet sich das CAG 2 ganz offensichtlich noch im Aufbau!

Die sofort und nicht erst nach einem weiteren Mausklick sichtbaren Schriftzitate sind sicher ein Fortschritt gegenüber der ersten Auflage; soweit die Texte jedoch aus der Pa-

trologia Latina übernommen wurden, ist Mißtrauen, was ihre Richtigkeit angeht, angebracht. Hier ergaben Stichproben im Bereich der antiarianischen Werke Augustins nicht wenige falsche Angaben. Dies ist um so mehr zu bedauern, als das Internet eine Version dieser Texte mit entsprechenden Korrekturen enthält.

Selbstverständlich bietet das CAG 2 alle Arbeitsmöglichkeiten mit den im Textfenster aktualisierten Texten, die man von anderen Programmen her gewohnt ist, d. h., man kann ganze Textseiten kopieren, bearbeiten, speichern usw. Man kann Lesezeichen im Text anbringen, speichern und später wieder abrufen usw. Alles in allem, mit dem CAG 2 stellt das Würzburger Institut der internationalen Forschergemeinschaft ein Top-Arbeitsinstrument zur Verfügung, für das der deutschen Patrologie, in allererster Linie natürlich dem *merito praestantissimo auctori* des Unternehmens selbst und seinem Team tiefer Dank geschuldet ist. Nachzutragen ist noch eine wichtige Information des Herausgebers: „Der Erwerb einer CAG 2-Lizenz eröffnet Ihnen die Möglichkeit, die im CAG 2 enthaltene Literatur-Datenbank durch Updates zu aktualisieren, die wir auf unserem Server oder auf CD-ROM kostenfrei für Sie bereitstellen werden. Wir werden Sie zu gegebener Zeit informieren, daß neue Daten zur Verfügung stehen und wie Sie sie in Ihr CAG 2 integrieren können. So können wir Ihr CAG 2 auch bei eventuellen Verbesserungen oder Weiterentwicklungen der Software immer auf dem neuesten Stand halten." H.-J. Sieben S. J.

Tardy, René, *Najrân.* Chrétiens d'Arabie avant l'Islam (Recherches. Publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Saint-Joseph, Nouvelle Série: B. Orient Chrétien; VIII). Beyrouth: Dar el-Machreq 1999. 234 S., ISBN 2-7214-6016-1.

Epigraphische und archäologische Funde in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jhdts. sowie die Entdeckung des Manuskripts eines syrischen Briefes aus dem Jahre 523 zum Martyrium der Christen in der südarabischen Stadt Naǧrān (im Norden des Jemen) im Jahre 1969 haben neue Daten für die Forschung geliefert. Auf dieser Grundlage hat der bereits verstorbene René Tardy (= T.) im Libanon eine Monographie über Naǧrān publiziert. Das Buch gliedert sich in zwei Teile: die Situierung Naǧrāns auf der Arabischen Halbinsel (19–65) und eine Darstellung des Christentums in Naǧrān (67–185). Nach einer Forschungsgeschichte (21–25) folgt eine mehr geographische Beschreibung der Oase und des Wadi (25 km lang, bis zu 3 km breit) (27–32) sowie eine Darstellung des Karawanenhandels (35–41), auch unter veränderten ökonomischen Bedingungen (43–50), und der sozialen Organisation (51–65). Alle Daten sind aus den Quellen neu erarbeitet, die zu Naǧrān vorliegen: epigraphische Daten und literarische Quellen. T. entwirft daraus ein anschauliches Bild dieser wohlhabenden Oasenstadt, die vom Handel und von der Landwirtschaft (durch ein ausgeklügeltes Bewässerungssystem) lebte. Im zweiten Teil über das Christentum in Naǧrān (69–191) zeigt T. zunächst auf, welche Religionen in Südarabien präsent waren: anfangs Heidentum, dann folgte im 4. und 5. Jhdt. das starke Eindringen des Judentums und Mitte des 4. Jhdts. (mit der Theophilus-Mission in byzantinischem Auftrag) ein erster Versuch, Christentum in Südarabien Fuß fassen zu lassen. Es war bisher unklar, wie stark das Christentum sich bei diesem ersten Vordringen etablieren konnte. T. zeigt auf, daß sich im 4. und 5. Jhdt. das Judentum immer stärker ausbreitete, das Christentum im 4. Jhdt. allenfalls in einigen Städten und dort für die Ausländer präsent war, aber selbst dort sich später nicht mehr nachweisen läßt. Mitte des 5. Jhdts. scheint dann in Naǧrān von Norden her das Christentum eingedrungen zu sein und traf auf den Widerstand der Anhänger des jüdischen Glaubens. Vermutlich kam es schon im 5. Jhdt. zu Verfolgungen gegen die Christen, wovon das Martyrium Azqir zeugt; bis 520 sind bereits zwei Bischöfe in Naǧrān gestorben, einer wurde ermordet. Als jedoch im Jahr 523 ein Angriff des neuen jüdischen Königs Yūsuf gegen die Christen, zunächst in seiner Hauptstadt und dann ausdrücklich gegen Naǧrān erfolgt, muß das Christentum zumindest in Naǧrān stark gewesen sein. Nach dreimonatiger Belagerung wird die Stadt eingenommen, die Kirche samt den Gläubigen darin in Brand gesteckt, die Führer werden hingerichtet, auch zahlreiche Frauen und christliche Kinder als Sklaven weggeführt. Die Aggression des Königs Yūsuf war nicht allein reli-

giös motiviert, sondern auch davon, die Äthiopier, die seit dem 3. Jhdt. immer wieder stark eingriffen, zu verjagen. Als Antwort auf diese Verfolgung erfolgt dann auch der Angriff des äthiopischen Königs (mit byzantinischer Unterstützung), Yūsuf wird getötet und ein äthiopischer Vasall eingesetzt, aber später wieder beseitigt; Abraha kommt an die Macht, der das Land zur Unabhängigkeit führt. 40 Jahre lang ist dann Südarabien ein christliches Land (es gibt offiziell nur die christliche Religion). Um 580 aber erobert Persien das Land, setzt einen Vasallen ein und in dessen Gefolge breitet sich das ostsyrische Christentum Persiens dort aus. Naǧrān entsendet auch eine Gesandtschaft zu Muhammad und handelt eine Sondervereinbarung aus, die später aber wieder kassiert wird, so daß einige Bewohner in der Nähe von Kufa ein neues Naǧrān begründen.

Beigegeben sind sechs Karten und eine Übersicht über einige der Könige von Saba' und von Ḥimyar (192), eine Bibliographie (195–209) und detaillierte Indices (über die epigraphischen Dokumente, Orte, Begriffe, Personen), die den Informationsgehalt der Monographie leichter zugänglich machen und gerade in diesem Fall hilfreich sind.

Die Darstellung T.s ist auf die neuesten Ergebnisse gegründet, sorgfältig und kritisch abwägend. Neu ist eine Darstellung der Verbreitung des Julianismus im syrischen Umfeld bis hin nach Südarabien. Am Ende bricht das Buch etwas abrupt ab: eine Analyse des (oder der) Pakt(e) der Einwohner von Naǧrān mit Muhammad wäre wünschenswert (auch wenn T. schon 13–14 ankündigt, daß er darauf nicht eingehen werde), man würde sich auch mehr zu Abraha (und dem sog. Elefantenfeldzug) wünschen. Offen bleibt für den Leser am Ende, wie es kommt, daß die chalcedonischen Kirchen die Märtyrer von Naǧrān feiern (am 24. Oktober, hl. Arethas und Gefährten), wenn diese doch „Monophysiten" gewesen sein sollen. Man gewinnt aber auch einen Eindruck davon, wie mühsam es ist, aus den nicht sehr zahlreichen Daten ein einigermaßen korrektes Bild zu gewinnen. Am Ende stellt T. fest, daß die Vergangenheit Naǧrāns immer noch weitgehend unbekannt bleibt, wie das ganz allgemein auch für die alten Araber gilt. Das Studium der südarabischen Zivilisation steht erst am Anfang. – In der Literatur zur Theophilus-Mission ist zu ergänzen G. Fiaccadori, Teofilo Indiano (Ravenna 1992); T. scheint auch nicht die Untersuchungen von A. Dihle zu kennen; p. 226, zu Hespel müßte richtig lauten: 182 (statt: 188), n. 88; auf p. 77, Anm. 22 sollte 410 (statt: 470) stehen.

T. Hainthaler

Klausnitzer, Wolfgang, *Der Primat des Bischofs von Rom.* Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2004. 534 S., ISBN 3-451-28513-4.

Der Rez. befindet sich dieser Darstellung gegenüber in einer etwas delikaten Position. Er hat selbst eine Geschichte des päpstlichen Primates in etwas kleinerem Umfang als die vorliegende geschrieben, eine Geschichte, deren Zusammenfassungen und noch mehr grundsätzliche Wertungen dieser Autor in zentralen Fragen übernimmt und an die er sich auch sonst weithin, auch ohne ausdrückliche Zitation, bis zur Übernahme wörtlicher Formulierungen anschließt. Der Unterschied der Darstellung Klausnitzers (= K.s) ist, daß sie ganz bewußt schwerpunktmäßig aufgebaut ist. Sie behandelt nicht, wie die meinige, die ganze Primatsgeschichte im Fluß, sondern ganz bestimmte neuralgische und kontroverse Themen, und diese eingehender und mit reichlicher Hinzuziehung der einschlägigen Literatur, z. T. auch solche (wie der Befund des NT, die Einstellung der Reformatoren und das heutige ökumenische Gespräch), die bei mir bewußt zurücktreten. Im einzelnen sind dies (außer der fundamentaltheologischen Einordnung zu Beginn) die Primatszeugnisse des Neuen Testaments, die altkirchlichen Primatstexte, die Gregorianische Reform, die spätmittelalterliche Konziliarismus-Kontroverse, die Wertung des Papsttums in der Reformation und katholischen Reaktion, das 1. Vatikanum und das ökumenische Gespräch mit den Reformationskirchen nach dem 2. Vatikanum.

Das erste Kap. („Fundamentaltheologische Einordnung des Primats", 17–57) besteht aus drei etwas heterogenen Teilen. Nach einer Gegenüberstellung von „zwei Szenen" (bei Cäsarea Philippi und am 18. Juli 1870) folgt die von „Zwei Geschichtsmodelle(n)". Zu dem hier erwähnten Projekt eines „Primatsspieles" (25 f.), dessen Idee „an einer bekannten deutschen Hochschule für Katholische Theologie" ausgedacht wurde und des-

sen innere Problematik der Autor natürlich durchaus treffend erfaßt (der Primat ist nicht ein „feststehender Preis", der dann unter einer Anzahl von Bewerbern dem Sieger gegeben wird), wäre zu ergänzen, daß es zwar wohlweislich nicht „auf den Markt" gebracht, jedoch sehr wohl entwickelt und öfters mit Studenten gespielt worden ist. Die beiden „Geschichtsmodelle" sind dann die Kirche als „Fertigbau" (27–29) und als „sich in der Geschichte wandelnde Größe" (29–36), wobei sich der Autor in der Kritik an ersterem Modell an den Rez., im Plädoyer für das zweite Modell an Karl Rahner und den Rez. anschließt. Es folgt dann, etwas unvermittelt, die Gegenüberstellung von zwei Ekklesiologien, dem „Communio"-Modell und dem „Iurisdictio"-Modell, und das Problem ihrer Vermittlung (37–57).

Das zweite Kap. ist der Untersuchung der neutestamentlichen Petruszeugnisse, aber auch ihrer späteren Interpretationsgeschichte gewidmet (58–115). Fazit ist, daß schon im NT eine Entwicklungslinie feststellbar ist, „die im 2. und 3. Jahrhundert bei den antignostischen Kirchenvätern im Mittelpunkt des Interesses steht und die auch in verschiedenen Interventionen auf dem Vaticanum I ablesbar ist, nämlich die Suche nach Sicherheit, genauer: die Suche nach einem menschlichen Garanten des Evangeliums, nach einer menschlich-sichtbaren Autorität und nach vorzeigbaren Strukturen, die gewährleisten, daß das Evangelium stets dasselbe bleibt" (115). – Das dritte Kap. über die Alte Kirche (116–172) enthält nach einer Darstellung der Weiterentwicklung der verschiedenen neutestamentlichen Petrusbilder (122–127) und einem (leider sehr kurzen) Überblick über die zunehmende Bedeutung Roms als religiöses Zentrum der Christenheit (127–129) eine wesentlich umfangreichere Erörterung des Romaufentalts des Petrus auf 20 Seiten (129–149), deren Ergebnis der heutige Konsens einer „hohen historischen Wahrscheinlichkeit" ist (146). Es folgt die genauere Untersuchung der altkirchlichen „Primatstexte" von „Clemens v. Rom" über Ignatius v. Antiochien und Irenäus v. Lyon bis zu Cyprian (149–172). Ergebnis ist im großen und ganzen, auch entsprechend dem heutigen Konsens, daß, so etwa bei Ignatius (160) und Irenäus (166), von juridischer Überordnung keine Rede sein kann, wohl von einem herausragenden Christuszeugnis der römischen Gemeinde.

Daran schließt sich, etwas unvermittelt, gleich das 4. Kap. „Gregorianische Reform" an (173–214), welches eine Reihe etwas heterogener Einzelkap. umfaßt: die praktische und theologische Entwicklung einer Trennung von Ordo und Jurisdictio schon im ersten Jahrtausend (176–189), als Beispiele einer „Reform durch Bindung an Rom" Pseudo-Isidor einerseits (189–193), Cluny anderseits (193f.), die „Träger der Reform" (194–198, insbes. reformiertes Mönchtum, Kanonisten und scholastische Theologen), schließlich der „Dictatus papae" (199–214). – Das 5. Kap. behandelt die Konziliarismus-Problematik (215–254). In Ergebnis und Gesamtwertung schließt der Autor sich wieder dem Rez. an: Auch wenn „Haec sancta" keine dogmatische Aussage ist, hat das Dekret dennoch paradigmatische Bedeutung für die Kirche späterer Zeiten (253f.). – In dem dann mit 113 Seiten sehr ausführlichen Kap. „Reformation und katholische Reaktion" (255–368) kommt außer Luther, Melanchthon, Calvin und dem Konzil von Trient (mit seinen Kontroversen über „Ius divinum" der bischöflichen Residenz und Ursprung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt) auch der in Deutschland kaum bekannte Anglikaner Richard Hooker gebührend zur Geltung, dann natürlich Bellarmin. – Der Beitrag über die Papstdogmen des 1. Vatikanums (369–450) behandelt Vorgeschichte, Geschichte und Interpretation der Konstitution „Pastor aeternus" sowie (weithin im Anschluß an meine Ausführungen im 3. Bd. des 1. Vatikanums) ihre unmittelbare Rezeptionsgeschichte, schließlich das 2. Vatikanum und den heutigen katholisch-theologischen Bewußtseinsstand, wobei er sich bzgl. der Einfügungen im 22. Kap. von LG gegenüber dem Entwurf von 1963 (437f.) an die Ausführungen in der Primatsgeschichte des Rez. (222f.) anschließt.

Relativ ausführlich, auch nüchtern und keineswegs ohne Blick auf Schwächen und Grenzen, wird dann das ökumenische Gespräch über das Papstamt seit dem 2. Vatikanum behandelt (451–507). Dies ist im einzelnen das katholisch-lutherische Gespräch in den USA (welches freilich mehr von katholischen als von lutherischen Theologen beachtet worden ist: 473f.), die Studie „Communio sanctorum" des katholisch-lutherischen Dialogs in Deutschland mitsamt ihren Reaktionen auf katholischer und evangeli-

scher Seite, schließlich „The Gift of Authority" als Dokument des katholisch-anglikanischen Dialogs. Überall weist er dabei auch auf offengebliebene Fragen hin (483, 484, 488, 502f., 504f.) und warnt schon zu Beginn vor einer „ökumenischen Subkultur" und „selbstreferentiellen Konsenstexten", die am Ende weder von den Kirchenleitungen noch von der Basis rezipiert werden (452).

Der Ausblick am Schluß (508–519) sucht, ausgehend von den sich abzeichnenden Konsenslinien dieser ökumenischen Gespräche, in geschichtlicher Perspektive und daher die starren traditionellen Alternativen von „Ius divinum" oder „Ius humanum", von „Gestiftet durch Jesus Christus" oder „geschichtlich entwickelt" überwindend, den konkreten Primat plausibel zu machen. Denn wenn schon im NT Petrus für ein Einheitsamt steht, wenn naturgemäß die Kirche, wie auch in anderen, z. T. essentielleren Dingen, eine längere geschichtliche Entwicklung braucht, um die Aktualität und bleibende Bedeutung eines solchen Einheitsdienstes auch für sich zu realisieren, wenn man anderseits, wie gerade im katholisch-anglikanischen Dialog festgestellt, Symbole der Einheit nicht einfach erfinden kann, sondern hier auf die Geschichte angewiesen ist, dann stellt sich die Frage nach der Annahme des konkreten, zugegebenermaßen immer unvollkommenen und wie alles Menschliche von der Sünde nicht unberührten Papstamtes. „Die Forderung, nur das Vollkommene zu akzeptieren, führt zur Entmutigung und zum Sinnlosigkeitsverdacht, zur Negierung des Guten im Unvollkommenen und zur Infernalisierung des Vorhandenen" (518): und Gleiches gilt von der starren und im Grunde ungeschichtlichen Alternative „Offenbarung Gottes" (die dann „supranaturalistisch wie ein Schrapnell von oben in die menschliche Geschichte hereinplatze") und „Menschenfündlein" (ebd.).

Das Buch stellt wohl eine willkommene Ergänzung der Primatsgeschichte des Rez. dar, vor allem in den Aspekten, die dort weniger behandelt sind. Allerdings muß auf einige Grenzen und Mängel hingewiesen werden. Bei den durchaus überzeugenden Argumenten für den Primat im Ausblick am Schluß wären doch einige Ausführungen am Platze, was sich auf katholischer Seite und unbeschadet des katholischen Dogmas im Primat und seiner Gestalt ändern kann (und zwar so ändern kann, daß es nicht einfach vom Wohlwollen des jeweiligen Papstes abhängt und von jedem Nachfolger zurückgenommen werden kann!). Nur dann läßt sich der Vorwurf des „Absolutismus" (im Bereich des Jurisdiktionsprimats) oder der „Überordnung über das Evangelium" (im Bereich von Lehre und Unfehlbarkeit) abweisen. Ohne solche Perspektiven dürfte doch gerade der vom Autor gewünschte ökumenische Zweck kaum zu erreichen sein. – Weiter wird hier nicht eigentlich eine zusammenhängende und fortlaufende „Primatsgeschichte" geboten. Nicht nur, daß die Realität des Primats gegenüber den normativ-theologischen Zeugnissen allzu sehr zurücktritt: In der christlichen Antike konzentriert sich alles auf die sehr kontroverse Diskussion von vier oder fünf Primatszeugnissen; man erfährt kaum etwas oder sehr wenig darüber, was nun die Kirche Roms in den jeweiligen Jhdtn. bedeutete, wie, in welchen Stufen und durch welche Herausforderungen ihr Vorrang sich entwickelte, anerkannt wurde oder auch Widerstand erfuhr. Durch den plötzlichen Sprung in die gregorianische Zeit erfährt man kaum etwas über die doch eminent wichtige abendländisch-frühmittelalterliche Entwicklung, über die Rolle etwa der Angelsachsen und ihrer Missionare sowie der karolingischen Reform für die Primatsgeschichte. Bei der Darstellung der spätmittelalterlichen Konziliarismus-Problematik, der Ereignisse des Papstschismas und der Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel, bedingt die problemgeschichtliche und nicht ereignisgeschichtliche Darstellung, daß die Dinge nicht immer in der zeitlichen Reihenfolge dargestellt werden, vielmehr oft „gesprungen" wird, was dem Kenner der elementaren Zusammenhänge nichts ausmacht, für alle andern jedoch verwirrend ist. Und schließlich ist thematisch alles auf die Auseinandersetzung mit den Reformationskirchen konzentriert, die Orthodoxie jedoch ausgeblendet. Daß hier, zumal in bezug auf die Primatsfrage, gegenwärtig ökumenisch „Funkstille" herrscht, rechtfertigt dies m. E. nicht. Vor allem die Darstellung der Rolle Roms etwa auf den ökumenischen Synoden bis Nikaia II, und generell die Rolle gegenüber der Kirche des Ostens, bedürfte gerade im Rahmen der Argumentation des Verf.s und im Dialog mit hochkirchlichen und traditionsbewußten Anglikanern und Lutheranern einer ausführlicheren Behandlung; denn nur dann kann man zeigen, daß „die Kir-

che" (und nicht nur die des Westens) sich der Notwendigkeit eines Einheitsamtes bewußt geworden ist, wenn man die des Ostens nicht ausklammert und insbesondere die Rolle Roms in neuralgischen Momenten wie in Chalkedon oder beim Bilderstreit in den Blick nimmt, dabei auch die Zeitgebundenheit z. B. des östlichen Pentarchie-Modells oder der reichskirchlichen Konzeption erkennt. – Schließlich ein Einzelpunkt: Ob das „Saeculum obscurum" generell einen solchen Tiefpunkt des Ansehens des Papsttums im Frankenreiche darstellte, wie die harsche Romschelte Arnulfs v. Orléans auf der Synode von Verzy (991) vermuten läßt (191), ist sehr fraglich. Viele andere Belege (der nie abreißende Strom von Pilgerfahrten nach Rom, neu zugewachsene Rechte wie das der Bistumserrichtung) sprechen dagegen (vgl. auch den Beitrag von H. Zimmermann in: Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio, Vatikan 1991, 643–660).

Kl. Schatz S. J.

Hummel, Karl-Joseph (Hg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung.* Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen; Band 100). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2004. 273 S., ISBN 3-506-71339-6.

„Religion ist relevant". Dieses Fazit von Hans Günter Hockerts in seiner Schlußzusammenfassung (233) signalisiert die allgemein unter Historikern wachsende Einsicht, daß der Faktor Religion auch in der Moderne nicht unerheblich zu veranschlagen ist. Damit hängt zusammen, daß eine einlinige Modernisierungs- und Säkularisierungsthese für überwunden gehalten wird. Diese Einsicht ist freilich in dem viel mehr „säkularisierten" Frankreich (wo mittlerweile religionsgeschichtliche Themen 15 % der historischen Arbeiten ausmachen: 171) verbreiteter als in Deutschland, wo die Katholizismus-Forschung, noch fast ausschließlich durch Katholiken betrieben, in der generellen historischen Forschung noch zu wenig rezipiert wird (so hier Tischner: 198 f.; Widerspruch dagegen freilich von Liedhegner: 223). Freilich stellt sich, wie in diesem Sammelbd. von verschiedenen Seiten vermerkt wird, für die deutsche Katholizismus-Forschung die Aufgabe, ihre Perspektiven zu erweitern, sowohl methodisch auf die allgemeine Sozial- und Kulturgeschichte hin, wie konfessionell und im Vergleich zu anderen Milieus.

Dieser Sammelbd., Ergebnis eines Symposions in der Bayrischen Katholischen Akademie in München im Mai 2003 anläßlich des 75. Geburtstages von Rudolf Morsey und des 80. von Konrad Repgen, zieht eine Bilanz der bisherigen zeitgeschichtlichen Katholizismus-Forschung. Thematisch enthält er drei Schwerpunkte: Katholizimsus und Antisemitismus, NS-Diktatur und Zweiter Weltkrieg, Demokratie und Diktatur nach 1945.

Zum ersten Thema (Katholizismus und Antisemitismus) bieten *Michael Hochgeschwender* (31–48) und noch schärfer der Korreferent *Wolfgang Altgeld* (49–55) ein Fazit der ganz überwiegend kritischen Zurückweisung der Affinitätsthese Blaschkes in der Forschung. Beide betonen die Notwendigkeit der klaren Unterscheidung zwischen (traditionellem) Anti-Judaismus und (modernem) Antisemitismus, aber auch die mit diesem Thema (zumal, wenn Antisemitismus einfach proportional zu „Antimoderne" gesehen wird) zusammenhängende Notwendigkeit, die inneren Brüche der „Moderne" zu sehen. „Wer vom Antisemitismus redet, muß auch von den realen sozialen und humanen Verlusterfahrungen der liberalen Moderne sprechen, sonst läuft er Gefahr, sein Thema zu verfehlen" (47). Hier ist es freilich zu begrüßen, daß Hockerts in seiner Schlußzusammenfassung, bei aller Notwendigkeit der klaren Unterscheidung von Antijudaismus und Antisemitismus, die Existenz fließender Übergänge und einer Zwischenzone des „sozialkulturellen Antisemitismus" (nach Altermatt) betont (236), die durchaus in katholischen Milieus verbreitet war.

Im Kap. „NS-Diktatur und Zweiter Weltkrieg" bietet *Hummel* („Kirche und Katholiken im Dritten Reich", 59–81) einen knappen Überblick über die bisherigen Forschungsphasen, aber auch über offene Fragen. Interessante und neue Aspekte liefert vor allem *Thomas Brechenmacher* („Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Plädoyer für eine erweiterte Perspektive", 83–99), dem sich *Magnus Brechtken* in seinem kritischen Kommentar (101–111) praktisch in allem anschließt. Wenn ständig die noch nicht gegebene

Zugänglichkeit der Vatikanischen Akten beklagt wird, dann ist nicht nur darauf zu verweisen, daß die bereits publizierten „Actes et Documents" leider immer wieder ignoriert werden, sondern daß auch die nicht-vatikanischen Quellen sowie jüdische Akten längst noch nicht zur Genüge ausgewertet sind und noch allerhand Neues enthalten dürften. Einen interessanten Fund aus dem Zionistischen Zentralarchiv Jerusalem bietet er selbst (97–99): ein Memorandum von Moshe Waldmann über ein Gespräch mit dem römischen Oberrabbiner Prato vom 26.5.1938, in dem der damalige Kardinalstaatssekretär Pacelli und baldige Papst Pius XII. als ausgesprochen judenfreundlich eingestuft wird. Im übrigen plädiert Brechenmacher vor allem für eine Perspektivenerweiterung im Sinne der Haltung des Heiligen Stuhls gegenüber den Totalitarismen des 20. Jhdts.

Gerade bei dem Thema „Kirche und NS", wo eine eklatante Diskrepanz zwischen wissenschaftlicher Forschung und Öffentlichkeitsmeinung besteht, stellt sich das Problem der Öffentlichkeitsvermittlung wissenschaftlichen Diskurses bzw. der Verantwortbarkeit des Hinabsteigens in den „öffentlichkeitsorientierten Schlagwortdiskurs" (107f.). Brechenmacher plädiert für „äußerstes Selbstbewußtsein" gegenüber Thesen vom Kaliber Hochhuths oder Goldhagens und dazu, „in gleicher Münze" zurückzuzahlen. „Eine wissenschaftliche Antwort läßt sich auf solche Zumutungen nicht geben, sondern nur eine öffentlichkeitswirksame, möglichst zugespitzte, auf keinen Fall länger als dreißig Sekunden dauernde. Diese kann allerdings vom Boden gesicherten Wissens ruhig gegeben werden" (96). – Anders jedoch Brechtken: Man solle dem „rituellen Schlagabtausch", der ein „allgemeines Medienphänomen" geworden ist, „sachrational-aufklärerisch, aber ohne Eifer" entgegentreten (109). – Für Hockerts ist es jedenfalls ein bleibendes Problem: Es braucht „Übersetzer, die in der Lage sind, Forschungsergebnisse in einer Weise zu verbreiten, die den Rezeptionsgewohnheiten der massenmedial geprägten Gesellschaft entspricht, ohne komplexe Sachverhalte bis zur Verfälschung zu vereinfachen" (238). Dies ist freilich ein wahrer Spagat zwischen zwei entgegengesetzten Erfordernissen, denen beiden zusammen man wahrscheinlich nie gerecht werden kann, ohne – je nach Publikum und wohl auch persönlicher Veranlagung unterschiedlich – sich mehr für das eine oder andere zu entscheiden.

Die drei Beiträge des folgenden Kap.s „Demokratie und Diktatur nach 1945" befassen sich sowohl mit der Alt-Bundesrepublik wie mit der DDR. *Wilhelm Damberg* („Katholizismus und pluralistische Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland", 115–129) vermerkt das – trotz vorübergehenden Anschwellens nach 1988 – nach wie vor bestehende Forschungsdefizit für die 50er und noch mehr die 60er und 70er Jahre, bedingt durch die neue Zugänglichkeit der DDR-Geschichte ab 1990, die nach wie vor bestehende Aktualität des NS-Themas, aber auch katholischerseits durch die methodische Überforderung durch den epochalen Einschnitt des 2. Vatikanums und seiner Rezeption mitsamt ihren Nebenerscheinungen. Immerhin lassen die bisherigen Arbeiten vor allem die „Janusgesichtigkeit" („Sattelzeit") der Zeit 1945–60 erkennen. Für die Zeit von den 60er Jahren an, für die bisher nur wenige Forschungen vorliegen, stellen sich die vielen offenen Fragen der Deutung (nur „Machtverlust" oder auch „Bedeutungsverlust" der Kirchen? „Erosion des Milieus"? „Wertewandel"? „Glaubensverlust"? „Entkirchlichung"? „Säkularisierung"?). – *Christoph Kösters* („Sozialistische Gesellschaft und konfessionelle Minderheit in der DDR", 131–149) präsentiert einige interessante Untersuchungsergebnisse der inzwischen weit fortgeschrittenen Erforschung der katholischen Kirchengeschichte in der DDR. Dazu gehört einmal, daß die geläufige These der „politischen Abstinenz" der katholischen Kirche zu differenzieren ist. Sie gilt speziell für die „Ära Bengsch", darf hier jedoch das entscheidende Motiv der Wahrung der Einheit des Bistums Berlin nicht unberücksichtigt lassen, gilt jedoch nicht ohne weiteres für die Zeit vorher und nachher (135–137). Weiter war der DDR-Katholizismus selbst auf bischöflicher Ebene nicht so homogen wie meist von außen angenommen (137f.). Ein offenes Forschungsdesiderat ist der Umbruch im dortigen Diasporakatholizismus und die Deutungen seines sozialen und mentalen Wandels (139–141) in den 60er und wieder in den 80er Jahren. – Der Beitrag von *Michael Ebertz* aus soziologischer Perspektive („Transformation und Pluralisierung des Katholizismus. Anmerkungen und Thesen aus soziologischer Perspektive", 151–165) weist auf begriffliche Unschärfen hin („Subgesellschaft", „Subkultur", „Milieu", aber auch „Säkularisierung") und entfaltet im übrigen

die These der „Transformation" des deutschen Katholizismus: die „Verkirchlichung des Katholizismus" (H. Hürten) führt dazu, daß der bisher gesellschaftlich präsente Katholizismus „in religionsinterne Handlungsfelder überwechselt" (156), der Laienkatholizismus sich ins Innerkirchliche verlagert. Die Erscheinungsformen dieser Entwicklung sind einerseits im kirchlichen Kernbereich ein „katholischer Parochialismus", der sich durch ein Übermaß an Binnenkommunikation und innerkirchlicher Bindung der christlichen Energien auszeichnet, daneben an den Rändern kirchenkritische, (in sich keineswegs einheitliche) fundamentalistische und spirituelle Gruppierungen.

Die folgenden Beiträge geben methodische Anregungen für die Katholizismusforschung. *Urs Altermatt* legt ein „Plädoyer für eine Kulturgeschichte des Katholizismus" (169–187) als Verbindung von Sozialgeschichte mit Mentalitäts- und Ideengeschichte vor und fordert eine Differenzierung des Milieubegriffs (Teilmilieus, Netzwerke, Geschlechter, Generationen) sowie die stärkere Berücksichtigung der Interaktion mit anderen Milieus, des Verhältnisses von Nation und Konfession, schließlich der „Transformation" des Katholizismus in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. – *Martin Greschat* erkennt in seinem kurzen konfessionellen Vergleich (189–195) den deutlichen Vorsprung der katholischen Zeitgeschichtsforschung vor der evangelischen an, weist jedoch auf ihr Defizit an konfessionsübergreifenden Studien hin. – *Wolfgang Tischner* (197–213) bietet sowohl einen Überblick über das bisher Erforschte wie über Desiderate: Letztgenanntes sind (nach der weitgehenden Erforschung der „Makrogesellschaft") vor allem die „Ränder" des katholischen Milieus, und dies sowohl zeitlich („Ende des Milieus") wie räumlich (z. B. Diaspora und DDR-Katholizismus). Neue Ansätze sieht er in der Sozialgeschichte des Klerus einzelner Diözesen (Götz v. Olenhusen, Schulte-Umberg) wie in der Erforschung von Frauen im deutschen Katholizismus. Andermatts Schweizer Katholizismus-Geschichte sei wegweisend, jedoch wegen der wesentlich größeren Dimensionen für Deutschland vorerst nur regionalgeschichtlich übertragbar.

Allgemein schält sich die Forderung der konfessions- und grenzüberschreitenden Perspektive heraus, aber auch als besondere Aufgabe die Erforschung des strukturellen Wandels nach dem 2. Vatikanum und den sonstigen Umbrüchen der 60er Jahre. Eine wesentliche Voraussetzung ist freilich die Zugänglichkeit der kirchlichen Archive, die bisher in den einzelnen Diözesen sehr unterschiedlich gehandhabt wird.

Kl. Schatz S. J.

Geschichte der Kirche in Japan. Zum 50jährigen Bestehen der Partnerschaft der Erzdiözesen Köln und Tokyo (Libelli Rhenani; 7). Köln: Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek 2004. 354 S. [ohne ISBN].

Dieses Buch ist im Zusammenhang mit der Ausstellung zum 50jährigen Bestehen der Partnerschaft der Erzdiözesen Köln und Tokyo entstanden, die in der Kölner Diözesan- und Dombibliothek in der Zusammenarbeit mit der Sophia-Universität Tokyo vom 30. Mai bis zum 10. September 2004 stattfand. Der Katalogteil (243–308) nimmt jedoch nur ein Fünftel ein. Sonst besteht das Werk aus mehreren Beiträgen, von denen der ausführlichste der von *Heinz Finger*, dem Herausgeber der „Libelli Rhenani", über die „Katholische Kirchengeschichte Japans im Überblick" (17–144, mit Zeittafel und Auswahlbibliographie) ist. Er bietet eine sowohl missionsgeschichtlich wie in der Skizzierung der spezifisch japanischen Voraussetzungen (mitsamt einer gerafften Darstellung der japanischen Geschichte bis um 1550 auf 20 Seiten) sehr kompetente und dem neuesten wissenschaftlichen Stand entsprechende Darstellung sowohl der Anfänge mit Franz Xaver und seinen Gefährten (35–47) wie der dann folgenden Ausbreitung (69–88), der Krise seit den 90er Jahren des 16. Jhdts. (89–98) und der großen japanischen Christenverfolgung (99–112). Welches sind die eigentlichen Gründe der systematischen Auslöschungspolitik gegenüber dem Christentum seit dem Shogun Tokugawa Ieyasu (1598–1616) und dem Verfolgungsedikt von 1614? Der Verf. ist darin überzeugend, daß er machtpolitische Bedrohung durch Portugiesen oder Spanier bzw. ihr seit 1580 in Personalunion vereintes Reich als ernstzunehmendes Motiv der japanischen politischen Führer ausschließt (110–112). Aber auch das offiziell angeführte Motiv der religiösen Identitätswahrung – Japan sei „das Land der Götter (kami)" – sieht er nicht als entscheidend

an, weil seit über 1000 Jahren immer neue Kulte akzeptiert worden seien. Der eigentliche Grund sei vielmehr der „Absolutheitsanspruch des Staates" gewesen (112), in den das Christentum sich nicht einfügen ließ. Gerne hätte man hier genauere Belege gewünscht. Aber so fundiert und überzeugend der Verf. in der negativen Abwehr der politischen Bedrohungsthese ist – hier bleibt er den Beweis schuldig. Und weiter: So gut und allseitig die äußere Ereignisgeschichte dargestellt wird: Etwas mehr hätte man gerne über die innere Eigenart des japanischen Christentums, über Missionsmethoden, Katechisierung, Formen der religiösen Praxis und Glaubensweitergabe erfahren, wozu doch in der letzten Zeit einige Vorarbeiten erschienen sind. Der Verf. kritisiert an der Arbeit von Higashibaba (2001), daß sie „jede christliche Solidarität verfehl(t)" (114, Anm. 183), wenngleich er ihr Gründlichkeit und religionswissenschaftliche Ausführlichkeit bescheinigt. Gegen moderne Einwände hält er am genuin christlichen Charakter der japanischen „Geheimchristen" fest (114f.), den so Higashibaba auch nicht bestreitet. Und doch wäre hier ein differenzierteres Eingehen auf die Frage der Prägung durch japanisch-„volksreligiöse" Elemente bzw. eine kritische Auseinandersetzung mit Higashibaba wünschenswert gewesen. – Nur sehr rudimentär auf fünf Seiten (117–122) wird dann die neue Japan-Mission seit der Öffnung Japans bzw. der Entdeckung der „Geheimchristen" (1865) behandelt, wahrscheinlich deshalb, weil diese in den folgenden Beiträgen, wenngleich immer nur ausschnitthaft, berührt wird.

Dies ist einmal der Aufsatz von *Konrad Groß* „Die Kirche in Japan in den letzten Jahrzehnten und heute" (145–165). Er enthält einen Überblick über verschiedene gegenwärtige Probleme (die große Zahl der Ausländer, vor allem der Filipinos, unter den Katholiken, interreligiöser Dialog, soziale Probleme, Katechese, Problem der katholischen Hochzeit nicht-christlicher Japaner) sowie eine Übersicht der (gegenwärtig 14) japanischen Diözesen mit Errichtungsdaten, Bischöfen und statistischen Angaben. – *Claudia Hompesch* behandelt dann auf zwölf Seiten (166–178) das Thema „Japanische Frauen und die Kirche – eine Spurensuche". Gegenüber dem negativen Frauenbild im Buddhismus (wo Frauen nur nach Wiedergeburt als Mann in die Vollendung des Nirwana eingehen können) und des (theokratisch umgewandelten) Shintoismus brachte das Christentum eine Aufwertung durch die grundsätzliche Gleichwertigkeit in der Personwürde, bei allen praktischen Konzessionen sowohl an die europäischen wie an die japanischen Sitten der Zeit. Am Beispiel von Tamako (christl. Gracia) Hosokawa (1563–1600, getauft 1587) zeigt sie ein interessantes Beispiel eines fraulichen christlichen Zeugnisses inmitten einer patriarchalischen Gesellschaft (170–172).

Der Beitrag von *Norbert Trippen* über die Anfänge der Partnerschaft Köln-Tokyo 1954–1964 (179–192) stellt einen Auszug aus dem zu erwartenden zweiten Bd. seiner Frings-Biographie dar. Eine Partnerschaft zwischen zwei Diözesen war in dieser Weise damals neu. Sie war eine Idee von Generalvikar Teusch; aber Frings war immer mitbeteiligt. Anfangs dachte man dabei an ein indisches Bistum; aber die Bedenken wegen indischer Empfindlichkeiten gegenüber jedem noch so sublimem Kolonialismus ließen davon Abstand nehmen; und das gemeinsame Schicksal des Bombenkriegs wies auf Tokyo. – Es folgt dann der Beitrag von *Siegfried Schmidt* über die Partnerschaft Köln-Tokyo im Spiegel der Berichterstattung der Kölner Kirchenzeitung (193–236), schließlich der allzu kurze von *Harald Horst* über die Sophia-Universität heute (237–239). – Der Katalogteil (243–308), zum größten Teil von *Werner Wessel* verfaßt, erklärt die sehr gut ausgewählten Exponate, die aus Stadtansichten, Karten, Bildern und Drucken bestehen. – Der letzte Teil (311–339) bringt schließlich ausgewählte Quellen zur Gründung der japanischen Kirche, hauptsächlich Briefe Franz Xavers, für die auf die deutschen Übersetzungen von Josef Burg (1843) und Elisabeth von Vitzthum (1950) zurückgegriffen wurde, dann auch lateinische Dokumente aus dem Briefwechsel zwischen japanischen Fürsten und den Päpsten Gregor XIII. und Sixtus V. sowie über die Errichtung des Bistums Funai und der Ernennung ihres ersten Bischofs 1588 bzw. 1591.

Mißt man den Inhalt des Buches am Titel, nämlich einer „Geschichte der Kirche in Japan", dann wird dieser Anspruch für die alte „Kirishitan"-Epoche (1549–1638) weitgehend (mit einigen Ausfällen für die innere Geschichte) eingelöst, für die neue Zeit ab 1865 jedoch nur bruchstückweise. Eine zusammenfassende Geschichte der neueren Mission, der verschiedenen in ihr arbeitenden Gemeinschaften (Pariser Missionare, Je-

suiten, Steyler, Dominikaner, Franziskaner) und ihrer Methoden und nicht zuletzt der Entwicklung des japanischen Christentums nach dem 2. Vatikanum bleibt ein Desiderat. Kl. Schatz S. J.

Schütz, Oliver M., *Begegnung von Kirche und Welt.* Die Gründung Katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen; Band 96). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2004. 670 S., ISBN 3-506-70251-3.

Die Katholischen Akademien gehören zu den bedeutenderen geistigen Aufbrüchen des deutschen Katholizismus nach dem Zweiten Weltkrieg und schon vor dem 2. Vatikanum. In ihnen wurde schon frühzeitig ein Stil der offenen geistigen Auseinandersetzung gepflegt, der, wenngleich nur eine schmale meist akademische Elite betreffend, auch die Erwartungen vor dem Konzil, die bischöflichen Interventionen im Konzil selbst und nicht zuletzt die Rezeption des Konzils selbst wesentlich mit beeinflußte. Ihre Geschichte ist daher ein nicht unwesentlicher Aspekt der Nachkriegsgeschichte des deutschen Katholizismus, seiner geistigen Entwicklung, aber auch der Vorgeschichte des Konzils.

Der Autor untersucht in der vorliegenden Dissertation, die an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main unter Leitung von Prof. Hubert Wolf angenommen wurde, die Prozesse und Hintergründe, die im Zeitraum von 1945 bis 1975 zur Gründung oder wesentlichen Umgestaltung von insgesamt 22 Katholischen Akademien geführt haben – freilich nicht ihre ganze Tätigkeit und Wirkungsgeschichte, wenngleich diese auch zwangsläufig oft mitberührt wird, zumal für die Konzilszeit. Als wichtigste Quellengrundlage dienen die Archive der betreffenden Akademien sowie der Diözesen. Im ersten und umfangreichsten Teil (21–526) wird die Gründungsgeschichte der einzelnen Akademien ausführlich dargestellt. Wohltuend ist, daß jeweils eine Zusammenfassung die entscheidenden Phasen und Hintergründe in knapper Form rekapituliert. Der zweite Teil von nicht ganz 100 Seiten zieht dann das Fazit und beleuchtet die „Hintergründe und Zusammenhänge" (527–619).

Im einzelnen lassen sich folgende Kategorien aufzählen. Zeitlich an erster Stelle stehen die gleich nach dem Krieg im Rahmen des gesellschaftlichen Neuaufbaus aus christlichen Wurzeln gegründeten Sozialinstitute und Sozialakademien: das Katholisch-soziale Institut der Erzdiözese Köln, die Kommende in Dortmund als Sozialinstitut der Erzdiözese Paderborn und das anfänglich von Ideen eines „christlichen Sozialismus" (Welty) geprägte Institut der Dominikaner in Walberberg, ferner das Franz-Hitze-Haus in Münster und das August-Pieper-Haus in Aachen, die beide eine Umorientierung vom „Sozialen Seminar" zu mehr theologischen Themen und zum generellen Anliegen der Ausrüstung der Laien für den missionarischen Dienst in der Gesellschaft mitmachten. Die erste eigentliche Katholische Akademie der neuen Art war seit 1951 die von Stuttgart-Hohenheim als Diözesanakademie des Bistums Rottenburg, inspiriert vom evangelischen Präzedenzfall Bad Boll. In ihrer Gründung rangen zwei Modelle miteinander: ein mehr unmittelbar pastorales, an den Grundsätzen der Katholischen Aktion orientiert, als Schulung der Laien für den Weltdienst – und die Konzeption einer Stätte des Dialogs von Kirche und Welt. Offiziell kam in der Gründung die erste Konzeption stärker zum Ausdruck, faktisch die zweite, vor allem durch Alfons Auer als Akademieleiter. Es folgten die Katholische Akademie Freiburg i. Br. und die Thomas-Morus-Akademie Bensberg, beide zunächst mehr bischöfliche Schulungsstätten, dann seit 1954 bzw. 1959 unter ihren Leitern Klaus Hemmerle bzw. Helmut Meisner nach dem Vorbild von Hohenheim zur Akademie umgestaltet. Zu der Kategorie der „überdiözesanen Landesakademien mit universitärem Bezug" gehören dann die hessische Rhabanus-Maurus-Akademie und die Katholische Akademie in Bayern (beide seit 1957), zu der „Erwachsenenbildungsstätte und Akademie" die Domschule Würzburg, das St.-Jakobus-Haus in Goslar und die „Wolfsburg" in Mülheim/Ruhr. Zu diesen 13 kommen neun Akademiegründungen unter dem Eindruck des zukünftigen, gegenwärtigen oder geschehenen Konzils hinzu: die Diözesanakademien in Berlin (1964), Augsburg (1965), Trier (1960) und Schwerte (1967), die Heimvolkshochschulen in Nieder-

sachsen (Ludwig-Windthorst-Haus in Lingen-Holthausen und Niels-Stensen-Haus in Lilienthal), schließlich die „auf Akademiekurs eingeschwenkten" Einrichtungen Bonifatiushaus Fulda und Caritas-Pirckheimer-Haus Nürnberg sowie die „Stadtakademie" Hamburg.

Insgesamt schält sich folgende typische und sehr interessante Entwicklungslinie heraus: Prägend war nach dem Krieg einerseits die Tradition des Volksvereins, dessen Bildungsarbeit man in gewandelter Form (ohne mächtige Verbandsstrukturen und nicht als Massenorganisation, mehr als Eliteschulung und in bischöflich-diözesaner Regie) wiedererwecken wollte, anderseits die seit Pius XI. propagierte Idee der Katholischen Aktion. Dem dienten nach dem Krieg die Sozialinstitute, welche soziale Bildungsarbeit und Schulung im Sinne der katholischen Soziallehre bezweckten. Sehr schnell wurde dort freilich die Erfahrung gemacht, daß diese Soziallehre kein fertiges und eindeutiges Konzept war, sondern der ständigen dynamischen Weiterentwicklung bedurfte und insbesondere die zunächst als Zielvorstellung dominierende „berufsständische Ordnung" im Sinne von „Quadragesimo anno" sehr wenig auf die realen Verhältnisse anwendbar war. Die Aktivierung der Laien stand von Anfang an im Vordergrund, jedoch betont unter kirchlicher Aufsicht, „wie sie etwa in der Erteilung einer „missio socialis" nach Abschluß der Kurse zum Ausdruck kam" (538f.). Es war jenes Konzept, für welches als profiliertester Verfechter Bischof Keller von Münster steht. Entsprechend ging es vor allem um „Schulung". Viele spätere Akademien begannen als „Diözesanschulungsheime" der Katholischen Aktion. Jedoch regte sich gerade aus der NS-Erfahrung auch Unbehagen gegen jede Art der Indoktrination, besonders in katholischen Akademikerkreisen, zumal solchen, die von der katholischen Jugendbewegung geprägt waren (548–550). Hinzu kam die sehr wichtige Vorbildfunktion der Evangelischen Akademien (1945 Bad Boll), wobei es sich freilich nicht nur einfach um „Phasenverschiebung", sondern mehr noch um „Phasenvertauschung" handelte, wie der Autor im Anschluß an E. Müller in einer sehr interessanten Feststellung betont: Während bei den katholischen Akademien bzw. ihrer Vorform die Ausrichtung auf die Sozialarbeit am Anfang steht und erst im Laufe der Jahre aus ihr die offene Form der „Akademie" und die inhaltliche Fokussierung auf Selbständigkeit und Emanzipation der Laien entspringt, ist die Entwicklung auf evangelischer Seite umgekehrt: Die „Akademie" und der „emanzipatorische" Aspekt stehen am Anfang, und aus ihnen folgen erst in den Jahren 1949–1954 die stärkere Betonung der sozialen Thematik (553).

Der Übergang von der Katholischen Aktion und ihrer Schulungsstätte zur Katholischen Akademie ist „paradigmatisch für den Umbruch in Theologie und Kirche Mitte des 20. Jahrhunderts" (554); in ihm „drückte sich ein verändertes Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt, von Laien, Kirche und Bildung aus" (555). Der Beitrag der Akademien bestand vor allem in der offenen Diskussion aktueller Zeitprobleme; so wurden Akademietagungen „zum Spiegel der beherrschenden Fragen, Probleme und Konflikte in Kirche und Staat, Gesellschaft und Politik" (564). Zielgruppe und Adressaten waren dabei in erster Linie Akademiker, Eliten und Führungskräfte (565f.). So wurden die katholischen Akademien auch schon bald Umschlagplätze theologischer Neuaufbrüche und Orte des innerkichlichen Pluralismus (567), z. B. in der Konzilszeit für neue exegetische Erkenntnisse, und bemühten sich dabei auch, außerkirchliche Positionen in das Gespräch einzubringen. Kritische Stimmen, die sich keineswegs erst in der Nachkonzilszeit zu Worte melden, sondern sich schon in den 50er Jahren artikulieren, bestätigen ihrerseits diese Neuorientierung.

Das Werk ist sicher eine sehr wichtige Publikation für die Mentalitätsgeschichte des deutschen Nachkriegskatholizismus und gleichzeitig für die Vorgeschichte der „konziliaren Wende". Leider fehlt allerdings unter den katholischen Akademien eine, die von Jesuiten gegründet wurde. Es ist die „Theologische Akademie an St. Peter" in Köln, im Oktober 1966 aus dem „Sozialen Seminar" des dortigen Katholischen Männerwerkes hervorgegangen (insofern in ihrer Gründung vielen andern ähnelnd), speziell in der unmittelbaren Nachkonzilszeit sehr wichtig (auch durch Organisierung von Vorträgen außerhalb Kölns, z. B. im Frankfurter Dom), später „Akademie für Erwachsenenbildung" und schließlich „Karl-Rahner-Akademie", die jetzt dem finanziellen Rotstift der Kölner Erzdiözese zum Opfer fällt.

Kl. Schatz S. J.

Decot, Rolf (Hg.), *Expansion und Gefährdung.* Amerikanische Mission und europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte; Beiheft 63). Mainz: Philipp von Zabern 2004. 252 S., ISBN 3-8053-3432-X.

Dieser Sammelbd. bietet die Referate eines gemeinsamen Symposions von Juli 2003 des Instituts für Europäische Geschichte und des Seminars für Kirchengeschichte an der Mainzer Katholisch-Theologischen Fakultät, wo unter Leitung von Prof. Johannes Meier das DFG-Projekt über zentraleuropäische Jesuiten in den amerikanischen Missionen im 17. und 18. Jhdt. angesiedelt ist. Amerikanische Expansion – und europäische Krise der Jesuiten: Das sind natürlich zwei disparate Themen, die jedoch außer der Gleichzeitigkeit auch einige inhaltliche Verknüpfungen aufweisen, vor allem die Instrumentalisierung des Themas „Paraguay" durch die Jesuitengegner.

Peter Downes (jetzt Santiago de Chile) zeigt in seinem Beitrag „Fremd- und Eigenwahrnehmung zentraleuropäischer Jesuiten in der Provinz Quito" (3–17), wie in den dortigen Maynas-Missionen Jesuiten und Indios einander wahrnahmen. Wie im Grunde in den anderen Reduktionen auch, sahen die Jesuiten die Indios als „Wilde", die „wie die Tiere" lebten und erst einmal zu „Menschen" gemacht werden mußten, bzw. sie sahen sich selbst als „Väter" gegenüber „Kindern"; für die Indios waren die Jesuiten „Schamanen" mit übermenschlichen Kräften. Der Schlüssel zum Kontakt waren Geschenke, vor allem eiserne Geräte. Nur in der Medizin (Heilkräuter) geschah offensichtlich ein Austausch und Wissenstransfer zwischen Jesuiten und einheimischen Schamanen. Leider wird die wichtige Arbeit von Jörg Stephan über die Maynas-Reduktionen (Jesuiten am Amazonas, Stuttgart 2000) weder hier noch im Literaturverzeichnis des Gesamtbds. zur Kenntnis genommen. – *Fernando Amado Aymoré* („Ciência Amazónica. Zu den wissenschaftlichen Leistungen zentraleuropäischer Jesuiten im kolonialen Brasilien", 19–40) weist auf, daß die nur sehr kleine Gruppe zentraleuropäischer Jesuiten in Brasilien (mit 28 nur 2 % der Missionare seit 1618) eine große Rolle im wissenschaftlichen Bereich (Astronomie, Kartographie, Ethnographie, Linguistik) spielt. – *Michael Müller* nimmt einige Ergebnisse der Recherchen des DFG-Projekts für Chile vorweg (61–65). Es wirkten dort insgesamt 74 Jesuiten aus dem deutschsprachigen Bereich (35 Patres und 39 Brüder), davon 65 % aus der Oberdeutschen Provinz. – *Galaxis Borja González* (Quito) untersucht die jesuitische (und ex-jesuitische) Amerika-Literatur des 18. Jhdts. (67–84). Bis zur Mitte des 18. Jhdts. ist sie allgemein erbaulich, wenn auch ebenfalls allgemein interessante exotische Informationen anbietend; ihr wichtigster Druck-Standort ist Augsburg, wo auch der „Neue Welt-Bott" Stöckleins von 1726 bis 1733 erscheint. Die zweite Gruppe von Verteidigungsschriften kommt erst spät, nicht nur nach der Aufhebung des Ordens, sondern auch erst nach der Amerikanischen Revolution in die Öffentlichkeit; die Druckstandorte haben sich jetzt in den protestantischen Norden verlagert. Die dritte Gruppe (seit 1785) wird von dem jesuitenfreundlichen Protestanten Christoph von Murr herausgegeben und bietet inhaltlich einen stärker natur- und kulturhistorischen Schwerpunkt. – *Josef Johannes Schmid* („A Sense of Mission – Das Erbe der Missionen", 85–122) handelt über Kunst und Kultur der Jesuitenmissionen, welche, besonders im Bereich der Kirchenmusik der Reduktionen (Sepp, Zipoli, Schmid) den nahezu einzigen originellen Bereich der spanischen Kultur der Barockzeit darstellen. – Es folgt schließlich *Uwe Glüsenkamp* mit dem Beitrag „Reiseberichterstattung im 18. Jahrhundert am Beispiel der Reise Johann Wolfgang Bayers SJ (1722–1794) nach Peru" (125–137).

In den folgenden Beiträgen tritt das andere Thema des Sammelbds., die „europäische Krise", schon stärker hervor. *Christine Vogel*, die eine Dissertation zum Thema „Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis" geschrieben hat, behandelt das Thema der südamerikanischen Jesuitenmission in der europäischen Publizistik im Vorfeld der Ordensaufhebung (139–157). Die einschlägige anti-jesuitische Polemik Pombals wurde auf beiden Seiten in die klassische jesuitisch-jansenistische Auseinandersetzung eingeordnet, während Voltaire als „lachender Dritter" über beide seinen Spott ergoß (154 f.). – *Adél Monostori* untersucht dann die materiellen Lebensbedingungen der Jesuitenmission im 18. Jhdt. auf Martinique (161–171), wo ja P. Lavalette mit seinen Finanzspekulationen den Anlaß für die Aufhebung des Ordens in Frankreich bot.

Besonders interessant, wichtig und weiterführend sind die folgenden beiden Beiträge. Dies ist einmal *Jaroslav Sotola* (Olmütz), „Amica defensio societatis Jesu. Die Debatte über den Jesuitenorden in Deutschland 1773–1800", 173–183). Die klassische Gleichsetzung von Jesuitengegnern und „Aufklärern" einerseits, Jesuiten und Jesuitenfreunden mit „Gegnern der Aufklärung" anderseits, erweist sich hier als zu vereinfacht. Einerseits nähern sich die Verteidiger der Jesuiten, die die päpstliche Aufhebung als ungerecht, ja, als gegen das Naturrecht bekämpfen, dem aufgeklärten Paradigma, am stärksten der Exjesuit Stattler (178), anderseits bleiben die Gegner, die 1773 ihre Argumentation nicht umzustellen brauchten, zunächst bei dem alten „jansenistischen" Diskurs, der erst allmählich in den aufgeklärten überging. – *Rolf Decot* („Jesuitische Seelsorge im josephinischen Österreich und in Norditalien nach 1773", 185–207) stellt dann den Exjesuiten von Diesbach (1732–1798) und seine „Amicizie Cristiane" vor, ein Netzwerk kleiner Kreise von Priestern und Laien (auch Frauen), die aus der ignatianischen Spiritualität lebten und sich als apostolische Hauptaufgabe die Sorge für Presse und Verbreitung guter Literatur gesetzt hatten und die einen prägenden Einfluß auf Clemens Maria Hofbauer ausübten; ihre Bedeutung für die katholische Restauration, für den Hofbauer-Kreis und auch für die Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu im zentraleuropäischen Raum ist groß, gerade weil sie nicht durch Polemik hervortraten und mehr in der Stille wirkten. Kl. Schatz S. J.

Hofmann, Tessa (Hg.), *Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912–1922*. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. *Wolfgang Huber* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte; Band 32). Münster: Lit 2004. 261 S., ISBN 3-8258-7823-6.

Bereits 1896 hatte der evangelische Theologe Johannes Lepsius ein Buch mit dem Untertitel „Eine Anklageschrift wider die christlichen Großmächte und ein Aufruf an das christliche Deutschland" publiziert, mit dem er auf die Verfolgung der christlichen Armenier im Osmanischen Reich aufmerksam machen wollte. Seine Bemühungen, dieses vergessene Volk zu schützen, blieben jedoch erfolglos. Denn erst das Schweigen der großen „christlichen Mächte" erlaubte es der jungtürkischen Regierung, die Vernichtung der Armenier im Schatten des Ersten Weltkrieges zu vollenden, um so ihr Ziel eines homoethnischen türkischen Staates durchzusetzen. Eineinhalb Millionen Armenier, aber auch Angehörige anderer christlicher Ethnien, fielen diesem geplanten und gnadenlos exekutierten Genozid zum Opfer. Erstmals wurde jetzt ein Sammelbd. in Deutschland veröffentlicht, der – neben der systematischen Vertreibung und Ermordung der Armenier – auch über das Schicksal der Aramäer, Assyrer und der Griechen in Kleinasien informiert. Die hervorragend recherchierten Artikel geben Auskunft über den aktuellen Forschungsstand in bezug auf die Vernichtungspolitik der Jungtürken gegenüber den Christen im Osmanischen Reich. Insgesamt summiert sich die Zahl der ermordeten Christen in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jhdts. auf bis zu 4,5 Millionen Menschen. Obwohl direkt nach dem Ersten Weltkrieg die jungtürkische Regierung wegen ihrer Kriegsverbrechen und des Völkermords an den Armeniern verurteilt wurde, leugnet die Türkei bis heute die historische Tatsache dieses Verbrechens gegen die Menschheit. Mehr noch: Mit diplomatischen Aktivitäten versucht die Türkei 90 Jahre nach den Ereignissen immer noch, wie zuletzt in Brandenburg, die Erinnerung an den Genozid und seine Millionen Opfer aus dem Menschheits-Gedächtnis zu löschen. Damit dies nicht gelingt, wünscht der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber, dem Sammelbd. in seinem Geleitwort viele Leser, damit den Opfern „Gerechtigkeit widerfährt – und sei es dadurch, dass wir sie nicht vergessen". A. Manutscharjan

3. Systematische Theologie

Bollig, Michael, *Einheit in der Vielheit.* Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake (Bonner dogmatische Studien; 37). Würzburg: Echter 2004. 426 S., ISBN 3-429-02575-3.

Gisbert Greshake (= G.), der viele Jahre hindurch als Dogmatiker an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br. tätig war, hat sich mit einem beeindruckend reichen theologischen Werk einen Namen gemacht. Die große Zahl seiner Veröffentlichungen, von der das Literaturverzeichnis, das dem vorliegenden Buch beigegeben ist, einen Eindruck vermittelt, belegt es. G.s schriftstellerisches Werk ist noch nicht abgeschlossen, gleichwohl ist sein Denken in seinen wichtigsten Konturen bereits überschaubar. Deswegen war es sinnvoll, daß es nun Gegenstand einer Dissertation geworden ist. Der Verf. hat sie in der Bonner theologischen Fakultät eingereicht.

Der Verf. hat G.s Theologie tendentiell vollständig dargestellt und ihre innere Gestalt nachgezeichnet, so daß nun das Ganze eines theologischen Entwurfs erkennbar ist. Das Leitmotiv, das G.s Denken zusammenhält und gleichzeitig erstaunlich breit entfaltet, lautet: Communio, Gemeinschaft. Es besteht kein Zweifel, daß der Verf. das Kernanliegen G.s getroffen hat, indem er eben diesen Begriff in seiner konzeptbildenden Bedeutung herausgestellt hat. Die Arbeit zeigt, daß G. die dogmatische Theologie in ihrer ganzen Breite unter der mit dem Communio-Begriff gegebenen Rücksicht durchgearbeitet hat. Und sie beweist, daß dieser Begriff dazu außerordentlich geeignet ist. Dies hat einen doppelten Grund. Zum einen gehört er, der Sache nach, ins Zentrum der biblischen Botschaft, zum anderen trifft er auf Einsichten und Sehnsüchte, die unter heutigen Menschen verbreitet sind. Auch das II. Vatikanische Konzil hat ihm einen zentralen Platz zugewiesen. Die Linien, die der Communio-Begriff in den verschiedenen Bereichen des theologischen Nachdenkens wahrzunehmen erlaubt, wurden freilich nicht erst jetzt entdeckt, da dieser Begriff zur Verfügung steht. Am ehesten könnte man an das theologische Denken im Zeichen der Analogie erinnern. Analoges Denken vollzieht sich als Alternative zum univoken und aequivoken. Es erlaubt, das „et-et" anstelle des „aut-aut" in den Strukturen der Wirklichkeit aufzuspüren.

Der Verf. bietet einen fast vollständigen Entwurf katholischer Dogmatik, indem er G.s Denken nachgestaltet. Sie umfaßt sieben „Traktate", die von einer kurzen Einleitung und einer ausführlichen Schlußreflexion („Communio"-Schlüsselbegriff der Theologie?) umgeben sind. Dies sind die Einheiten: Lehre vom dreieinen Gott; Schöpfungslehre; Anthropologie; Lehre von Sünde und Erlösung; Gnadenlehre; Ekklesiologie; Eschatologie. Im Durchgang durch diese großen Themen der christlichen Theologie bewährt sich der „Communio"-Begriff als Schlüsselbegriff. Das hängt auch damit zusammen, daß er die Freiheit (Gottes und des Menschen) zu denken erlaubt. Die „Communio"-Theologie erschöpft sich von daher nicht notwendig in der Beschreibung von Strukturen, sondern öffnet zumindest die Türen in die Räume hinein, in denen sich Geschichte ereignen kann – die persönliche Geschichte ebenso wie die Geschichte der Menschengemeinschaften. Daß und wie sich die Geschichte begeben hat, kommt, wenn man den Ausführungen des Verf.s trauen kann, in G.s Theologie nur hintergrundartig zur Sprache, so daß die Beschreibung der kommunialen Strukturen das Übergewicht erhält. So mag es sich dann auch erklären, daß die biblische Geschichte, in der es um Israel und um Jesus von Nazareth und um die Kirche aus Juden und Heiden geht, nicht eigens erzählt und erwogen wird. Auch über die Sakramente der Taufe und der Eucharistie wird vergleichsweise kurz gehandelt (283–287), obwohl sie in einer „Communio"-Theologie von ihrem eigenen Gewicht her eine breite Behandlung hätten erfahren können. Und wie könnte in eine „Communio"-Theologie, wie sie hier vorgestellt wird, eine Wort-Gottes-Theologie eingefügt werden?

Diese Anmerkungen sollen den Gesamteindruck, den die Arbeit macht, nicht trüben: Es handelt sich um eine klare, sorgfältige, das Verstehen fördernde Darstellung des Denkens eines der bekannten katholischen Theologen unserer Tage. W. Löser S. J.

Rahner, Karl, *Sämtliche Werke 9: Maria, Mutter des Herrn.* Mariologische Studien. Bearbeitet von *Regina Pacis Meyer.* Freiburg. i. Br.: Herder 2004. LVI/788 S., ISBN 3-451-23709-1.

Nach einem ausführlichen Editionsbericht bietet dieser Bd. mariologische Studien Karl Rahners. Sie sind zu sieben Teilen (A bis G) zusammengestellt. Der weitaus bedeutendste und umfangreichste ist der Teil A, der unter der Überschrift „Assumptio beatae Mariae Virginis" die Assumptio-Arbeit von 1951 mit den Ergänzungen, die Rahner bis 1959 vorgenommen hat, bietet (3–392). Die in den folgenden Teilen untergebrachten Texte sind erheblich kürzer. Sie berühren verschiedene, freilich weitgehend mariologisch ausgerichtete Themen. Sie gehören unterschiedlichen Textgattungen zu. Der Teil B bietet drei Studien, die im Kontext der großen Assumptio-Arbeit verfaßt wurden: „Zur Theologie des Todes" und „Überlegungen zur Dogmenentwicklung". Die Texte in Teil C enthalten kurzgefaßte Darstellungen des Inhaltes und der Bedeutung des Assumptio-Dogmas von 1950. In den noch folgenden vier Teilen sind unterschiedliche mariologische Texte zusammengestellt, in Teil D theologische Betrachtungen zu den verschiedenen Aussagen der Kirche über Maria, in Teil E verschiedene kürzere mariologische Schriften, die im Blick auf die unterschiedlichsten Situationen der Marienfrömmigkeit verfaßt wurden, in Teil F Stellungnahmen zu mariologischen Äußerungen anderer und schließlich in Teil G Rezensionen zu mariologischen Büchern. Die meisten der in den Teilen B bis G zusammengetragenen Texte waren bereits früher zugänglich, in Zeitschriften, in Sammelwerken, in Einzelveröffentlichungen. Die Bearbeiterin gibt über die ursprünglichen Veröffentlichungsorte im Anhang – „Nachweise zum Textmaterial" – die nötigen Informationen. Bisweilen hatte Rahner seine Texte mehrfach veröffentlicht, freilich in gegenüber den vorausgehenden Fassungen leicht weitergearbeiteter Form. Bei welchen Texten dies der Fall ist und wo die aufeinanderfolgenden Fassungen zugänglich waren, ist aus dem Anhang ebenfalls ersichtlich. Der Bearbeiterin hat in ihren „editorischen Anmerkungen" aufs genaueste über die Erstellung der im vorliegenden Bd. veröffentlichten Textfassung Rechenschaft gegeben, so daß der Leser deren Beziehung zu den Ursprungsfassungen nachvollziehen kann.

Der als Teil A veröffentlichte Text „Assumptio beatae Mariae Virginis" nimmt die Hälfte des umfangreichen Bds. ein. Dieser Text war bislang noch nicht als Buch erschienen. Er war allerdings nicht ganz unbekannt, sondern in einigen Abschriften greifbar. Jetzt, ein halbes Jhdt. nach seiner Erarbeitung, ist er allgemein und uneingeschränkt zugänglich. Über die Existenz dieses Textes und über die Umstände seiner Erarbeitung und über die Gründe der Verhinderung seiner Veröffentlichung hatte vor zehn Jahren Karl Heinz Neufeld schon einmal die wichtigsten Informationen verbreitet (Die Brüder Rahner. Eine Biographie. Freiburg 1994, 206–214). Jetzt kann man den gesamten Vorgang im Detail nachvollziehen. Wir haben hier nicht weniger als ein aufschlußreiches Ereignis der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte vor uns. Zum ersten Mal kann man den damals umstrittenen mariologischen Text Karl Rahners selbst lesen, zum ersten Mal werden in dem Editionsbericht, den Regina Pacis Meyer, ausführlich und sorgfältig gegeben hat, die Einzelheiten der Vorgänge in den 50er Jahren mitgeteilt.

Rahner hatte den Text im Blick auf die Dogmatisierung der „Assumptio virginis Mariae" (am 1. November 1950) erarbeitet. Dann hatte er ihn im Sinne der ordensinternen Gepflogenheiten zur Zensur eingereicht, um so das „imprimi potest" der zuständigen Ordensoberen zu erhalten. Die Theologen (aus dem Jesuitenorden), die sich der Aufgabe der Zensur unterzogen, urteilten unterschiedlich. Die einen sahen keinen wichtigen Anlaß der Beanstandung, andere hielten an der einen oder anderen Stelle Veränderungen im Text für notwendig. Kurz: Das umfangreiche Manuskript konnte nicht als Buch erscheinen. Alle Bearbeitungen, die Karl Rahner im Laufe der folgenden Jahre vornehmen sollte, alle Bemühungen, die Behinderungen und Verdächtigungen, die ihn treffen sollten – vor allem aus Rom (Ordenskurie der Jesuiten) –, zu überwinden, führten nicht bis zu dem Punkt, daß eine Buchveröffentlichung nun erfolgen konnte. So blieb das Manuskript schließlich im Archiv liegen. Seine letzte Bearbeitung durch Karl Rahner fand im Jahre 1959 statt. Dieses Manuskript mit den bis 1959 von Karl Rahner vorgenommenen Veränderungen ist mit dem vorliegenden Bd. der Öffentlichkeit übergeben worden.

Jetzt kann man auch wissen, wer die Zensoren des Buches waren; man kann wissen, welche inhaltlichen Ausstellungen an Rahners Text sie vorgetragen haben; man kann wissen, welche Versuche unternommen wurden, z. B. durch Karl Rahners Bruder Hugo, das Projekt „zu retten"; man kann wissen, auf welche Weise Karl Rahner auf die Fragen, die ihm gestellt wurden, geantwortet hat.

Die Studie Karl Rahners zur Assumptio Mariae umfaßt fünf Abschnitte und einen Exkurs. Im ersten Abschnitt über „den rechten Beginn" bietet Rahner Überlegungen zum Verständnis dessen, was „Glauben" im katholischen Sinn heißt. Es handelt sich um einen anregenden geistlichen Text, der so nur aus eigener Glaubenspraxis erwachsen konnte. Der zweite Abschnitt enthält eine ausführliche Erörterung zum Thema „Dogmenentwicklung". Dieses Thema war zu erörtern, weil von einer bruchlosen Tradition der mariologischen Lehre von der Assumptio Mariae nicht die Rede sein kann. Was man über deren Geschichte wissen kann, hat Rahner aufs sorgfältigste im dritten Abschnitt „Die Geschichte der Lehre von der Assumption der heiligen Jungfrau" zusammengetragen, wobei er nicht auf eigene Forschung zurückgriff, sondern das von anderen Theologiegeschichtlern Erarbeitete wiedergab. Der vierte Abschnitt ist dann der längste und wichtigste Text innerhalb der Studie: „Die Glaubenslehre von der Eschatologie der seligsten Jungfrau". Hier hat Rahner die Assumpta-Aussage von einer allgemeinen christlichen durch die Lehre von der Auferstehung Jesu Christi konturierten Echatologie her erschlossen. Dabei ist er nicht zuletzt an der Frage der Leiblichkeit der Vollendung des österlichen Christus und dann der Menschen und unter ihnen an ganz eigener Stelle Marias interessiert. Der fünfte Abschnitt schließlich bringt „Schlußbetrachtungen". In ihnen geht es um die vielfache Bedeutung der Lehre von der Assumptio Mariae in den verschiedenen Bereichen einer christlichen Theologie. An die fünf Abschnitte ist ein Exkurs „Zur Theologie des Todes" angefügt. Die Auffassungen Rahners zu diesem Thema hatten in den Einwendungen der Zensoren die erste und wichtigste Stelle eingenommen. Das hatte wohl darin seinen Grund, daß hier am deutlichsten das Vorgehen Rahners, nicht nur philosophische, sondern auch theologische Fragen unter Anwendung der transzendentalen Methode zu beantworten, zum Tragen gekommen war. Und daß Rahner nicht nur die christologischen, sondern auch die mariologischen und schließlich allgemein-anthropologischen Vollendungsaussagen von den Daten seiner Theologie des Todes her bearbeitete, erregte Verdacht.

Schaut man auf das Ganze der Rahnerschen Mariologie, so fällt auf, daß sie innerhalb des Ganzen seiner Theologie einen erheblichen Raum einnimmt und also kein Randdasein fristet. Er hat auf dem Gebiet der Mariologie – wie auch auf anderen Feldern der Theologie – durch alle Daten der Dogmengeschichte und alle Formen der Frömmigkeitspraxis hindurch mit akribischer Eindringlichkeit den „intellectus fidei" gesucht und auf seine Weise erreicht. Ob man ihm bei seinen Einsichten ganz oder teilweise folgt, das hängt, auch hier, weitgehend davon ab, ob man seine theologischen Prämissen teilt, die sich im Stichwort von der transzendentalen Methode in der Theologie sammeln.

Daß dieser Band der „Sämtlichen Werke" nun vorliegt, ist nicht nur für die heutige und morgige mariologische Arbeit, sondern auch für die Erforschung der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte wichtig. W. Löser S. J.

Amt und Eucharistie. Ökumenische Perspektiven und Probleme. Herausgegeben von *Silvia Hell/Lothar Lies*. Innsbruck: Tyrolia 2004. 262 S., ISBN 3-7022-2576-5.

Seit 1996 wurde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck ein Ökumenisches Forschungsprojekt unter Leitung von Lothar Lies SJ und Silvia Hell zum Thema Amt und Eucharistie in ökumenischer Perspektive durchgeführt. Im Rahmen dieses Projekts entstanden Texte, die zunächst diskutiert und schließlich – im vorliegenden Bd. – publiziert worden sind. Was nun vorliegt, ist eine verläßliche und umfassende Darstellung des derzeitigen Diskussionsstandes. Wenn man von dem letzten der Beiträge, dem des armenischen Bischofs und Theologen Mesrob K. Krikorian, absieht, der in die für westliche Christen gewöhnlich nicht bekannte armenische Theologie des kirchlichen Amtes und der Eucharistie Einblick gewährt, beziehen sich alle Beiträge auf die Fragen, die innerhalb der abendländischen Christenheit erörtert wer-

den und die Bedingungen der die Eucharistie einschließenden Gottesdienstgemeinschaft betreffen. Und hier werden dann nicht alle möglichen konfessionellen Positionen in ihrem Mit-, Neben- und Gegeneinander abgefragt, sondern fast ausschließlich die katholischen und die lutherischen Positionen. Die Dialoge, die es in den letzten Jahrzehnten und Jahren lutherisch-katholisch zum Thema Amt und Eucharistie und Gottesdienstgemeinschaft gegeben hat, werden von den Autoren in die eigenen Erörterungen einbezogen. Die pastorale Not, die sich aus der Spaltung der abendländischen Christenheit und aus ihren ständig erfahrbaren Auswirkungen im gottesdienstlichen Bereich ergibt, bildet den spürbaren Hintergrund für die Erörterungen, die die Verf. vorlegen.

Die Vertreter verschiedener theologischer Disziplinen haben in diesem Bd. zur Frage nach den Bedingungen einer katholisch-lutherischen Eucharistiegemeinschaft ihre Anliegen und Einsichten dargelegt. Der Pastoraltheologe *Franz Weber* ergreift als erster das Wort. Er schildert die Probleme, wie sie sich „an der Basis" stellen und von den Betroffenen bisweilen in aller Härte vorgetragen werden. Er kann aufgrund eigener Erfahrungen in seine Überlegungen auch Erfahrungen und Einschätzungen einbringen, die sich aus weltkirchlicher, konkret: lateinamerikanischer Perspektive ergeben. In seinem Beitrag stehen die Fragen im Mittelpunkt, die sich aus der Kluft, die zwischen dem tatsächlich Praktizierten und dem theologisch und rechtlich Geforderten entstanden ist und weiter wachsen wird, ergeben. Er scheint eine wenigstens teilweise Lösung der Fragen in einer Öffnung der Zugangsbedingungen zum kirchlichen Amt zu erblicken. Der Neutestamentler *Martin Hasitschka* lenkt den Blick auf die ersten Anfänge des kirchlichen Lebens, wie es sich aus den neutestamentlichen Schriften noch erkennen läßt. Der Sinn und die Weise des urkirchlichen Herrenmahls bzw. Brotbrechens und auch die Konturen des urkirchlichen Amtes kommen zur Sprache. Die These lautet: Am Anfang sei eine genauere Regelung über die Aufgaben kirchlicher Amtsträger im Bereich der eucharistischen Praxis noch kaum greifbar. Erst allmählich hätten sich genauere Linien ergeben. Der Kirchenrechtler *Wilhelm Rees* läßt in die kanonistischen Regelungen, die sich auf Eucharistie und Amt beziehen, Einblick nehmen. *Lothar Lies*, der Dogmatiker und Theologiegeschichtler, zeichnet die Geschichte der Begriffe „in persona Christi agere" und „repraesentatio" nach. Beide Begriffe spielen in der Theologie des kirchlichen Amtes ebenso wie in der Theologie der Eucharistie eine große Rolle. *Reinhold Messner* ist Liturgiewissenschaftler. Er zeigt, daß das kirchliche Amt der Einheit zu dienen hat – auch im Bereich der Eucharistiefeier. Diese Einheit ist aber nicht nur eine schon geschichtlich grundgelegte Einheit, sondern auch eine eschatologisch verheißene Einheit. Seine Hinweise darauf, daß die Einheit des Volkes Gottes ihre konkreten Konturen aus der Verwurzelung der Kirche in Israel – vgl. die zwölf Stämme, die zwölf Jünger, Apostel, die zwölf Tore des himmlischen Jerusalem – bezieht, sind innerhalb der in diesem Bd. vorgetragenen Überlegungen besonders wichtig und vielleicht auch zukunftsweisend. *Silvia Hell* hat die Theologie des Amtes und der Eucharistie, wie sie sich auf dem Hintergrund des katholisch-lutherischen Dialogs darstellt, umfassend und differenziert dargestellt. Alle Aspekte dieser Themen werden berührt. Ein besonders klar aufgebauter und inhaltlich durchdachter Beitrag stammt von *Rolf Sauren*. Er zeigt, was die Apostolizität in der Kirche meint und bedeutet. Die Unterscheidung zwischen der Apostolizität in der Lehre und im Glauben und der Apostolizität der Ämtersukzession ist sorgfältig herausgearbeitet, ebenso die Bedeutung des einen für das andere. Es ist besonders zu begrüßen, daß auch ein so ausgewiesener Theologe wie *Gunther Wenz* seine aus evangelisch-lutherischer Überlieferung stammenden Überlegungen in das Gespräch hat einbringen können. Sein Beitrag zeichnet sich ebenfalls durch große Klarheit aus.

Es ist verständlich und ganz in Ordnung, daß die vielen Informationen, die der Bd. bietet, und die Stellungnahmen, die genügend deutlich ausgefallen sind, aus einer katholischen Perspektive stammen. Dies entspricht nicht nur der Tatsache, daß das genannte Projekt innerhalb einer katholisch-theologischen Fakultät angesiedelt war, sondern auch der Zugehörigkeit der meisten der Gesprächspartner zur katholischen Kirche. Sie konnten und durften davon nicht abstrahieren. So haben sie alles daran gesetzt, einen heute möglichen katholischen Standpunkt in der Frage der eucharistischen Praxis in

ökumenischer Perspektive zu formulieren. Was immer es in dieser Hinsicht an Informationen und Reflexionen gibt, haben sie in genügender Deutlichkeit und Ausführlichkeit dargelegt. Möglicherweise haben die Autoren in irenischer Gesinnung vor allem solche Dialogvorgänge berücksichtigt, die dem Programm einer „Konsensökumene" verpflichtet sind. Die meisten katholisch-lutherischen Dialoge und dann sicherlich auch der zu den Konvergenzdokumenten von Lima führende multilaterale Dialog haben sich auf der konsensökumenisch ausgerichteten Linie bewegt. Könnte man davon ausgehen, daß diese Grundeinstellung kirchlicherseits und – noch mehr – seitens der Theologen konsensfähig wäre, so könnte man aus den in diesem Bd. vorgelegten Überlegungen mehr an konkreter Hoffnung schöpfen, als es realistischerweise wohl der Fall ist. Sowohl in den Fragen der Eucharistietheologie als auch in den Fragen der Amtstheologie stehen sich aber gegenwärtig Auffassungen gegenüber, die einander fremder sind, als in der Konsensökumene angenommen wird. Von daher ist zu befürchten, daß die reale Situation in der Ökumene, auch in der katholisch-lutherischen Ökumene, belasteter ist, als es in diesem Bd. den Anschein haben könnte.

Der Bd. enthält einige sehr informative Texte, er gibt in ein seit Jahren intensiv geführtes Gespräch, er gibt der Sehnsucht vieler Christen nach einer Vertiefung des ökumenischen Miteinanders, zumal im Gottesdienstbereich, deutlich, wenngleich besonnen Ausdruck. W. Löser S. J.

Senn, Felix (Hg.), *Welcher Gott?* Eine Disputation mit Thomas Ruster. Jubiläumsschrift 50 Jahre „Theologie für Laien" in der Schweiz. Luzern: Edition Exodus 2004. 152 S., ISBN 3-905577-69-0.

Es handelt sich um die Vorträge einer Seminartagung der Dozenten des TKL („Theologischer Kurs für katholische Laien", heute „Studiengang Theologie") im März 2004. Sie werden eingerahmt von einer Einführung *Thomas Rusters* in den Grundgehalt seines Buchs „Der verwechselbare Gott – Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion", Freiburg i. Br. 2000, und von seiner Antwort auf die einzelnen Vorträge. Dem folgt aus einer weiteren Tagung im September 2004 ein religionspädagogischer Beitrag von Rudolf Englert ebenfalls zu Rusters Ansatz.

Nach Thomas Ruster (= R.) weist bereits die Bibel auf die Verwechselbarkeit Gottes mit dem Ergebnis menschlicher Sehnsüchte hin, wenn sie zum Beispiel erzählt, daß das Goldene Kalb als der Gott ausgegeben wurde, der Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt habe (Ex 32,4). Es handelte sich dabei in Wirklichkeit nur um eine Rückkehr zu den Göttern des Sklavenhauses selbst. Immer dann, wenn man unter Gott in dem Sinn „die alles bestimmende Wirklichkeit" versteht, daß er letztlich zu einem Systembestandteil der Welt wird und man mit ihm kalkulieren kann, dient er nur der Bestätigung der Mächte der Welt und hat nichts mit dem Gott Jesu Christi zu tun. R. macht der herrschenden Form heutiger Religionspädagogik zum Vorwurf, durch den Ansatz bei der jeweils eigenen Erfahrung anstatt beim biblischen Gottesverständnis ständig der gleichen Verwechslung Vorschub zu leisten. Schon immer sei die Christenheit in die Versuchung gefallen, den Glauben dadurch in bloße Religion zurückzuverwandeln, daß sie ausgehend von der eigenen Erfahrung zu Gott gelangen will. Nach R., der darin Martin Luther folgt, will der Gott der Bibel von Weltvergötterung befreien. Der heutige Götze, die tatsächlich „alles bestimmende Wirklichkeit" und damit der Gott der Welt, ist für R. schlicht der „shareholder value"-Kapitalismus, der auf bloße Ausbeutung von Menschen hinausläuft. Die bedeutendste religionswissenschaftliche Entdeckung des 20. Jhdts. gehe auf Walter Benjamin zurück, der den Kapitalismus als „Religion" erkannt habe (22). – *Dieter Bauer* (27–40) bestätigt zum einen, daß es im „Ersten Testament", wie er, obwohl er Alttestamentler ist, zu sagen pflegt, zwar immer wieder auch um den „fremden" (befremdenden) Gott geht, aber zum anderen werde doch auch an Erfahrungen angeknüpft. „Zum absolut Fremden kann ich keine Beziehung aufbauen." (40) Man könnte demgegenüber zurückfragen, ob es denn im Glauben tatsächlich darum geht, daß wir – von uns aus und damit aus eigener Kraft? – eine Beziehung zu Gott aufbauen sollen. – Auch die Neutestamentlerin *Sabine Bieberstein* (41–54) wehrt sich gegen R.s bloßes „Schwarz und Weiß". Sie weist darauf hin, daß nicht nur in außerbiblischen

Schriften, sondern auch im „Alten/Ersten Testament" bzw. „Ersten/Alten Testament", wie sie in abwechselnder Reihenfolge schreibt, so etwas wie Hofberichterstattung vorkomme, die andere Stimmen zum Verstummen bringen will. Es gebe zwar auch nach R. bereits in der Bibel selbst so etwas wie eine „Doppel-Kodierung" und damit sowohl herrschaftsstabilisierende wie herrschaftskritische Tendenzen (43). Aber wer „nicht der Gefahr eines fundamentalistischen Biblizismus erlegen und autoritär den biblischen Gott ins Feld führen will, hat seine oder ihre Optionen offen zu legen" (53). So fordert auch sie „eine gewisse Vermittlung und Vermittelbarkeit mit gegenwärtigen Erfahrungen" (54). Man fragt sich nur, welche Vermittlung genau. Genügt es für die Richtigkeit der Interpretation, daß den „Machtlosen" (54) gedient wird? – Der kirchengeschichtliche Beitrag von *Albert Gasser* (55–67) weist einerseits darauf hin, daß der Weg zu Gott nicht über die Verachtung des Verstandes führen könne, sondern daß man sich des wahren Gottes mit Hilfe der Vernunft vergewissern müsse (59). Er warnt andererseits vor dem wieder in der Kirche umgehenden Gespenst des Großinquisitors (66); in der Geschichte Dostojewskijs vom Großinquisitor sieht er einen Beleg für das Anliegen Rusters. Aber es bleibt auch bei Gasser offen, wie man sich tatsächlich ‚Gottes mit Hilfe der Vernunft vergewissern" soll, ohne eben damit Gott wieder zu einem Systembestandteil der Welt zu machen und ihn so mit einem Stück Welt zu verwechseln. – Aus religionsphilosophischer Perspektive fragt *Ursula Port Beeler* (69–81): „Wenn ich den christlichen Gott radikal aus der Welt und damit der Erfahrungswelt des Menschen herausnehme, ist er dann noch zeitangepasst, und kann er dann Menschen heute bei ihrer Suche nach Leben beistehen?" (76) Solche Sprache ist verräterisch: Steht Gott auf der Suche nach Leben (das hier offenbar als etwas von Gott Verschiedenes gedacht wird) nur bei, und muss er darüber hinaus auch noch „zeitangepasst" sein? Immerhin bestätigt R., daß dieser Beitrag der Thematik seines Buches am nächsten komme (115), was aber nicht heißt, daß er ihr wirklich entspricht (vgl. 116). Port Beeler meint, „natürliche Theologie" der „übernatürlichen" „parallelisieren" zu sollen (79) und Gott als „absolutes, transzendentales [sic!], geistiges und personales Wesen" denken (79) zu müssen. Die Frage ist wiederum, wie damit gewahrt bliebe, daß in der christlichen Botschaft Gott als größer als alles auszusagen ist, was wir überhaupt denken können. – Der Dogmatiker *Odilo Noti* (83–97) macht R. den Vorwurf, wesentlich abstrakter und „subjektloser" zu reden, als es etwa die südamerikanische Theologie der Befreiung tue, die dasselbe Anliegen vertrete. Er fordert eine Umformung der Wirklichkeit, damit auf diese Weise der bedrohte Sinn des Glaubens wiedergewonnen werden kann (93). Meine Rückfrage: Folgt nicht erst umgekehrt aus dem rechten Verständnis des Glaubens eine andere Veränderung der Wirklichkeit als eine solche, die doch alles letztlich beim alten läßt? – Auch der Pastoraltheologe *Urs Eigenmann* (99–114) wirft Ruster eine eher linear-totalisierende und wenig dialektisch-komplexe Denk- und Argumentationsweise vor (99f.). „Für den Glauben auf biblischer Grundlage geht es nicht zuerst und zuletzt um das *Verständnis* von Gott" (100). Eindeutig werde das Bekenntnis erst von der Praxis her. Es ginge deshalb darum, religionspädagogisch auf Leidenserfahrungen einzugehen. Er hält R.s Ansatz letztlich für ein deduktives, offenbarungsposivistisches und damit extrinsezistisches Verständnis (108). Einzuwenden scheint mir, daß nach Mt 13,23 erst das sachgemäße Verstehen des Wortes Gottes Frucht bringt. – In seiner nachträglichen schriftlichen Stellungnahme zu den verschiedenen Beiträgen (115–127) weist R. darauf hin, daß ein vermeintliches denkerisches Erfassen Gottes im Durchgang durch die Erfahrungswelt immer nur zu einer Macht führt, die nicht der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist (117). R. fragt überhaupt, ob „das Unternehmen der Metaphysik aus theologischer Sicht legitim ist" (116). Die Frage erscheint mir, zumindest gegenüber dem, was man üblicherweise unter Metaphysik versteht, berechtigt: Sollte Gott das Ergebnis von Schlußfolgerungen sein, dann müßte er unter Begriffe fallen und könnte nicht das sein, was größer ist als alles, was wir denken können. Man kann von Gott immer nur das von ihm Verschiedene begreifen, das auf ihn verweist. Gegenüber dem Vorwurf, die Vernunft gering zu achten, schreibt R., es wäre für ihn schlechte Theologie, die Vernunft anzugreifen: „Im Gegenteil, die Kirche schätzt die Vernunft so hoch, dass sie sich nicht scheut, schlechte Vernunft anzugreifen und sie schlecht zu nennen. Im Sinne der Theologie wäre eine Vernunft schlecht zu nennen, die sich an Erfahrungen hält, die zu falschen und

lebensfeindlichen Göttern führen" (117). Deshalb ist nach R. nicht von Leiderfahrungen auszugehen, sondern zu ihnen hinzuführen; wir müssen überhaupt erst lernen, sie richtig zu sehen. Für ihn ist die Befreiung vom Denkzwang einer (platten) Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft, von Christentum und Religion geradezu die europäische Form einer Befreiungstheologie (122). Wenn man, um die Bibel zu lesen, von außerbiblischen Werturteilen ausgehen könnte, bräuchte man keinen Kanon, sondern wüßte schon vorher, was gut ist (124). Durch die Orientierung an der Thora müsse vielmehr die Eigenlogik der Dinge überformt werden (126). M. E. muß jedoch gegen eine schlechte Vernunft grundsätzlich mit Vernunftgründen argumentiert werden. Gegenstand der Offenbarung ist nicht, was gut ist, sondern Gottes Selbstmitteilung, durch die man von dem befreit wird, was daran hindert, das Gute tatsächlich zu tun. – In dem abschließenden Artikel von *Rudolf Englert* werden noch einmal die Hauptanliegen R.s wie die Einwände gegen seinen Ansatz zusammengefaßt. Englert behauptet, die Bibel sei Gottes Wort in Menschenwort (133). Aber würde damit nicht verkannt, daß es gar kein anderes Wort als menschliches Wort gibt und daß aufgrund der Menschwerdung Gottes sein Wort ein von vornherein menschliches Wort mit göttlicher Wahrheit und nicht ein anderes Wort *in* menschlichem Wort ist? Das Wort der Weitergabe des Glaubens, das Gottes Wort zu sein beansprucht, sagt uns, was Gott uns zu verstehen geben will, nämlich unser Geborgensein in der Gemeinschaft mit ihm. Nach Englert enthebt R. die biblischen Schriften der Religionskritik (132). Gegen R.s These, daß der Glaube nicht Antwort auf eine Fragestellung des Menschen sein könne, meint er, daß der Glaube immer beides sei, Aufnahme und Transformation menschlicher Sehnsüchte (134). Er hält natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis für „komplementär" (138) und schreibt R. einen „Generalverdacht" gegen die Vernunft zu (139). Er meint, R. sei Gegner autonomer Ethik und vertrete statt dessen eine Glaubensethik (141). Nachdenkenswert ist Englerts Anfrage an R., ob nicht in seiner Sicht die christliche Botschaft auf eine bloße Forderung, also auf Gesetz hinausläuft, „nämlich sich der Macht des Geldes und des um Besitz kreisenden ökonomischen Denkens zu verweigern" (136); denn so wird noch nicht deutlich, wodurch man die Freiheit gewinnt, diese Forderung erfüllen zu können. – Obwohl alle Gesprächsteilnehmer den Dialog mit R. für wichtig halten, stimmt ihm keiner wirklich zu. Alle Beiträge lassen jedoch nach meinem Eindruck die Frage und erst recht die Antwort auf sie vermissen, wer denn Gott wirklich sei. Wie kann man von „Gott" im Sinn der christlichen Botschaft reden, ohne ihn zu einem bloßen Bestandteil einer umfassenderen Gesamtwirklichkeit zu machen, aber auch, ohne daß die Rede von ihm in der Luft hängt? Sie bleiben alle letztlich unbeirrt bei dem von R. wohl mit Recht angeprangerten problematischen Vorverständnis. P. Knauer S. J.

Dupuis, Jacques, *Christianity and the Religions.* From Confrontation to Dialogue [Il Cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all' incontro, English]. Übersetzt von *Phillip Berryman.* London: Darton, Longman and Todd 2002. XII/276 S., ISBN 0-232-52482-3.

Ist aus einer christlichen Glaubensperspektive heraus der religiöse Pluralismus nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure*, d. h. prinzipiell gut zu heißen oder gar theologisch rechtfertigbar? Das ist die große Frage, mit der sich Dupuis (= D.) in diesem Bd. auseinandersetzt. In der Tat versucht D. in diesem religionstheologischen Beitrag zu zeigen, wie die innerweltlich anzutreffende Vielfalt religiöser Traditionen und Wege nicht als ein Manko, sondern vielmehr als ein fester und von Gott selbst gewollter Bestandteil seines Heilsplans für die gesamte Menschheit verstanden werden kann, ohne dabei die einzigartige und universale Heilsbedeutung Jesu Christi einebnen zu müssen. D. ist zutiefst davon überzeugt, daß die vielfältigen religiösen Traditionen (D. vermeidet es bewußt, von „Religionen" zu sprechen) nicht nur als unterschiedliche Ausdrucksformen einer ausschließlich vom Menschen ausgehenden Suche nach dem Göttlichen aufgefaßt werden können, etwa im Sinne eines *homo naturaliter religiosus*, der sich eine Art natürliche Religion erschafft, um auf diese Weise seine religiösen Bedürfnisse erfüllen zu können. D.' Ansicht nach sind die vielfältigen religiösen Wege besser als Antwortversuche auf eine Vielzahl vorausgegangener göttlicher Interventionen innerhalb der Menschheitsge-

schichte zu verstehen, ganz im Sinne einer leichten Abwandlung des Wortes von Blaise Pascal: „Du würdest mich nicht suchen, wenn ich dich nicht zuerst gefunden hätte" (53, hier, und im folgenden, meine Übersetzung).

Wie nun eine Pluralität religiöser Wege prinzipiell gutgeheißen werden kann, ohne dabei christologisch abrüsten zu müssen, versucht D. von verschiedenen Seiten her zu beleuchten. Von den zehn Kap. des Buches bilden die ersten drei einen eher historischen Zugang zur Fragestellung. So geht D. im ersten Kap. („Jesus, the Apostolic Church, and the Religions") zunächst einmal der Frage nach, wie Jesus selbst sich – im Spiegel der Evangelien – zu Andersgläubigen, und das heißt zu Nichtjuden, verhalten hat, und wie dann auch in den weiteren, außerevangelischen Schriften des Neuen Testaments das Verhältnis der Christen zu Nichtchristen gesehen und beurteilt wird. Das zweite Kap. bietet dann wider Erwarten keinen Überblick über die sich zeitgeschichtlich daran anschließenden „religionstheologischen Überlegungen" der Kirchenväter und Theologen des Mittelalters – Interessierte verweist D. auf die entsprechenden Ausführungen in seinem früheren Buch „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism" (Maryknoll, N. Y. 1997, 53–129). Statt dessen führt das zweite Kap. den Leser direkt in die Mitte des 20. Jhdts.: „At the Crossroads of Vatican II". Auf 30 Seiten verschafft D. dem Leser einen knappen, aber informativen Überblick über die lehramtlich vorgegebenen Parameter zu einer Theologie der Religionen. Dazu stellt er in einem ersten Schritt zunächst einmal jene beiden religionstheologischen Grundansätze vor, die zur Zeit des Konzils in der katholischen Theologie vorherrschend waren. Jean Daniélou und Henri de Lubac stehen dabei für den eher konservativen Ansatz, der den nichtchristlichen Traditionen *qua* Traditionen im Grunde genommen keinerlei theologische Bedeutung zumißt (47–52). Der offenere Ansatz, der die anderen Traditionen hingegen als sichtbare Vermittlerinstanzen des von Christus erwirkten Heiles versteht, stammt aus der Feder Karl Rahners (52–59). Eine sich daran anschließende Untersuchung der entsprechenden Konzilstexte stellt dann in einem zweiten Schritt heraus, daß sich das Konzil im großen und ganzen für die konservative Option entschieden hat. In einem letzten Schritt geht D. die für seine Fragestellung wichtigsten nachkonziliaren Dokumente des kirchlichen Lehramtes durch (mit Ausnahme der Erklärung *Dominus Iesus*, denn das Manuskript des Buches war schon vier Monate vor ihrer Veröffentlichung fertiggestellt). Auch hier kommt D. zu dem Resultat, daß die römischen Dokumente im wesentlichen der konziliaren Religionstheologie verhaftet bleiben. Die einzige Ausnahme und konkrete Fortschreibung des Konzils stellt D.' Ansicht nach das Dokument „Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi" dar, das am 19. Mai 1991 vom *Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog* und der *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* veröffentlicht wurde (Näheres dazu weiter unten). Den Abschluß des historischen Überblicks bietet das dritte Kap. („Christianity and the Religions in Recent Theology"), das die verschiedenen religionstheologischen Grundansätze der Gegenwart (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) mit ihren jeweiligen Spielarten etwas genauer beleuchtet und dann D.' eigenen Ansatz vorstellt: den so genannten „inklusiven Pluralismus" bzw. „pluralistischen Inklusivismus" (87–95).

In den darauf folgenden fünf Kap., dem Herzstück des Buches, versucht D. in verschiedenen Anläufen zu zeigen, wie mit diesem Ansatz der religiöse Pluralismus theologisch gerechtfertigt werden könne, ohne dabei die zentrale Bedeutung des Heilsmysteriums Jesu Christi aufgeben zu müssen. Jedem dieser Anläufe ist ein eigenes Kap. gewidmet. Der erste Anlauf zu einer „christlichen Theologie des religiösen Pluralismus", wie D. sein Unternehmen gerne bezeichnet, bietet das vierte Kap. unter dem Titel: „The God of the Covenant and the Religions". Hier reflektiert D. ein adäquates Verständnis von Heilsgeschichte. Wie breit ist die Heilsgeschichte, d. h. Heil innerhalb der Geschichte konkret zu denken? Beschränkt sich göttliches Heilshandeln nur auf die jüdisch-christliche Tradition oder umfaßt es nicht vielmehr die gesamte Menschheit? D. denkt hier v. a. an Gottes universalen Heilswillen, der in seinem bis heute ungekündigten Bund mit Noah (Gen 9) auch einen konkreten biblischen Ausdruck gefunden hat. Wenn aber Gott mit allen Menschen einen bleibenden Bund geschlossen hat, dann ist davon auszugehen, daß er sich auch in der Geschichte aller Völker zeigen und offenba-

ren will, und nicht nur in der eines einzigen. Wie das im einzelnen zu denken ist, führt D. im fünften Kap. („‚In Many and Various Ways'") genauer aus. Unter dem Leitgedanken einer „differenzierten Offenbarungsgeschichte" (132–137) legt er dar, wie sich die vielen und unterschiedlichsten Selbstmanifestationen Gottes durch sein Wort und seinen Geist in der einen Heilsgeschichte zu seiner Selbstmitteilung in Jesus Christus verhalten. D. meint, dabei von einer „wechselseitigen", wenn auch „asymmetrischen Komplementarität" (136) sprechen zu dürfen. In Jesus Christus hat Gott zwar sein alles „entscheidendes Wort" (129) gesprochen (D. vermeidet es, vom „endgültigen Wort" zu sprechen, da selbst Jesu Offenbarung noch unter einem eschatologischen Vorbehalt steht) und sich auch auf höchste und unüberbietbare Weise offenbart. Doch gebe es auch in anderen Traditionen authentische Offenbarungen, Mitteilung von „Wahrheit und Gnade" (AG 9) und infolgedessen auch inspirierte Schriften und Bücher außerhalb des Juden- und Christentums. Maßstab für die Echtheit jeglicher Offenbarung bleibe allerdings das geoffenbarte Wort, wie es im Neuen Testament seinen Niederschlag gefunden habe; was ihm widerspreche, stamme nicht von Gott. Wohl aber müsse angesichts der heutigen globalen Herausforderungen das Gemeinsame noch mehr erforscht und in Zukunft noch stärker herausgestellt werden. Der dritte Anlauf im sechsten Kap. („The Word of God, Jesus Christ, and the Religions of the World") bietet dann die eigenwilligsten Ausführungen des gesamten Buches. Hier unternimmt D. den Versuch, vom Heilshandeln des auferstandenen und zur Rechten des Vaters erhöhten Christus nochmals ein Heilshandeln des göttlichen Wortes als solches zu unterscheiden (*nota bene*: nicht zu trennen!), das es nicht nur für die Zeit vor der Inkarnation, sondern auch nach ihr, bis herauf in unsere Gegenwart zu berücksichtigen gelte. Das Heilshandeln des auferstandenen Christus versteht D. in scholastischer Manier über seine menschliche Natur vermittelt. Um dabei nun einen „umgekehrten Monophysitismus" (144) zu vermeiden, der die menschliche Natur zu stark herausstelle, gelte es ebenso das fortdauernde Heilshandeln des göttlichen Wortes (als Träger der menschlichen Natur) zu beachten, ohne dies freilich von seinem Heilshandeln über die menschliche Natur zu trennen. In Anlehnung an einige Kirchenväter versteht D. damit – wie Claude Geffré – das Heilshandeln des inkarnierten Wortes als „Sakrament einer breiteren Ökonomie, nämlich der des ewigen Wortes" (145), und will auf diese Weise das freie Wirken des Logos auch jenseits des Christentums herausstreichen. In Person, Leben und Werk Jesu Christi hat sich das göttliche Wort auf höchste und unüberbietbare Weise engagiert und auch eine universale Erlösung gewirkt. Dennoch müsse aber dieses Heilsmysterium (der Inkarnation) immer in Relation zu jenem Heilshandeln gesehen werden, das das göttliche Wort als solches auch jenseits der Grenzen des Christentums gewirkt hat und bis heute noch wirkt. Fraglich bleibt hier allerdings, wie von einem universalen [sic!] Heilshandeln des auferstandenen Christus, an dem D. zweifellos festhält, tatsächlich ein breiteres, und d. h. universaleres (?) Heilshandeln des göttlichen Wortes als solches unterschieden werden kann. Weniger eigenwillig sind dann wieder die Ausführungen im sich daran anschließenden siebten Kap. Hier versucht D. unter dem Titel „The ‚One Mediator' and ‚Participated Mediations'" die theologische Qualität der nichtchristlichen religiösen Traditionen, die das Konzil bewußt unbestimmt ließ, genauer zu fassen. Dazu greift er auf das zurück, was Johannes Paul II. schon 1990 in *Redemptoris Missio* herausgestellt hat: daß nämlich der eine Mittler (1 Tim 2,5) nicht schon von vornherein jegliche, an ihm „teilhabende Mittlertätigkeiten" (RM 5) ausschließen muß. Wenngleich hier noch offen bleibt, ob der Papst unter die „teilhabenden Mittlertätigkeiten" auch die religiösen Traditionen *qua* Traditionen rechnet, d. h. den religiösen Traditionen als solchen eine heilsrelevante Bedeutung für ihre Mitglieder zuschreibt, so will D. diese Auffassung spätestens in „Dialog und Verkündigung" (vgl. oben), das eine Art Kommentar zu *Redemptoris Missio* bildet, an dem D. selbst mitgearbeitet hat, so verstanden wissen. In Nr. 29 heißt es dort nämlich, daß „die Anhänger anderer Religionen [...] immer dann positiv auf Gottes Einladung [antworten] und [...] sein Heil in Jesus Christus [empfangen], wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen", und das gelte selbst für den Fall, daß „sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen (vgl. AG 3; 9; 11)". Damit versteht D. die nichtchristlichen Traditionen *qua* Traditionen als ge-

schichtlich greifbare und sichtbare Vermittlerinstanzen des von Christus erwirkten Heils für ihre Mitglieder und meint, sie unter dieser Rücksicht auch als Heilswege bezeichnen zu dürfen, freilich nur in analoger Weise, da sie ja keine selbständigen Wege sind und nur in der Kirche die sakramentale Fülle und Sichtbarkeit von Christi Heilsmysterium gegeben ist. So bestehe zwischen ihnen und der Kirche zwar eine wechselseitige Komplementarität, doch sei auch dieses Verhältnis immer als ein asymmetrisches zu denken. Konkretere Überlegungen zur Rolle der Kirche im Konzert der Religionen stellt D. dann in einem fünften und letzten Anlauf im achten Kap. an, und zwar im Zusammenhang mit einer entsprechenden Reich-Gottes-Theologie: „The Reign of God, the Church, and the Religions". Wieder verweist er auf die Enzyklika *Redemptoris Missio*, aus der seiner Ansicht nach klar hervorgehe, daß sich das irdische Reich Gottes auch jenseits der Grenzen der pilgernden Kirche finden lasse, und zwar überall dort, wo die evangelischen Werte gelebt würden (vgl. RM 20). Dementsprechend sieht D. in Anlehnung an Rahner die Rolle der Kirche (auf ökumenische Unterscheidungen verzichtet D.) darin, Sakrament, d. h. sichtbares und wirksames Zeichen dieses Reiches zu sein. Auf die Kirche seien und bleiben auch alle Nichtchristen hingeordnet (vgl. LG 16), da nur sie „mit der Fülle der Heilsgüter und -mittel ausgestattet" (RM 18) ist. Da aber das Konzil die Lehre von einer impliziten und unbewußten Mitgliedschaft aufgegeben habe (vgl. LG 13–16), seien ausschließlich Christen als Mitglieder der Kirche zu verstehen und nur sie erreiche das durch Christus erwirkte Heil auf ekklesial, d. h. sakramental vermittelte Weise. Allen Nichtchristen hingegen käme aufgrund ihrer Mitgliedschaft im Reiche Gottes eine (nicht ekklesial vermittelte) Teilhabe am Heilsmysterium Christi zu. D. zufolge können jedenfalls die Anhänger anderer Religionen als Mitglieder des Reiches Gottes ihr Heil wirken, ohne dabei in irgend einer Weise Mitglieder der Kirche zu sein (215). Damit denkt D. zwar die Lehre des Konzils von einer ausschließlich expliziten Kirchenmitgliedschaft konsequent zu Ende, doch scheint mit seiner minimalistischen Interpretation von „ordinantur" auch jene „geheimnisvolle Verbundenheit" zwischen Kirche und Nichtchristen (vgl. RM 10) endgültig aufgegeben sowie „das besondere Band zwischen Kirche und Reich Gottes" (RM 18) gänzlich durchschnitten zu sein, worauf der Papst in seiner Enzyklika allerdings noch insistiert. Mit Überlegungen zum interreligiösen Dialog („Interreligious Dialogue in a Pluralistic Society") und zum interreligiösen Gebet („Interreligious Prayer") bringt D. seine systematischen Ausführungen zu Ende und bündelt in einer siebenseitigen Zusammenfassung (253–259) nochmals die zentralen Aussagen des Buches.

Ein Nachwort (260–263) weist dann eigens darauf hin, daß das vorliegende Buch – zwar nicht nur, aber doch in weiten Zügen – die pastoraler ausgerichtete und auch etwas überarbeitete Fassung seines Vorgängerbuches von 1997 (vgl. oben) sei, zu dem die römische Glaubenskongregation aufgrund uneindeutiger Formulierungen im Januar 2001 mit einer *Notifikation* Stellung genommen habe. Dabei macht D. keinen Hehl daraus, daß auch im vorliegenden Buch nicht alle Thesen unter jeglicher Rücksicht in vollem Einklang mit *Dominus Iesus* und der *Notifikation* stehen dürften. Doch seien alle Divergenzen „im Geist einer konstruktiven Treue zur Offenbarung Christi und zur Lehrautorität der Kirche vorgetragen" (262). Genau dieser Geist der Treue zum Katholischen, in dem D. die Grenzen des inklusivistischen Ansatzes auszuloten und die theologische Qualität der nichtchristlichen religiösen Traditionen genauer zu bestimmen versucht, zeichnet dieses Buch aus. D. fragt immer zuerst: Was sagt die Kirche? – und versucht von da aus dann weiterzudenken. So ist dieses Buch unverschämt katholisch und ein Grenzgänger zugleich. In jedem Falle ist es aber ein anregender Beitrag, der jenseits der Straßengräben von Exklusivismus und Pluralismus den großartigen Aufbruch des Konzils und dessen positive Haltung gegenüber den anderen Religionen 40 Jahre danach konkret weiterzudenken versucht. A. Löffler S. J.

Cragg, Kenneth, *Muhammad in the Qur'an.* The Task and the Text. London: Melisende 2001. 224 S., ISBN 1-901764-13-3.

Seit Mitte der fünfziger Jahre des vorigen Jhdts. bereichert und befruchtet Kenneth Cragg (geb. 1913), der anglikanische Theologe und Religionswissenschaftler, durch

zahllose Publikationen das Wissen und Nachdenken über die religiösen und theologischen Fragen, die sich Glaubenden und Nichtglaubenden im Hinblick auf die Religionen heute stellen. Dabei liegt der Schwerpunkt seines Schaffens von Anfang an auf den monotheistischen Religionen und dort noch einmal besonders auf der religiösen Begegnung von Islam und Christentum und den ethischen und theologischen Fragen, die sich für uns aus ihrer vergangenen und gegenwärtigen Begegnung ergeben.

Trotz seiner einmaligen Bedeutung ist das Werk Cragg's (= C.s) außerhalb des englischen Sprachbereichs wenig bekannt. Der Rez. weiß von keiner einzigen Übersetzung irgendeines der Werke C.s in die deutsche Sprache. Das hat sicher viel damit zu tun, daß C. ununterbrochen im geräumigen, jahrhundertealten Haus der englischen Literatur – und vor allem der Dichtung – Sprach- und Sinnsuche betreibt. Sein von daher geprägter Stil macht seine Texte schwierig, zuweilen fast undurchsichtig. Anderseits regen sie durchweg zum meditativen religiösen und theologischen Nachdenken an.

C.s Werk hat auch im englischen Sprachraum ein zwiespältiges Echo hervorgerufen. Von einigen wird sein Ansatz und Stil verärgert als „craggery" abgetan, andere dagegen beurteilen seine philologisch-poetische sowie meditativ gehaltenen „Schürfungen" als ausgesprochen treffend, anregend und fruchtbar, gerade was die Entschlüsselung der koranischen und biblischen Welten angeht. So äußerte in einem Gespräch mit dem Rez. im Jahre 1975 der herausragende muslimische Philosoph und Theologe Fazlur Rahman, er halte die beiden Werke *The Event of the Qur'an* (1970) und *The Mind of the Qur'an* (1973) für das Beste, was je ein englischschreibender nichtmuslimischer Gelehrter über den Qur'an geschrieben habe. In der kürzlich erschienenen Dissertation: *Der Mensch unter dem An-spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie* (Würzburg 2002, bes. 127–202; siehe dazu auch meine Rez. in diesem Heft auf S. 301–304) bietet Andreas Renz, für den deutschen Sprachraum wohl zum ersten Mal, eine analytische Darstellung vieler der zentralen Ideen Cragg's, zusammen mit hilfreichen bibliographischen Angaben.

Im vorliegenden Werk ergründet C. die Bedeutung des Vorgangs, den die Muslime mit *tanzil* bezeichnen. Dieser klassische Begriff ist das Verbalnomen der im Koran häufig verwandten Verbform *nazzala* („Er, [i.e. Gott] ließ herunterkommen"). Es bezeichnet das koranische und das klassische Verständnis des Islam als göttliche Offenbarung, in welcher dem Propheten Muhammad eine von Ewigkeit her existierende Schrift, schrittweise und über den Zeitraum der 23 Jahre seines erwachsenen Lebens, übermittelt wird. Dieser Glaube stellt Muhammads Persönlichkeit und sein Leben in das innerste Zentrum des Gesamtvorgangs der koranischen Offenbarung, so daß die in zeitlichen Abständen offenbarten Sequenzen des Korans mit bestimmten Ereignissen zusammenfallen, die sich im Leben des Propheten zwischen seinem vierzigsten und dreiundsechzigsten Jahr zugetragen haben. Wie verhielt sich der offenbarte „Text" zur prophetischen Aufgabe, und: Bestimmte nicht doch letztlich die Aufgabe den Text? Was verlangt eine intelligente Rezeption des Korans heute von seinen Hörern bzw. Lesern, in der islamischen Gemeinschaft und darüber hinaus?

Die einzelnen Kap. des Buches versuchen unter anderem etwa folgende Fragen zu klären: Wie wesentlich ist es, um *tanzil* recht zu verstehen, die *persona* des Propheten als unabdingbaren Partner des Autors der Offenbarung ernst zu nehmen? Auf dem Weg zu einem tieferen Verständnis der Psychologie des Muhammad als Empfänger der göttlichen Botschaft ist es sicher hilfreich, diejenigen Aussagen des Korans besonders zu betrachten, die den Propheten als Empfänger der göttlichen Botschaft charakterisieren: seine Verwurzelung im Land und in der Sprache der arabischen Halbinsel, sein Verlangen, es den Leuten der Schrift (Juden und Christen) gleichzutun und die Würde, die ihm als dem „in den Prophetenmantel" Eingehüllten (vgl. Sure 74,1) zugesprochen wird. „Dort, wo die Schrift und der Mensch verbunden waren", urteilt C., „liegt das zentrale Anliegen und die zentrale Suche aller koranischen Studien, das Wohin und Woher eines menschlichen Tuns in einer göttlichen Berufung und Aufforderung" (45).

In dieser Weise entdeckt C. im und aus dem Koran in Muhammad eine „brooding aspiration" (grübelndes Sehnen und Streben) nach dem „heimatlichen, der eigenen Erde entspringenden" Geschenk einer Heiligen Schrift, die den Arabern ihre Identität in gleicher Reihe neben Juden und Christen geben würde. Dieses Sehnen und Streben, meint

C., wurde durch sein Geschick beantwortet, das ihn, den Propheten, zum menschlichen Instrument der Erfüllung dieser Sehnsucht machte.

Weiter befaßt sich C. mit den Aufgaben und Optionen Muhammads, die sich hinter der Beschreibung: *al-ummi* verbergen, das die beiden anderen koranischen Titel *al-nabi* (der Prophet) und *al-rasul* (der Gesandte) qualifiziert. *Ummi* benennt, daß dieser zur prophetischen Verkündigung Gesandte ein Vertreter der arabischen, noch nicht mit einer Hl. Schrift bedachten Nation war. Was Muhammad als Gesandter zu verkünden hatte, sollte sich an ein bestimmtes „Volk", mit einer bestimmten, von Gott geplanten Geschichte und Zukunft, wenden. Diese „Nation", dieses „Volk", setzte sich aus Arabern zusammen, im Gegensatz zu den Juden. Den Arabern war eben bisher noch keine Heilige Schrift, noch kein „Buch", geoffenbart worden und somit auch keine spezifische geschichtliche Zukunft in Gottes Plan. Muhammad, der *ummi*, war nun berufen, durch die ihm anvertraute Schrift dieses Volk auf den Plan der Heilsgeschichte zu rufen, es zu seiner, die früheren Völker und ihre Geschichte qualifizierenden, Berufung zu erwecken und befähigen.

Ein eigenes Kap. versucht, die Bedeutung der Entscheidung für die Hidschra zu erhellen. Während der Prophet bisher Träger einer Botschaft war, die er durch Predigt und Beispiel getreulich, auch gegen beträchtlichen Widerstand, zu entrichten hatte, optierte er nun im Namen Gottes für Kriegführung, Kriegs- und Gefangenenpolitik, Beute und Freikauf von Kriegsgefangenen. Somit ergab sich eine ganz neue Problematik „auf dem Weg Gottes", und es verbanden sich damit neue psychologische Konfrontationen mit dem inneren Selbst des Propheten und seinen Emotionen. Neue Themen wurden jetzt zum Inhalt der Offenbarung: das rechte Verhalten in Krieg und Konflikt; die gottgewollten Strukturen der Gemeinschaft und Familie; die Behandlung der Feinde und Rivalen ... Neben zahllosen Fragen, die der Autor in diesem Zusammenhang aufwirft, sei eine entscheidende, in typisch C.'scher Manier formulierte, zitiert: „Im Islam nahm *regio* in *religio und Dawlah* [Staat] als ausführendes Organ von *Din* [Religion] von Anfang an – im Leben des Propheten und in der Gründungsschrift, dem Koran – einen integrierten und wirksamen Platz ein. Dem wird nur widersprechen, wer es für legitim hält, das vor-Hidschra Mekka für den definitiven Islam zu halten und folglich die medinensische Dimension nur für eine Art konstantinische ‚Revision' eines früheren, schon existierenden, Textes'" (106).

Seinen Höhepunkt erreicht das vorliegende Werk wohl mit den originellen Ausführungen C.s zur *Tasliya*. So lautet Sure 33,56: „Gott und seine Engel sprechen den Segen über den Propheten. O ihr, die ihr glaubt, sprecht den Segen über ihn und grüßt ihn mit gehörigem Gruß." Hier wird Muhammad in den Worten Gottes selbst gegrüßt, nicht einfach als der, der gemäß dem klassischen islamischen Dogma, sozusagen ganz unberührt von seinem prophetischen Auftrag – also einfach als Mensch wie jeder andere – die Botschaft vermittelt, sondern hier wird er den Hörern paradoxerweise emphatisch von Gott selbst gleichsam als die Achse des Korans, und damit der Offenbarung des Islam, vorgestellt. Während die *schahada* (die kurze Bekenntnisformel des Islam) Muhammad als den Botschafter, nicht weniger und nicht mehr, des Korans bekennt, wurde er, aufgrund koranischer Aussagen wie der zitierten, in der Frömmigkeit der Muslime sehr bald nicht nur zur idealen, verkörperten Auslegung dieser Botschaft, sondern sogar die Botschaft selbst, und zwar, wie der Autor es formuliert: „in einer subtilen Erweiterung von seiner Funktion als Instrument des Textes zu der als geistlichem Referenten der göttlichen Wahrheit" (128). Es folgen ausführliche Gedankengänge über den Glauben an Muhammad als präexistentes Wesen und vergleichende Erwägungen über vergleichbare Aspekte die neutestamentlichen Christologie.

Mit dem abschließenden Kap. kommt C. dann von all diesen differenzierenden Analysen zurück zu der Muslimen und Christen heute gemeinsam gestellten Aufgabe: die Zeitgenossen aus ihrer Illusion der Gottvergessenheit auf den Pfad der Anbetung und des Dienstes gegenüber dem einen Gott zurückzurufen, das tiefste und vordringliche Thema der mekkanischen Suren. Damit eng verbunden erscheint der Auftrag zur entschiedenen Bewahrung der natürlichen Ordnung. Und genau diese Themen benennen nach C. eben auch das Zentrum der christlichen Berufung. Es ist der *islam* mit kleinem i, der Christen und Muslime eint, der Islam mit dem großen I „mit seiner distinktiven, oft

militanten Tradition, mit seinen Erbschaften der Verirrung und den Kompromissen mit Aspekten seiner Vergangenheit ist etwas anderes. Vielleicht versäumt es der Autor hier, auf die Frage einzugehen, ob nicht doch auch schon die mekkanische Sicht Gottes und seiner Beziehung zum Menschen wesentliche Unterschiede zu der des Neuen Testamentes aufweist.

Die heutige Weltsituation ist gezeichnet durch Pluralismus. Dieser ruft nach Inter-aktion. „Alle Glaubensgemeinschaften sind in gleicher Weise disqualifiziert, wenn sie einseitige Lösungen für die menschliche Welt durchzusetzen versuchen. Alle haben die vorrangige Berufung zu drängender Korrektur ihrer selbst. Das lehrt ihnen die Geschichte" (201).

Wird die Gemeinschaft der Muslime ihr Glaubenserbe so auslegen können, daß ein spannungsreiches aber letztlich friedliches, von gegenseitigem Respekt geprägtes Zusammenleben in Verschiedenheit zustande kommen kann? Religiöse Verschiedenheit, sofern sie denn eine wirklich religiöse ist, sollte eigentlich zur Demut fähig sein, Demut zu grenzenlosem, dankbaren Staunen und zur Erkenntnis, daß wir alle Schuldner vor Gott sind. Nur diese Grundhaltung kann in wirkliche Beziehung treten zu den Weisen und Formen, in denen andere Glaubensgemeinschaften derselben Grundhaltung auf ihre Weise Ausdruck verleihen. Ehrlichkeit gegenüber sich selbst und der eigenen Geschichte sind vor allem und zunächst gefragt. „Denn die Religionen sind immer ihr eigener größter Feind gewesen, im Hinblick auf ihre Strukturen sowie auf ihren Stolz" (210).

Auch wer Schwierigkeiten mit C.s Stil hat, wird dankbar dafür sein, vom Autor auf eine faszinierende Reise zu vielen neuen Einsichten und Entdeckungen im Gebiet des christlich-muslimischen Denkens mitgenommen worden zu sein. Dieses Werk ist kein Buch für Anfänger. Und doch: Wer sich ihm stellt, wird sich einem neuen Anfang in Fragen Christentum und Islam verfügt erfahren. Ch. W. Troll S. J.

Renz, Andreas, *Der Mensch unter dem An-spruch Gottes.* Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie (Christentum und Islam. Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen; 1). Würzburg: Ergon 2002. VI/608 S., ISBN 3-89913-254-8.

Dieses weit ausholende, analytisch tief schürfende und klar strukturierte Werk des jungen Theologen Renz ist eine Dissertation aus der Fachrichtung Dogmatische Theologie. Es eröffnet die Reihe der Arbeiten, die aus dem Bamberger Graduiertenkolleg „Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam" hervorgegangen sind. Die Herausgeberinnen der Reihe, Marianne Heimbach-Steins und Rotraud Wielandt, betonen zu Recht die dringende Notwendigkeit, die kritische theologische Reflexion über Fragen der Anthropologie auf interreligiöser Ebene voranzutreiben. Renz (= R.) sichtet in einem ersten Kap. die Konzilsbeschlüsse des 2. Vatikanums, die einschlägigen Dokumente und Verlautbarungen einzelner christlicher Kirchen sowie des Ökumenischen Rates der Kirchen und befragt sie auf ihre Inhalte, Methoden und Ziele sowie auf ihre religionstheologischen Positionen und ihre bisherige Wirkungsgeschichte. Es folgt eine kritische Sichtung der Aussagen über das Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam von fünf christlichen Theologen (zwei Protestanten, zwei Katholiken und einem Anglikaner) der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. aus dem deutschen und englischen Sprachbereich (Stimmen aus dem – gerade für die katholisch-christliche Reflexion – bedeutsamen französischen Sprachbereich, wie etwa die von Y. Moubarac, R. Caspar, M. Borrmans, sind leider unberücksichtigt geblieben). Dabei geht R. in der Analyse eines jeden der fünf Autoren (W. C. Smith, K. Cragg, H. Küng, H. Zirker und R. Leuze) jeweils auf drei Themenkomplexe ein, die er dann im zweiten Teil seines Werkes kritisch und systematisch weiter reflektiert.

Dort wird zunächst gefragt, aus welchen Motiven heraus das Verhältnis von Christentum und Islam jeweils reflektiert wird und welche grundsätzlichen religionstheologischen Voraussetzungen dabei gemacht werden. Es geht also um die Verhältnisbestimmung der eigenen Religion zum – und zugleich um das Selbstverständnis des Christentums im Angesicht des – Islam. In einem weiteren Schritt werden zentrale Themen der Offenbarungstheologie sowie die Frage nach dem Offenbarungsverständnis,

den Offenbarungsvermittlungen und dem Offenbarungsanspruch untersucht. Es handelt sich konkret um eine der Schlüsselfragen des theologischen Gesprächs zwischen Christen und Muslimen, d. h. die Frage des prophetischen Anspruchs Muhammads und des Anspruchs des Korans, Offenbarungsschrift zu sein. Der dritte Schritt schließlich führt zur Behandlung anthropologischer Themen des Islam aus christlicher Sicht, etwa zu Fragen nach dem Wesen, der Existenz und der Bestimmung des Menschen, nach dem Verhältnis von Gott und Mensch, von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade, von Offenbarung und Heil, Sünde und Glaube. Diesen deskriptiven Schritten folgen kritische. Einmal geht es um die Frage, wie sich die jeweilige christliche Islaminterpretation zum muslimischen Selbstverständnis verhält, dann, in welchem Maß die jeweilige christliche Islaminterpretation auf einer umfassenden Berücksichtigung der entsprechenden Themen und Quellen sowie auf dem aktuellen Stand der islamwissenschaftlichen Forschung basiert. Schließlich fragt R., „ob und in welchem Maße sie [d. h. die jeweiligen Ansätze der oben genannten christlichen Theologen] bezüglich eines Problemfeldes etwa die synchrone und diachrone Pluralität der innerchristlichen Ansätze berücksichtigen, den gegenwärtigen Diskussionsstand innerhalb der christlichen Theologie widerspiegeln oder welche konfessionsspezifischen Prägungen auf die Islaminterpretation umschlagen" (21).

Der letzte Teil des Werkes bietet eine selbständige, kritisch vertiefende Diskussion der wichtigsten theologischen Problemfelder, die sich für R. aus seinen Analysen der christlichen Islaminterpretationen ergeben. Er vergleicht Grundlagen und Entwicklungen des christlichen und islamischen Menschenbildes und Offenbarungsverständnisses und legt dar, in welcher Weise die Erkenntnisse der modernen Islamwissenschaft für die religionstheologische Diskussion und den christlich-islamischen Dialog fruchtbar gemacht werden sollten, „nicht zuletzt in der Hoffnung, dass die vorliegende Arbeit auch von muslimischer Seite gelesen und kritisch rezipiert wird" (21).

Zu welchen Schlüssen kommt R. nun in seinem weit ausholenden Vergleich anthropologischer Grundlagen und Entwicklungen christlicher und islamischer Anthropologie? Vom Glauben an die Geschöpflichkeit des Menschen her ergeben sich „große inhaltliche und strukturelle Übereinstimmungen zwischen christlicher und islamischer Anthropologie" (539). Beide Religionen sehen den Menschen in seiner existentialen Verwiesenheit auf Gott als „Hörer des Wortes" und damit als Person konstituiert. Die darin begründete besondere Stellung und Würde des Menschen innerhalb der Schöpfung wurde nach der Meinung von R. allerdings „in beiden Religionen erst in der jüngsten Zeit wirklich jedem Menschen voll zuerkannt" (ibid.). Zwar betone die christliche Theologie stärker als die islamische die sittliche Autonomie des Menschen, „doch auch sie weiß um die theonome Begründung dieser Autonomie" (ebd.). Hinsichtlich des Gewichtes des Begriffs der Sünde in den zwei Traditionen konstatiert R. „größere Konvergenzen [...], als man bislang auf beiden Seiten annahm". Beide Traditionen lehrten eine universale „Neigung des Menschen zum Bösen"; ferner, die Einsicht, daß es bei den Sünden „nicht nur um einzelne Verstöße gegen göttliche Verbote" geht, sondern immer auch um eine Abkehr von Gott selbst und damit eine Verfehlung des menschlichen Wesens und seiner gottgewollten Bestimmung" (ebd.). Schließlich teilen Christentum und Islam das Wissen „um die soziale und strukturelle Verstrickung des Menschen in Schuld und Sünde, obgleich diese Dimension christlicherseits *in der Vergangenheit* sicher deutlicher gesehen wurde" (539f.). „Mit der auf breiter Basis erfolgten Aufgabe des traditionellen Verständnisses von ‚Erbsünde' im Sinne *einer durch Zeugung vererbten Schuld- und Sündhaftigkeit* [ist *diese* Aussage nicht eher nur *ein* Element des traditionellen Gesamtverständnisses der Erbsündenlehre? Rez.], meint R., „dürfte [...] eines der größten Hindernisse zwischen christlicher und islamischer Anthropologie und Ethik beseitigt sein. Denn neben der Annahme einer allgemeinen Disposition zur universalen Verbreitung der Sünde sind sich Christentum und Islam auch darin einig, dass die größte und unvergebbare Sünde die des Unglaubens ist, weil der Unglaube das Gemeinschaftsverhältnis von Gott und Mensch gänzlich zerstört, und dass das Bleiben in dieser Sünde Unheil für den Menschen bedeutet" (540).

Was nun die Lehre über das Heil des Menschen angeht, so konstatiert Renz, daß beide Religionen „sich zu einem Gott bekennen, der das Heil des Menschen will". Diese

Heilsgabe durch die von Gott gereichte „Hand zur Umkehr und Versöhnung" „geschieht nach dem Glauben beider Religionen in der Geschichte der Offenbarungen, die in christlicher Sicht in der Person Jesu Christi, in islamischer Sicht im Koran kulminiert" (540). Damit sei nun „*der* inhaltliche und formale Unterschied markiert, der das jeweilige Zentrum der beider Glaubenssysteme betrifft" (ebd.). (Hervorhebung im Original). Allerdings fügt R. dieser Feststellung sogleich folgende „Momente" hinzu, in deren Licht der genannte Unterschied religionstheologisch zu bewerten sei: einmal sei „die koranische Offenbarung wie die Offenbarung in Jesus Christus nicht nur eine Willens-, sondern *auch eine Wesensoffenbarung* Gottes. [...] Der inhaltliche Kern dieser Selbstmitteilung Gottes besteht für beide Offenbarungen in der Zusage der Vergebung und Hilfe, die im Christentum allerdings christologisch und pneumatologisch begründet werden" (ebd.). Christlich werde das Heilsgeschehen der von Gott geschenkten Vergebung – „durch und in Jesus Christus, der seinen Geist zu einem Leben in Heiligkeit sendet" – im Begriff der ‚Erlösung' zusammengefaßt, während für den Islam an dieser Stelle die in der koranischen Offenbarung enthaltene Zusage der möglichen Sündenvergebung stehe, vorausgesetzt, der Mensch kehrt um, glaubt und handelt nach Gottes Willen. R. hält es für „unangemessen [...], den Islam als ‚Gesetzesreligion' zu charakterisieren und der ‚Erlösungsreligion' Christentum entgegenzustellen". „Denn", so fährt er fort, „selbst wenn es Momente in Koran und islamischer Tradition und Frömmigkeit gibt, die bestimmte menschliche ‚Vorleistungen' für die göttliche Vergebung zu fordern scheinen, so ist doch auch im Islam das Bewusstsein gegeben, dass der Mensch der Barmherzigkeit und Hilfe in Form von ‚Rechtleitung' und ‚Gelingengeben' Gottes bedarf, um umkehren und Gottes Willen erfüllen zu können" (540f.).

Hinsichtlich der vom Menschen geforderten Antwort auf Gottes Offenbarung stimmen, nach Renz, „Christentum und Islam [...] weitgehend darin überein, dass der Glaube als ganzheitlicher personaler Akt der Hingabe an den einen Gott dem Menschen den Weg zum Heil weist, dass wahrer Glaube aber sich im Hervorbringen religiös-ethischer Früchte erweist und bewährt" (541). Inhaltlich, urteilt der Autor, haben Christen und Muslime den Glauben an den einen, gütigen und barmherzigen, aber auch gerechten Schöpfergott gemeinsam, „sowie die ethischen Forderungen, wie sie biblisch im Dekalog bzw. im jesuanischen Doppelgebot der Liebe begegnen" (ebd.). Was Christentum und Islam hier unterscheide, sei „die trinitarische Formulierung des christlichen Glaubensbekenntnisses und eine pointiertere Stellung und Ausweitung des Gebotes der Nächsten- und Feindesliebe durch Jesus" (ebd.). Im Blick auf das Ziel der Heilshoffnung seien sich beide Religionen letztlich darin einig, daß dieses Heil allein von Gott gewährt und erst im Eschaton vollendet sein wird.

R. unterstreicht wiederholt die den gesamten christlichen sowie islamischen Glauben prägende theozentrische Perspektive. Der vom christlichen Glauben gleichzeitig bekannten „einzigartigen und universalen Mittlerrolle Jesu Christi" stellt er die vergleichbare, „analoge Funktion" an die Seite, die der Koran, aber auch die Sunna im Islam einnehme, in der ja „der Prophet das Idealbild des gottwohlgefälligen Menschen vorgezeichnet hat" (542). Für R. ist damit „der Punkt markiert, der Christen und Muslime im Zentrum ihres Glaubens voneinander unterscheidet – ob er sie auch trennt oder trennen muss, ‚wird in der Zukunft noch zu klären sein'" (ebd.). Er urteilt: „Eine – immer unter ‚eschatologischem' Vorbehalt stehende – Anerkennung des Islam als legitimen Heilsweg entbindet [...] den Christen nicht von der Aufgabe, in der Begegnung mit Muslimen Zeugnis zu geben von seiner Glaubenserfahrung, ebenso wie er umgekehrt die Glaubenserfahrung des Muslim als ein authentisches Zeugnis von dem einen gütigen und barmherzigen Gott ernst nehmen sollte, ja muss" (543).

Die vorliegende Studie leistet einen wichtigen Beitrag zur noch in ihren Anfängen steckenden religionstheologische Diskussion über zentrale Aussagen des christlichen und islamischen Glaubens. Mit dem Autor sind wir gespannt auf die Einschätzungen und die kritische Rezeption der vorliegenden Studie seitens der zeitgenössischen islamischen Fachwelt (vgl. 21). Die von R. vorgenommene Selektion von Koranbelegen und deren Interpretation zu wichtigen theologischen Fragen beinhalten Optionen und Gewichtungen eines von außerhalb der *umma* urteilenden, christlichen Theologen, dem es im Geiste des Dialogs vor allem um den Aufweis des theologisch Verbindenden geht.

Wie werden muslimische Theologen etwa die R.sche Charakterisierung der koranischen Offenbarung als „auch eine Wesensoffenbarung Gottes" oder gar als „Selbstmitteilung Gottes" (540) beurteilen? Wie werden sie auf den dezidierten Versuch der Studie reagieren, den Islam ganz und gar nicht als „Gesetzesreligion", sondern eher als eine „Erlösungsreligion" zu sehen? Es fällt auf, daß R. auch bei der Diskussion über die Frage des Verhältnisses von „Glaube und Werken" und, damit verknüpft, der Frage einer vermeintlichen „Werkgerechtigkeit" im Islam die relevanten leitenden Ideen der bis heute im Islam vorherrschenden traditionalistischen und islamistischen Tendenzen nicht berücksichtigt. Im Lichte dieses im frühesten Islam beginnenden Tradtionsstranges wäre er wohl zu weniger „konkordanten" abschließenden Wertungen in dieser Frage gekommen. Der Rez. hat den Eindruck, daß R. nur deshalb zu einigen seiner Annäherungsaussagen kommen konnte, weil er die Spannungen, die seit eh und je zwischen den Traditionssträngen, Schulen und Bewegungen im islamischen Universum bestehen – dem, jedenfalls in der sunnitischen Mehrheit des Islam, lehramtliche Strukturen fremd sind – weder genügend aufgezeigt noch vergleichend zu gewichten versucht. Fällt er so nicht doch einer Tendenz zum Opfer, die Ergebnisse struktureller und funktionaler Vergleiche, bei denen sich erhellende Parallelen zum christlichen Glaubensverständnis ergeben, so darzustellen, daß dann auch eine weitgehende Parallelität der Inhalte vorgespiegelt wird? Gerade wenn es zutrifft, daß „im Islam" Koran und Sunna mit ihrem „Idealbild des gottwohlgefälligen Menschen" eine Funktion im Offenbarungs- und Heilsgeschehen einnehmen, die der Funktion der Person Jesu Christi innerhalb der Struktur des christlichen Glaubens des Christentums entspricht, dann müßte m. E. in gebührender Weise auf die Kontraste, ja, in mancher Hinsicht gar Antagonismen, zwischen dem Idealbild Muhammads in der Sunna und dem Jesu Christi im Neuen Testament eingegangen werden – oder haben diese Idealbilder nichts mit dem Offenbarungsverständnis und dem Menschenbild der jeweiligen Religion zu tun? Auf der eine Seite Jesus, der die in seinem religiösen Umfeld vorherrschende Gesetzesfrömmigkeit und die damit verbundene Heuchelei scharf verurteilt und für sich in Anspruch nimmt, nicht nur Gesandter Gottes zu sein, sondern Gottes Wort selbst, und der es ferner klar ablehnt, seinen Anspruch und seine Lehre politisch-militärisch durchzusetzen und es schließlich vorzieht, die Demütigung durch die Kreuzesstrafe auf sich zu nehmen – zur Sühne für die Sünden der Welt. Dort Muhammad, der als Gesandter des barmherzigen Gottes dessen Einheit und die von ihm geforderte Gerechtigkeit verkündet und der, als sich ihm die Gelegenheit dazu bietet, diesen Anspruch mittels einer religiös-politischen Gemeinschaft mit politischen, diplomatischen und militärischen Mitteln im Namen Gottes durchsetzt und so der Sache Gottes und des Islam zum Siege verhilft. Es will uns scheinen, daß von diesem hier nur angedeuteten inhaltlichen Kontrast her die jeweiligen Offenbarungsverständnisse und Menschenbilder an Schärfe und Kontur gewinnen.

R. mahnt in seinem Werk bei den von ihm vorgestellten Religionstheologen wiederholt die Notwendigkeit der Formulierung der Kriterien an, die in solcher Theologie im Hinblick auf den Islam zu entwickeln und anzuwenden wären. Er selbst ist diesem Desiderat in der vorliegenden Studie, deren bedeutenden Beitrag wir noch einmal betonen wollen, nicht genügend nachgekommen. Die gegenseitige Bezeugung der geglaubten Wahrheit verlangt im christlichen-muslimischen Dialog von den Christen auch ein überlegtes, mutiges Benennen der positiven und der negativen Aspekte der islamischen Lehre, mit anderen Worten, eine Antwort auf die Frage, welche Elemente in dieser Lehre den Muslimen auf ihrem Weg zum Heil letztlich eine Hilfe sein können und welche ein Hindernis.

Ch. W. Troll S. J.

4. Praktische Theologie

Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen. Norbert Glatzel zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von *Nils Goldschmidt, Gerhard Beestermöller, Gerhard Steger* (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften; 44). Münster: Lit 2002. 429 S., ISBN 3-8258-5494-9.

Die Familie steht heute wieder im Mittelpunkt des Interesses der Öffentlichkeit. „Der wichtigste Bundesgenosse der künftigen Familiendebatte ist die demographische Entwicklung. Die mit dem Rückgang der Bevölkerung verbundene Gefährdung der sozialen Sicherungssysteme, der absehbare Fachkräftemangel, der Ausfall von Konsumenten etc. schreckt die Öffentlichkeit und damit unwillkürlich auch die Politik auf. Deshalb besteht heute die einmalige Chance, daß das Thema Familie nicht nur auf der Ebene von meist folgenlosen Sonntagsreden verharrt, sondern daß das ‚Bekenntnis' zur Familie tatsächlich politische Konsequenzen zeitigt" (7). Die vorliegende Festschrift enthält 28 Abhandlungen. Auf einige von ihnen möchte ich kurz eingehen. Für *E. Schockenhoff* (Die Familie als Ort sozialen und moralischen Lernens. Moraltheologische Überlegungen zu ihren anthropologischen Grundlagen, 17–29) ist die Familie der erweiterte Lebensraum ehelicher Liebe. Der Grundgedanke, der bei dieser Überlegung entwickelt wird, ist folgender: Die Verbindung zweier Einzelbiographien zu einem Lebensprojekt führt Mann und Frau zur Ehe als der Lebensform ihrer Liebe zusammen. Indem sich diese Zweierbeziehung für die Ankunft ihrer Kinder nochmals öffnet, entsteht die Familie als der eigentliche Lebensraum der Liebe. Die Eltern überschreiten ihre gemeinsame Lebenszeit auf die Zukunft ihrer Kinder hin, aber die Ankunft neuen Lebens gibt zugleich der eigenen Beziehung festeren Zusammenhalt. Nach *B. Laux* (Ehe und Familie im Prozeß kulturellen Wandels, 31–45) stehen wir heute vor der Situation, daß sich fast alle Handlungsbereiche aus religiöser Sinngebung und Normierung gelöst haben. Religion kann in den meisten Lebensbereichen keine Orientierung mehr bieten. „Orientierende und gestaltende Kraft kann Religion allerdings – nach der Entscheidung des einzelnen – in privaten Lebensbezügen entfalten" (33). Freilich ist auch da die Religion nicht mehr selbstverständlich; vielmehr gehen die einzelnen Menschen nach eigenem Ermessen (also selektiv) auf Kirche und Religion zu. Damit ist eine Situation religiöser Individualisierung entstanden. *P. Walter* (Einige Annäherungen an das Thema „Familie" aus theologiegeschichtlicher Perspektive, 47–55) geht der Frage nach, ob die Familie als theologische Analogie dazu dienen kann, zentrale Glaubensaussagen (wie die Trinität Gottes) zu erschließen. Umgekehrt weist der Autor auf die Möglichkeiten hin, welche die Theologie für die Gestaltung der Familie bereithält. Freilich sind diese spirituellen Ressourcen noch längst nicht fruchtbar gemacht. Kann die „Heilige Familie" Vorbild für unsere Familien sein? *M. Görg* (Die „Heilige Familie". Zum mythischen Glaubensgrund eines christlichen Topos, 57–65) bedenkt diese Frage. Dabei geht es freilich nicht (wie man zunächst vermuten könnte) darum, daß die Heilige Familie Vorbild für unsere christlichen Familien sein sollte, sondern Görg handelt von der Rezeption des bekannten Mythos um den Todesgott Osiris, der durch seine göttliche Gemahlin Isis zum Leben erweckt wird und in seinem Sohn Horus einen Rächer und Retter findet. Josef, Maria und Jesus bilden also (nach dieser Theorie) den Osiriskreis nach. Sollte diese These richtig sein (was der Rez. nicht beurteilen kann), so hätte das Fest der Heiligen Familie eine interreligiöse und ökumenische Bedeutung. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. LG 11) redet man davon, daß die Familie „eine Art Hauskirche" ist. Auf dieses Theologumenon geht *P. Wehrle* ein (Die Familie – eine „Art Hauskirche". Eine Basisstruktur kirchlichen Lebens im Wandel, 103–109). Er macht den folgenden Vorschlag: „Neu fruchtbar zu machen und zu entfalten ist die in dem Begriff der Hauskirche angelegte Vorstellung von dem Modellcharakter der Familie für die Kirche überhaupt. Dabei ist die erschließende und vorwärtsweisende Kraft des Gedankens abhängig von dem Bild von Familie, das man voraussetzt. Sicher wird man hinter ein partnerschaftliches Familienmodell, wie es in unserer Gesellschaft heute selbstverständlich ist, nicht zurück wollen. So hat der Gedanke von der Familie als Hauskirche durchaus eine mobilisierende Kraft. Eine am Mo-

dell der Familie orientierte Kirche müßte sich als organische Einheit verstehen, getragen von gegenseitiger Wertschätzung, geschwisterlichem Lebensstil, bereitwilliger solidarischer und subsidiärer Hilfe, zusammengehalten von Dialog und Kommunikation" (108). Auf die Familie kommen heute viele Aufgaben zu. Zu viele? *W. Tzscheetzsch* (Familie – ein überschätzter Ort der Glaubenstradierung? 111–119) bedenkt dieses Problem. Die angeschnittene Frage muß differenziert beantwortet werden. Auf die Familie alleine in der Glaubenstradierung zu setzen, wäre eine Überforderung der Familie. Die Familie aus der Aufgabe der Glaubenstradierung zu entlassen, wäre ein kapitaler Fehler. Wie die Zusammenarbeit zwischen der Familie und anderen Orten der Glaubenstradierung aussehen soll, ist allerdings noch nicht ausgemacht. Es hat bisweilen den Anschein, als ob man den „Schwarzen Peter", der für die fehlenden Erfolge in der Glaubenstradierung verantwortlich ist, hin und her schiebt. Mit besonderem Interesse habe ich den sehr sorgfältig abgefaßten Beitrag (mit 112 Anmerkungen und einer langen Literaturliste) von *H. Zapp* (Zum „Familienrecht" des Codex Iuris Canonici, 147–161) gelesen. Bei aller Wertschätzung des CIC/1983 darf man sich „nicht darüber hinwegtäuschen, daß das kanonische Ehe- und Familienrecht noch vor großen Herausforderungen steht" (155). Einige Probleme seien genannt: a) Das Familienrecht umfaßt nach dem BGB drei Teilbereiche: Eherecht, Kindschaftsrecht, Vormundschaftsrecht. Zu einer solchen Systematik des Familienrechts findet sich im CIC keine Entsprechung. Das Gesetzbuch der Kirche enthält nur ein Eherecht. b) Im CIC fehlt auch eine befriedigende Antwort auf die Möglichkeit des Scheiterns der Ehe und die damit verbundene Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen. c) Im CIC gibt es auch noch keine befriedigende Antwort auf die Frage, ob die Ehe ein Vertrag ist oder ein Bund. Wo diese Frage behandelt wird, handelt es sich meist um reine Formelkompromisse. Die Frage der Rollenverteilung in der Ehe ist noch nicht wirklich ausdiskutiert. Darauf geht *A. Anzenbacher* (Geschlechterdifferenz und Familienpolitik, 221–240) ein. Er referiert zunächst die Behauptung, an die Stelle der Zuweisung weiblicher und männlicher Rollenstereotypen trete nun die Freisetzung der Menschen aus den ständischen Vorgaben des Geschlechts. Anzenbacher fragt aber zugleich, ob nicht an die Stelle der tradierten Rollenzuweisungen neue Zwänge getreten sind. Offenbar ist die Geschlechterdifferenz noch immer ein ungelöstes Problem. Das gilt selbst für die Kirche. Päpstliche Dokumente (wie „Familiaris consortio" [1981] oder „Mulieris dignitatem" [1988]) sind zwar eindrucksvoll und gediegen, tendieren aber dazu, die Frau durch mehr oder weniger (biologisch) vorgegebene Wesenseigenschaften zu charakterisieren, aus welchen dann normative Konsequenzen gezogen werden. Indes ist der Autor weit davon entfernt zu meinen, es gebe eine glatte Äquivalenz von Mann und Frau. Er rechnet eher damit, „daß kinderreichere Familienvarianten auch in Zukunft stärker durch die Mütter als durch die Väter geprägt sein werden. Auf Dauer können unsere Länder nur Vaterländer sein, wenn sie auch Kinderländer sind. Ob sie das wieder werden, hängt auch in dieser Hinsicht vor allem von den Müttern ab" (239). Dies ist wohl auch die Meinung unseres höchsten Gerichtes. Darauf macht *A. Rauscher* (Der Einfluß des Bundesverfassungsgerichts auf die Familienpolitik, 275–283) aufmerksam. Es war das BVG, das sich im Jahre 1990 der Lage der Familie annahm und durch zwei Entscheidungen die Bundesregierung zum Handeln zwang. Das Gericht vertrat die Auffassung, daß in den Jahren 1983 bis 1985 der Grundfreibetrag für Erwachsene und der Kinderfreibetrag niedriger waren als das sozio-kulturelle Existenzminimum. Der Staat müsse jedoch das Einkommen des Steuerpflichtigen insoweit steuerfrei belassen, als dies für ein menschenwürdiges Dasein notwendig ist. Wenn der Gesetzgeber den Familien mehr abverlange, verstoße er gegen das Grundgesetz. Ist die Lage der Familie in anderen Ländern und Kontinenten anders? *S. Rappel* (Die afrikanische Großfamilie im Spannungsfeld von Tradition und Moderne, 389–400) nimmt sich dieses Themas an. Afrika ist mit einem Reichtum an kulturellen Werten und unschätzbaren menschlichen Qualitäten ausgestattet. Dazu gehört zweifellos auch die gesellschaftliche Struktur der sog. Großfamilie, die eine unter Führung eines Familienoberhauptes an einem Ort zusammenlebende Gemeinschaft mehrerer Generationen umfaßt, die sich auf einen gemeinsamen Ahn zurückführen. Die Großfamilie besitzt gemeinsames Eigentum in Form von Land und Viehherden und agiert als sozio-ökonomische Einheit, die dem einzelnen Familienmitglied materielles Auskommen und Sicherheit gibt. Wie sehr freilich dieser Typ der Großfami-

lie in Auflösung geraten ist, davon gibt der Artikel von Rappel ein trauriges Bild. – Diese wenigen Hinweise auf einige Artikel der vorliegenden Festschrift mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, daß es sich sehr lohnt, dieses schöne Buch zu lesen. Wenn ich auf einen Schönheitsfehler hinweisen darf, dann auf diesen: Der Druck ist (wahrscheinlich aus Kostengründen) zu klein. Die Fußnoten sind für ältere Menschen (der Rez. ist ein solcher) nur mit einer Lupe lesbar. R. Sebott S. J.

Westerhorstmann, Katharina, *Selbstverwirklichung und Pro-Existenz.* Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein (Paderborner Theologische Studien; Band 43). Paderborn: Schöningh 2004. 400 S., ISBN 3-506-71337-X.

Edith Steins Verdienst ist es, das Spannungsverhältnis „Frau und Berufsleben" nicht nur biographisch erlebt (Promotion 1916 in Philosophie bei Edmund Husserl; Lehrerin in Speyer; Dozentin in Münster), sondern zugleich in Vorträgen und Vorlesungen reflektiert zu haben. Westerhorstmann (= W.) greift in ihrer Dissertation diesen noch immer aktuellen Problembereich heraus, zeichnet ihn anhand der Steinschen Quellen gründlich nach und führt ihn ertragreich fort zu einem Vergleich mit feministischen Entwürfen auf der einen und kirchlichen Aussagen auf der anderen Seite. – Im ersten Teil („Frau und Beruf") zieht W. zunächst historisch-soziologische Untersuchungen zusätzlich zu Steins Vorlesungsmaterial zur Frauengeschichte heran. Während es in der bürgerlichen und christlichen Richtung um Bildungs- und Ausbildungsförderung von Frauen ging und die Geschlechterpolarität im Vordergrund stand, suchte die sozialistische Bewegung den politischen Kampf um die rechtliche Gleichstellung bis hin zur Ausschaltung jeglicher Differenz und jeglicher Bindung im französischen Feminismus. W. konstatiert neben der Befürchtung in der frühen Frauenbewegung, eine natürliche Determination auf „weibliche Art" und Mutterschaft könne eine Unterdrückung der Frau von neuem legitimieren, und neben den unbezweifelbaren Errungenschaften der Frauenbewegung auch deren einseitige Betonung der „Gleichmacherei" auf Kosten einer wesensgemäßen Entfaltung von Männern und Frauen. Daraus wiederum resultierten letztlich die postmodernen feministischen (De-)Konstruktionstheorien, in denen die Identität der Geschlechter geleugnet wird. Als gängige feministische Ansätze wählt W. Simone de Beauvoirs, Martha C. Nussbaums und Judith Butlers Theorien als Gegenfolien zum Steinschen Ansatz. Während bei de Beauvoir das „Idealbild Mann" als „Vollform menschlichen Seins" bestehen und für die Frau nur unter Aufgabe von „Weiblichsein" (wozu Mutterschaft und Ehe zählen) erreichbar bleibt, kämpft Nussbaum auf theoretischer und praktischer Ebene für die gesellschaftlichen Belange von Frauen in Entwicklungsländern. Butler hingegen unterläuft die Diskussion und das feministische Anliegen, indem sie eine theoretische „Entwirklichung" bzw. „Deontologisierung" des weiblichen Körpers vorantreibt, eine soziokulturelle Genese sogar der biophysischen Konstitution des Geschlechts annimmt und damit de Beauvoirs Ansatz radikalisiert. Dabei fehlt in diesem Zusammenhang leider W.s Begründung, warum Differenztheoretikerinnen wie Luce Irigaray, Adriana Cavarero u. a. aus der näheren Diskussion herausgelassen wurden, obwohl deren Thesen dem Steinschen Anliegen vergleichbarer gewesen wären. Stimmen in der Kirche kommen zur Sprache zum Frauenbild und zum Themenfeld Arbeit und Berufstätigkeit, speziell wird die Berufung der Frau in der Verkündigung Johannes (= Joh.) Pauls II. thematisiert, ebenso die kirchliche Rolle der Frau in der Diskussion und die Feministische Theologie. In kirchlichen Lehren war niemals die gleiche Würde der Frau wie des Mannes in Frage gestellt, allerdings paßte sich die kirchliche Verkündigung oft genug an gesellschaftlich-bedingte Frauenfeindlichkeit an. W. widmet sich vor allem der veränderten Sicht im 20. Jhdt. Seit Johannes XXIII. wird auch die Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Familie zum Thema, das II. Vatikanum hatte allerdings in keinem Konzilstext zur veränderten Lage der Frau Stellung genommen. Erst als die massive Frauenbewegung der 68er Zeit auch die katholischen Frauenverbände und die Feministische Theologie erreichte, gab es eine Wende in kirchlichen Verlautbarungen: Das Geschlechterverhältnis wurde als „partnerschaftliches" gekennzeichnet. Unter Joh. Paul II. wurde die Rezeption frauenspezifischer Fragen vorangetrieben bis hin zu seiner Bitte um einen „neuen Feminismus"

(EV 99), d. h. einen, der dem Leben dient, keiner individualistischen Nachahmung männlicher Herrschaft frönt, sondern vom Begriff der Person ausgeht, die neben dem individuellen auch das soziale Dasein umfaßt. Die Äußerungen des kirchlichen Lehramts zu Arbeit und Berufstätigkeit ergänzt W. durch jüdische, griechische, neutestamentliche Grundlagen und Ansätze bei Thomas von Aquin und Martin Luther. In der Auslegung der ersten drei Genesis-Kap. unterläuft ihr allerdings das Mißgeschick, „nur" vom Menschen statt an gegebener Stelle von Mann und Frau zu sprechen (Gen 2,15), hingegen ordnet sie den Arbeitsfluch (Gen 3) ungenau dem „Menschen" zu, obwohl er konkret den Mann trifft (127; 268). Die Aufhebung jeglicher Diskriminierung aufgrund des Geschlechts wird seit *Lumen gentium* gefordert, seit den 70er Jahren wird Frauenberufstätigkeit als Faktum hingenommen. Joh. Pauls II. Arbeitslehre reicht bis hin zu einer „Spiritualität der Arbeit" (LE 24–27). Deutlich differenziert wird in *Familiaris consortio* die Genesis-Stelle nach der Mensch-(Adam) und der Mann- und Frau-Werdung (is/issah), die Gleichwertigkeit aber nicht Gleichartigkeit der Geschlechter wird betont. Neben der erwünschten Frauenberufstätigkeit wird vor allem auch der Beitrag der Frau zu einer „Kultur des Lebens" von päpstlicher Seite erwartet, in Achtung des jungen Lebens und des Engagements in der Gesellschaft. Seit den 80er Jahren fordern die katholischen Frauenverbände Partnerschaftlichkeit auch in der Leitung der Kirche, Familienpolitik richtet sich am *gender mainstream* und der Forderung nach Anerkennung aller Lebensformen aus. Zur Diskussion um ein mögliches Priesteramt für Frauen zieht W. sowohl die ablehnenden Lehramtsstimmen als auch bibeltheologische Untersuchungen heran, während die Stimmen der Feministischen Theologie in einem weiteren umfangreichen Punkt zur Sprache kommen. Das Frauenpriesteramt wird als „erstes Ziel einer Integration der Frauen in die kirchlichen Macht- und Entscheidungsstrukturen" eingefordert. W. zieht das Fazit, daß es eine vorrangige Aufgabe der Kirche sein wird, den Frauenanliegen entgegenzukommen, ohne dabei wesentliche Glaubensinhalte aufzugeben und ein angemessenes „Miteinander von Frauen und Männern in der Kirche auf allen Ebenen zu entwickeln" (172).

Im zweiten Teil wird Edith Steins philosophisch-theologischer Ansatz untersucht: Wie steht sie innerhalb der Frauenbewegung, welche philosophischen Grundlagen hat ihre Geschlechteranthropologie, wie ist das genauere Verständnis von Frau und Beruf bei Edith Stein (ergänzt durch die Frage nach der Berufung von Gott her)? W. zeigt gründlich und für die gebotene Kürze sachlich klar auf, wie Steins phänomenologischer Zugang (Wesensanalyse) und eine an der Erfahrung ausgerichtete scholastische Philosophie organisch zu einem methodischen Zugang zur Geschlechteranthropologie verbunden sind. Daß Stein auf einzigartige Weise zu ihrer philosophischen Theorie der Person auch biblische Befunde hinzuzieht, gilt der Autorin zu Recht als der metaphysischen Dimension christlicher Philosophie geschuldet, wie Stein sie versteht. Zur Personlehre Steins hätte W. die Leib-Seele-Geist-Dimension (gemäß Thomas von Aquins *anima forma corporis*) noch stärker entfalten können. Der Arbeitsbegriff bei Stein wird nicht nur aus ihren theoretischen Äußerungen, sondern auch aus biographischen Analysen gewonnen und mündet in das Arbeitsverständnis als Gottesdienst. In diesem Zusammenhang steht auch die Frage nach Selbstverwirklichung im Beruf als Weise der Persönlichkeitsentfaltung. Das Problem des Wesens und der Berufung der Frau führt zur Frage nach dem Verhältnis der Geschlechter zueinander. Steins Unterteilung in die weibliche Eigenart, die auf Ganzheit, das Konkrete und das Personale gerichtet ist, und in die männliche, die auf das Allgemeine, Begrifflich-Zergliedernde und Sachliche geht, wird in ihrer Herleitung von der psychophysischen Konstitution nicht immer deutlich von W. herausgestellt (248–250; folgt allerdings später 258). Steins Differenzdenken leitet sich her aus ihrem Verständnis von Genus (Egalitätsprinzip im gemeinsamen Menschsein von Mann und Frau), Spezies (Doppelspezies Mann und Frau), Typus und Individuum. „Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre" (247). Die Determination auf die Eigenart (eine Art Grundausstattung, die in unterschiedlichem Maß verwirklicht ist, je nach Anlage, Bildung und geistiger Entfaltung, 245) des Frauseins wird durchbrochen durch die unterschiedlichen weiblichen Typen und diese wiederum durch die individuelle Entfaltung der Einzelpersönlichkeit. Daher können manche Frauen eine starke Annäherung an die männliche und umgekehrt manche Männer an die weibliche Eigenart zeigen. Die

Leibphänomenologie Steins, die so grundlegend für ihre Geschlechtertheorie ist, kommt leider in W.s Darlegung zu kurz, wie auch Steins Betonung der Überwindung der leibseelischen Grenzen des Geschlechtes in der Nachfolge Christi (298; 340), ein Aspekt, der sie der gegenwärtigen Diskussion (Butler) hätte näherbringen können. Deutlich herausgearbeitet wird von W. die Differenz zwischen männlicher und weiblicher Natur und der jeweiligen Entartung als gefallener Natur und der entsprechenden Heilungsmöglichkeit. (248–252) W. hebt zwar zu Recht hervor, daß Stein sich Goethes Faust nahe fühlt, wenn er dem „Wesen der Frau erlösende Kräfte" zuspricht (252); allerdings übersieht W., daß Stein zugleich die Warnung ausspricht, daß der „Riß der Erbsünde durch die ganze Schöpfung und durch die weibliche wie die männliche Natur geht, und daß erst durch die Erlösung die Natur der Frau ihre Reinheit und ihre Heilkraft gewinnt." (Edith Stein Gesamtausgabe = ESGA 16, 167). Im hervorragenden Kap. zu Steins Eheverständnis macht W. deutlich, wie nah Stein der katholischen Lehrposition steht. Die heute auf Empörung stoßende Forderung nach der Unterordnung der Frau unter ihren Ehemann diskutiert W. ausführlich (263–265; 318), verteidigt sie, kann die ihr innewohnende Dialektik herausarbeiten (um die familiäre Leitungsaufgabe zu erfüllen, benötigt der Mann die Anleitung durch die Frau; die aus der Sündenfallordnung stammende Über- und Unterordnung solle durch die Erlösungsgnade in eine Partnerschaftlichkeit der ursprünglichen Ordnung zurückgeführt werden), hält dies Problem aber als abschließenden Hauptkritikpunkt fest (364). Frauenbildung, -berufstätigkeit und die Stellung der Frau in der Kirche sind weitere Untersuchungsgegenstände innerhalb des Textbestandes der Autorin Stein. Im Zusammenhang mit der Berufstätigkeit der Frau fällt endlich der Titelbegriff „Pro-Existenz" (der christologischen Diskussion von Heinz Schürmann entliehen) und wird nun als der „inneren Haltung" der Frau gemäß gesetzt. Allerdings fehlt die Erläuterung, warum dieser Begriff weniger auf den Mann zutreffen sollte. Die unterschiedlichen Berufungen von Mann und Frau in der Kirche verdeutlicht Stein an Maria, die zwar als Fürbitterin vor Gott steht, ihren Sohn aber nicht „repräsentiert …, sondern [sie] sekundiert ihm" (299). So seien Frauen zwar nicht zum Priesteramt (306), aber dennoch berufen, Herrschern und Päpsten Gottes Willen mitzuteilen. Steins besondere Darstellung der Fähigkeit der kinderlosen Frau zur „geistigen Mutterschaft" (302) wird in W.s Rezeption verundeutlicht, weil sie nicht klar zwischen „geistig" und „geistlich" unterscheidet. – Im dritten Teil wird nach der Anschlußfähigkeit von Steins Ansatz hinsichtlich von feministischen und kirchlichen Positionen gefragt. Stein habe versucht, „eine Metaphysik der Frau zu entwerfen, die die leiblich-seelische Verfasstheit der Frau(en) zu Grund legt, um von da aus den Erfordernissen, die ihre Zeit an die Frauen stellt, nicht geschichtsvergessen oder simplifizierend re-aktionär zu begegnen, sondern ein Frausein in all seinen Dimensionen philosophisch zu verorten" (315). Steins „Geschlechterphilosophie" wird bisher leider weder positiv noch kritisch rezipiert, außer von Elisabeth Gössmann (1965) und von kirchlicher Seite, besonders von Joh. Paul II. In der Frage nach der Anschlußfähigkeit der Steinschen Geschlechterphilosophie untersucht W. – leider zusammenhanglos – eine mögliche Ideologisierung des gegenwärtigen Feminismus durch das New-Age-Gedankengut (im Anschluß an G. Dörner, 1997), was erklären könnte, warum Steins metaphysisch-objektivierender Ansatz kaum rezipiert wird. In ihrem abschließenden Vergleich der drei feministischen Theoretikerinnen mit Stein (324–345) wird von der Autorin auf die große Diskrepanz zwischen den Kontrahentinnen hingewiesen; einige lohnende Verbindungspunkte übersieht sie leider (s.o.). Die Legitimierung von homosexuellem Lebensstil in feministischen Theorien wird nicht diskutiert, würde sicher den Rahmen sprengen, wäre als Verweis sinnvoll gewesen, um das Verlassen des Leib-Apriori – das für Stein grundlegend ist und sie der gegenwärtigen Diskussion entfremdet – verständlich zu machen. Im Titel deutet W. bereits an (auch wenn sie die Begriffe Selbstverwirklichung und Pro-Existenz in der Einleitung versäumt zu problematisieren), daß Stein einen theoretischen Ausgleich anzielt zwischen individueller Entfaltung der Persönlichkeit der Frau und ihrem Hingeordnetsein in leiblich-biologischer Sicht auf Mutter- und Gefährtenschaft. Insgesamt sieht W. Chancen der verstärkten Rezeption Steins in ihrer ganzheitlichen Auffassung der Geschlechtlichkeit gegeben, so daß „zu einer Erneuerung der Familienkultur" und auf eine „veränderte Sicht der Vaterschaft" eingewirkt werden könnte.

B. Beckmann-Zöller

Haselböck, Lucia, *Bach-Textlexikon.* Ein Wörterbuch der religiösen Sprachbilder im Vokalwerk von Johann Sebastian Bach. Kassel [u.a.]: Bärenreiter 2004. 225 S., ISBN 3-7618-1679-0.

Die Bewunderung für die musikalische Kunst Johann Sebastian Bachs nimmt bis heute nicht ab, im Gegenteil: Bachs Vokal- wie Instrumentalwerke finden ein möglicherweise sogar steigendes Interesse. Neue Ansätze ihrer musikalischen Umsetzung sind zu erleben. Auch ihre wissenschaftliche Erschließung läuft in bemerkenswert intensiver Weise. Autoren wie Alfred Dürr und Martin Petzoldt treten mit bedeutenden Werken zu Bachs kompositorischer Hinterlassenschaft hervor. Nun hat L. Haselböck mit ihrem Textlexikon zu J. S. Bachs geistlichem Vokalwerk ein originelles und gleicherweise hilfreiches Buch auf den Markt gebracht.

Sie geht von der Erfahrung aus, daß viele heutige Menschen, sofern sie sich einen Sinn für die überlieferte geistliche Musik bewahrt haben, einen unmittelbaren Zugang zu J. S. Bachs Musikgestaltungen haben. Ob sie sich den in vielen von J. S. Bach vertonten Texten entfalteten geistlichen Themen und Sprachbildern in ebenso unbefangener Weise verstehend öffnen können, bezweifelt sie, – womit sie vermutlich im Recht ist. Weil es begreiflicherweise bedauerlich wäre, wenn ein so gewaltiges Werk wie das Johann Sebastian Bachs nur halbiert bei seinen Deutern und Hörern ankäme, hat die Verf.in das Textlexikon komponiert und publiziert. Es ist als Hilfe für diejenigen gedacht, die den Kontakt des einfachen Verstehens zu der in Bachs geistlicher Vokalmusik in reichstem Maße entfalteten geistlichen Bildwelt verloren haben. Die in der Matthäus- und der Johannespassion und in den zahlreichen Kantaten und Motetten vertonten Texte, deren genauere Herkunft im einzelnen bei weitem noch nicht aufgeklärt ist, stammen aus der Glaubens- und Bildwelt der Barockzeit. Biblische Motive, meditiert und expliziert in den Schriften der mittelalterlichen Theologen, z. B. Bernhards von Clairvaux, der Reformatoren, z. B. und vor allem Martin Luthers, sodann der geistlichen Dichter des 17. und des 18. Jhdts. durchziehen die Texte, die der Thomaskantor musikalisch ausgestaltet hat. Die theologischen Akzente, die in den vertonten Texten erkennbar sind, sind der Zeit des Übergangs vom Pietismus zur Aufklärung zuzuordnen, – was freilich nur eine exakte Detailanalyse erkennen läßt. Bach war ein frommer, lutherisch geprägter Christ. Gleichwohl sind die inhaltlichen Grenzen, die sich von daher den verwendeten Texten hätten auferlegen können, in Bachs Werken gar nicht selten gesprengt.

Dem Textlexikon, das 41–202 untergebracht ist, ist eine „Einführung" vorgeschaltet (9–40). Es handelt sich um eine sorgfältige wissenschaftliche Studie, in der die möglichen oder tatsächlichen Quellen der von Bach vertonten Texte benannt werden und die Weise ihrer Verarbeitung und Verwendung beschrieben wird. Viele Namen werden erwähnt, viele Texte und Textsammlungen werden ausgewertet, viele Beispiele für das Vorgehen des Thomaskantors werden herangezogen. Gleichwohl bleibt es (einstweilen) zutreffend, daß die genaue Herkunft der von Bach herangezogenen oder möglicherweise auch von ihm selbst bearbeiteten oder gar geschriebenen Texte zu einem erheblichen Teil nicht aufgeklärt ist. Die Darlegungen in der „Einführung" haben verständlicherweise ständig den stark gefühlsbetonten und bildgesättigten Sprachduktus der Passions-, Motetten- und Kantatentexte zu thematisieren.

Die Ausführungen in der „Einführung" haben den Sinn, den Benutzer des Buches auf das Lexikon einzustimmen. Etwa 300 Wörter, die in Bachs geistlichen Vokalwerken vorkommen, werden dem heutigen Leser oder Hörer in ihrem oft reichhaltigen Sinngehalt durch verläßliche und umfassende Information aufgeschlüsselt. Das erste Wort lautet „Abba", das letzte „Zorn Gottes", dazwischen wird die bunte Palette des barocken Sprachgebrauchs im Bereich der geistlichen Dichtung abgearbeitet. Wenn es sich nahelegt, wird zunächst die biblische Herkunft eines Wortes aufgeklärt. Theologische oder philosophische Erklärungen folgen. Das Vorkommen in der altkirchlichen oder der mittelalterlichen Literatur wird erwähnt. Sobald der Sinn eines Wortes (oder eines mit ihm angedeuteten Bildes) geklärt ist, erwähnt die Verf.in die Werke Bachs, in denen das jeweilige Wort vorkommt. Das Lexikon ist von vielen Bildern durchzogen, die zu den bildhaften Wörtern die entsprechenden ikonographischen Traditionen aufrufen. Das

Textlexikon reflektiert in der Summe die Schönheit und den Reichtum der Welt des Glaubens, wie sie in J. S. Bachs grandiosem Werk hörbar aufscheint.

Im Anhang finden sich mehrere Listen, unter denen ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis – in zwei Abschnitten: Quellen und Ausgaben sowie Sekundärliteratur – und ein vollständiges Register der geistlichen Vokalwerke Bachs besondere Beachtung verdienen.

Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zum Verständnis des Werkes Johann Sebastian Bachs (und zweifellos auch, ganz nebenbei, vieler anderer Musiker, die wie er in der Barockzeit geistliche Werke komponiert haben). Es könnte und sollte dazu verhelfen, daß wir heutigen Menschen uns nicht darauf beschränken, die Bachschen Vokalwerke nur in ihrem unmittelbar musikalischen Gehalt und nicht auch bezüglich der in ihnen zu Gehör gebrachten geistlichen Ansprachen und Ansprüchen aufzunehmen. W. Löser S. J.

Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven, herausgegeben von *Adrian Loretan* (Theologie Ost – West; Band 1). Münster: Lit 2004. 193 S., ISBN 3-8258-6649-1.

Im Mittelpunkt dieses von der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie angeregten Sammelbds. stehen Beiträge über die rechtliche und faktische Situation der Fakultäten für katholische Theologie in neun europäischen Ländern (Deutschland, Österreich, Italien, Frankreich, Großbritannien, Polen, Ungarn, Tschechien, Griechenland). Die Beiträge über Frankreich, Großbritannien und Italien sind in der jeweiligen Landessprache abgefaßt, die übrigen auf deutsch.

Bei seiner Beschreibung der Situation in Deutschland stützt sich *Alexander Hollerbach* auf seinen einschlägigen Beitrag im HdbStKirchR^2. Er behandelt vornehmlich die 13 Katholisch-Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten; die Fakultäten in kirchlicher Trägerschaft werden kurz erwähnt, wobei allerdings die Existenz der Fakultäten in Benediktbeuern, St. Augustin und Vallendar ohne erkennbaren Grund verschwiegen wird. Die Darstellung behandelt schwerpunktmäßig die Rechte der Kirche im Hinblick auf das wissenschaftliche Personal (Nihil obstat, Beanstandung). Hollerbach betont, daß das bischöfliche Nihil obstat sich nur auf Lehre und Lebenswandel des in Aussicht genommenen Lehrenden bezieht, also rechtlich nicht dazu geeignet ist, einen bestimmten Anteil von Priestern unter den Lehrenden sicherzustellen. – Die Darstellung der Situation in Österreich *(Hugo Schwendenwein)* ist vor allem vom Universitätsgesetz des Jahres 2002 geprägt, das den Universitäten gegenüber staatlichen Stellen eine weitaus größere Autonomie als bisher verlieh, sowohl im Hinblick auf Anstellungen als auch im Hinblick auf Studien- und Prüfungsordnungen. Das Erlassen dieses Gesetzes war nicht mit der Absicht verbunden, die Sonderstellung der Theologie hinsichtlich der kirchlichen Mitwirkungsrechte in irgendeiner Weise anzutasten; dennoch erwartet Schwendenwein Probleme daraus, daß für die Beachtung der besonderen Bestimmungen über die Rechte der Kirche fortan nicht mehr einzelne Ministerialbeamte, sondern zahlreiche, ständig wechselnde Funktionäre der Universität zuständig sein werden. – In Italien *(Adelaide Madera)* wurden die Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten im Jahre 1873 aufgehoben; seitdem gibt es Theologische Fakultäten nur noch in kirchlicher Trägerschaft. Sie erhalten vom Staat keine finanzielle Unterstützung; in der Regel können aber auf Antrag die von ihnen verliehenen Grade vom Staat anerkannt werden. (Aktuelle Informationen über Italien liefert auch *Josef Michaeler*, Theologische Hochschulen in Italien, in: Recht in Kirche und Staat [FS Joseph Listl zum 75. Geburtstag], Berlin 2004, 205–230.) – In Frankreich *(Jean-Paul Durand)* gibt es nur eine katholische theologische Fakultät in staatlicher Trägerschaft, nämlich in Straßburg, wo das Gesetz über die Trennung von Staat und Kirche aus dem Jahre 1905 nicht in Kraft getreten ist; hinzu kommt noch ein Zentrum für Religionslehrerausbildung in Metz. Im übrigen Frankreich stehen theologische Fakultäten ausnahmslos in kirchlicher Trägerschaft, insbesondere an den fünf *Instituts Catholiques*, die als katholische Universitäten gegründet worden waren, denen aber im Jahre 1880 die Bezeichnung *université* verwehrt wurde. Das Hauptaugenmerk des Beitrags richtet sich auf die im Jahre 1977 eingeführte finanzielle Unterstützung des Staates für die Fakultäten in kirchlicher Trägerschaft. – In Großbritannien gibt es

keine katholischen theologischen Fakultäten, weder in staatlicher noch in kirchlicher Trägerschaft. Der Verf. des betreffenden Beitrags, *Geoffrey Turner*, begrüßt diese Situation; sie habe nämlich den Vorteil, daß die Bischöfe keinen Einfluß darauf haben, wer faktisch an Universitäten (in nicht-konfessionellen theologischen Fakultäten) Theologie unterrichtet. Die bestehenden katholischen theologischen Einrichtungen (u. a. drei „University Colleges", vornehmlich für die Lehrerausbildung für katholische Schulen, sowie eine Reihe von Priesterseminaren) haben keinen Fakultätsrang; den ersten kanonischen Grad, das Bakkalaureat in Theologie, können einige dieser Institutionen aufgrund von Assoziierungen mit Fakultäten außerhalb Großbritanniens verleihen. – In Polen *(Remigiusz Sobański)* ist seit der Wende eine ganze Reihe theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten gegründet oder in diese aufgenommen worden. Nach Deutschland, wo es weltweit die meisten Katholisch-Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten gibt, steht Polen damit an zweiter Stelle. Die bedeutendste dieser Fakultäten gehört zur Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warschau (zu der außerdem noch eine auswärtige theologische Fakultät in Radom gehört); hinzu kommen in sechs anderen Städten weitere theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten. Die Gebäude für viele dieser Fakultäten werden allerdings von der Kirche gestellt, die auch die nötigen Investitionskosten trägt. Was die Rechte der Kirche im Hinblick auf das wissenschaftliche Personal angeht, besteht eine ähnliche Situation wie in Deutschland. In der Trägerschaft der katholischen Kirche befinden sich vier weitere theologische Fakultäten, von denen einige jedoch (mit Ausnahme der Baukosten) vom Staat finanziert werden. Insgesamt spricht Sobański, was die Theologie in Polen angeht, von einer „Zeit der Üppigkeit". – In Ungarn läßt das staatliche Recht theologische Fakultäten in staatlicher Trägerschaft nicht zu. Die Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft erhalten eine zwar „nicht großzügige, aber solide" finanzielle Unterstützung seitens des Staates. Daß es theologische Einrichtungen nur in kirchlicher Trägerschaft gibt, wird von *Balázs Schanda* begrüßt, weil dadurch die Freiheit der Kirche besser gewährleistet sei. Seit 1999 gibt es in Budapest eine katholische Universität. Hinzu kommen gut zehn katholische Hochschulen, die nach dem CIC die Rechtsstellung von Priesterseminaren haben, zugleich aber auch der Ausbildung von Katecheten dienen. Ein Problem sieht Schanda in der großen Zahl von teilweise zu kleinen Institutionen. – In Tschechien *(Jiří Rajmund Tretera* und *Záboj Horák)* gibt es drei katholische theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten (in Prag, Olmütz und Budweis). Hinzu kommen einige kirchliche (auch theologisch ausgerichtete) Institutionen, die man wohl mit Fachhochschulen vergleichen könnte. – In Griechenland *(Spyros N. Troianos)* gibt es theologische Fakultäten nur für die Griechisch-Orthodoxe Kirche. – Der Bd. wird eingeleitet durch Beiträge von *Walter Lesch* und *Adrian Loretan*, die die Situation der katholische Theologie an europäischen Universitäten in allgemeiner Weise darstellen; am Ende steht ein (vom Thema eigentlich nicht in diesen Band passender) Beitrag von *Andréa Belliger* über eLearning.

Insgesamt kann der – leider ohne die nötige redaktionelle Sorgfalt hergestellte – Bd. einen Eindruck von der Vielfalt der rechtlichen Situationen in verschiedenen europäischen Ländern vermitteln. Die Auswahl der dargestellten Länder scheint etwas zufällig, so daß der Leser keinen umfassenden Überblick über die Situation in Europa erhält. Aber auch unter den behandelten Ländern wird eine Vergleichbarkeit dadurch erschwert, daß die jeweiligen Autoren bei der Darstellung der Situation in ihrem Land sehr unterschiedliche Schwerpunkte setzen. Auffällig ist, daß viele der Autoren die rechtliche Situation gerade in ihrem eigenen Land als besonders gelungen beurteilen.

U. Rhode S. J.

Rhode, Ulrich, *Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten im Codex Iuris Canonici. Teil II: Rechtsfolgen und Verfahrensfragen* (Münchener theologische Studien. Kanonistische Abteilung; 56). St. Ottilien: EOS 2004. L/484 S., ISBN 3-8306-7190-3.

Die vorliegende Arbeit, die im SS 2003 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift im Fach Kirchenrecht angenommen wurde, befaßt sich mit einer bestimmten Art von Vorschriften innerhalb des kanonischen Verwaltungsrechts. Der Ausdruck „Mitwirkungsrechte

kirchlicher Autoritäten" nimmt auf Rechtsnormen Bezug, die für bestimmte Handlungen eine Erlaubnis, eine Approbation oder eine andere ähnliche Weise der Beteiligung einer kirchlichen Autorität verlangen. Wie die Rechtsfigur des Mitwirkungsrechts näher zu erfassen ist, setzt Rhode (= R.) aufgrund einer vorausgegangenen Publikation als geklärt voraus. Vgl. dazu meine Rez. in dieser Zeitschrift 77 (2002) 626–629.

Die vorliegende Untersuchung geht demgegenüber der Frage nach, welche einzelnen Verfahrensschritte bei der Ausübung von Mitwirkungsrechten auftreten bzw. auftreten können und welche Rechtsfolgen die Ausübung von Mitwirkungsrechten mit sich bringt. Zu beiden Fragestellungen finden sich in der bisherigen kanonistischen Literatur nur einige überblickartige Darstellungen; nähere Untersuchungen fehlen bislang.

R. wendet sich zunächst der Frage nach den Rechtsfolgen der Mitwirkung zu (§§ 2 bis 4). Die Darstellung der Rechtsfolgen der Mitwirkung wird durch eine Reihe methodologischer und terminologischer Vorüberlegungen vorbereitet (§ 2; 5–38). Der Verf. erklärt, daß es bei den Rechtsfolgen der Mitwirkung ganz überwiegend um Folgen für die mitwirkungsbedürftige Handlung gehe. Die Frage nach den Rechtsfolgen betreffe daher den eigentlichen Kern der Mitwirkungsvorschriften, den Zusammenhang zwischen mitwirkungsbedürftiger Handlung und Mitwirkung. Die kanonistische Literatur habe diesen Zusammenhang bislang unter verschiedenen Rücksichten betrachtet und dabei häufig eine Terminologie verwendet, die in anderen Bereichen des kanonischen oder staatlichen Rechts entwickelt worden sei und die man auf den Bereich der Mitwirkungsrechte zu übertragen versucht habe. Im einzelnen orientiert sich die Darstellung der Rechtsfolgen der Mitwirkung an den verschiedenen Arten von Mitwirkungsvorschriften (§ 3; 39–136). Dabei wird eine Unterscheidung zwischen acht Arten von Mitwirkungsvorschriften zugrunde gelegt, die sich ergibt, wenn als Unterscheidungskriterien die Reihenfolge von mitwirkungsbedürftiger Handlung und Mitwirkung sowie der Grund für die Notwendigkeit der Mitwirkung angewendet werden. An diese acht Arten von Vorschriften wird ein im wesentlichen gleichbleibendes Frageraster angelegt: Nach einem Überblick über den jeweiligen Bestand an Vorschriften wird zunächst die Rechtsnatur der Mitwirkung in ihrem Verhältnis zur mitwirkungsbedürftigen Handlung untersucht. Anschließend wird die Struktur der jeweiligen Art von Mitwirkungsvorschrift beschrieben, und es wird untersucht, welche der verschiedenen Arten von Rechtssätzen für die Statuierung der jeweiligen Art von Mitwirkungsvorschrift Verwendung finden können.

Neben den kanonischen Rechtsfolgen kann die Ausübung von Mitwirkungsrechten auch Rechtsfolgen im staatlichen Bereich nach sich ziehen (§ 4; 137–177). Dabei geht es nicht um eine Frage des kanonischen Rechts, sondern des Staatskirchenrechts. R. stellt zunächst einige allgemeine Überlegungen an, welche Mitwirkungsvorschriften für ein Hineinwirken in den staatlichen Rechtsbereich überhaupt in Frage kommen und wie ein solches Hineinwirken näherhin begründet sein kann.

Die Behandlung von Verfahrensfragen (§§ 5 bis 12) beginnt mit einer Zuordnung der verschiedenen Formen von Mitwirkung zu der im CIC verwendeten Typologie des Verwaltungshandelns (§ 5; 179–208). Erst auf der Grundlage einer solchen Zuordnung läßt sich später angeben, welche Verfahrensvorschriften für die verschiedenen Formen von Mitwirkung bestehen. Bei der Mitwirkung mit Entscheidungscharakter wird danach unterschieden, ob sie durch Verwaltungsakt, durch eine Verwaltungsentscheidung ohne Leitungsgewalt oder durch verwaltungsinternen Akt erfolgt. Innerhalb der Mitwirkung durch Verwaltungsakt wird weiter zwischen Dekreten und Erlaubnissen im Sinne von c. 59 § 2 unterschieden.

Die Darstellung der einzelnen Schritte des Mitwirkungsverfahrens konzentriert sich vor allem auf die Mitwirkung durch Verwaltungsakt (§ 6; 209–279). Das ist angemessen, weil sich die meisten (innerhalb und außerhalb des CIC erlassenen) Verfahrensvorschriften für Mitwirkungsrechte auf diese Form der Mitwirkung beziehen. Das gilt sowohl für Verfahrensvorschriften allgemeiner Art als auch für Verfahrensvorschriften über einzelne Mitwirkungsrechte. Die wesentlichen Schritte des Mitwirkungsverfahrens sind die Beantragung der Mitwirkung, die Überprüfung des Sachverhalts und die Entscheidung des Mitwirkungsberechtigten.

Die Darstellung des Verfahrens bei den übrigen Formen von Mitwirkung, bei denen es nicht um eine Mitwirkung durch Verwaltungsakt geht (§ 7; 281–305), beginnt mit

Verwaltungsentscheidungen ohne Leitungsgewalt und verwaltungsinternen Akten. Diese beiden Arten von Verwaltungsentscheidungen finden in der kanonistischen Literatur im allgemeinen nur wenig Aufmerksamkeit. Nicht selten wird einfach davon ausgegangen, daß auch darauf die allgemeinen Normen des CIC über Verwaltungsakte (cc. 35–93; vgl. auch cc. 1732 ff.) Anwendung finden. Der Verf. vertritt demgegenüber die Ansicht, daß zu einer grundsätzlichen analogen Anwendung kein Anlaß bestehe.

Ein eigener Abschnitt wendet sich den Kriterien für die Gewährung oder Ablehnung der Mitwirkung zu (§ 8; 307–345). Solche Kriterien können für alle Arten der Mitwirkung mit Entscheidungscharakter bestehen. Je nachdem, ob der Gesetzgeber Kriterien für die Gewährung der Mitwirkung, für ihre Ablehnung oder für beides zugleich vorgeschrieben hat, lassen sich vier Arten der gesetzlichen Normierung unterscheiden. Am ausführlichsten befaßt sich die Untersuchung mit jenen Mitwirkungsrechten, bei denen die Entscheidung des Mitwirkungsberechtigten in beiden Richtungen normiert ist. Bei solchen Angelegenheiten hat er lediglich zu überprüfen, ob ein bestimmter Sachverhalt gegeben ist oder nicht, und dementsprechend seine Mitwirkung zu gewähren oder abzulehnen.

In den §§ 9 bis 12 geht es um Verfahrensfragen, die sich nicht regelmäßig stellen, sondern die nur unter besonderen Umständen auftreten. Darauf soll jetzt hier nicht eingegangen werden. Da bestimmte mitwirkungsbedürftige Angelegenheiten unter verschiedenen Rücksichten zahlreiche rechtliche Besonderheiten aufweisen, hat sich der Verf. entschieden, die Mitwirkungsbedürftigkeit dieser Angelegenheiten in einem eigenen Abschnitt zusammenfassend darzustellen (§ 13; 391–431). Dieser Abschnitt faßt also im wesentlichen nur zusammen, was bereits (über verschiedene Teile der Arbeit verstreut) an anderen Stellen gesagt wurde. Im einzelnen geht es dabei um die mitwirkungsbedürftige Gesetzgebung, um die Genehmigung von Statuten, um Mitwirkungsrechte im Zusammenhang mit Büchern, um die Bestätigung von Wahlen und um den annahmebedürftigen Verzicht.

Die Überlegungen „de lege ferenda" (§ 14; 433–452) befassen sich vor allem mit der Frage einer sogenannten „Generalnorm" für Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten. Verschiedentlich war in der kanonistischen Literatur angeregt worden, ähnlich der allgemeinen Bestimmung über Beispruchsrechte untergeordneter Personen oder Gremien (vgl. c. 127) auch eine allgemeine Bestimmung für Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten einzuführen. Im allgemeinen wird dabei an eine Vorschrift gedacht, die die Mitwirkungsrechte für gültigkeitsrelevant erklärt. R. macht deutlich, daß eine solche Norm sowohl Vor- als auch Nachteile mit sich bringt, und gelangt bei deren Abwägung zu dem Ergebnis, daß die Einführung einer gültigkeitsrelevanten Generalnorm nicht sinnvoll sei. Eine Zusammenfassung schließt die Arbeit ab (§ 15; 453–460). Es folgen noch das Personenverzeichnis (462–467) und das Verzeichnis der bezogenen Canones (468–484). Ich habe die vorliegende Arbeit mit höchstem Interesse gelesen. Diese Untersuchung über Rechtsfolgen und Verfahrensfragen der kanonischen Mitwirkungsrechte hat alle Aussicht, zu einem Standardwerk der Kanonistik zu werden. R. Sebott S. J.

Schwarz, Stephan, *Strukturen von Öffentlichkeit im Handeln der katholischen Kirche: eine begriffliche, rechtshistorische und kirchenrechtliche Untersuchung* (Kirchen- und Staatskirchenrecht; 3). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2004. 376 S., ISBN 3-506-71801-0.

Die vorliegende Dissertation wurde im Sommersemester 2003 von der Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz angenommen und von Ilona Riedel-Spangenberger fachlich begleitet. Der Verf. widmet sich nach einer kurzen Einleitung (19–28) in einem ersten Kap. der Begriffsgeschichte und der Definition des Begriffs „Öffentlichkeit" in verschiedenen wissenschaftlichen Kontexten. Der Begriff wird aus philosophischer und soziologischer Sicht (29–47) und im publizistischen und kommunikationstheoretischen Kontext (48–56) beleuchtet. Eine Analyse des Begriffsfeldes in der Pädagogik (57–61), der Rechtswissenschaft und der Theologie (62–84) rundet dieses Kap. ab.

Inhaltlich hebt der Verf. hervor, daß der heutige, aus der Aufklärungszeit stammende Öffentlichkeitsbegriff den politisch-sozialen Aspekt der Allgemeinheit (im Gegensatz zur privaten Sphäre) in Gesellschaft und Staat verbindet mit dem Aspekt der Offenheit

und freien Zugänglichkeit für jedermann. Begriffsgeschichtlich erscheint er als emanzipatorischer Begriff im klassischen Liberalismus des Bürgertums (38) bzw. als Synonym für Entfremdung und Vermassung in unterschiedlichen philosophisch-weltanschaulichen Kontexten z. B. bei Karl Marx und Friedrich Nietzsche (38, 39). Im Zweiten Vaticanum steht der Begriff der Öffentlichkeit für eine neue, positivere Sicht der Welt und eine offenere Interpretation des Kirche-Welt-Verhältnisses seitens der Kirche (82, 83, 85). In der Rechtswissenschaft steht der Öffentlichkeitsbegriff als Grundbegriff moderner Staatlichkeit und Wesenselement für die institutionelle Verortung von Grundrechten (Smend, 69) und als Basisbegriff moderner parlamentarischer Demokratie (86). Die Öffentlichkeit ist der Raum, in dem sich der politische Meinungs- und Willensbildungsprozeß im kommunikativ-sozialen Handeln der Repräsentanten der Organe und Institutionen der staatlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit vollzieht (Häberle, 70, 71).

Das zweite Kap. geht aus rechts- und kirchenhistorischer Sicht der wechselvollen Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche nach (90–154). Zunächst widmet sich der Verf. der Herkunft und Geschichte des römischrechtlichen Begriffs des *ius publicum* als Vorgängerbegriffs des heutigen Öffentlichkeitsbegriffs (90–97), um dann auf die Zeit des mittelalterlichen *corpus christianum* einzugehen, das in seiner institutionellen Verwobenheit von Kirche und weltlicher Herrschaft durch eine Rechtskultur ausgezeichnet war, die von komplexen Rechtsüberlagerungs- und Rezeptionsvorgängen geprägt war (98–107). In der frühen Neuzeit erscheint der Begriff des *ius publicum* als Legitimationsbegriff für das neu sich bildende Sonderrecht der staatlichen Herrschaft. Dies ist eine historische Folge aus der Ablösung der einheitlichen christlichen Gesellschaftsordnung des ausgehenden Mittelalters durch die Herausbildung von institutionell selbständigen Konfessionen im 16. Jhdt. Unter dem Einfluß der Naturrechtslehre (v. a. Grotius, v. Pufendorf, Leibniz) löst sich die staatliche Herrschaft mit der neuen, vom absolutistischen Herrschaftsverständnis geprägten Programmatik der staatlichen Souveränität, der Staatsräson und des Vertragsdenkens nun politisch zunehmend von hergebrachten religiösen Bindungen (108–118). Unter dem Einfluß katholischer Kirchenrechtler bildet sich der Begriff des Ius Publicum Ecclesiasticum (IPE) als kirchlicher Gegenbegriff heraus, der einem rein naturrechtlichen Verständnis von Kirche und Kirchenstiftung entgegenwirken sollte, wonach die Kirche ein rein innerstaatlicher Verein und ohne originäre, d. h. aus der besonderen göttlichen Natur ihrer Stiftung hervorgehende Rechtssetzungskompetenz sei (113–117).

In einem weiteren Kap. geht der Verf. auf die Kodifikation des kanonischen Rechts durch den Codex Iuris Canonici von 1917 ein (127–138). Das juristisch-institutionell und hierarchisch geprägte Kirchenbild des CIC/1917 mit seiner substantiellen Übernahme des Kirchenverständnisses des IPE, nämlich des Grundverständnisses der Kirche als *societas perfecta* und zugleich *societas inaequalis* in seiner Zweiteilung der Kirche in Klerus und Laien, wird deutlich gezeichnet. Nach einem Abschnitt über die sog. „Katholische Aktion" (139–151) folgt das dritte Kap., das sich mit den spezifischen Akzenten beschäftigt, die durch das Zweite Vaticanum für das Verhältnis der Kirche zur Öffentlichkeit gesetzt wurden (155–203). Stichworte sind hier die Öffnung der Kirche zu den neuen globalen Realitäten in Gesellschaft und Öffentlichkeit, das daraus folgende erneuerte sendungstheologische Verständnis der Kirche und die Anerkennung der Menschenwürde und der Grundrechte des Menschen, insbesondere des staatsbürgerlichen Grundrechts der Religionsfreiheit. Ekklesiologisch ergibt sich hieraus ein neues kirchliches Selbstverständnis mit den Zentralbegriffen *communio* und *societas* sowie eine Abkehr von dem mit historischen Hypotheken belasteten Begriff der *societas perfecta*.

Das vierte Kap. als der umfangreichste Teil des Buches widmet sich dem Verständnis von Öffentlichkeit in der neuen Kodifikation des kanonischen Rechtes, dem CIC von 1983 (205–345). Der Verf. stellt hier fest, daß sich der Öffentlichkeitsbegriff des CIC/1983 inhaltlich stark auf die Dimension der kirchlichen Öffentlichkeit (Kirchenöffentlichkeit) bezieht und nicht wie das Zweite Vaticanum über die Grenzen des kirchlichen Handlungsraumes hinausweist, um die Beziehung zum staatlichen Bereich und seinen Organen zu thematisieren oder den Dialog mit der außerkirchlichen Öffentlichkeit zu suchen (205, 213). In einzelnen Teilabschnitten beschäftigt sich der Verfasser mit dem

gescheiterten Projekt der Lex Ecclesiae Fundamentalis (218–222) und der Rezeption konziliarer Ekklesiologie im neuen CIC (222–226). Die folgenden Teilabschnitte zeigen sehr detailliert, wie der neue Codex das Handeln der Träger und Repräsentanten kirchlicher Organe vorwiegend im Kontext kirchlicher Öffentlichkeit regelt (vgl. 227–264; 290–337). Die institutionelle Struktur der Kirche und die Verzahnung der Tätigkeitsbereiche ihrer Amtsträger und Organe im Bereich des *munus regendi*, *docendi* und *sanctificandi* werden hierbei deutlich, und der Verf. beleuchtet somit den ganzen Bereich der institutionellen Selbstentfaltung der Kirche im eigenen Binnenraum.

Kritisch ist anzumerken, daß der Verf. die kirchliche Grundverantwortung für die soziale Ordnung, die Grundrechte der menschlichen Person und die *salus animarum* gemäß c.747 § 2 CIC/1983, die in den außerkirchlichen Raum hinausgreifen, nicht mit der gleichen Sorgfalt und Ausführlichkeit wie das innerkirchlich-institutionelle Handeln der Kirche behandelt. Die Frage einer kirchlichen Urteilskompetenz in menschlichen Angelegenheiten und ihre Bedeutung für die Ausübung des sozial-politischen und hierin auch ethisch-menschenrechtlichen Öffentlichkeitsauftrages der Kirche wird nicht thematisiert. Die Dimension der Weltkirche und ihre sendungstheologischen Aspekte sowie die Frage eines interreligiösen und interkulturellen Dialoges werden kaum behandelt. Der Verf. spricht zwar von der sozial-politischen Dimension des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrages, setzt sich aber nicht mit der Frage eines sozial-prophetischen Sendungsauftrages der Kirche (Stichwort „Option für die Armen") auseinander.

Insgesamt handelt es sich um eine gründliche und vor allem historisch gut fundierte Untersuchung. Die Arbeit leidet meines Erachtens darunter, daß durch den vom Verf. bevorzugten soziologisch geprägten Öffentlichkeitsbegriff im Sinne von freier Zugänglichkeit und Publizität eines rechtlich erheblichen Vorgangs bzw. im Sinne eines offiziellen Handelns eines kirchlichen Amtsträgers kirchliches öffentliches Handeln einerseits profil- und konturlos, andererseits durch die Betonung der kirchlichen Binnenperspektive institutionell-positivistisch definiert erscheint. Es fehlt neben einer pastoral-missionstheologischen Analyse des Öffentlichkeitsbegriffs auch eine bibeltheologische Fundierung des Öffentlichkeitsbegriffs im Sinne einer Untersuchung des Verständnisses von Öffentlichkeit im Kontext des Neuen Testaments. Diese Defizite schmälern den ansonsten soliden Gesamteindruck der Untersuchung. G. Schmidt S. J.

Kraml, Martina, *Braucht das Fest einen Rahmen?* Annäherung an Handlung und Kultur aus (mahl-)theologischer Perspektive (Kommunikative Theologie – interdisziplinär; Band 3). Münster: Lit 2004. 238 S., ISBN 3-8258-7481-8.

Eine Veröffentlichung aus einer Reihe „Kommunikative Theologie" weckt die Erwartung, daß für die Informationsgesellschaft ein theologischer Ansatz erarbeitet wird, der den kommunikativen Aspekt des Mahles und damit der Eucharistie besser als bisher zugänglich macht und vielleicht Filme und Fernsehprogramme vorstellt, die das Essen thematisieren, wie z. B. Babettes Fest, vielleicht sogar einen Beitrag für die Übertragung von Meßfeiern in Radio und Fernsehen liefert. Wie löst die Autorin das Versprechen ein, das sie im Titel gibt, nämlich einen neuen Zugang zur Eucharistie vorzustellen?

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Eucharistiefeier, die aber nicht theologisch, sondern in ihrem Mahlcharakter reflektiert wird. Das Besondere der Mahlpraxis Jesu und die christliche Mahlkultur in Unterscheidung zu hellenistischen Mahlfeiern sind Zielpunkte der Arbeit. Es geht dabei nicht um eine Eucharistietheorie. Der Ansatz ist anthropologisch orientiert. Die Autorin plädiert für eine Kultivierung von Mahlzeiten durch die Ausstrahlung christlicher Mähler auf die Kultur des Essens und Trinkens. Ehe die Arbeit sich diesen Themen nähert, legt die Autorin eine philosophische und theologische Grundlegung vor, die eine Vielzahl von Themen aufgreift.

In Kap. 1 wird reflektiert, ob die Handlung den Menschen zum Menschen macht. Es wird ein kulturalistisches Verständnis von einem naturalistischen unterschieden. Es geht der Autorin darum, daß der Mensch nicht nur naturwissenschaftlich verstanden wird, sondern als Geistwesen, das sich in einer Kultur ausdrückt (Kap. 2). Im 3. Kap. wird das kulturalistische Verständnis theologisch reflektiert. Auf dieser Basis werden Essen und

Trinken als kulturelle Zeichen beschrieben (Kap. 4). Eine theologische Auseinandersetzung um Gott und die Götter wird unter die Überschrift „Die Suche nach Sinn und Glück" gestellt. Hier wird eine kleine Fundamentaltheologie versucht, die drauf hinausläuft, daß die Götter Glück versprechen, das Versprechen aber nicht einlösen (Kap. 5). In einem nächsten Kap. versucht die Autorin, Wissenschaft als Handeln zu beschreiben und eine Einführung in die Hermeneutik zu geben. Nach diesen Vorüberlegungen kommt die Autorin in Kap. 7 zu einer anthropologischen Fundierung von Essen und Trinken, und streift dabei auch das Thema Eß-Störungen. Hier wird das Thema des „Rahmens" vorbereitet, indem aufgezeigt wird, daß Mähler Teilhabe ermöglichen und zugleich immer auch eine Grenzziehung beinhalten.

Im 8. Kap. findet sich der Titel des Buches als Überschrift wieder. Wer bis dahin von der Erwartung ausgegangen war, daß der Rahmen eines Festes etwas mit dem Ritus zu tun hat, der den Ablauf einer Feier organisiert, wird mit der Aussage überrascht, daß der Rahmen eines christlichen Festes gerade darin besteht, daß bisherige Begrenzungen überwunden werden. Auf S. 196 ist im Unterkap. „Mahlgemeinschaft im Angesicht von Leid und Tod" folgende Erklärung zu finden: „Als solche ist sie [gemeint ist die Mahlgemeinschaft] abschließendes, aber auch verstörendes Zeichen für Jesu Hingabe. Durch diese – rahmengebende – Hingabe in Liebe werden die Verhältnisse nicht einfach umgekehrt, sondern gewandelt: aus Tod wird Leben, aus Vieldeutigkeit Eindeutigkeit … Es geschieht Befreiung: Das vieldeutige, lebensgefährdende ambivalente gemeinschaftliche Essen und Trinken bekommt einen Rahmen, es wird im gewandelten eucharistischen Essen und Trinken zu einem eindeutigen, nicht-ambivalenten, heilbringenden Mahl, … das auf das Leben in Fülle und auf die vollkommene Verwirklichung im himmlischen Mahl verweist." Zu dieser Erklärung des Titels der Arbeit kommt die Autorin, indem sie der christlichen Mahlpraxis die hellenistischen Mähler entgegenstellt (180–183) und die Bedeutung der Mähler im Leben Jesu aufzeigt (186–197). Unterscheidendes Kriterium für ein christliche Praxis soll sein, daß niemand von dem Mahl ausgeschlossen wird und der Unterschied zwischen Arm und Reich die christliche Mahlkultur nicht bestimmen darf (203–205 zur Kritik des Paulus an der Praxis der Gemeinde von Korinth). Was ist durch diese Sicht des christlichen eucharistischen Mahles gewonnen? Die Aussage, daß alle eingeladen sind, scheint aus den von der Autorin herangezogenen Quellen ableitbar, solange man diese Idealvorstellung eines Mahls nicht in Bezug zu grundsätzlichen und aktuellen Problemstellungen der eucharistischen Mahlgemeinschaft setzt: Die Taufe dürfte immer Zugangsvoraussetzung zu dem eucharistischen Mahl sein. Wiederverheiratet Geschiedene sind vom Mahl ausgeschlossen, ebenso gibt es keine Mahlgemeinschaft zwischen den meisten Kirchen, die im Ökumenischen Rat vertreten sind. Auch die katholische Position, die eine gemeinsame Eucharistiepraxis mit den protestantischen Kirchen von einer Einigung der Kirchen abhängig macht, bleibt unerwähnt. Dazu hätte man sich einige Zeilen gewünscht. Im Abschlußkap. werden einige Aspekte zusammengestellt, wie erstarrte Rahmenvorstellungen, die durch Reinheitsgesetze, kultische Vorstellungen wie auch durch soziale Hierarchien Menschen vom Mahl ausschließen, überwunden werden können. Die Autorin weist der Theologie unter der Überschrift „Die Elastizität des Rahmens" folgende Aufgaben zu: „Stehen die konkreten einzelnen Rahmen, die konkreten gemeinschaftlichen und individuellen Lebenskultivierungsregeln, noch im Dienste der Gottesbeziehung oder haben sie sich verselbständigt? Welche konkreten Regeln, welchen konkreten Rahmen braucht es zu welcher Zeit, in welcher Situation und unter welchen Umständen? Wie ist die Spannung zwischen Konturen und Offenheit? Wie elastisch können/müssen/dürfen die entsprechenden Rahmen sein?" Der Leser ist bei diesen hier zitierten Fragen auf S. 218 angekommen, auf den restlichen sieben Seiten des Buches wird er dazu keine Antwort mehr finden. Aber warum soll jemand, der Gottesdienste vorbereitet, Kinder zur Erstkommunion führt, der für die Gottesdienstkultur einer Gemeinde verantwortlich ist, ein Buch lesen, das auf diese Fragen keine konkreten Antworten gibt, sondern diese von der Trinitäts-, der Inkarnations- und Kreuzestheologie erwartet (219)? Wozu gibt es eine praktische Theologie, wenn sie auf diese Fragen keine Antworten geben will?

Der kurze Aufriß zeigt: Obwohl es sich um Bd. 3 der Reihe „Kommunikative Theologie – interdisziplinär" handelt, findet sich kein Bezug auf eine Kommunikationstheo-

rie. Die Arbeit bewegt sich im Rahmen einer Handlungstheorie. Der Titel, der einen „Rahmen" für das Fest verspricht, läßt erwarten, daß der Ritus im Zusammenhang mit einer Handlungstheorie erläutert wird. Aber auch der Ritus wird nicht Thema. Der Herausgeber der Reihe, Matthias Scharer, verspricht auf S. 6: „Sie [die Autorin] bringt den Diskurs um eine wissenschaftstheoretische Fundierung Kommunikativer Theologie entscheidend weiter." Das geschieht zu sehr verschiedenen Themengebieten. Auf einer sehr schmalen Basis von Literatur werden grundlegende Fragen behandelt, die jeweils einer Monographie bedürften, so z. B. das Verhältnis von Hermeneutik und Wissenschaft (Kap. 6). Oder muß man sich, wenn es um eine Theorie des Festes geht, mit dem Unterschied von Religionspädagogik und Katechetik auseinandersetzen? Auf S. 109 ist zu lesen, daß Katechetik als „theoretische Stütze praktisch-katechetischer Tätigkeit aufgefaßt werden soll". Was ist dann Relionspädagogik? „Sie bezieht sich stärker auf die sozialwissenschaftliche Analyse und Explikation der anthropologischen Bedingungen verschiedener gesellschaftlicher Orientierungs- und Bewertungsformen. Die Religionspädagogik stellt die gewonnenen sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse in den Zusammenhang mit dem christlichen Gottesglauben, während die Katechetik darauf abzielt, Unterschiede zwischen christlichem Gottesglauben und gesellschaftlichem Orientierungswissen herauszuarbeiten ..." (107). Man sollte wissen, daß Religionspädagogik in dem Moment von Katechetik unterschieden wurde, als die Vorbereitung auf die Sakramente von den Gemeinden übernommen wurde und z. B. der Firmunterricht nicht mehr in der Schule stattfand.

Wenn eine kommunikative Theologie entwickelt werden soll, darf man sich nicht auf einen so begrenzten Ausschnitt der wissenschaftlichen Literatur beschränken. Ohne Bezug auf eine Sprachtheorie dürfte sich keine kommunikative Theorie entwickeln lassen. So hätten Austin und Searl zu dem Thema einiges beizusteuern, wie überhaupt der pragmatische Aspekt der Sprache, der schon lange für die Sakramententheologie genutzt wird, ausgeblendet bleibt. Der Leser folgt den mühsamen begrifflichen Vergewisserungen der Autorin und stößt sich an einer Fülle von Ungereimtheiten. Einige nur seien hier genannt. Die Autorin führt den Begriff „normativ" in Abgrenzung zu „deskriptiv" ein. „Normativ wird verwendet für den Bereich der Lebensgestaltung und Lebensausrichtung, sozusagen für den Bereich der Optionen menschlichen Handelns. ... Abgrenzen möchte ich mich durch diese Einführung vor allem von einem in der Religionspädagogik oft kritisierten Gebrauch im engeren Sinne, in dem mit „normativ" konkrete festgeschriebene – weitgehend unbefragte – Vorschreibungen (Normen) und deren Ableitungen gemeint sind" (16, Anm. 2.). Gespannt, wie diese neue Bestimmung von „normativ" fruchtbar gemacht wird, stößt man auf S. 63 auf folgenden Satz: „In diesem Punkt handelt die Ernährungslehre nicht nur beschreibend, sondern normativ." Wie will man das Wort auch anders gebrauchen als in dem Sinne: „Es ist so zu handeln und nicht anders."

Diese Beispiele zeigen, welche begrifflichen Anstrengungen die Autorin dem Leser abverlangt, ohne ihn mit einer neuen Einsicht zu belohnen. Wenn die Autorin dann nach Zweidrittel der Arbeit zum „ambivalenten Charakter" von Essen und Trinken kommt, geht es immer noch nicht um das Mahl, sondern um die Werbung für Nahrungsmittel, um industrielle Erzeugung von Nahrungsmitteln, Anorexie und Fitneß als Körperkult. Das sind sicher interessante Themen, aber was sagen sie über den Rahmen eines Mahles? So handelt das Buch über weite Strecken Fragen ab, die sich beim Studium der Theologie stellen, die jedoch für die vorgegebene Thematik keinen Beitrag leisten. Auf 55 Seiten wird das Thema „Hermeneutik" grundsätzlich behandelt, ohne daß ein Bezug zum Thema der Arbeit zu erkennen wäre. Dieses und andere Themen werden nicht unter dem Aspekt behandelt, ob sie einen Beitrag zum Thema der Arbeit liefern, sondern grundsätzlich, als könne man nicht über Ritus, Essen und Trinken, über die Gestalt und die Teilnehmer eines Mahles schreiben, ohne sich mit den verschiedenen Grundlagenfragen der Theologie zu beschäftigen. Der Ansatz, den die Autorin verfolgt, hätte zur Folge, daß jede theologische Arbeit, zu welchem Thema auch immer, die Fragen der Fundamentaltheologie und der Wissenschaftstheorie aufrollen müßte. Weiter müßte sich eine kommunikative Theologie am Anspruch der Verständlichkeit und Lesbarkeit messen lassen. Sie müßte selbst kommunikativ sein und nicht in einer so schwerfälligen, substantiv-lastigen Sprache daherkommen. E. Bieger S. J.

Klinger, Elmar/Knecht, Willi/Fuchs, Ottmar (Hgg.), *Die globale Verantwortung. Partnerschaften zwischen Pfarreien in Deutschland und Peru.* Würzburg: Echter 2001. 272 S., ISBN 3-429-02391-2.

Der vorliegende Sammelbd., von den Hgg. als „Pilotprojekt" bezeichnet, beschreibt und reflektiert die Zusammenarbeit von mehreren Pfarreien und einzelnen Gemeindemitgliedern in Deutschland mit Partner der Diözese Cajamarca im Norden Perus. Diese Diözese hatte durch die Aktivitäten ihres Bischof José Dammert Bellido, der eine sozial geprägte Campesino-Pastoral aufbaute, einen größeren Bekanntheitsgrad erlangt. Überdies gab es durch deutsche Mitarbeiter gute Verbindungen nach Deutschland. Das Buch dokumentiert eine über mehr als drei Jahrzehnte gewachsene Partnerschaftsarbeit, die nicht bei sporadischen Hilfsaktionen stehenbleibt, sondern auf eine dauerhafte partnerschaftliche Verbindung aus ist, die allen Beteiligten zugute kommt. Man kann das Buch auch als Hommage an Dammert und seine lange Amtszeit als Bischof (1962–1992) lesen, zumal unter seinem Nachfolger, Francisco Simón Piorno, Konflikte über die pastorale Linie ausbrachen, die auch die Partnerschaftsarbeit berühren (vgl. etwa 32–34, 162, 210f.). Der Sammelbd. gliedert sich in vier Teile, deren erster in mehreren Beiträgen die Anden-Diözese Cajamarca und Bischof Dammert vorstellt, darunter eine persönliche Würdigung von Gustavo Gutiérrez. Die Beiträge des zweiten Teils widmen sich dem Projekt der Evangelisierung in einer „Kirche mit Poncho und Sombrero"; hier werden die „Pädagogik der pastoralen Aktion", Landbibliotheken und das gescheiterte Projekt eines neuen Typs von Priesterseminar vorgestellt. Die Beiträge des dritten Teils lenken den Blick nach Deutschland und beschreiben die Aufgaben, denen sich die deutschen Gemeinden angesichts der Herausforderungen der Kirche in Peru gegenübersehen, darunter etwa die Anwesenheit eines multinationalen Konzerns wie Nestlé oder das Vorhandensein von Goldminen. Konkret wird die Partnerschaft zwischen einer deutschen Gemeinde (St. Georg, Ulm) und einer peruanischen Gemeinde (San Pedro, Cajamarca) beschrieben. Im vierten Teil schließlich geht es um Partnerschaft und Gemeinschaft, die anhand der Entwicklung der Partnerschaften zwischen deutschen Gemeinden und der Diözese Cajamarca ausführlich dargestellt werden (Willi Knecht). Elmar Klinger berichtet konkret über Partnergruppen, die „globale Katholizität" (230) verkörpern, während Ottmar Fuchs die Frage interkontinentaler Partnerschaften mehr allgemein auf die Herausforderung der Kirche zuspitzt, „ihren weltkirchlichen Seinsmodus diakonal zu rekonstruieren" (233); klärungsbedürftig bleibt der Neologismus „Interpastoral" (237). Am Schluß der Studie stehen ein Blick auf die neuere Entwicklung sowie ein nützlicher Kartenteil.

Das Buch gewährt durch seine narrativen und reflexiven Elemente zum einen breiten Einblick in die pastoralen und sozialen Probleme einer lateinamerikanischen Ortskirche und in sozialpastorale Konzepte eines Bischofs, der die konziliaren Innovationen und die synodalen Vorgaben (Medellín, Puebla) in seiner mehrheitlich indigen und agrarisch geprägten Diözese umzusetzen sucht. Insofern handelt es sich um einen Blick auf ein Stück Wirkungsgeschichte des Konzils in Lateinamerika. Zum anderen reflektiert die Studie die Bedeutung interekklesialer Partnerschaften, die für alle beteiligten Institutionen und Personen bereichernd sind und daher auch im neuen Dokument der deutschen Bischöfe zur Mission der Weltkirche *Allen Völkern Sein Heil* (2004) positiv gewürdigt werden. Dort wird diese partnerschaftliche Gemeinschaft als Lern-, Gebets- und Solidargemeinschaft beschrieben. Das Buch ist mit großer Sympathie verfaßt, bleibt allerdings zumeist affirmativ, ohne daß kritische Punkte, wie zum Beispiel die schwierige Kommunikation über Projektförderungen (192–196), der fortwährende Mangel an Priestern und pastoralen Mitarbeitern (32f., 50f.) oder die konfliktiven Folgen eines Bischofswechsels (206–210) verschwiegen würden. Auch wenn die kritische Kraft der Sympathie eher verhalten bleibt, gibt das Buch am konkreten Beispiel einen guten Einblick in die Chancen, aber auch spezifischen Probleme von innerkirchlichen Partnerschaften.

M. Sievernich S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Achilles, Mark, Lebendspende-Nierentransplantation: Eine theologisch-ethische Beurteilung (Studien zur Moraltheologie; 30). Münster: LIT 2004. 506 S., ISBN 3-8258-7413-3.

Bataillon, Louis-Jacques [u. a.] (Hgg.), Hugues de Saint-Cher († 1263): Bibliste et théologien (Bibliothèque d' histoire culturelle du Moyen Âge; 1). Turnhout: Brepols 2004. 520 S., ISBN 2-503-51721-8.

Brandner, Walter H., Annäherungen an das Christentum der Frühzeit: Mit seinen Berührungen zur Philosophie der Antike; Band 1. Niebüll: Videel 2003. 289 S., ISBN 3-89906-166-7.

Brandner, Walter H., Annäherungen an das Christentum der Frühzeit: Mit seinen Berührungen zur Philosophie der Antike; Band 2. Niebüll: Videel 2003. 289 S., ISBN 3-89906-678-2.

Cohen, Jeremy, Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade. Philadelphia: University of Pensylvania Press 2004. XV/208 S., ISBN 0-8122-3780-3.

Cremascoli, Giuseppe [u. a.] (Hgg.), La Bibbia del XIII. secolo: Storia del testo, storia dell'esegesi (Millennio Medievale; 49). Firenze: Sismel 2004. XVI/379 S., ISBN 88-8450-118-0.

Crowe, Frederick E., Developing the Lonergan Legacy: Historical, Theoretical, and Existential Themes. Toronto [u. a.]: University of Toronto Press 2004. XVII/400 S., ISBN 0-8020-8938-0.

Daly-Denton, Margaret, David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums; 47). Leiden [u. a.]: Brill 1999. XIV/375 S., ISBN 90-04-11448-3.

Decot, Rolf (Hg.), Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte; Beiheft 65). Mainz: Philipp von Zabern 2004. 252 S., ISBN 3-8053-3432-X.

Erbrich, Paul, Grenzen des Wachstums im Widerstreit der Meinungen. Leitlinien für eine nachhaltige ökologische, soziale und ökonomische Entwicklung (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur; 8). Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 2004. 272 S., ISBN 3-17-018130-0.

Essen, Georg, Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts: Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft (Essener kulturwissenschaftliche Vorträge; 14). Essen: Wallstein 2004. 103 S., ISBN 3-89244-829-9.

Esterbauer, Reinhold (Hg.), Orte des Schönen: Phänomenologische Annäherungen. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. 576 S., ISBN 3-8260-2493-1.

Fiedrowicz, Michael (Hg.), Unruhig ist unser Herz: Interpretationen zu Augustins Confessiones. Trier: Paulinus 2004. 191 S., ISBN 3-7902-1313-6.

Fischer, Johannes [u. a.] (Hgg.), Moralischer Realismus. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte (Forum Systematik; 21). Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 2004. 184 S., ISBN 3-17-018521-7.

Fössel, Thomas, Gott – Begriff und Geheimnis: Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien; 70). Innsbruck [u. a.]: Tyrolia 2004. 1024 S., ISBN 3-7022-2609-5.

Frank, Simon L., Die Realität und der Mensch: Eine Metaphysik des menschlichen Seins (Werke in acht Bänden; 4). Freiburg i. Br.: Alber 2004. 398 S., ISBN 3-495-47940-6.

Fraundorfer, Rosemarie, Dein Reich komme: Das Zentrum in Rosemary Radford Ruethers Theologie. Münster: LIT 2004. 781 S., ISBN 3-8258-7220-3.

Görres, Ida Friederike, Der Geopferte: Ein anderer Blick auf John Henry Newman. Mit einem Vorwort von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Vallendar: Patris, 2. Auflage 2005. 296 S., ISBN 3-87620-261-2.

Hallermann, Heribert, Pfarrei und pfarrliche Seelsorge: Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis (Kirchen- und Staatskirchenrecht; 4). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2004. 554 S., ISBN 3-506-71312-4.

Höhn, Hans-Joachim (Hg.), Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision? (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover; 2). Göttingen: Wallstein 2004. 170 S., ISBN 3-89244-818-3.

Jeck, Udo Reinhold, Platonica Orientalia: Aufdeckung einer philosophischen Tradition. Frankfurt am Main: Klostermann 2004. 687 S., ISBN 3-465-03361-2.

Jolkkonen, Jari [u. a.] (Hgg.), Unitas Visibilis: Studia oecumenica in honorem Eero Huovinem

episcopi Helsingiensis (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft; 57). Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 2004. 276 S., ISBN 9-51-9047-67-0.

Kitzmüller, Erich [u. a.], Das Geld als Zauberstab und die Macht der internationalen Finanzmärkte (Beiträge zur mimetischen Theologie; 18). Münster: LIT, 2. Auflage 2005, 479 S., ISBN 3-8258-8281-0.

Körner, Reinhard, Weisheit: Die Spiritualität des Menschen. Leipzig: St. Benno 2004. 128 S., ISBN 3-7462-1697-4.

Krienke, Markus, Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini (Ursprünge des Philosophierens; 9). Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 2004. 827 S., ISBN 3-17-018292-7.

Langwald, Eduard, Das Andere sagen (Studien zu Martin Heidegger und seinem Werk; 52). Münster: LIT 2004. 356 S., ISBN 3-8258-7504-0.

Leimgruber, Ute, Kein Abschied vom Teufel: Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse; 2). Münster: LIT 2004. 367 S., ISBN 3-8258-7197-5.

Lockmann, Ute, Dialog zweier Freiheiten: Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet (Innsbrucker theologische Studien; 66). Innsbruck: Tyrolia 2004. 520 S., ISBN 3-7022-2580-3.

Lüttich, Stephan, Nacht-Erfahrung: Theologische Dimensionen einer Metapher (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 42). Würzburg: Echter 2004. X/350 S., ISBN 3-429-02635-0.

Mann, Suzanne, Das Kopftuch der muslimischen Lehramtsanwärterin als Eignungsmangel im Beamtenrecht (Schriften zum Staatskirchenrecht; 18). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2004. XLV/144 S., ISBN 3-631-52929-5.

Maihold, Harald, Strafe für fremde Schuld? Die Systematisierung des Strafbegriffs in der spanischen Spätscholastik und Naturrechtslehre (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas; Symposien und Synthesen; 9). Köln [u. a.]: Böhlau 2005. XVI/393 S., ISBN 3-412-14905-5.

Müller, Lutz, Ignatius von Loyola begegnen. Augsburg: Sankt Ulrich 2004. 174 S., ISBN 3-936484-37-6.

Niederbacher, Bruno, Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin: Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; 24). Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 2004. 194 S., ISBN 3-17-018530-6.

Odenthal, Andreas [u. a.], Verspielen wir das Erbe des hl. Bonifatius? Theologische Betrachtungen aus Anlass seines 1250. Todestages. Frankfurt am Main: Knecht 2005. 163 S., ISBN 3-7820-0886-3.

Pesch, Rudolf, Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand. Augsburg: Sankt Ulrich 2005. 157 S., ISBN 3-936484-44-9.

Prüller-Jagenteufel, Gunter M., Befreit zur Verantwortung: Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (Ethik im theologischen Diskurs; 7). Münster: LIT 2004. 608 S., ISBN 3-8258-6930-X.

Ricken, Friedo (Hg.), Religiöse Erfahrung: Ein interdisziplinärer Klärungsversuch (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; 23). Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 2004. 220 S., ISBN 3-17-018367-2.

Ritter, Christine, Rachels Klage im antiken Judentum und frühen Christentum: eine auslegungsgeschichtliche Studie (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums). Leiden: Brill 2003. XI/323 S., 90-04-12509-4.

Scheffczyk, Leo, Der Einziggeborene. Christusbekenntnis und Christusverehrung (Quaestiones non disputatae, 9). Siegburg: Franz Schmitt 2004. 232 S., ISBN 3-87710-282-4.

Schmidt-Glintzer, Helwig, Der Buddhismus. München: Beck 2005. 128 S., ISBN 3-406-50867-7.

Sundermeier, Theo, Aufbruch zum Glauben: Die Botschaft der Glasfenster von Johannes Schreiter. Frankfurt am Main: Otto Lembeck 2005. 99 S., ISBN 3-87476-460-5.

Uhrig, Christian, „Und das Wort ist Fleisch geworden": Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik (Münsterische Beiträge zur Theologie; 63). Münster: Aschendorff 2004. 598 S., ISBN 3-402-03968-0.

Wainwright, William J. (Hg.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. Oxford: University Press 2005. 550 S., ISBN 0-19-513809-0.

Weber, Max, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Vollständige Ausgabe. München: Beck 2004. 432 S., ISBN 3-406-51133-3.

Wills, Garry, Augustinus. Berlin: Claassen 2004. 207 S., ISBN 3-546-00333-0.

ThPh 80 (2005) 321–333

Im Dienst der Wahrheit

Abschiedsvorlesung*

Von Jörg Splett

Gleich eingangs sei gesagt, daß ich diese Vorlesung vor allem als Danksagung verstehe. Der Dank gilt in der dritten Person meinen Lehrern; in der dritten wie in der zweiten Person denen, auf deren unsichtbarem Dienst unser Arbeiten hier in Forschung, Lehre, Prüfungen ruht; ebenso geht er an die Patres, die mich in ihr *Opus magnum* aufgenommen haben, offenherzig und voll Hilfsbereitschaft; schließlich an meine Hörer, die mir durch die Jahre hin geholfen haben, klarer zu sehen und zu sagen, was sich mir gezeigt hat.[1]

1970 habe ich in Sankt Georgen einstündig *Zur Philosophie der Freiheit* gelesen, im Sommer darauf gab es eine Einführung in die moderne Religionsphänomenologie (dazu ein Seminar zu Hegels Begriff der Religion), noch vor dem amtlich-offiziellen Anfang zum Winter 1971. Dieser Doppelung folgend hieß dann meine Antrittsvorlesung beim nächsten Studienjahr-Beginn *Anthropo-theologie. Zum Verhältnis zweier philosophischer Grunddisziplinen.*[2] Man denkt und spricht von Gott nicht recht, wenn man vom Menschen schweigt, an dem Ihm liegt; und anderseits vom Menschen nicht recht, wenn man ihn nicht vor Gott sieht. Zunächst hatte ich eine resümierende Wieder-holung des Themas im Sinn, zumal ich durch eine glückliche Fügung meine Arbeit hier mit der Gotteslehre habe abschließen dürfen. Aber mir scheint, daß die heutige Situation nach Zuschärfung ruft. Denn vom Menschen ist nach wie vor viel die Rede, ähnlich breit – inzwischen wieder – von Religion, sogar vom Göttlichen und von Göttern, eingeschlossen der je meine oder unsere. Was aber Befremden weckt, von lächelndem Erstaunen über mildes Kopfschütteln bis hin zu aggressivem Widerstand, ist der Anspruch, das Gesagte sei – theoretisch wie praktisch – allgemein verbindlich wahr.

Das erinnert an den Disput zwischen Siger von Brabant und dem Aquinaten. Wenn wir philosophisch vorgehen, heißt es bei jenem, sei eher die Meinung der Philosophen als die Wahrheit zu erforschen. Demgegenüber Thomas: „Das philosophische Studium geht nicht darauf, zu erfahren, was Menschen gemeint haben, sondern wie es sich mit der Wahrheit der Dinge

---

* Gehalten am 9. Februar 2005 in der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

[1] „Hab' ich dein Ohr nur, find' ich schon mein Wort." *K. Kraus*, Worte in Versen, München 1959, 63 (Zuflucht).

[2] Erschienen in: ThPh 48 (1973) 351–370; sodann als Kap. 6 in: Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt am Main 1974, [5]1981; aktualisierter Neudruck in: Denken im Glauben (Herausgeber *Th. Schumacher*), München 2003, 23–47.

verhält."[3] Doch ist nicht eben dies „finsteres Mittelalter" – in dem heute vor allem noch der Islam steckt?

Solche mittelalterlichen Leute sprechen an, daß das Wort ‚Professor' von *‚profiteri* = sich öffentlich bekennen' komme. Doch seit – nach den blutigen Wahrheitsschlachten im Gefolge der Reformation – die Wissenschaft sich als *science* etabliert hat, ist es ihr Stolz, die Wahrheitsfrage auszusparen. Man legt Theorien vor: Hypothesen-Netze, die nicht wahr oder falsch, sondern mehr oder weniger tauglich, praktikabel sind. Natürlich möchte man mit seinem Entwurf in den Wissenschaftshimmel der Lehrbücher und der Lexika kommen; doch weil es dem Fortschritt (wohin?) dient, freut man sich – oder sollte dies tun, im Tagesbetrieb überholt und abgelöst zu werden.

Science aber ist dann zum Paradigma auch für das Selbstverständnis von Philosophen geworden (schon im Deutschen Idealismus, erst recht nach dem „Zusammenbruch" seiner) – und schließlich sogar (in Reaktion auf Vergleiche mit der Astrologie und ähnlichem?) bei den Kollegen in der Theologie. Im Blick auf die philosophischen Fakultäten im Lande könnte jemand boshaft Georg Christoph Lichtenberg zitieren: „Er handelte mit anderer Leute Meinungen. Er war Professor der Philosophie."[4] Wird man „Wissenschaft(lich)" auch in diesem schönen neuen Hause** heutig lesen (statt „gestrig") – also „in mathematischen Lettern" und „hypothetisch"[5]?

Dazu sei mir nun einigermaßen Apodiktisches gestattet, in drei Schritten: Wahrheit – Dialogik – Gott.

I. Wahrheit

1. Unter Wahrheit verstehe ich das Da-Sein von etwas oder jemandem, wobei es Dasein nur *für* jemanden gibt. Damit entgeht man bereits einem (modernen wie postmodernen) Neuzeit-Dilemma. Wahrheit sehe ich nämlich dort als „Sein an und für sich" von etwas verstanden. Dessen habhaft zu werden, schien in der neuzeitlichen Wissenschaft gelungen: bei ihren Messungen war es gleich(gültig), wer sie vornahm – bis der mikrophysikalische Schock offenbarte, daß das Subjekt im Spiel bleibt. Objektivität = Gegenständlichkeit gibt es unweigerlich nur für das/den, dem sie „entgegen" steht (wörtlich „geworfen" ist).

So löst den Erkenntnisoptimismus des Neuzeitbeginns eine gewisse Resignation ab. Denn zur Entdeckung innerwissenschaftlicher Grenzen (der „Unschärfe-Relation") kam die der Grenzen der Wissenschaft selbst (ob-

[3] *Siger*, De anim. intell. c. 6; *Thomas von Aquin*, In De Caelo I, 22 (nach *M. Grabmann*, Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter, München 1939, 37).

[4] *G. Ch. Lichtenberg*, Schriften und Briefe (Hg. *W. Promies*), München 1968ff., II, 442 (544 kommentiert er dies: „Kein großes Licht, aber ein großer Leuchter").

**[Gemeint: Das neue Hochschulgebäude, das am 18. Oktober 2004 seiner Bestimmung übergeben wurde.]

[5] Siehe *R. Spaemann*, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, in: Abschied von Utopia? (Hg. *O. Schatz*), Graz 1977, 311–331.

wohl man – bei aller Wissenschaftsskepsis – vielleicht doch nicht schon vom „Ende der Wissenschaftsgläubigkeit" sprechen sollte), ja, die der Grenzen des Wachstums unserer Welt im ganzen.

Doch wäre auch zu erwägen, ob diese Resignation nicht in Wahrheit nur der Schatten jenes Optimismus sei. Wer auf ein An-sich jenseits des Für-mich zielt, macht es eben dadurch unerreichbar. Das „Ding-an-sich", zu dem *ich* gelangte, würde eben dadurch zum „Für-mich" – außer es gäbe *mich* dann nicht mehr. – In dieser Ausschaltung des Subjekts treffen sich Wissenschaft im Westen und fernöstliche Weisheit. Das Subjekt soll verschwinden. „*Es* denkt" lautet die Programm-Formel hier wie dort.

Will das Ich jedoch bleiben und verbleibend denken, wird es scheitern. Wer des An-sich als solchen habhaft werden will – und alles andere für nichts achtet, muß erkennen, daß er derart *nichts* hat (vor der Natur wie bezüglich des anderen Menschen). Er kann darum er *selbst* nur um den Preis *sein*, nichts zu *haben*. Dies war die konsequente Absicht Max Stirners, jenes „Einzigen", der „seine Sach' auf Nichts" als auf sein einziges „Eigentum" stellen wollte.[6]

2. Auf jenem ersten Weg also „höbe" das Ich sich in das Ganze „auf", ins farblos weiße Licht des Allgrunds oder der Vernunft. Ein Gegenprogramm dazu rät, sich in die farbigen Dinge hinein zu verlieren. Wurde dort der „Wirklichkeit" die Realität abgesprochen: Glaubenstatsachen seien Vorstellungen, die Weltdinge nur ein Traum, das Zeithafte eigentlich nicht-existent, die Sinnesqualitäten „uneigentlich", gesellschaftliche Daten ein Konstrukt, Individuen eine Täuschung – so wird hier umgekehrt eine „eigentliche" Realität jenseits des Faktischen bestritten.

Galt es dort aus den Zeichen und ihrem verwirrenden Gegeneinander in das von ihnen eher verdeckte als bedeutete „Umgreifende" sich zu erheben (heiße es Nichts oder All- Eines), so geht es jetzt um den Abschied von allem tieferen Sinn. Mit Nietzsche gesagt: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!"[7] Das heißt, es gibt nur, was es gibt, und alles ist, was es ist, ohne weiteres zu bedeuten. Und da es der Streit um Bedeutungen ist, der die Menschen entzweit,[8] wird so endlich das Glück „jenseits von Freiheit und Würde" erreichbar: Friede durch die Abschaffung des Menschen.[9]

In der Tat ist pure Realität nur um diesen Preis zu erreichen; denn der Mensch ist „*animal symbolicum*".[10] So bleibt, will er leben, nur der Ausweg

---

[6] Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1845, 5 und 491.

[7] Götzen-Dämmerung (KStA 6, 81).

[8] „Leider sind es öfter die Meinungen über die Dinge als die Dinge selbst, wodurch die Menschen getrennt werden", *Goethe* an *Schiller*, am 15.12.1795 (nach *Epiktet*, Handbüchlein 5).

[9] *B. F. Skinner*, Jenseits von Freiheit und Würde, Reinbek 1973. – Siehe *C. S. Lewis*, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979.

[10] *E. Cassirer*, Was ist der Mensch? Stuttgart 1960, 40.

von Privat-Symbolik und -Mythologie: überdeutlich im Kunstbetrieb, aber nicht weniger im „Bastelwesen" individueller Lebensgestaltung und privater Religiosität.

Fachlich heißt das beispielsweise *Konstruktivismus*, wonach „alles nur subjektiv", von uns konstruiert sei. Der Mensch und jeder Einzelne sei in sich be-/gefangen, ohne Ausweg. Jede „Erkenntnis", bei ihm selbst begonnen bis zu Weltentwürfen und Gottesvorstellungen, zeige einzig die ihm eigene Perspektive. Erkenntnis, Wahrheit könne es nicht geben, weil es Objektivität, im Sinn einer vom Menschen unabhängigen Welt, nicht gebe.

Formal wird dem, wie bereits der klassischen Skepsis, erwidert, dies müsse dann auch für eigene Behauptung selber gelten. Gibt es keine Wahrheit, dann ist auch dies – daß es sie nicht gibt – keine Wahrheit. Der Einwand trifft zwar – von sich her. Aber – so die Entgegnung – was folge daraus? Er – in seiner Perspektive halte sich selbst für wahr und unterstelle dies auch seinem Gegner. Der jedoch nimmt nicht einmal für sich selbst Wahrheit in Anspruch. In der Tat, es gebe nicht bloß keine Wahrheit; auch die Wahrheit, daß es keine Wahrheit gibt, gebe es nicht. Es gebe eben überhaupt keine Wahrheit.

3. Damit – und weil allein Verbindlichkeiten verbinden – steht man im allseits beklagten Solipsismus fensterloser Monaden. Und wie bei den physikalischen Licht-Theorien schlagen hier lebensweltlich die Konzepte „dialektisch" ineinander um. Korpuskel und Welle: Single-Dasein und Aufgang im Ganzen, in Techno-Rausch oder systemtheoretisch, im nationalistischen Groß-Ich oder im Angebot asiatischer „Fülle des Nichts".[11]

Zwischen den beiderseits im Ernst unmöglichen Extremen eines materialistisch reinen An-sich ohne Für-sein und eines konstruktivistisch reinen Für-mich ohne objektives An-sich gilt es die Wirklichkeit von Begegnung zu denken und Wirklichkeit als Begegnung: Realität als Bezug. Begegnung aber ist ein anthropologisch-personaler Begriff. So situiert sich unsere Reflexion im interpersonalen Feld.

II. Dialogik

1. In seinem Wahrheitsbuch von 1947 stellt Hans Urs von Balthasar das Aufeinandertreffen schon von Subjekt und Objekt (das bis zum Aufgang

[11] *H. S. Hisamatsu*, Die Fülle des Nichts, Pfullingen ^{5}1994. Dazu drei Zitate aus *G. Wohlfart*, Zen und Haiku, Stuttgart 1997. Ironisch negativ (36): „Schäle deine Ich-Zwiebel, schäle weiter – was bleibt, ist zum Heulen." Sachlich klärend (112): „Im Haiku ist kein Platz für ‚metaphysische Bedürfnisse'. Es ist gottlos: Christlicher Geist und Haiku-Geist sind einander fremd." In positivem Wink (178, Schlußtext):

Wind
now here
coming from nowhere
going nowhere

(Und wird sich nicht auch dazu rasch ein Theologe finden, der darauf hinweist, ähnlich rede Jesus vom Heiligen Geist [Joh 3,8]?)

des dialogischen Denkens im letzten Jahrhundert beinahe allein im Licht philosophischer Reflexion stand) als Ereignis eines wechselseitigen Zuvorkommens dar. Das Objekt begegnet in Aufgetansein ἀλήθεια (a-létheia) und Verläßlichkeit אמת (emeth).[12]

Das Subjekt nimmt es in *Empfänglichkeit* an. Zu deren Verständnis müssen wir eine zu einfache Alternative hinter uns lassen: die von Aktivität und Passivität. Es handelt sich um Offenheit für Fremdes, ja, um „die Fähigkeit, sich von diesem Seienden mit dessen eigener Wahrheit beschenken zu lassen" (I, 37). Mit Reinhard Lauth möchte ich sogar vom Sich-ergreifen-Lassen sprechen.[13]

Standen traditionell die Stufen des Sich-inne-Seins im Blick, von der Pflanze beginnend bis zur *„reditio completa"* geistiger Existenz, dann sei jetzt deutlicher betont, daß diese Formen des Selbstbezugs zugleich stets schon Weisen des Weltbezugs sind: in die Selbsthelle tritt das Andere ein. Und es wird weder als Beute noch als Almosen empfangen, sondern als Gast.

Es wird darum nicht vereinnahmt, angeeignet, bewältigt und schließlich erschöpft, sondern in seinem Eigenwesen wahrgenommen. (Dies Wort gehört statt zur Familie von ‚wahr' ins Feld von Hut und Achtsamkeit – „bewahren".) In solchem Verständnis zielt der „Prozeß der Erkenntnis" nicht auf ein mögliches Ende; denn *Er*schlossenheit kennt als solche grundsätzlich keinen *Ab*schluß. Das Wahrheitsfeld weitet sich darum im Fortschritt des Wissens, statt daß man seinen „Grenzen" näher käme. „Je mehr das Subjekt von der Wahrheit bewältigt, um so mehr wird es gleichzeitig von ihr überwältigt" (I 43 f.).

Im Auge des Sehenden leuchten die Frühlings- und Herbstfarben eines Baums, er rauscht im Ohr des Hörenden, und seine Frucht entfaltet Duft wie Süße im Genießenden. Dient hier das Subjekt dem Objekt „als Ort seiner Entfaltung" (I 64), so wird es anderseits eben in diesem Dienst erfüllt und bereichert. Statt in sich eingesperrt, sieht es sich je schon auf- und eingenommen: Ich in Welt. Die Aussage des Aristoteles, die Geistseele sei „irgendwie alles", hat der Aquinate präzisierend übernommen: sie sei „geboren, mit allem zusammenzukommen", gerufen also zum Mit-Sein.[14]

So aber beschreiben noch nicht „Richtigkeit" „Rechtheit" *(rectitudo)*, „Gerechtigkeit" das gemäße Wahrheits-Verhalten. Wir haben von Liebe zu sprechen.

---

[12] Die Wahrheit der Welt, in anastatischem Nachdruck (nur mit neuer Einleitung) als Theologik I, Einsiedeln 1985 (gefolgt von II Wahrheit Gottes, 1985, und III Der Geist der Wahrheit, 1987).

[13] Siehe *J. Splett*, Gott-ergriffen, Köln 2004, bes. 13 f. zu *Lauths* Begriff der *Sazienz*.

[14] *Thomas von Aquin*, De ver I, 1: „... aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima [431 b 21]." – *J. Splett*, Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen, Frankfurt am Main 1990. Vgl. *P. Claudel*, Abhandlung über das Mitsein mit der Welt und über sich selbst, in: Gesammelte Werke, Heidelberg 1958 ff., V, 30–88, 31: „naître – connaître, werden – innewerden."

2. Erst recht gilt dies im Subjekt-Subjekt-Bezug. Dessen Ursprünglichkeit und Vorrang hat vor allem August Brunner vertreten.[15] Gegen Versuche, personales Verstehen aus „einfacheren" Erkenntnissen zu erklären, besteht er darauf, daß umgekehrt die anderen Erkenntnisweisen sich als defiziente Modi von Verstehen zeigen. Keineswegs auch besagt es Projektion eigener Zustände ins Gegenüber – als wäre Selbsterkenntnis wesentlich leichter – etwa beim Kind vor der lächelnden Mutter. „Verstehen ist vielmehr der Anfang, das Erwachen des Persönlich-Geistigen im Menschen"; und mag es durch Instinktzusammenhänge vorbereitet sein, bedeutet es doch „ihnen gegenüber etwas völlig Neues".[16]

Dies Neue will in uns wachsen: Geistiges Erfahren ist aktiver als die Sinneswahrnehmung und stellt höhere Ansprüche an den Erfahrenden selbst. Daß jemand hinter mir ins Zimmer eintritt, erfahre ich anders, als daß er ein Mensch ist, und nochmals, daß er mir wohl will. Hier muß man sich selbst in den Erkenntnisvorgang wagen, auf einen Weg, der als solcher nicht das Gegenüber, doch unumgänglich den Erkennenden verwandelt. „Durch entschlossenen Willen zur Wahrheit, wie sie auch sei, durch einfühlende Liebe, geduldiges Sich-Vertiefen und sittliche Lauterkeit, durch den Mut, die eigenen tiefsten Fragen laut werden zu lassen, und durch das gefügige Sich-beeindrucken-Lassen – durch diesen personalen Einsatz konstruiert sich der Mensch nicht das Objekt seiner Erkenntnis, sondern bereitet sich aktiv zu einer tieferen Rezeptivität."[17]

Darum lassen sich Wahrheit und Liebe nicht trennen, am wenigsten in der Philo-sophie.[18] H. U. v. Balthasar: „Die Liebe ist kein Jenseits der Wahrheit; sie ist das in der Wahrheit, was ihr über alle Enthüllung hinaus ein immer neues Geheimnis sichert, sie ist das ewige Mehr-als-man-schon-weiß, ohne das es weder ein Wissen noch ein Wißbares geben würde" (118).

Der Blick der Liebe ist zugleich objektiv und idealisierend. („Daß diese beiden Eigenschaften vereinbar seien, ist die große Hoffnung des Erkannten" – I, 121) Das heißt, er sieht die ganze Wahrheit des anderen; aber so, daß er die gesehenen Mängel zugleich übersieht – und sie durch solches Übersehen überwindet.[19]

3. Stets aber ist der Ort der Wahrheit das Zeugnis. Reden und Schweigen stehen nicht in unserem Belieben, Wahrheit nimmt die Freiheit in Dienst. Freiheit und Freiheit öffnen sich füreinander und eröffnen einander die

[15] *J. Splett*, Person im Gespräch – August Brunner, in: Schule des Denkens (Herausgeber *J. Oswald*), Stuttgart 2000, 137–153.

[16] *A. Brunner*, Erkenntnistheorie, Köln 1948, 102.

[17] *K. Riesenhuber*, Existenzerfahrung und Religion, Mainz 1968, 32.

[18] Siehe *J. Splett*, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt am Main 1996.

[19] Vgl. *J. W. v. Goethe*, Lehrjahre VIII, 4 (Artemis-Ausgabe 7, 570 f.): „Wenn wir die Menschen nur nehmen, wie sie sind, so machen wir sie schlechter; wenn wir sie behandeln, als wären sie, was sie sein sollten, so bringen wir sie dahin, wohin sie zu bringen sind." – Es gibt also neben der (prophetisch) enthüllenden eine „verhüllende, zudeckende Erkenntnis und Wahrheit" (125). (‚Verzeihen' gehört zu ‚zeihen' = zeigen, sagen.)

Wahrheit. Nach welchem Gesetz? Daß die Wahrheit gesagt werden soll – und in Freiheit. Deren Norm aber ist zuletzt nicht bloß Klugheit, bleibt so doch fraglich, wem diese dient, sondern die Liebe (Eph 4,15). Sie „erfüllt alle Gerechtigkeit" (Mt 3,15), vor allem darin, daß sie sich über die situative und partikuläre eigene Wahrheit hinaus für die umgreifende größere offenhält, für alle Wahrheit, wo immer sie ihr begegnet.[20] Solche Offenheit entspricht der Unerschöpflichkeit der Wahrheit und bezeugt darin erneut ihr sich immer vertiefendes Geheimnis. Wer sich in diese Bewegung hineingibt, weiß darum immer mehr, als er zu sagen vermag. Darum – so verwunderlich es zunächst klingen mag – macht Wissen einsam, „gerade wenn es ein Wissen der Liebe ist" (I, 141).

Doch mit der Einsamkeit wächst die Gemeinschaftlichkeit in der Wahrheit; denn nur im Austausch geschieht das wechselseitige Da. Indem Personen durch und miteinander zum einen Selben kommen: im/als Gespräch,[21] kommt jede zu sich selbst. Selbigkeit meint hier nicht uniforme Gleichheit; als Geistes-Geschehen (da jeder den andern in seiner eigenen Sprache vernimmt – Apg 2,6) ereignet sich vielmehr identischer Sinn: *dialogische Identität.* (Die Sprache reicht hier nicht zu. Manche formulieren monistisch: „Ich bin Du";[22] der Ausdruck, den ich vorzöge: „Ich bin dein", klingt anderen wiederum zu dualistisch; auch das *„Non-aliud"* des Cusanus löst das Problem nicht.[23])

Ein Kernwort in diesem Bezirk nun ist Präsenz. Wahrheit geht auf, erscheint, wird „ansichtig", das heißt: erblickt und selber blickend. Sie wird Gegenwart, indem sie auf mich zu-kommt. So fordert sie ihrerseits Präsenz, gesammelte Antwort, „Ein-gehen" auf sie – nicht in faustischem „Suchen", sondern in immer weiterem Sich-für-sie-Auftun, immer eingängigerem Gehorsam, ein-dringlicherer Entgegennahme.

Eindringlichkeit aber dürfen wir nicht mit Zudringlichkeit verwechseln. Müßte nicht das erste beim Erkennenden ein Erschrecken über die wehrlose „Nacktheit" der Dinge sein (I, 254)? Heute spricht Emmanuel Levinas von der Nacktheit des Gesichts. Es ist – so fremd das manchem aufgeklärten Zeitgenossen klingen mag – nicht eine andere als die, welche Adam und Eva erschreckte, nämlich die Erfahrung, etwas/jemand ungeschützt der eigenen Kargheit und Härte, der eigenen Selbstsucht ausgeliefert zu sehen.[24]

---

[20] Andernfalls würde sie zur Häresie = sektiererischer Parteiung.

[21] *F. Hölderlin*: „Seit ein Gespräch wir sind ..." Versöhnender, der ... (3. Fassung): Sämtliche Werke (Kleine Stuttgarter Ausgabe) II, 143.

[22] *H. J. v. Moltke*, 11.1.1945 an seine Frau: „Du bist vielmehr ich selbst ... nur wir zusammen sind ein Mensch" (Du hast mich heimgesucht bei Nacht, München 1962, 147f.).

[23] Darum jetzt auch kein eigenes Wort von/zu meiner Frau („my gracious silence, hail") unter den „private words adressed ... in public" (*W. Shakespeare*, Coriolanus II, 1; *T. S. Eliot*, Gesammelte Gedichte [Werke 4], Frankfurt am Main 1972, 340). Siehe *J. Splett*, Der Mensch: Mann und Frau, Frankfurt am Main 1980, 21: „Die Basis" (Werkstatt-Gespräch).

[24] Vgl. *J. Splett*, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt am Main 1981, Kapitel 3: Prüfstein Diskretion, besonders 72–80.

Andererseits zeigt sich gerade in solcher Enthüllung die Unzugänglichkeit des Enthüllten. Sie zeigt sich tatsächlich (und provoziert ja unter Umständen gerade die Wut vergewaltigenden und zerstörenden Zugriffs[25]). Zugleich wird in eben dieser Verhülltheit das Innen sichtbarer als bei dem Versuch, sie zu durchbrechen: so die Seele im Leib.[26]

Sichtbar aber wird in alldem nicht bloß das Da(-Sein) der Personen füreinander, sondern tiefer das Da dieses ihres Für-einander-Seins selber: das Da der Wahrheit selbst als solcher – und ihres Ursprungs. In G. W. F. Hegels *Phänomenologie* heißt das so: „Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt, und in seiner vollkommnen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat [wozu ich mir den Zwischenruf erlaube: Statt von einem zweifachen Ich oder von Ichen wäre – geht es doch um *Du und Ich* – von *Wir* zu sprechen, also: das Wir]; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen …“[27]

III. Gott

1. Von Platon an bis zur Neuscholastik hat man philosophisch den Weg zu Gott vor allem kosmologisch gesucht. (Nach Platon besitzen wir unsere Augen ja dazu, um die Sterne zu sehen, für die Astronomie.[28]) Neuzeitlich aber geriet so die philosophische Theologie in die schiefe Situation, als konkurriere[29] sie mit astronomischen Welt-Theorien.

Obendrein führte die Entgrenzung des Kosmos aus der Gott-Umfaßtheit der überschaubaren Welt, wie sie uns noch in Dantes großer Dichtung begegnet, zum erschreckenden „Schweigen der unendlichen Räume“ (Blaise Pascal).[30] Die Rede von einem personalen Gott erschien mehr und mehr als naiver Anthropomorphismus.

---

[25] *F. Schleiermacher* spricht in der dritten seiner Reden *Über die Religion* von der „Wut des Verstehens“ (1899, 144).

[26] Wie hier der Anblick mehr zeigt als jede Sezierung, so ist über Seele und Geist „mehr durch den normalen Umgang … zu erfahren als durch jene geistige Eingeweideschau, die sich als Psychologie und Psychoanalyse bezeichnet [nötige Differenzierungen jetzt unterlassen] …“ (I, 236).

[27] Gesammelte Werke, Hamburg 1968 ff., 9, 362 (Schluß des Kapitels *Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung*).

[28] Der Staat VII, 12 (530 d 6).

[29] Dabei fragt sie nicht nach Anfang/Beginn, sondern nach Grund und Ursprung. Darum auch mit eigener Methode. Gegenüber dem Vorgehen der *science*: abduktiv, hypothetisch (Wenn A, dann B – *modus ponens*), kommt in metaphysischer Argumentation nur der reduktive *modus tollens* in Frage: Wenn nicht A, dann nicht B. (Im *modus ponens* folgt erstens B aus A mit Notwendigkeit und wird zweitens nicht ausgeschlossen, daß B auch die Folge von C oder D usw. sein könnte.) Vgl. *W. Brugger*, Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1984, 287–303: Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften.

[30] Fr (*Lafuma*) 201, das übrigens als Rollenprosa zu lesen ist, nicht etwa als *Pascals* eigene Sicht. Das war indes nicht die einzig mögliche Reaktion. Eine andere war der Gedanke ([semi-]deistisch), daß Gott, mit den Milchstraßen befaßt, sich nicht gerade um meine kleinen Schurkereien kümmern werde. Ich erinnere an Dr. Fausts Beantwortung der Gretchenfrage.

Schließlich begegnen uns Ausbrüche ingrimmiger Selbstabwertung, deren häufig nicht genannter Ersttext (oder weist auch er weiter zurück?) Wilhelm Ludwig Wekhrlins *Monolog einer Milbe im siebenten Stock eines Edamer Käses* ist (sie entwickelt einen Leibnizschen „milbozentrischen" Optimismus, bis sie verspeist wird).[31]

Ganz anders stellt sich die Frage, wenn man statt „kosmologisch" oder „-gonisch" anthropologisch-ethisch fragt: nicht nach draußen, sondern nach innen.[32] Ich meine die Gewissenserfahrung unbedingten Anspruchs, „der Wahrheit die Ehre zu geben". Daß ich dies *sollen* muß (statt daß mir selbstverständlich wäre, es zu wollen), ist der Schmerz der Moral. Er sagt mir, daß ich nicht gut bin.[33] Daß ich aber dieses Sollens nach wie vor gewürdigt werde, ist mein Glück. Daß wir gut sein sollen, ist etwas, das wir dürfen.

Solcher Anspruch kann nicht bloß allein *an* Person ergehen – Unterpersonales soll nicht, sondern muß;[34] er kann auch nicht von anderswoher als *seitens personaler* Wirklichkeit ergehen, nicht von Strukturen oder Werten her (erstgenannte sind nur faktisch, von letzteren ginge höchstens ein Optativ aus, nie ein – „kategorischer" – Imperativ).

Damit vertrete ich nicht etwa (in „theologischem Positivismus"), nur die Berufung auf Gott mache den sittlichen Anspruch verbindlich. Das Gute ist um des Guten willen zu tun.[35] Aber *verständlich* wird das „Zumal" von Einsichtigkeit und Unbedingtheit dieser Erfahrung nur in theo-logischer Deutung.[36]

Dieser Anspruch nun weckt mich zu meinem unersetzlichen Da-Sein als (nicht [ein] Ich, sondern) ich. Ich bin ge- und erwählt: „bei meinem Namen gerufen" – nicht, als hätte ich den schon gehabt, um bei ihm gerufen werden zu können. Vorher gab es ihn so wenig wie mich. Darum kann hier „vielleicht", so behutsam Emmanuel Levinas, „von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden".[37]

---

[31] Z. B. *U. Holbein*, Der Käse und die Würmer, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7.4.1999; der Monolog von *Wekhrlin* (1784) in: *R. Simon-Schaefer*, Kleine Philosophie für Berenike, Stuttgart 1996, 158–160.

[32] Anstatt „im Himmel" oder „jenseits des Meeres" zu suchen (Dtn 30,12–14).

[33] Daher die verbreitete Allergie gegen das „Du-sollst" und die Propagierung eines „Ich will" als ethisches Grundwort, z. B. *E. Tugendhat*, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M. 1993, 61, 88–90, 96f. – Bezeichnenderweise korrespondiert dem Konzept des Ich-will dann ein Muß (siehe die folgende Anm.).

[34] Laxem Sprachgebrauch zuwider ist beides strikt auseinanderzuhalten, wie an den Gegenbegriffen klar wird: *müssen* heißt: nicht anders können; *sollen*: nicht anders dürfen.

[35] Siehe *J. Splett*, Ethik heute: was soll und darf man – und warum?, in: LebZeug 42 (1987) 60–72; *ders.*, „Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt"?, in: Das Absolute in der Ethik (Herausgeber *W. Kerber*), München 1991, 131–178 = Kapitel 2 (Warum menschlich sein [sollen]?) in: Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt am Main 1993.

[36] Von den einläßlicheren Darstellungen des Gedankengangs nenne ich jetzt nur: Denken vor Gott (Anmerkung 18), Kapitel 6. John Henry Newman: Gewissens-Licht, und: *J. Splett*, Gottesbeweis aus Gotteserfahrung? Zur Gewissenhaftigkeit des ontologischen Arguments, in: Phänomenologie der Religion (Herausgeber *M. Enders/H. Zaborowski*), Freiburg im Breisgau/München 2004, 133–155.

[37] Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 78f. – Wenn aber „creatio", dann ist

‚Gott' meint hier nicht irgend eine Mächtigkeit, auch keinen „Hochbetagten" (Dan 7,9), wie er uns unweigerlich nach tausend Jahren bildlicher Darstellung in den Sinn kommt. Was hier gedacht werden soll, ist das souveräne „Woher" – bewußt derart ungemäß formal(istisch) bezeichnet – „des uns so frag- wie bedingungslos treffenden Anspruchs, gut zu sein". Nicht bloß, was wir sollen, ist gut (statt daß es gut wäre, weil gesollt); zuvor und gründend schon das Gut-sein-Sollen. Wie aber dann erst dessen Woher: das Gute = die Güte selbst „in Person"?

Gibt es dafür ein schöneres Zeugnis als die Klarstellung von Emmanuel Levinas? „Er überhäuft mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können."[38]

Damit verwandelt der Schrecken des Anspruchs sich ins Glück des Angerufen- und Angeblicktseins. Was nämlich wäre ein Sein bloß „an und für sich", was ein Lebenslauf, in dem jemand nur für sich selbst lebte und stürbe! – Kein Blick sieht sich. Zwar kann ich mein Auge im Spiegel erblikken, doch hat eben dies gesehene Auge kein Blickfeld (es ist kein Auge, sondern nur dessen Bild). Sehen aber kann ich das Auge, oder genauer: das (Mich-)Sehen des Gegenübers, das mich anschauende Du. Und – Sartre strikt entgegengesetzt – „definiert" Augustinus eben dadurch das *Glück* (das ersehnte Gute): *„videre videntem* – einen [mich] Sehenden sehen".[39]

2. Es bleibt indes nicht beim privaten Ineinander-Blick. Gotthold Ephraim Lessing hatte auf die Wahrheit Verzicht tun wollen, weil sie träge mache;[40] doch „Gott kennen besagt wissen, was zu tun ist" (Levinas).[41] Niemand wird der Wahrheit nur für sich ansichtig. Ihr An-Blick ist Wink, ihr Zuspruch Sendung.

Auf jeden trifft zu, was der biblische Hymnus vom Täufer gesagt hat: „Nicht jener war/ist das Licht, sondern zeugen sollte er für das Licht" (Joh 1,8). Und „wehe denen, die von Dir schweigen, wenn schon die Beredten stumm sind".[42] In der Tat: „Man kann Gott wortlos dienen, ihn aber

---

wohl doch nicht das Sollen als solches das erste (so sehr eben es die Freiheit erweckt). Erhard Kunz zugestanden: In Sein gerufen werden heißt gewollt sein = Liebe erfahren. Und Liebe ist es, die Liebe gebietet. Daß wir dazu aber erst in einem zweiten Schritt gelangen (obwohl es uns, vorgeburtlich, als erstes geschieht), erklärt sich zuletzt wohl nur theologisch: aus *(K. Rahner)* „gnoseologischer Konkupiszenz".

[38] Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Herausgeber *B. Casper*), Freiburg im Breisgau/München 1981, 81–123, 106f. – „Il ne me comble pas de biens, mais m'astreint à la bonté, meilleure que les biens à recevoir." De Dieu qui vient à l'idée, Paris 1982, 114.

[39] Sermo LXIX, 3: „Hoc enim bonum est, videntem videre."

[40] Duplik I: Werke *(H. G. Göpfert)*, München 1976/Darmstadt 1996, VIII, 31–33.

[41] Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 1992, 29 (Eine Religion für Erwachsene). – Connaître Dieu c'est savoir ce qu'il faut faire: Difficile liberté, Paris 1984, 33.

[42] *Augustinus*, Confessiones I, 4, 4. – Dazu erinnere ich an *L. Wittgensteins* Fortsetzung bzw. Korrektur seines berühmten Traktatus-Schlusses (gerade zur Ethik als Anrennen gegen die Grenzen der Sprache): „Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts." Schriften 3, Frankfurt am Main 1967, 68f.

nicht sprachlos verherrlichen" (Elazar Benyoëtz):[43] in der Confessio vor wie von Ihm. Die Ehre gilt Seinem *Namen*. Und den haben nicht etwa wir einem namenlosen Geheimnis gegeben, sondern Er selbst sich selbst.[44]

Mit welchem Recht aber beschränken – in verhängnisvollem Einverständnis – („methodische"?) Atheisten und Theologen das Reden von und zu Gott (und das Reden von Ihm aus dem Reden zu Ihm) auf den Binnenraum übernatürlicher Offenbarung? – Einmal wäre zwischen „religiös" und „dogmatisch-theologisch" zu unterscheiden. Philosophie wahrt ihren Eigenstand gegenüber kirchlicher Theologie nicht dadurch, daß sie irreligiös daherkommt.[45] Sodann wäre der hartnäckigen Verdächtigung christlichen Philosophierens[46] die Rückfrage Josef Piepers zu stellen nach dem ‚Dilemma einer Philosophie", die weder Mythos noch Theologie kennt, und die dennoch, noch immer, das zu sein beansprucht, was Pythagoras-Platon-Aristoteles ‚Philosophie' genannt haben."[47]

Wie jedoch sollte – die Theologen gefragt – das Reden von einem persönlichen Gotteswort auch nur verstanden werden können, wenn das Wortwesen Mensch nicht schon die Welt überhaupt als Wort aufgefaßt hätte (wie schon die Mythen bezeugen) – und sich als Wort dieses Wortes = Antwort?[48] Auch für das anfänglichste Gottes-Wissen gilt „der alte große Grundsatz" Max Schelers, „alles religiöse Wissen um Gott [sei] ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber".[49]

In diesem Sinn hat der junge Karl Rahner zu Gott sagen können: Du hast „in meinen Mund deine Wahrheit gelegt".[50] Doch eben dies läßt ihn nun fragen, wie die Menschen Gott in ihm sollten erkennen können. Zwar stellt die Sendung sicher: „Deine Wahrheit wird nicht falsch, wenn ich sie künde ... Dein Licht erleuchtet ..., auch wenn dieses Licht durch die trüben Scheiben meiner kleinen Laterne seinen Weg suchen muß" (60). Dennoch: „selbst wenn ich deine lautere Wahrheit künde, predige ich auch immer zugleich meine Enge ... Wie soll ich die Menschen dazu bringen, daß sie das schreck-

---

[43] Variationen über ein verlorenes Thema, München 1997, 27.

[44] *B. Welte*: „Das unendliche Geheimnis ist selbst es selbst." Heilsverständnis, Freiburg im Breisgau 1966, 105.

[45] Abgesehen davon, daß an derlei Philosophie kein Mangel besteht – für jene, die nach Kontrastfolien suchen, wie für solche, die in apostolischer Absicht „allen alles werden" wollen (1 Kor 9,22 – wobei übrigens für *Paulus* ohne Frage „alles" mitnichten „alles" bedeutet [siehe dazu *N. Baumert*, KOINONEIN und METECHEIN – synonym?, Stuttgart 2003, 113f.]).

[46] Als wären alle anderen Adjektive erlaubt außer diesem. Siehe als Fazit früherer Wortmeldungen *J. Splett*, Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch? Christliches Philosophieren, Münster 2001.

[47] *J. Pieper*, Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie, in: Schriften zum Philosophiebegriff (Werke in acht Bänden, 3), Hamburg 1995, 300–307, 304.

[48] *Nikolaus Cusanus*: „die Erde hört dich, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen." (De visione Dei 10: et audit te terra et hoc audire eius est fieri hominem). Siehe *W. Kern*, Gott schafft durch das Wort, in: MySal II, 467–477.

[49] *M. Scheler*, Vom Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke 5), Bern ^{4}1954, 143.

[50] Worte ins Schweigen (1947) ^{9}1965, 59 (Gott meiner Sendung). Zu diesem seinem ersten Buch *K. H. Neufeld*, Worte ins Schweigen. Zum erfahrenen Gottesverständnis Karl Rahners, in: ZkTh 112 (1990) 472–436.

liche Gemisch von dir und mir, das man meine [Theo-logie] nennt, scheiden" (62). Vor das Licht, das er bezeugen soll und will, stellt der Zeuge sich selbst, um „die Schatten in dieser dunklen Welt noch dunkler und länger zu machen".

Rahner sieht nur einen Ausweg: Gottes „Kraft in meiner Schwäche siegreich" (63 [2 Kor 12,9]). Gerade diese schmerzliche Erfahrung also, die jegliches Rühmen verbietet [1 Kor 1,29], dient nochmals ihrerseits: dem Licht der Wahrheit selbst in seiner Heiligkeit.

3. Und um dies Wahrheits-Licht geht es wie zuerst auch zuletzt. Führt die Erkenntnis zum Zeugnis, so hat das Zeugnis zur Erkenntnis zu führen, und zwar nicht zuletzt beim Zeugen selbst. Wie man nämlich erst mit zwei Augen räumlich sieht, so beginnt auch die Wahrheit mit zweien.[51] Erst indem ich auf die Wahrheit des anderen treffe, wird mir die meine als meine bewußt.[52] Dabei darf aber Erkenntnis nicht – wie vorwiegend in der Tradition – als Aneignung aufgefaßt werden. Diese Sicht ist ja wohl der Grund, warum wir immer wieder dazu aufgefordert werden, die Erkenntnis Gottes in seine Unerkennbarkeit zu übersteigen. Wie Erich Fromm im Haben nur das Besitzen erblickte, so hat man verkürzend das Erkennen als Begreifen verstanden.[53] Wenn wir es jedoch als Selbst-Übereignung zu denken hätten? Erkennen vollendet sich dann – statt im Durchschauen[54] – in der Anerkennung.

*

Im Dienst an der Wahrheit ist es nicht nur darum zu tun, sie anderen zu vermitteln. Sondern sie sollen darüber hinaus selbst für den Dienst an ihr gewonnen werden. Wie dialogisch Erkenntnis das Gegenteil von Verschmelzung bedeutet, vielmehr im Dienst des Dienstes sich das Ich achtsam schon vom Objekt, vor allem von seinem Du unterscheidet,[55] so erst recht dem Licht der Wahrheit, dem Da Gottes gegenüber. Nicht allein gewissenhaftes Denken, sondern Gewissenhaftigkeit überhaupt gibt es nur als „sich selbst helle Unangemessenheit ans Heilige".[56]

---

[51] *F. Nietzsche*: *„Ein Mal eins.* – Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit ..." Fröhliche Wissenschaft III, 260 (KStA III, 517).

[52] Insofern aber meine Wahrheit das Da von Wirklichkeit und Wahrheit für mich ist, verbietet sie mir einen puren Meinungs-Pluralismus (siehe die beiden Exkurse in *Denken vor Gott* [Anmerkung 18]: 1. „Fünf gerade sein lassen" oder „Der Wahrheit die Ehre"? 2. Nathans Weisheit?). Was (nach gewissenhafter Prüfung) meiner Wahrheit widerspricht, kann nicht wahr sein. Was ihr nicht widerspricht, bereichert und vertieft mein Zeugnis.

[53] Vgl. *W. J. Hoye*, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin (Herausgeber *A. Zimmermann*), Berlin 1988, 117–139.

[54] Mit der Konsequenz: „Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr." *Lewis*, Abschaffung des Menschen (Anmerkung 9), 82.

[55] Statt sich als Salzpuppe im Meer aufzulösen. (*A. de Mello*: Warum der Vogel singt, Freiburg im Breisgau 1986, 75).

[56] *K. Hemmerle*, Auf den göttlichen Gott zudenken, Freiburg im Breisgau 1996, 118 und 120.

In monologischer Perspektive ist das Gebet ein vorläufiges Wegstück auf Meditation hin. Dialogisch hingegen dient Meditation und jegliche Selbstklärung der rückhaltlosen Antwort auf das göttliche Da. Der höchste Selbstvollzug des freien selbstbewußten Geschöpfes ist jene adelige Selbstvergessenheit, darin es sich am Gott-Sein Gottes freut. Das ist mit *Anbetung* gemeint.[57]

Inwieweit jedoch sind wir dazu aus Eigenem fähig? Ich nehme nichts von dem zurück, was über die natürliche Gott-Fähigkeit des Menschen gesagt worden ist. Doch schon formal (und vielleicht ein wenig salopp): Wer selbst sich selber darreicht, der hat noch die Hände unter dem Tablett. Zur Ganzhingabe muß man sich genommen werden: Nur wer sich entrissen wird, ist wirklich hingerissen. Das erbitten Christen von Jesus Christus und seinem Heiligen Geist.

Aber in endgültigem Selbstüberstieg des Denkens ist noch ein letztes zu sagen: Der Geist erkräftigt das Geschöpf nicht nur dazu, sich derart sich nehmen zu lassen. Sein wie des Sohnes Dienst erfüllt sich darin, daß wir uns hineingenommen finden in das wechselseitige Da-für-einander in Gott selbst – mit Christus im Geist zum Vater.

[57] *R. Guardini*, Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung, Würzburg 1949, 5–16: Die Anbetung.

ThPh 80 (2005) 334–366

Legende vom Nil

Zu Aleida und Jan Assmanns Rehabilitierung Ägyptens

Von Thilo Rissing und Michaela Willeke

1. Lost and found: Ägypten

„Nur eine Sache ist zu tun: Sich neu schaffen. Das ist nicht einfach" (Paul Valéry).[1] Aleida und Jan Assmann haben den Versuch unternommen, die Ägyptologie neu zu erschaffen und parallel zur eigentlichen Fachdisziplin einen Ägypten-Diskurs zu etablieren, der sich als „Faszinationsgeschichte" Ägyptens und seiner Hieroglyphen weit in die gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Debatten hinein verzweigt. Das von ihnen entworfene „Erinnerungsbild" Ägyptens bricht mit dem Historismus der modernen Ägyptologie, um jenseits der antiquarischen Geschichtsschreibung über Ägypten zugleich historisch und unhistorisch zu denken und so die „Strahlkraft", welche die Welt Ägyptens im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes entfaltet hat, erneut zu eruieren.[2]

Die moderne Ägyptologie erscheint als Paradebeispiel eines antiquarischen Umgangs mit der Geschichte, der, wie Nietzsche in seinen „Unzeitgemäßen Betrachtungen" über den „Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben" betont hat, über einen nur geringen Wert für das Leben verfügt:

> Ein historisches Phänomen, rein und vollständig erkannt, und in ein Erkenntnisphänomen aufgelöst, ist für den, der es erkannt hat, todt: Denn er hat in ihm den Wahn, die Ungerechtigkeit, die blinde Leidenschaft und überhaupt den ganzen irdisch umdunkelten Horizont jenes Phänomens und zugleich eben darin seine geschichtliche Macht erkannt. Diese Macht ist jetzt für ihn, den Wissenden, machtlos geworden: vielleicht noch nicht für ihn, den Lebenden.[3]

Als Korrektiv zu dieser historistischen Materialsammlung bedarf es daher einer monumentalen Geschichtsbetrachtung, um das Vergangene als etwas bleibend Faszinierendes und Nachahmenswertes darzustellen und sich als Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses erneut anzueignen:

> Solange die Seele der Geschichtsschreibung in den großen Antrieben liegt, die ein mächtiger aus ihr entnimmt, solange die Vergangenheit als nachahmungswürdig, als nachahmbar und zum zweiten Male möglich beschrieben werden muß, ist sie jedenfalls in der Gefahr, etwas verschoben, in's Schöne umgedeutet und damit der freien Erdichtung angenähert zu werden; ja es giebt Zeiten, die zwischen einer monumentalischen Vergangenheit und einer mythischen Fiction gar nicht zu unterscheiden ver-

[1] *P. Valéry*, Schlimme Gedanken und andere, Frankfurt am Main 1963, 151.

[2] Vgl. *J. Assmann*, Ägypten. Eine Sinngeschichte, Frankfurt am Main 1999, 486f.; *ders./A. Assmann* (Hg.), Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie, Archäologie der literarischen Kommunikation VIII, München 2003.

[3] *F. Nietzsche*, Unzeitgemäße Betrachtungen II, in: KSA 1, 243–334, hier 257.

mögen: weil aus der einen Welt genau dieselben Antriebe entnommen werden können, wie aus der anderen.[4]

Jene Verschiebung in der Geschichtsbetrachtung, welche die Vergangenheit in neuem Licht erstrahlen lassen soll, geht jedoch zugleich mit einer vereinfachenden Zurichtung des Vergangenen einher. Das, was einmal möglich war, soll als erneut möglich erscheinen, und dazu bedarf es einer Wiederholung desselben. Diese Wiederholung ist jedoch nur um den Preis der Annäherung des Ungleichen möglich:

[...] um auf Kosten der causae die effectus monumental, nämlich vorbildlich und nachahmungswürdig, hinzustellen: so daß man sie, weil sie möglichst von den Ursachen absieht, mit geringer Übertreibung eine Sammlung der ‚Effecte an sich' nennen könnte, als von Ereignissen, die zu allen Zeiten Effect machen werden.[5]

Ist somit nach dem Nutzen und Nachteil der Geschichte gefragt, geht es weniger um die Wahrheit im Sinne von wissenschaftlicher Richtigkeit, sondern um den Wert eines Sachverhalts für das Denken und die Kultur. So interessieren sich Aleida und Jan Assmann beispielsweise nicht primär für den akademischen Hieroglyphendiskurs, der sich seit der Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion (1822) etabliert hat. Ihr Interesse gilt vielmehr dem nicht-professionellen Hieroglyphendiskurs, der sich von der Antike über die Renaissance und das 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart fortschreibt und insbesondere mit der symbolischen Deutung der Hieroglyphen durch Horapollon (1419) verknüpft ist.[6] Wohl darum wissend, daß die Deutung des Horapollon wissenschaftlich gesehen falsch ist, erscheint diese dennoch als „wahr", insofern sich hier Fakten nicht letztlich als Fiktionen erweisen, wie Nietzsche angemerkt hat,[7] sondern umgekehrt Fiktionen zu Fakten werden, die ein welterschließendes Potential entfalten, aufgrund dessen die Grenze zwischen Faktizität und Fiktion verschwimmt.[8] Entsprechend verschiebt sich der Schwerpunkt der Geschichtswissenschaft von den positiven Inhalten auf die Frage ihrer Darstellung: Nicht das „Was" ist maßgeblich, sondern das „Wie" und „Wozu". Historiographie und Literatur nähern sich an, indem der Konstruktionscharakter der Darstellung von Geschichte ins Zentrum der Geschichtsschreibung und der Reflexion über diese rückt.[9]

Folglich geht es nicht allein um Geschichte, sondern um die Grundlagen von Geschichte und Kultur, Geschichtsschreibung und Kulturwissenschaft. Ausgehend von der These, daß Schrift, Sprache, Denken und Wirklichkeit

[4] Ebd. 262.
[5] Ebd. 261f.
[6] Vgl. *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen, 9–11.
[7] Vgl. *F. Nietzsche*, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, in: KSA 1, 873–890.
[8] *U. Eco*, Das Foucaultsche Pendel, 5. Auflage, München 1994.
[9] Vgl. *H. White*, Meta-History. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt am Main 1991; *ders.*, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Stuttgart 1991.

interdependent sind, fokussieren Aleida und Jan Assmann insbesondere die semiotische Basis von Kultur, insofern das jeweilige Zeichensystem (Bildschrift, Alphabet) diese in ihrer geistigen und sozialen Ausgestaltung und ihren entsprechenden Möglichkeiten des Denkens und Wirklichkeitsbezugs bedingt.[10] Da nun aber die Welt Ägyptens grundlegend durch die Hieroglyphen, durch in Stein gemeißelte Bildzeichen, geprägt ist, läßt sich diese Welt nicht im Rahmen eines durch die Alphabetschrift bestimmten Diskurses beschreiben. Die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Bildlichkeit und Schriftlichkeit sowie ihrer jeweiligen Auswirkungen auf das Denken, auf die Kultur und nicht zuletzt auf die Religion, wird entscheidend. In dem Zusammenhang erweist sich mithin die seit einigen Jahren geführte Diskussion um den geistesgeschichtlichen Status Ägyptens und vor allem um die „Mosaische Unterscheidung"[11] als Geburtsstunde des Monotheismus als Präzedenzfall einer zeichentheoretischen Debatte, in der es um die Möglichkeit einer „anderen abendländischen Grammatologie" geht.[12]

Diese Formulierung deutet an, wogegen sich das Projekt von Aleida und Jan Assmann abgrenzt. Der Begriff „Grammatologie" verbindet sich mit einem konkreten philosophischen und zeichentheoretischen Denken, das die kritische Reflexion der Schrift in den Mittelpunkt gerückt hat.[13] Die Suche nach einer „anderen abendländischen Grammatologie" steht in Opposition zur Philosophie Jacques Derridas, der in seiner „Grammatologie" den abendländischen Logozentrismus dekonstruiert hat, welcher in der Privilegierung des gesprochenen Worts gegenüber der Schrift das Präsenzdenken von Platon über Hegel bis zu Husserl und sogar noch Heidegger markiert.[14] Mit seiner Kritik des Logozentrismus hat Derrida nicht zuletzt die Frage nach dem Verhältnis von „Athen" und „Jerusalem" neu entfacht, indem er dem Identitäts- und Einheitsdenken der Dialektik ein Denken der Differenz kontrastierte, das sich in der Eigenart der Schrift als immer schon verschobener, verspäteter Repräsentation manifestiert. Gibt es aber nun noch ein Drittes, das sich „Athen" und „Jerusalem" als den geistesgeschichtlichen Anfängen des Abendlandes nicht nur hinzugesellt, sondern ihnen als ihr eigener Ursprung vorausgeht? Die von Aleida und insbesondere Jan Assmann rekonstruierte „Sinngeschichte" und „Erinnerungsspur" Ägyptens scheint diese Annahme nahezulegen. In diesem Sinne spricht Jan Assmann im Hinblick auf Ägypten vom „Goldgrund" eines Palimpsests, das aus verschiedensten Traditionssträngen besteht, die sich im Laufe der Geschichte über

[10] Vgl. *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen, 11. Zu jener Interdependenz vgl. auch *U. Eco*, Die Suche nach der vollkommenen Sprache, München 1997, 35.

[11] *J. Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus, 3. Auflage, München/Wien 2004.

[12] Vgl. den programmatischen Untertitel zu dem 2003 erschienenen Band *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen: Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie.

[13] Vgl. *J. Assmann*, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, 5. Auflage, München 2004, 147.

[14] Vgl. *J. Derrida*, Grammatologie, 7. Auflage, Frankfurt am Main 1998.

dem ursprünglichen „Goldgrund" abgelagert und so diesen verdeckt, verunreinigt, ja geradezu verfremdet haben:

> Diesen Paradigmenwechsel kann vielleicht ein Vergleich erläutern. Eine Gegenreligion läßt sich mit einem Palimpsest vergleichen, das einen bereits beschrifteten Papyrus oder ein Pergament wiederverwendet. Der alte Text wird ausradiert und der neue Text auf die gereinigte Fläche geschrieben. Je mehr Sorgfalt auf die Reinigung der Schreibfläche verwendet wird, desto weniger bleibt vom alten Text sichtbar. Gewisse Spuren einer vorgängigen Beschriftung lassen sich aber nie ganz entfernen. Man nimmt sie allenfalls als Verunreinigung und mit Widerwillen zur Kenntnis. Das neue Paradigma richtet nun alles Augenmerk gerade auf diese Spuren und versucht den alten Text zu entziffern. Dieser Wechsel der Blickrichtung gilt schon für Maimonides. Im 17. Jahrhundert aber beginnt man, im alten Text nicht mehr die Spuren des Verworfenen und Auszugrenzenden zu sehen, sondern im Gegenteil eine Art von Goldgrund, um dessen Restaurierung man sich bemüht. Diese Restaurierung Ägyptens als des Goldgrunds der monotheistischen Botschaft dient jener Zitatenschatz klassischer und patristischer Quellen, den wir mit einem Kaleidoskop verglichen haben. Mit jeder weiteren Drehung fallen die tausend Splitter in die Ordnung eines neuen Ägyptenbildes, das immer größere Strahlkraft gewinnt. Die Restaurierung dieses Goldgrundes führte in letzter Konsequenz zur Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung. [...] Auch der Ägyptologe ist um die Restaurierung des Goldgrunds bemüht. Auch ihm geht es darum, die ausgrenzenden und verfremdenden Verzerrungen zurechtzurücken, in der uns im Licht der Mosaischen Unterscheidung das alte Ägypten erscheint.[15]

Was aber ist genau damit gemeint, im Zuge der „Restaurierung des Goldgrunds der monotheistischen Botschaft" die Mosaische Unterscheidung einer „Aufhebung" entgegenzuführen? In seinem Buch „Die Mosaische Unterscheidung", das eine Antwort auf die durch das Buch „Moses der Ägypter" entfachte Debatte darstellt, betont Jan Assmann dezidiert, daß es ihm nicht um die Revision der Mosaischen Unterscheidung geht.[16] Dies läßt vermuten, daß die „Aufhebung" im Sinne der Hegelianischen Dialektik zu verstehen ist: Der Monotheismus als „Gegenreligion" zu Ägypten wäre der dialektische Umschlag des Einen in sein Anderes, das es im dreifachen Sinne Hegels zur Einheit von Identität und Nichtidentität „aufzuheben" gilt.[17] Damit aber fiele die intendierte „andere abendländische Grammatologie", die einen wesentlichen Bestandteil der Faszinations- und Sinngeschichte Ägyptens und der Hieroglyphen bildet, in jene Strukturen des Identitäts- und Einheitsdenkens zurück, die im Zuge der differenztheoretischen Grammatologie Derridas radikal in Frage gestellt worden sind. Aus diesem Grund soll im Folgenden die „Erinnerungsspur" Ägyptens näher beleuchtet werden, um zu fragen, ob sich mit „Ägypten" tatsächlich ein drittes und sogar ursprünglicheres geistesgeschichtliches Paradigma des Abendlandes

---

[15] *Assmann*, Moses der Ägypter, 248–251.

[16] Vgl. *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 18, 25; vgl. ebenso auch Jan Assmann in seinem Vorwort zu *J. Assmann, A. Baumgarten* (Hgg.), Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barasch, Leiden [u. a.] 2001, XVII.

[17] Vgl. exemplarisch Jan Assmanns einleitende Unterscheidung zwischen *abgrenzender* Identitätsbildung einerseits und erneut die Differenzen übersetzender bzw. aufhebender *Entgrenzung* andererseits, verstanden als „weltbürgerliche Öffnung". *Assmann*, Moses der Ägypter, 25–26.

auftut, in dessen Perspektive Israel als polemischer „Effekt" auf Ägypten erscheint,[18] oder ob sich hier letztlich ein Ursprungsdenken reproduziert, das ebenso wie „Athen" das Andere – „Jerusalem" – immer nur als das Andere seiner Selbst denken kann.[19]

Vor diesem Hintergrund stellt sich dann nicht zuletzt auch die Frage der „Gewalt" neu: Für Jan Assmann ist dem Monotheismus ein Gewaltpotential inhärent, insofern sich mit der Mosaischen Unterscheidung ein dualistisches Denken konstituiert, das den einheitlichen Raum des Kosmotheismus spaltet. Die Mosaische Unterscheidung, die im Bilderverbot als Abgrenzung vom Bilderkult Ägyptens gründet, trifft in seinen Augen eine erste Unterscheidung zwischen „wahr" und „falsch", zwischen wahrer Gottesverehrung und falschem Glauben, so daß die zuvor mögliche kulturelle Übersetzungsleistung, die zwischen verschiedenen Göttern qua funktionaler Äquivalenz derselben vermittelt hat, nicht länger möglich ist. Folglich resultiert die Gewalt des Monotheismus zum einen aus der Konstruktion von Identität mittels Abgrenzung, zum anderen aus der Blockierung universaler Kommunikation. Aus der Perspektive des Differenzdenkens, das seinerseits gelingende Kommunikation bewußt problematisiert, beruht die Gewalt jedoch gerade in dem, was von Assmann favorisiert wird: im Alleinheitsdenken, das auf eine universale Verständigung abzielt und dazu einen homogenen Raum etablieren möchte.

Als Sinnbild dieser divergierenden Positionen, die sich an der Zeichentheorie entzünden und bis zu grundlegenden Fragen der Philosophie und Theologie reichen, fungiert der Gegensatz zwischen den Hieroglyphen einerseits, deren Faszination mit der Sympathie für ein Denken der Alleinheit und Präsenz parallel läuft, und den Buchstaben anderseits, die in ihrer abstrakten Repräsentation immer schon die Abwesenheit des Repräsentierten bewußt machen. Daher soll mit der Faszination für die ägyptische Bilderschrift begonnen werden, um von hier aus den semiotischen Grundlagen der Kultur und dem Verhältnis von Kosmotheismus und Monotheismus nachzugehen, wie dies von Aleida und Jan Assmann thematisiert worden ist.

---

[18] Träfe die These zu, daß sich das kulturelle Gedächtnis Israels als „normative Inversion" zu Ägypten herausgebildet hat, müßte Israel in der Konsequenz jede genuine Identität abgesprochen werden, da es dann lediglich als sekundäres Phänomen eines ihm vorausliegenden Ursprungs in den Blick kommt. Mehr hierzu im Folgenden. Zu Jan Assmanns These einer „normativen Inversion" Ägyptens seitens Israels vgl. unter anderem *Assmann*, Moses der Ägypter, 268, 279.

[19] Wenn z. B. zur Erläuterung des Begriffs „Gegen-Geschichte" als Maxime formuliert wird „Ich erinnere, was du vergessen hast.", so muß mitgedacht werden, daß jener, der das vom anderen Vergessene erinnert, ebenfalls Dinge und Ereignisse vergessen hat, die wiederum ein anderer erinnert, so daß das Konzept der „Gegen-Geschichte" nicht ursprungslogisch (als Verhältnis von Palimpsest und Goldgrund) gedacht werden kann, sondern seine je eigenen Differentialitäten und „blinden Flecken" in sich trägt, die auf ein Drittes etc. verweisen. Zum Konzept der „Gegen-Geschichte" vgl. *Assmann*, Moses der Ägypter, 30–31.

2. Die Faszination der Hieroglyphen

Die Grundlage einer „anderen abendländischen Grammatologie" bilden die Hieroglyphen.[20] Sie stehen laut Aleida und Jan Assmann für die altägyptischen Ursprünge abendländischen Denkens, und darin zugleich für eine andere, „Athen" und „Jerusalem" vorausliegende, doch zumeist verdrängte abendländische Rationalität: „Man kann die Grammatologie der westlichen Kultur nicht verstehen, wenn man den Reichtum an Theorien, Gedanken und Phantasien außer Acht läßt, der im zweieinhalbtausendjährigen Hieroglyphendiskurs gespeichert ist."[21] Jener geistig-kulturelle Reichtum, der sich im Nachvollzug der „Erinnerungsspur" präsentiert, welche die ägyptische Kultur im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes bislang hinterlassen hat, speist sich insbesondere daraus, daß die Hieroglyphen einem Bedürfnis nach Symbolik entsprechen, das nicht einmal durch die wissenschaftliche Entzauberung der Hieroglyphen als bloßer Lautzeichen hat destruiert werden können. Nach wie vor umgibt die Hieroglyphen der Schleier des Geheimnisses und des Okkulten, der aus jenen Bedeutungselementen des Begriffs der Hieroglyphe schöpft, die für den nicht-professionellen Hieroglyphendiskurs ausschlaggebend sind:[22]

Der Begriff „Hieroglyphe" geht auf das Griechische zurück und bedeutet wörtlich „die heiligen Zeichen". Er wird abgeleitet von gr. *hierós* (heilig) und gr. *glyphein* (eingravieren). Als „heilige Zeichen" gelten die Hieroglyphen als „Gotteswort", weshalb sie mit der Aura einer unmittelbaren Präsenz des Heiligen umgeben sind. Sie stehen für das Prinzip „unmittelbarer Signifikation" (Aleida Assmann).[23] Im Gegensatz zu den arbiträren Zeichen der abstrakten Alphabetschrift sind die Hieroglyphen daher zudem motivierte Zeichen, d. h., sie stehen in einer natürlichen Verbindung zu dem von ihnen Bezeichneten. Aufgrund dieser Natürlichkeit können Hieroglyphen des weiteren als universale Zeichen gelten, denn sie verfügen über eine übersprachliche Lesbarkeit. In ihrer Kombination von Bild und Schrift stellen sie aber auch intermediale Zeichen dar, indem sich Schrift und Bild wechselseitig ergänzen und über die bloß durch Schriftzeichen vermittelbare Bedeutung hinausgehen. Vor allem aber kommt den Hieroglyphen das Merkmal des Geheimnisvollen zu, insofern sie als rätselhafte Zeichen erscheinen, deren verborgenen Sinn es zu entziffern gilt.[24]

---

[20] Vgl. *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen, 9.

[21] Ebd. 23.

[22] Zu den folgenden Bedeutungsmerkmalen vgl. *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen, 15–23. Zur „Grammatologie der Idolatrie und des Geheimnisses" vgl. zudem *Assmann*, Moses der Ägypter, 147–170.

[23] Vgl. auch *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 111.

[24] Hierin weist die Hieroglyphendeutung eine wesentliche Verwandtschaft zur Traumdeutung auf. Auf diese Interdependenz, die nicht zuletzt für Sigmund Freud von Bedeutung war, hat bereits im 18. Jahrhundert William Warburton hingewiesen. Zu jener Interdependenz vgl. auch *A. Assmann*, Traum-Hieroglyphen von der Renaissance bis zur Romantik, in: *G. Benedetti, E. Hornung* (Hgg.), Die Wahrheit der Träume, Eranos NF 6, München 1997, 119–144, insbeson-

Angesichts dieser Reihe von Eigenschaften irritiert nun aber die Kombination von Natürlichkeit und Universalität einerseits und Geheimnisfülle andererseits. Hier handelt es sich um miteinander unvereinbare Merkmale der Hieroglyphen, weil die Natürlichkeit ein unbegrenztes Verstehen erlaubt, während doch das Geheimnis gerade darauf angelegt ist, das Verstehen unberechtigter Rezipienten zu blockieren.[25] Wenn die Hieroglyphen einstmals natürliche Zeichen mit unmittelbarer und allgemein verständlicher Signifikation gewesen sein sollen, drängt sich die Frage auf, wie sie überhaupt zu ihrem Geheimnischarakter haben kommen können. Die Erklärung, das Wissen um die Bedeutung der Hieroglyphen sei im Verlauf der Geschichte verloren gegangen, kann nicht überzeugen, müßten doch die Hieroglyphen aufgrund ihrer Natürlichkeit stets verstehbar sein. Die Lösung dieses Widerspruchs wird nun damit erklärt, daß man auf den biblischen Mythos des Sündenfalls rekurriert, vor dessen Folie der Verlust der Natürlichkeit als Strafe für menschliche Schuld gedeutet wird:

> Das Prinzip der Natürlichkeit steht eigentlich für die Voraussetzungslosigkeit in der Lesbarkeit der Zeichen. Das Buch der Natur [...] ist ein offenes Buch [...] Nun gibt es aber verschiedene Rahmenbedingungen, die dazu geführt haben, daß die ursprüngliche Lesbarkeit der natürlichen Hieroglyphen verlorengegangen ist. Der biblische Grund für die Verdunkelung der natürlichen Zeichen ist derselbe wie der für die Verwirrung der menschlichen Sprachen: menschliche Schuld.[26]

Diese Erklärung kann aus verschiedenen Gründen nicht befriedigen. Offenkundig wird hier ein innerägyptisches Problem erklärt, indem man auf eine außerägyptische Tradition Bezug nimmt. Dieser außerägyptische Referenzpunkt ist zudem keine sachliche Erklärung, sondern ein mythisches Narrativ. Folglich geht es hier nicht um eine wissenschaftlich-geschichtliche Erklärung dessen, warum die Hieroglyphen unverständlich geworden sind. Dann nämlich müßte zugestanden werden, daß die Hieroglyphen ganz einfach zeichentheoretisch gesehen ein Auslaufmodell waren. Wichtig scheinen vielmehr die Evozierung des Sündenfallmotivs und ein damit verbundener Nexus zwischen Ägypten und Israel zu sein: Der Verlust der Natürlichkeit, der die Hieroglyphen rätselhaft und geheimnisvoll werden läßt, stellt sich als ein Phänomen der Entfremdung dar, als Resultat einer Abfall-Bewegung, als deren Folge die ursprüngliche Unmittelbarkeit, Präsenz und Universalität verloren gegangen sind. Die Hieroglyphen symbolisieren eine ursprüngliche Identität, die plötzlich zerbricht, und dieser Bruch kann nicht anders

---

dere 123–126. – Zur Kritik an der Traumdeutung Freuds als eines dem Logozentrismus bzw. Ursprungsdenken verhafteten Modells vgl. *J. Derrida*, Freud und der Schauplatz der Schrift, in: *Ders.*, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1972, 302–350. Zu Warburtons Darlegung der Hieroglyphen und ihrer Eigenart vgl. *W. Warburton*, Essai sur les Hiéroglyphes des Égyptiens, Paris 1977; vgl. hier insbesondere die Einleitung von *J. Derrida*, SCRIBBLE. Pouvoir/Écrire, ebd. 7–43.

[25] Vgl. dazu *A. Assmann/J. Assmann* (Hgg.), Schleier und Schwelle. Geheimnis und Öffentlichkeit, München 1997, 8f.

[26] *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen, 18.

als ein „Sündenfall" gedacht werden. Das Motiv des Sündenfalls, das hier herbeizuzitieren wäre, ist jedoch nicht zwangsläufig der biblische Sündenfall, sondern der „Spruch des Anaximander", auf den das dialektische Denken zurückgeht, insofern hier der Verlust der ursprünglichen Einheit explizit als „Fall" in die Vereinzelung und Fremdheit gedeutet wird.[27] Daß die Hieroglyphen unverständlich werden, wird im Sinne der Hegelianischen Logik als Entfremdungsprozeß bzw. als Abfall vom Einen in die Nichtidentität gedeutet, wobei dieser für Hegel notwendige Umschlag mit Israel assoziiert wird. Die Mosaische Unterscheidung ist deshalb der Einsatz der „Gegenreligion" Ägyptens, weil sie die zweite Stufe der Dialektik, die „Kraft der Negation"[28], markiert. Sie ist in dieser Perspektive nichts anderes als die Verneinung Ägyptens als der positiv gesetzte Ursprung, den es nicht einfach revisionistisch zurückzugewinnen, sondern im Durchgang durch das Nichtidentische zur Aufhebung zu führen gilt:

> Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen. Unsere Untersuchung hat versucht, den Charakter dieser Sünde aufzudecken. Ihre Namen sind Ägypten, Idolatrie, Kosmotheismus. Wer Gott in Ägypten entdeckt, hebt diese Unterscheidung auf.[29]

Gott in Ägypten zu entdecken bedeutet nicht, die alte Welt Ägyptens als Gegenbild zur Moderne zu restituieren. Jene Formulierung steht vielmehr für den erneuten dialektischen Umschlag der Nichtidentität in die Identität, indem die durch den Bruch mit der Einheit aufgekommenen verfremdenden Elemente im dreifachen Sinne Hegels „aufgehoben" werden sollen. Die Faszination der Hieroglyphen speist sich in diesem Sinne aus der Ahnung dessen, daß sie eine ursprüngliche Präsenz und Sinnhaftigkeit symbolisieren, die als wiederzuerlangendes Ziel Energien freisetzt, um das Bewußtsein der Fremdheit zu überwinden. Äquivalent zur Aura der Hieroglyphen entfaltet auch der ägyptische Kosmotheismus seine Attraktivität dadurch, daß er die

---

[27] Zum „Spruch des Anaximander" und dessen Differenz zum biblischen Schöpfungs- und Sündenfallverständnis vgl. *L. Schestow*, Potestas Clavium oder Die Schlüsselgewalt, München 1926, 187–208; *ders.*, Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie, München 1994, 374–383.

[28] Vgl. unter anderem *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 37: „Nicht um die billige und in der Tat ‚recht grobe' (Zenger)These, dass der Monotheismus von Haus aus und notwendigerweise intolerant sei, geht es mir, sondern um den Aufweis der ihm innewohnenden Kraft zur Negation, der antagonistischen Energie, die die Unterscheidung zwischen wahr und falsch und das Prinzip des ‚tertium non datur' in eine Sphäre hineinträgt, in der es vorher nicht zu Hause, ja gar nicht denkbar gewesen war, die Sphäre des Heiligen, der Gottesvorstellungen, der Religion. Durch diese Kraft der Negation gewinnt der Monotheismus den Charakter einer Gegenreligion, die ihre Wahrheit im Ausschluss des mit ihr Unvereinbaren bestimmt."

[29] *Assmann*, Moses der Ägypter, 282. Andernorts wird in jenem Sinne eine These von Sir Thomas Browne zitiert: „Im 17. Jahrhundert hat der englische Arzt und Universalgelehrte Sir Thomas Browne die Deutung der Hieroglyphen als einer Naturschrift und der Natur als einer Offenbarung mit dem Heidentum in Verbindung gebracht und den Verfall ihrer Lesbarkeit entsprechend mit dem Übergang vom Polytheismus und seiner Naturverehrung zum Monotheismus korreliert." Vgl. *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen, 14.

Möglichkeit einer erneuten Beheimatung in der Welt suggeriert, um den Bruch zwischen Mensch und Welt zu überbrücken, mithin die Spaltung des Raumes durch die Mosaische Unterscheidung einer neuerlichen Synthese zuzuführen, die Identität und Nichtidentität in sich vereint.[30]

3. Die Mosaische Unterscheidung als polemischer Effekt auf Ägypten?

Wie die Hieroglyphen fremd und rätselhaft werden, während sich die arbiträren und abstrakten Buchstabenzeichen der Schrift zunehmend durchsetzen, so resultiert auch aus der Negation des Kosmotheismus durch den Monotheismus ein neues Weltbild, das insofern eine Fremdheit bzw. Entfremdung von einer als einheitlich erfahrenen Lebenswelt mit sich bringt, als die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion Differenzen einführt, die sich nicht länger vermitteln oder ineinander übersetzen lassen, sondern die Überwindung der Fremdheit blockieren:

> Die Wende zum Monotheismus mit seinen ethischen Forderungen, seiner Betonung des inneren Menschen und seinem Charakter als ‚Vaterreligion' verbindet sich mit einer neuen Geisteshaltung und einem neuen ‚Seelentum', die das abendländische Menschenbild entscheidend geprägt haben. Schließlich handelt es sich bei dieser Wende auch ganz allgemein um einen Wandel des Weltbilds und vor allem des menschlichen Weltverhältnisses. Unter diesem Aspekt ist die Wende bisher am intensivsten erforscht; Karl Jaspers' Begriff der ‚Achsenzeit' deutet sie als Durchbruch zur Transzendenz, und Max Webers Begriff der Rationalisierung deutet sie als einen Prozeß der Weltentzauberung. Den Kernpunkt dieser Wende bezeichne ich mit dem Begriff der ‚Mosaischen Unterscheidung'. Nicht die Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern erscheint mir als das Entscheidende, sondern die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube.[31]

Es wird deutlich, daß das „theoretische Konstrukt" der Mosaischen Unterscheidung für Jan Assmann mit zwei zentralen Elementen wesentlich verbunden ist: zum einen mit einem menschlichen Weltverhältnis, das aufgrund des Transzendenzbezugs eine Distanzierung zwischen Gott und Welt, Welt und Mensch bedingt, die in ihren extremsten Ausformungen in Gnosis mündet.[32] Zum anderen – und daraus ergibt sich überhaupt erst

---

[30] Vgl. *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 17f.: „Die Mosaische Unterscheidung ist eine theoretische Konstruktion, die es in der ‚Realgeschichte mit politischen, ökonomischen und sozialen Faktoren' nicht gegeben hat. […] Es liegt mir zwar nichts ferner, als den biblischen Monotheismus, in dem ich geistig und seelisch beheimatet bin, durch einen Kosmotheismus ersetzen zu wollen, der sich mir erst in jahrzehntelanger wissenschaftlicher Arbeit erschlossen hat, aber es ist mir auch bewusst, dass solche wissenschaftliche Erschließung ohne ein gewisses Maß an Empathie und einfachem Ernstnehmen nicht möglich ist."

[31] *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 12f.

[32] Vgl. *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 63: „Wer auf dem Boden der Mosaischen Unterscheidung steht, fühlt sich in dieser Welt nicht ganz und gar zu Hause. Von Ägypten aus gesehen, stellt sich der Weg Europas als die Aufkündigung des symbiotischen Gottes- und Weltverhältnisses dar zugunsten des transzendenten Gottes und der offenbarten Wahrheit. Extreme Stationen sind die radikale Weltverneinung der Gnosis und die protestantische Sicht der Welt als ‚Jammertal'."

auch jene tendenziell gnostische Weltsicht – steht die Mosaische Unterscheidung für den Beginn einer binären Logik, die nicht nur zwischen wahr und falsch unterscheidet, sondern diesen Dualismus immer weiter reproduziert und als Grenzziehung in den vormals einheitlichen Raum einschreibt. So bilden sich nahezu endlos Differenzen aus, die neue Identitäten konstituieren, zugleich aber mit einem Konfliktpotential einhergehen, das aus der gegenseitigen Abgrenzung resultiert. Daher plädiert Jan Assmann für eine Entschärfung der differentiellen Kettenreaktion – auch um den Preis, durch Komplexitätsreduktion Bedeutung zu opfern, die im Zuge der Ausdifferenzierung aufgekommen ist:

> Die Unterscheidung, um die es in diesem Buch geht, ist die Unterscheidung zwischen wahr und unwahr in der Religion, die spezifischeren Unterscheidungen zugrunde liegt, wie die zwischen Juden und *gojim*, Christen und Heiden, Muslimen und Ungläubigen. Wenn diese Unterscheidung einmal getroffen wird, dann kehrt sie innerhalb der durch sie gespaltenen Räume endlos wieder. Wir fangen an mit Christen und Heiden und enden bei Katholiken und Protestanten, Lutheranern und Calvinisten, Sozinianern und Latitudinariern und Tausenden ähnlicher Bezeichnungen und Unterbezeichnungen. Solche kulturellen, religiösen oder intellektuellen Unterscheidungen konstruieren nicht nur eine Welt, die voller Bedeutung, Identität und Orientierung, sondern auch voller Konflikt, Intoleranz und Gewalt ist. Deshalb hat es auch nie an Versuchen gefehlt, die Unterscheidung rückgängig oder zumindest durchlässig zu machen und dadurch den Konflikt zu überwinden, und sei es auf die Gefahr hin, kulturellen Sinn zu opfern.[33]

Dasjenige, was überhaupt erst Bedeutung und Identität generiert, erweist sich zugleich als der Beginn von Gewalt und Konflikt. Die Mosaische Unterscheidung im Bereich der Religion steht laut Jan Assmann – ebenso wie die Parmenideische Unterscheidung im Bereich des Wissens[34] – für eine „strukturelle Intoleranz": Bei beiden Unterscheidungen handelt es sich darum, daß eine Religion oder ein Wissen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, indem es sich seiner eigenen Identität durch Abgrenzung – „omnes determinatio est negatio" – gewahr wird.[35] Die Differenzierung zwischen primärer und sekundärer Religion (Monotheismus), zwischen vorwissenschaftlichem Wissen und Wissenschaft (griechische Philosophie), entspricht somit erneut dem dialektischen Umschlag der Identität des noch unbewußten „an sich" in die Nicht-Identität des „für sich", um ein Bewußtsein seiner Selbst als reflexiv gewordener Identität des „an und für sich" auszubilden.[36] Das „Negationspotential", das im Zuge der Herausbildung des monotheistischen Selbstbewußtseins freigesetzt wird, erscheint im Modell der Dia-

---

[33] *Assmann*, Moses der Ägypter, 17.

[34] Vgl. *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 23–25.

[35] Vgl. *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 38: „An die Stelle dessen, was man eine ‚Hermeneutik der Übersetzung' nennen könnte, tritt eine ‚Hermeneutik der Differenz', die sich des Eigenen durch eine Vermessung des Abstands zum anderen versichert und nach dem Prinzip ‚omnes determinatio est negatio' verfährt."

[36] Vgl. *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, TWA 12, Frankfurt am Main 1970, 241–274; *ders.*, Phänomenologie des Geistes, TWA 3, Frankfurt am Main 1970.

lektik als so problematisch wie notwendig, weshalb es nicht darum gehen kann, jenes Gewaltpotential zu revidieren oder unter Berufung auf den ethischen Gehalt des Monotheismus abzustreiten. Vielmehr gilt es, die „antagonistische Energie" in ihren Auswirkungen kritisch zu bedenken:

> Sekundäre Religionen müssen intolerant sein, d. h., sie müssen einen klaren Begriff von dem haben, was sie als mit ihren Wahrheiten unvereinbar empfinden, wenn anders diese Wahrheiten jene lebensgestaltende Autorität, Normativität und Verbindlichkeit haben sollen, die sie beanspruchen. Gegenreligionen haben die historischen Wirklichkeiten jeweils von Grund auf umgestaltet, in deren Mitte sie sich entfaltet haben. Diese kritische und umgestaltende Gewalt speist sich aus ihrer negativen Energie, d. h. ihrer Kraft der Verneinung und Ausgrenzung. Eine andere Frage ist, wie sie mit dieser ihrer strukturellen Intoleranz umgehen.[37]

Die „Kraft der Verneinung und Ausgrenzung", die laut Jan Assmann durch den Monotheismus in die Welt gekommen ist, läßt die Mosaische Unterscheidung nunmehr nicht nur als Element der Dialektik, sondern ebenso als die Geburtsstunde des Freund-Feind-Denkens im Sinne Carl Schmitts erscheinen. Die Spaltung des Raums, die Einführung der Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch, Immanenz und Transzendenz, wahrer Religion (Ikonoklasmus) und falscher Religion (Idolatrie) gleicht der strikten Abgrenzung zwischen „Freund" und „Feind", wie sie von Carl Schmitt zur Grundlage seiner Politischen Theologie gemacht worden ist.[38] Der Monotheismus konstituiert und perpetuiert als „Gegenreligion" den Antagonismus von Freund und Feind, da er im Vollzug seiner Selbstvergewisserung eine Wahrheit behauptet, die sich nicht mit der Wahrheit der anderen vermitteln läßt, sondern sich polemisch von diesen absetzt.[39] Dieser Mechanismus von Identitätsbildung mittels Abgrenzung, der in der Mosaischen Unterscheidung (ebenso wie in der Parmenideischen Unterscheidung) wirkt, hat zweifelsohne zu „zivilisatorischen Errungenschaften ersten Ranges geführt"[40]. Dennoch bleibt aber das Problem, daß der Monotheismus die universale Übersetzbarkeit zwischen den Religionen, wie sie im Kosmotheismus gegeben war, blockiert. In der Welt des Kosmotheismus gab es keine religiösen Feinde; denn ungeachtet der politischen Konflikte gewährleistete der ungeteilte religiöse Raum eine interkulturelle Vermittlung und Verstän-

---

[37] *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 26.

[38] Vgl. *C. Schmitt*, Der Begriff des Politischen, 2. Auflage, Berlin 1932; *ders.*, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 2. Auflage, Berlin 1934; *J. Assmann*, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München, Wien 2000.

[39] Vgl. *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 14: „Aufgrund dieser antagonistischen Energie und aus dem sicheren Wissen um das, was mit der Wahrheit unvereinbar ist, bezieht diese Wahrheit ihre Tiefe, ihre klaren Konturen und ihre handlungsleitende Orientierungskraft. Daher kann man diese neuen Religionen vielleicht am treffendsten mit dem Begriff der ‚Gegenreligion' kennzeichnen. Diese und nur diese Religionen haben zugleich mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber, das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen."

[40] *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 25.

digung: „Wie verschieden die Kulturen, Sprachen und Sitten auch waren – die Religionen hatten immer eine gemeinsame Grundlage. Daher konnten sie als ein Medium interkultureller Übersetzbarkeit fungieren. Die Gottheiten waren international, weil sie kosmisch waren." [41]

Demnach besteht die Attraktivität des Kosmotheismus, d. h. der religiösen Welt Ägyptens, darin, daß er ein philosophisches und politisches Modell repräsentiert, das durch funktionale Äquivalenzen homogen strukturiert ist. Die kosmotheistische Lebenswelt stellt eine einheitliche Ordnung dar, die dem Menschen selbstverständlich ist und in der er sich beheimatet fühlt. Es existieren keine absoluten, weil religiös-metaphysisch begründeten Störfaktoren, so daß eine allgemeine Übersetzbarkeit zwischen den politisch vernetzten Staaten, folglich eine problemlose Kommunikation gewährleistet ist, die gerade durch das religiöse Modell des Polytheismus als Grundlage der politischen Interaktion garantiert wird: „In dieser Hinsicht stellt der Polytheismus eine große kulturelle Leistung dar. So fremd sich die Gruppen auch in allen anderen Hinsichten sein mögen: über ihre Götter können sie sich verständigen." [42]

Offenkundig liegt die Attraktivität des Kosmotheismus (und Polytheismus) demnach nicht nur auf politischer, sondern viel grundlegender auf hermeneutischer Ebene: Intendiert ist nicht, eine Monopolisierung normativer Autorität zu relativieren, indem der Polytheismus in Opposition zum Monotheismus als Inbegriff von Gewaltenteilung und Pluralismus erscheint.[43] Die Pointe in der Argumentation Jan Assmanns liegt darin, im Kosmotheismus ein Modell gelingender Kommunikation zu sehen, insofern die Übersetzbarkeit der verschiedenen Götter interkulturellen Dialog ermöglicht und so die Voraussetzungen für Konsensfindung, mithin für Kooperation und Frieden schafft. Denn: „Jedes gemeinsame Unternehmen ist ein Koordinations- und Kommunikationsproblem." [44] Der Kosmotheismus entspricht einer „Hermeneutik der Übersetzung", die auf universale Verständigung abzielt und dementsprechend von der Annahme ausgeht, dort, wo Verständigung durch ein Zuviel an Differentialität gestört oder in die Aporie getrieben wird, herrsche Gewalt. Das Scheitern von Kommunikation kann hier nicht anders denn als „Verweigerung" von Verständigung wahrgenommen werden. So aber liegt die „Schuld" dort, wo auf Differenz be-

[41] *Assmann*, Moses der Ägypter, 19.

[42] *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 39.

[43] Vgl. O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91–116; *ders.*, Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004.

[44] So Aleida und Jan Assmann, die in diesem Zusammenhang auf die biblische Geschichte vom Turmbau zu Babel rekurrieren, um darzulegen, daß eine gemeinsame Sprache Kommunikation, Kooperation und Gewaltlosigkeit stiftet. Auf den ägyptischen Kosmotheismus und das Zeichensystem der Hieroglyphen als gleichermaßen Einheit gewährleistende Elemente verweisend, zitieren sie dazu auch folgende These Sir Thomas Brownes: „Von allen Menschen, die unter der Sprachverwirrung litten, haben die Ägypter den besten Ausweg gefunden." Vgl. *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen, 22; obiges Zitat aus *Assmann*, Ägypten, 67.

harrt wird – paradigmatisch auf seiten des Monotheismus –, eine mögliche „Schuld" auf seiten dessen, der Kommunikation als Mittel zur Herstellung von Einheit begreift, kommt hingegen nicht in den Blick.

Die kosmotheistisch fundierte „Hermeneutik der Übersetzung" favorisiert demnach Diskurs und Konsens, ohne weiter darauf zu reflektieren, daß auch hierin der „Kon-kurs" des Diskurses liegen könnte. Diese Möglichkeit stand im Zentrum der Debatte zwischen Hans-Georg Gadamer und Jacques Derrida, in der Gadamer in vergleichbarer Weise eine Hermeneutik wechselseitigen Verstehens verteidigt hat, während Derrida seinem differenztheoretischen Ansatz entsprechend gerade das Mißverstehen und die irreduzible Alterität betonte.[45] In seinen Augen liegt die strukturelle Gewalt nicht in der Verweigerung, sondern in der Assimilation, insofern die Diskursregeln und der Wille zum Konsens immer schon dasjenige übergehen oder zurichten, was sich als Singuläres nicht aneignen läßt. Das Bild der „Horizontverschmelzung" (Gadamer) spiegelt das ineinander Aufgehen divergierender Standpunkte, wie auch die unterschiedlichen Götter im Kosmotheismus die Funktion eines soziokulturellen „melting pot" bilden. Demgegenüber hat Derrida auf den Brüchen und nichtassimilierbaren Differenzen beharrt, indem er – ähnlich wie Theodor W. Adorno – die Gewalt gerade dort sieht, wo das Nicht-Identische im Hinblick auf eine vermeintlich ursprünglichere oder aber eschatologisch antizipierte Einheit zugerichtet wird.[46] Was der einen Seite Bedrohung, ist der anderen Seite Verheißung: die Differenz, das „Chaos".

Nietzsche ließ seinen Zarathustra ausrufen:

> Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: Ihr habt noch Chaos in euch. Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.[47]

Aus der Perspektive des Differenzdenkens ist das Chaos der Inbegriff des Kreativen, des Neuen und Besonderen; für den Kosmotheismus gefährdet das Chaos die intendierte Ordnung und Stabilität.[48] Dieser Antagonismus mag seinerseits als eine die Kommunikation verweigernde Differenz bzw. Spaltung des einheitlichen Raumes gedeutet werden. Dann wird jedoch offenkundig ein dialektisches Modell vorausgesetzt, das die Einheit als ursprünglich begreift und die Differenz notwendigerweise mit Blick auf die zurückzugewinnende Einheit fokussiert: Kosmos (These) und Chaos (Antithese) zielen auf die erneute Konstitution des Kosmos (Synthese). Gibt es aber diesen unterstellten Ursprung, d. h. den „Goldgrund" einer verlorenen

[45] Zu dieser Kontroverse zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion vgl. *J. Derrida/H.-G. Gadamer*, Der ununterbrochene Dialog, Frankfurt am Main 2004.

[46] Vgl. unter anderem *Derrida*, Die Schrift und die Differenz; *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik, 8. Auflage, Frankfurt am Main 1994.

[47] *F. Nietzsche*, Also sprach Zarathustra, KSA 4, München 1999, 19.

[48] Vgl. *Assmann*, Ägypten, 217–222.

Einheit? Oder müßte man nicht besser Kosmos und Chaos als gleichwertige, immer schon ineinander verschlungene, in einem paradoxen Spannungsverhältnis stehende Elemente betrachten, die auf nichts zurückführbar sind: als „Chaosmos" (James Joyce)?

Derlei Ambivalenzen abzuwehren, ist das erklärte Anliegen des Kosmotheismus. Exemplarisch hat Ägypten stets einen Kampf gegen das Chaos geführt, das dem auf Ordnung, Stabilität und Kontinuität abzielenden System als der Inbegriff des Bösen galt:

> Der Kosmos, den sich der Ägypter als einen gelingenden Prozeß – und weniger als einen wohleingerichteten Raum – denkt, muß gegen die Widerstände, die ‚Gravitation' des Chaos und des Bösen unablässig durchgesetzt und in Gang gehalten werden. Der Sonnenlauf ist kein Perpetuum mobile, sondern eine fortwährende Anstrengung, ein ständiger Sieg der Gerechtigkeit. Dieses dramatische Weltbild verlängert die ideologischen Grundlagen des ägyptischen Staates ins Kosmische. So erscheint dann der Staat als die Verlängerung des kosmischen Schöpfungs- und Inganghaltungswerkes ins Irdisch-Politische.[49]

Im alten Ägypten legitimiert sich die politische Herrschaft dadurch, daß es ihr gelingt, dem Chaos immer wieder die Ordnung abzuringen. Die Ordnung aufrechterhalten zu können, ist Signum wahrer Herrschaft, während umgekehrt die unangefochtene Herrschaft zwingend ist, um eine homogene und stabile Ordnung zu sichern. Insofern steht Ägypten für ein politisch-theologisches Modell, das in der Homogenität des Kosmotheismus verankert ist, und darin der dualistischen Konzeption eines Carl Schmitt kritisch zuwiderläuft. Für Schmitt galt die entgegengesetzte Maxime: „Ohne Gott keine Herrschaft, ohne Herrschaft keine Ordnung."[50] Hier geht das Theologische dem Politischen voraus, indem der Souverän bzw. der Staat sich als Repräsentant einer metaphysischen Instanz versteht, aus der sich seine ganze Autorität speist, um Ordnung durchsetzen und erhalten zu können. Im Modell Ägypten ist es hingegen die aufrechterhaltene Ordnung, welche die Legitimität des Herrschers und seine enge Verbundenheit mit dem Heiligen bestätigt. Insofern erweist sich das Schmittsche Konzept als eine Theologisierung des Politischen, um Herrschaft zu legitimieren. Quintessenz aber ist, daß diese Legitimation zudem über eine Bestimmung von Wahr und Falsch, Freund und Feind, Regel und Ausnahme läuft. Schmitts Politische Theologie scheint der Mosaischen Unterscheidung deshalb zu entsprechen, weil in beiden Fällen Identität und Ordnung durch eine theologisch bzw. metaphysisch motivierte Spaltung etabliert werden:

> Gibt es einen Zusammenhang zwischen der Unterscheidung von wahr und falsch und derjenigen zwischen Freund und Feind? Dieser Zusammenhang liegt auf der Hand und verbindet sich mit dem Bilderverbot. Das Bilderverbot wendet die theologische Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Gott und Götzen, ins Politische und interpretiert sie im Sinne von Freund und Feind. Sie definiert, wer die Feinde

[49] *Assmann*, Herrschaft und Heil, 86.
[50] So *Assmann*, Herrschaft und Heil, 20.

> Gottes sind und wo sie stehen. Beim Bilderverbot handelt es sich um eine Feindbestimmung im Licht der Unterscheidung von wahr und falsch. Gottesfeind ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt. Die Unterscheidung von Freund und Feind haben wir als Politik der Gewalt definiert.[51]

Als Alternative zum Freund-Feind-Denken Schmitts, das als Inbegriff einer binären Logik erscheint, die mit der Mosaischen Unterscheidung in die Welt gekommen ist, erweist sich somit für Jan Assmann der Kosmotheismus. Hier ist der politische Raum noch nicht durch eine erste Unterscheidung polarisiert, sondern eine homogene Einheit, in der sich das Politische als „kulturelle Praxis" bestimmen läßt, die alle und alles miteinander verbindet.[52] Hier ist alles auf Stabilität und Dauer gestellt, indem die kosmische Ordnung in der politischen Ordnung unmittelbar präsent erscheint, als die konkrete Realisierung und Erfahrung von Ewigkeit, Heiligkeit und Harmonie. Im Bewußtsein einer „Konnektivität" aller mit allem ist man in die Welt eingebettet, die es in Gang zu halten gilt, um diese vernetzte Ordnung nicht zu gefährden:

> Die rituelle Institutionalisierung von Permanenz hat einen kosmischen Sinn, sie erzeugt kulturelle Ordnung, um kosmische Ordnung zu bewahren. Es handelt sich um eine wahrhaft kosmogonische Memoria. Die Welt wird erinnert, um sie zu erhalten gegen die ständig wirksame Tendenz zum Zerfall, zum Stillstand, zur Entropie, zum Chaos.[53]

Der Aufrechterhaltung der Ordnung kommt dabei ein dezidiert ethischer Wert zu. Das ägyptische Konzept der Gerechtigkeit – die Ma'at – ist das Grundprinzip der Konnektivität, indem sie alle Menschen über einen Tun-Ergehen-Nexus aneinander bindet:

> Gerechtigkeit ist in dieser Vorstellungswelt das, was die Welt im innersten zusammenhält, und zwar dadurch, daß sie die Folge an die Tat bindet. Dadurch wirkt sie ‚konnektiv'. Sie ‚vernetzt' das Handeln zum Schicksalszusammenhang und die Menschen zur Gemeinschaft. [...] Ohne gegenseitige Unterstützung und Orientierung sind die Menschen nicht lebensfähig.[54]

Kosmotheismus und Konnektivität bilden somit zwei wesentliche Elemente, um Ordnung zu denken, ohne auf ein Freund-Feind-Denken rekurrieren zu müssen, das auf einer Theologisierung politischer Begriffe und einer Stabilisierung mittels Abgrenzung nach außen basiert. Im Rückgriff auf einen der binären Unterscheidung von Freund und Feind vorausliegenden, mithin noch nicht polarisierten Raum des Politischen erscheint der Kosmotheismus, für den Ägypten modellhaft steht, als ein alternatives Konzept: Ordnung und Identität scheinen hier gewährleistet, weil die Gemeinschaft als in unmittelbarer Verbindung zum Heiligen stehend gedacht wird, und

---

[51] *Assmann*, Herrschaft und Heil, 262. Zur „Theologie der Gewalt" vgl. auch ebd. 25.

[52] Vgl. *Assmann*, Herrschaft und Heil, 26.

[53] *Assmann*, Ägypten, 88.

[54] Ebd. 151–152. Zum Prinzip der Ma'at und der konnektiven Gerechtigkeit vgl. ausführlich *J. Assmann*, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, 2. Auflage, München 1995.

diese Verbindung stiftet wiederum Dauer und Sinn. Diese Vorstellung hat eine nicht zu bestreitende Attraktivität. Die Pointe dieser Rekonstruktion Ägyptens als einer den Kosmotheismus gegen das Freund-Feind-Denken in Anschlag bringenden Sinngeschichte liegt allerdings darin, daß in diesem Zusammenhang alle theologischen Begriffe als eigentlich politisch zu verstehende Begriffe gedeutet werden.[55] Gegen das politisch-theologische System Carl Schmitts wird angedacht, indem zentrale Begriffe der Theologie auf einen politischen Ursprung zurückgeführt werden. So aber geht zwangsläufig der Sinn für das genuin Theologische verloren. Indem sich die Struktur des Denkens nicht ändert, sondern lediglich umgekehrt wird, bleibt das Politische das Totale. Das Politische bildet das System, innerhalb dessen gedacht wird, und genau darin scheint die Crux zu liegen, aufgrund derer die Mosaische Unterscheidung nicht anders als die Geburt des binären Denkens und der Unterscheidung zwischen Freund und Feind gedacht werden kann: als der dialektische Umschlag der ursprünglichen Identität (Kosmotheismus) in die alle Ordnung zersetzende Nichtidentität (Monotheismus), die den vormals homogenen Raum spaltet, ja spalten muß, indem sie eine binäre Logik (These-Antithese) einführt, die der ursprünglichen Einheit diametral entgegensteht und auf eine neuerliche Einheit zugeführt werden muß.

Aufgrund dieses Schemas erscheint Israel notwendigerweise als „Gegenreligion" und „Gegen-Geschichte" zu Ägypten und dessen Kosmotheismus. Der jüdische Monotheismus bildet laut Jan Assmann nicht mehr und nicht weniger als einen polemischen Effekt auf Ägypten, indem „Jerusalem" seine Identität in strikter Abgrenzung zu „Ägypten" konstituiert und aufrechterhält. Demnach kommt laut Assmann den theologischen Kerngehalten des biblischen Monotheismus (Transzendenz, Schöpfung, Offenbarung, Erlösung) kein eigenständiger und genuiner Wert zu, denn sie sind rein immanent beziehungsweise genealogisch als Resultate eines Abgrenzungsprozesses gegenüber Ägypten gedacht: als die „normative Inversion" der Kerngehalte des ägyptischen Kosmotheismus:

> Idolatrie und Ikonoklasmus sind dialektisch aufeinander bezogen. Die einen sehen den schlechthinnigen Frevel, das radikal Böse in einer Religion, die in wahnhafter Verstrickung im Geschöpflichen stecken bleibt und nicht zum Schöpfer vorzudringen vermag. Die anderen sehen die furchtbarste Sünde und den unaussprechlichsten Frevel in einer Religion, die durch die Zerstörung der Bilder und die Verletzung der Tabus den Kontakt zur Götterwelt abschneidet und damit den Segen der Götter, die Fruchtbarkeit des Landes, die Gerechtigkeit unter den Menschen, kurz: die Ingangshaltung der Welt aufs Spiel setzt. Was in der biblischen Tradition die Geschichte vom

[55] Vgl. *Assmann*, Herrschaft und Heil, 29–32. Assmann erklärt hier: „Meine Überlegungen nehmen ihren Ausgang von jenem schon genannten Satz Carl Schmitts, der sein Programm einer ‚Politischen Theologie' bündig umreißt: Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Mein Programm lässt sich ebenso bündig umreißen durch die Umkehrung dieses Satzes. Dann lautet er: Alle prägnanten Begriffe – vielleicht sagen wir lieber bescheidener: einige zentrale Begriffe – der Theologie sind theologisierte politische Begriffe."

Goldenen Kalb, das ist in der Ägyptischen Tradition das Motiv der geschlachteten Heiligen Tiere. Die Symmetrie ist vollkommen. Die Verabscheuung der Idolatrie entspringt dem Wunsch nach Erlösung von der Welt, die Verabscheuung des Ikonoklasmus dagegen dem Wunsch nach Inganghaltung der Welt. Das Wissen um diese Beziehung ist in der jüdischen Bibelauslegung nie verloren gegangen. Immer ist das Gesetz als normative Inversion der Idolatrie gedeutet worden. Am eindrucksvollsten von dem großen, wenn auch nicht orthodoxen Philosophen Rabbi Moses ben Maimon (Maimonides, 1135–1204) in seinem ‚Führer der Verirrten'.[56]

Die in diesem Zitat dargelegte „vollkommene Symmetrie" weist nun aber einen offenkundigen Bruch auf, der den dialektischen Bezug als Konstrukt erweist, das – wie jedes Systemdenken – über die Spezifika hinweggeht und die irreduziblen Besonderheiten verkennt: Beim biblischen Erlösungsdenken handelt es sich nicht um eine Erlösung von der Welt, sondern um eine Erlösung der Welt. Der Transzendenzbezug des biblischen Monotheismus ist nicht das binäre Pendant zum Kosmotheismus – mithin Gnosis –, sondern ein paradoxes Denken des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch.[57] Daher gilt es weiterzufragen, um den Monotheismus nicht als das Andere des Selben (des Kosmotheismus) zu denken, sondern als etwas irreduzibel Anderes, das über ein genuines theologisches Potential verfügt, welches sich weder auf den ägyptischen Kosmotheismus und seine neuzeitliche Renaissance im religiös-philosophischen Alleinheitsdenken zurückführen noch aber auf das Schmittsche Freund-Feind-Denken reduzieren läßt.

4. Von realer Gegenwart

Der belgische Künstler Wim Delvoye hat eine Reihe von digital bearbeiteten Photographien erstellt, auf denen massive Felswände mit monumentalen Inschriften zu sehen sind. Die Pointe dieser Arbeiten liegt darin, daß es sich bei den überdimensionalen Einmeißelungen um Kurznotizen handelt, deren Inhalt schon bald überholt sein wird. So lautet beispielsweise eine jener in Fels gehauenen Botschaften: „SUSAN, OUT FOR A PIZZA BACK IN FIVE MINUTES GEORGE."[58] Die ironische Diskrepanz zwischen der Kurzlebigkeit des Inhalts und der Dauerhaftigkeit der medialen Codierung verweist darauf, daß es eines möglichst flexiblen Aufschreibsystems bedarf, um so spontane wie flüchtige Gedanken schriftlich festzuhalten. Was angesichts der „Semantik des Steinernen" von Pyramide und Hieroglyphe als besonders attraktiv erscheint, nämlich eine Botschaft unwandelbar auf Dauer zu erstellen, stellt sich aus anderer Sicht als Paralyse des Denkens dar.

---

[56] *Assmann*, Ägypten, 445; vgl. ebenso auch *Assmann*, Moses der Ägypter, 20.

[57] Vgl. *F. Rosenzweig*, Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von *Reinhold Mayer* und einer Gedenkrede von *Gershom Scholem*, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1996; *Schestow*, Athen und Jerusalem.

[58] Vgl. *W. Delvoye*, in: Art at the Turn of the Millennium. Ausblick auf das neue Jahrtausend, herausgegeben von *B. Riemschneider, U. Grosenick*, Köln [u. a.] 1999, 114–115.

Die „Ewigkeitsform" der Hieroglyphenschrift, der Pyramide und des Ritus läßt das Heilige als das Vollkommene, das in seiner Wieder-holung nicht verändert werden darf, sichtbar und gegenwärtig werden:

> Das ägyptische Wort für Hieroglyphen ist *mdt ntr*, ‚Gottesworte'. Der Gedanke einer unveränderlichen ‚Göttersprache' wie ihn etwa Jamblichos [...] mit Bezug auf das Sprachsystem skizziert, bezieht sich bei den Ägyptern auf das Schriftsystem, und zwar speziell auf die bildliche Hieroglyphenschrift, und das heißt, auf die Monumentalkunst insgesamt. Durch die Stillstellung der monumentalen Formensprache inklusive der Hieroglyphenschrift soll die maximale Lesbarkeit der ‚Gottesworte' sichergestellt werden als der Zeichen, in denen die Ägypter das Heilige ansprechen und vergegenwärtigen zu können glaubten. Die Stillstellung der Formen und die Konstruktion eines Chronotops der unwandelbaren Dauer wirkt sich in zwei eng miteinander verbundenen Bereichen aus: im Bereich des Ritus und in dem der Monumente. [...] Er [Jamblichos; Verf.] schreibt, daß die Ägypter ihre altehrwürdigen Gebetstexte wie ‚heilige Asyle' betrachtet und keinerlei Änderungen zugelassen hätten. Hier geht es nicht um den Sinn, und nicht um die normative Autorität der Texte, sondern allein um ihre magische Kraft, im Akt der Rezitation das Heilige zu vergegenwärtigen. Es geht darum, daß jede Aufführung des heiligen Textes eine exakte Wiederholung der vorhergehenden bildet. Jamblichos begründet das mit der Unveränderbarkeit der Götter. Das Heilige verändert sich nicht, also darf in den symbolischen Formen, die es zur Gegenwart bringen, keine Veränderung zugelassen werden. Das ist die Antwort, die auch heutige Ethnologen zu hören bekommen, wenn sie fragen, warum bestimmte Muster und Vorbilder sklavisch kopiert werden.[59]

Das „sklavische Kopieren" der Hieroglyphen spiegelt den Bann wider, den jene heiligen Zeichen auf den Menschen ausüben. Nicht nur die Bildzeichen der Schrift sind starr, sondern auch das Denken, da man jede Veränderung tunlichst vermeiden muß, um die Vergegenwärtigung des Heiligen nicht durch Verfälschung zu gefährden. Für kreative Spontaneität ist hier kein Raum: „Wenn man in harten Stein gravieren müßte, statt wie im Flug zu schreiben, die Literatur wäre ganz anders" (Paul Valéry).[60]

Erneut erweisen sich die medialen Grundlagen als entscheidend für die Gestalt der Kultur und des Denkens. Mit Blick auf Ägypten und Israel ist dementsprechend auffällig, daß die Mosaische Unterscheidung und das von ihr verhängte Bilderverbot einhergehen mit der Durchsetzung des Hebräischen, das ein überaus abstraktes Schriftsystems darstellt. Daher stellt sich die Frage, ob es sich bei der Mosaischen Unterscheidung weniger um einen Effekt auf Ägypten und seinen Bilderkult, sondern vielmehr um einen geistig-kulturellen Paradigmenwechsel handelt. Vergleicht man das hieroglyphische und alphabetische Aufschreibsystem, ergeben sich entscheidende Unterschiede, die als Grundlage einer neuen Denkweise gelten können, die anderes als nur eine polemische Reaktion auf Ägypten ist.

Die hieroglyphische Bilderschrift kann sich zum einen nur auf Konkretes beziehen. Das Aufkommen komplexer und abstrakter Gedanken ist kaum möglich, da das Inventar der Bildzeichen begrenzt ist und bleiben muß, um

[59] *Assmann*, Ägypten, 86–88.
[60] *Valéry*, 180.

nicht hyperkomplex und damit mehrdeutig, mithin unlesbar zu werden. Zum anderen zeichnet sich die Hieroglyphenschrift wesentlich durch ihre Statik aus, die auf unmittelbare Präsenz und Unveränderlichkeit abzielt, so daß keine interpretatorische Freiheit gegeben ist. Der Schreiber bzw. Deuter der Hieroglyphen steht im Bann der Bilder, von deren erhabener Aura er gänzlich überwältigt wird.[61] Als vollkommene Zeichen bzw. „Gottesworte" sind ihre Bedeutung und Gestalt ein für allemal festgelegt. Begründet wird dies durch ihre „unmittelbare Signifikation": Die Hieroglyphen gelten als Inbegriff einer nicht medial vermittelten Präsenz, die das Heilige und Vollkommene exakt, d. h. ohne Verschiebung bzw. „différance" [sic!] präsentiert. So aber sind die Hieroglyphen so eindeutig wie beschränkt, so ewig wie starr.[62]

Demgegenüber stellt die Alphabetschrift ein avanciertes Zeichenmodell dar, das auf Abstraktion, Arbitrarität und Linearität beruht. Nun erst ist es überhaupt möglich, daß ein an Zeit und Geschichte, Deutbarkeit und Wandel orientiertes Denken aufkommen kann. Jetzt entwickelt sich ein Bewußtsein von Vergänglichkeit und Zukunft, von Kreativität, Offenheit und Fortschritt. Galt vormals die exakte Wiederholung der Zeichen als Maxime, um die Bedeutung nicht zu verfälschen, so wird nun die nahezu unendliche Variierbarkeit und Deutbarkeit der Zeichen zum Prinzip, aufgrund dessen sich immer neue und bislang ungeahnte Bedeutungsmöglichkeiten ergeben, die zu einem flexiblen und innovativen, offenen und emanzipatorischen Denken führen.[63]

Dieser geistig-kulturelle Paradigmenwechsel, der durch die Alphabetschrift hervorgerufen wurde, wird auch von Jan Assmann ausdrücklich zugestanden, allerdings nicht unbedingt nur positiv gewertet:

---

[61] Zum Begriff des Erhabenen vgl. *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe X, herausgegeben von *Wilhelm Weischedel*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1977, 164–191.

[62] Als Beispiel für die Natürlichkeit und „unmittelbare Signifikation" der Hieroglyphe rekurrieren Aleida und Jan Assmann mehrfach auf das hieroglyphische Zeichen des Hasen, das laut Horapollon für Wachsamkeit steht, weil man – wenn man in die Natur des Hasen eingeweiht ist – darum weiß, daß der Hase niemals seine Augen schließt. In diesem Sinne besteht eine natürliche Bedeutungsverwandtschaft zwischen dem ikonischen Signifikanten „Hase" und dem Signifikat „Wachsamkeit". Vgl. unter anderem *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen, 17–18. Es stellt sich nun aber erstens die Frage, warum jene natürliche Bedeutungsbeziehung so und nicht anders ist, könnte der Hase doch ebenso gut z. B. für Fruchtbarkeit oder gutes Hörvermögen stehen. Zweitens verläuft die „unmittelbare Signifikation" keineswegs „amedial", denn sie bedarf des Supplements der Schrift, um „Hase" und „Wachsamkeit" denken zu können. Die Unmittelbarkeit der Bedeutung ist eine logozentrische Fiktion, die immer schon „verspätet" bewußt wird. Zu dieser „Verspätung" und der mit ihr einhergehenden konstitutiven und irreduziblen Differenz vgl. *Derrida*, Grammatologie, Teil I.

[63] Die hier vorgenommene Betonung der Alphabetschrift als ein kulturell und geistig avanciertes Zeichensystem soll allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Dominanz der „Linie" (vgl. *Derrida*, Grammatologie, 152–156.) ihrerseits zu Entwicklungen und Verabsolutierungen geführt hat, die es kritisch in den Blick zu nehmen gilt – so z. B. den Verlust eines mehrdimensionalen symbolischen Denkens, der von Aleida und Jan Assmann berechtigterweise beklagt wird. Entscheidend erscheint jedoch, worin man mögliche alternative Wege sieht. Eine Rückkehr zum Präsenzdenken erscheint nicht unbedingt als die angemessenste Variante.

What I find most interesting in this debate on hieroglyphs and letters is the correlation of media, epistemology and religion. In our century there have been similar debates on the implications of writing, connected with the names of Marshall McLuhan, Jack Goody and others. Eric Havelock coined the term ‚alphabetic revolution' which he interpreted as a Greek achievement leading to abstract thinking, logical reasonment, scientific research, technology and everything else which shaped Western culture including monotheism and enlightenment. The 18th century did not go that far. Scholars of that time were operating within a far more restricted field of available data. Yet they were remembering what nowadays tends to be forgotten: the fact that the invention of the alphabet (in the sense of non-pictorial signs relating exclusively to sounds) was not a Greek but a Semitic achievement and that it was in fact ultimately derived from Egyptian hieroglyphs. The idea to correlate this grammatological revolution with an iconoclastic rejection of images, with monotheism and what Freud called a progress in intellectuality (Fortschritt in der Geistigkeit) is at least as interesting a phantasy as its modern correlation with logical thinking, democracy and other allegedly Western achievements. In the same way as monotheism could be regarded as an exodus out of the cosmological shelter (or prison-house) of natural religions or ‚cosmotheism', alphabetical writing came to be regarded as an exodus out of the sensual involvement in the world of visible forms. Warburton and Mendelssohn were right: revelation could only take place in a realm of signs, not of pictures.[64]

Die Frage nach dem Verhältnis von Bild, Schrift und Offenbarung wird hier ins Zentrum gerückt.[65] Die Offenbarung der Schrift im Monotheismus scheint jedoch primär als ein Moment in den Blick zu kommen, das infolge der Eröffnung von Transzendenz die Beheimatung des Menschen in der Welt sowie die konnektive Inganghaltung derselben stört. Die „Grammatik" der Hieroglyphen „offenbart" hingegen die Ewigkeit des Heiligen in unmittelbarer Präsenz, so daß sich die kosmische Ordnung in das soziale Gefüge einsenkt.[66] Die Gegenwärtigkeit von Sinn stellt sich als die Voraussetzung eines positiven Weltverhältnisses dar, aufgrund dessen Gemeinschaft und verantwortliches Engagement für Welt und Mensch motiviert werden.[67] Die Welt, in der das unsichtbare Heilige sichtbar wird, indem es

[64] *J. Assmann*, Pictures versus Letters: William Warburton's Theory of Grammatological Iconoclasm, in: Representation in Religion, 297–311, Zitat: 311. Assmann zitiert hier unter anderem Moses Mendelssohn, der bereits auf die Interdependenz von Zeichen, Kultur und Religion hingewiesen hat: „Mich dünkt, die Veränderung, die in den verschiedenen Zeiten der Kultur mit den Schriftzeichen vorgegangen, habe von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnis überhaupt und insbesondere an den mannigfachen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionssachen sehr wichtigen Anteil." Ebd. 309. Zur Bedeutung der Alphabetschrift (insbesondere des Hebräischen) vgl. auch *J. Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2., durchgesehene Auflage, München 1997, 259–272, vor allem 264.

[65] Vgl. explizit *Assmann*, Pictures versus Letters, 297.

[66] Vgl. *Assmann*, Ägypten, 451: „Durch die Inkarnation in heiligen Tieren sowie durch die Einwohnung in heiligen Bildern und Riten lässt sich das Göttliche sehr weit in die Menschenwelt ein, nicht um sie zu ‚erlösen', sondern um sie in Gang zu halten. Der ‚Einstrom göttlicher Gegenwart' erscheint als eine Energie, die die Statuen belebt und in den heiligen Tieren Fleisch wird. Die Energie, die hier erzeugt wird, um die Welt in Gang zu halten, entsteht durch die Herstellung von Verbindung oder ‚Konnektivität'."

[67] Zur Interdependenz von Grammatik und Gesellschaftsordnung vgl. *Assmann*, Herrschaft und Heil, 208f. Zur Erläuterung verweist Jan Assmann auf George Steiner, der den – durch die Dekonstruktion Jacques Derridas angeblich katalysierten – Zerfall der Sprache als Bedrohung des

mittels symbolischer Formen (z. B. die Hieroglyphen, Pyramiden) erscheint, läßt die Welt für den Menschen bewohnbar und heimatlich werden. Die so verstandene, über Bilder präsent gemachte Offenbarung führt zu einer Positivierung der Welt, wie sie zu Zeiten des ägyptischen Kosmotheismus paradigmatisch gegeben war, weshalb die Maxime der Bildverehrer bzw. Kosmotheisten laut Jan Assmann folgendermaßen formuliert werden kann:

> This maxim, of course, is not ‚make as many idols and images as you possibly can of all you see in the sky, on earth and in the water', but, rather, ‚worship everything divine wherever you feel its manifestations, do not neglect any of the divine powers you feel operative in the establishment and maintenance of order, in the cosmos and in society as well as in your own soul and body; never forget that you depend on this whole world surrounding you and that this world needs to be maintained by constant care lest it would turn uninhabitable and people become strangers in a world no longer animated by divine life and order; maintain the world in its divine animatedness by incessant efforts of imagination and articulation – iconic, verbal and dramatic.[68]

Symbolische Formen dienen dazu, die kosmische Ordnung und Energie, welche die soziokulturelle Grundlage einer Verbindung zwischen dem Göttlichen, Menschlichen und Weltlichen schafft, manifest werden zu lassen, indem sie jene unsichtbare Ordnung und Energie sichtbar und bewußt machen.[69] In dem Sinne hat auch Paul Klee, der in seinen Arbeiten auf die Welt der Ägypter und die symbolische Formensprache der Hieroglyphen Bezug genommen hat, programmatisch formuliert: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar."[70] Diese ästhetische Maxime hallt in den Ausführungen Jan Assmanns zu Bild, Offenbarung und Bilderverbot offenkundig wider, insofern er im Bilderverbot der Mosaischen Unterscheidung nicht nur die Gefahr, sondern die Intention sieht, die Macht der symbolischen Formen, das Unsichtbare sichtbar zu machen, zu unterminieren: „The rejection of images is not about ‚iconicity' in the sense of the capacity of replicating the visible, but about power in the sense of making the unvisible visible."[71] Bilder bzw. symbolische Formen insgesamt stiften durch das Sichtbarmachen des Unsichtbaren eine soziale und kommunikative Verbindung unter den Menschen, während der Ikonoklasmus dieses Band, das den Menschen ethisch auf die Welt verpflichtet, zerstöre: „Iconoclasm would bereave the world of this divine animation and would

---

sozialen Miteinanders beklagt hat. Vgl. *G. Steiner*, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? München 1990, 150–165.

[68] So Jan Assmann in der Einleitung zu *Assmann/Baumgarten*, Representation in Religion, XV.

[69] Vgl. *Assmann*, Representation in Religion, XV: „[…] it is understood that this support and maintenance of cosmic life and order can only be effectuated by means of a symbolic articulation of these powers that animate the world from within and from above. The making of images is to be seen as an important aspect of this constant concern of symbolic articulation which is not a reduplication of reality but a visibilisation of order."

[70] Vgl. *S. Partsch*, Paul Klee 1879–1940, Köln [u. a.] 2003, 54.

[71] *Assmann*, Representation of Religion, XVII.

turn it into mere inanimated matter, doomed to pollution and decomposition."[72]

In dieser Perspektive ergibt sich erneut ein einseitig dualistischer Blick auf das Verhältnis von Kosmotheismus und Monotheismus, der letzteren nur als eine politische Strategie der Identitätsbildung mittels Abgrenzung von Ägypten wahrnimmt, in deren Folge sich ein negatives, ja geradezu gnostisches Weltverhältnis seinen Weg gebahnt hat. Die kultur- und vor allem gedächtnisgeschichtliche Interpretation und Bewertung der Mosaischen Unterscheidung, des Aufkommens der Alphabetschrift und des Bilderverbots folgt in den Arbeiten Jan Assmanns weiterhin dem oben beschriebenen dialektischen Schema, aufgrund dessen die Mosaische Unterscheidung im Licht des negierenden Geistes erscheint, welcher der zweiten Stufe der Dialektik entsprechend das Bewußtsein der Nichtidentität in die Welt einführt und sich darin jeder Einheit und Harmonie verweigert. Wie eigentlich nur in der Gnosis, fühlt sich der Mensch in seinen Augen nunmehr fremd in der Welt.[73] Gnosis oder Akosmismus wären daher viel treffendere kontrastive Begriffspendants zum Kosmotheismus, die auch tatsächlich benannt werden, jedoch stets auf gleichem Niveau mit dem Monotheismus, der als konstruierter Gegenbegriff zum Kosmotheismus all das zu umfassen hat, was dem kosmotheistischen Paradigma zuwiderläuft:

> Das ist die genaue Umkehrung dessen, worum es im hebräischen Monotheismus eigentlich geht. ‚Die Luft ist mein Körper, Himmel und Ozean sind mein Gewand': So spricht der kosmische Gott, ‚le dieu cosmique', wie André-Jean Festugière ihn treffend genannt hat. Er sagt nicht: ‚Ich bin, der ich bin', sondern: ‚Ich bin das All.' ‚Ich bin, der ich bin', sagt demgegenüber ein ganz anderer Gott, ein Gott, der auf Nichts außerhalb seiner verweist, sondern allen kosmischen Identifikationen den Boden entzieht. Dieser Satz ist die Verweigerung, die Negation solcher kosmischer Referenz. Mit der kosmischen Referenz wird aber zugleich auch der interkulturellen Übersetzbarkeit der Boden entzogen. Jahwe ist bei aller Transzendenz zugleich ein dezidiert nationaler Gott. Er ist das genaue Gegenteil des kosmischen Gottes, den die römische und griechische Spätantike als den Einen über allen anderen nationalen Göttern verehrte."[74]

In dieser scharfen Entgegensetzung von Kosmotheismus und biblischem Monotheismus perpetuiert sich erneut das Schema von These und Antithese, das auch hier über nicht integrierbare Eigenheiten hinweggeht und so z. B. Jahwe unzutreffend als „nationalen Gott" ausgibt, statt genauer auf den zwischen Universalismus und Singularität vermittelnden Schöpfungs- und Erwählungsgedanken zu reflektieren. Nochmals wird deutlich, daß die Frage nach dem genuin theologischen Status und Eigenwert der Mosaischen Unterscheidung, insbesondere der Bedeutung von Transzendenz und Bilderverbot, im Modell Jan Assmanns prinzipiell nicht gedacht werden kann. Demgegenüber gilt es daher im Folgenden zu zeigen, daß die theologischen

[72] Ebd. XVI.
[73] Vgl. ebd. XVII.
[74] *Assmann*, Ägypten, 468; vgl. auch *ders.*, Mosaische Unterscheidung, 62–64.

Begriffe des biblischen Monotheismus eine genuine und nicht auf Ägypten (oder auch Athen) reduzierbare Denkweise darstellen, die sich nicht ohne Verlust in politische (oder philosophische) Kategorien verflüssigen läßt.[75]

5. Vom Ereignis

„Die Mosaische Unterscheidung führt einen neuen Typus von Wahrheit ein: die absolute, geoffenbarte, metaphysische oder Glaubenswahrheit. Dieser fünfte Wahrheitstyp gehört nicht zu den ‚einfachen' oder ursprünglichen Wahrheiten, er stellt vielmehr eine Innovation dar."[76] Was aber genau bezeichnet das Innovative an der Mosaischen Unterscheidung, wenn es mehr sein soll als der dialektische Umschlag, durch den eine primäre Religion zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt und als sekundäre Religion eine Theologie ausformuliert?[77]

Anstatt die Mosaische Unterscheidung im Sinne eines Ursprungsdenkens als „normative Inversion" zu begreifen, läßt sich der biblische Monotheismus alternativ als ein Ereignis denken. Dies zu versuchen ist in sich aporetisch, da das Ereignis als singuläres Moment in der Zeit weder antizipierbar noch in eine allgemeine Struktur des Verstehens integrierbar ist. Das Ereignis konstituiert vielmehr überhaupt erst eine neue Ordnung, durch die der bisherige Horizont des Seins eine bislang ungeahnte Öffnung erfährt. War Offenbarung im Kontext der Bilder durch die Funktionselemente der Welterschließung, der Vergegenwärtigung des Heiligen und der Konnektivität charakterisiert, kommt der Offenbarung mit Blick auf die Schrift und den biblischen Monotheismus eine spezifische Bedeutung zu, die nicht bloß eine Distanz zur Welt bedeutet. Der Transzendenzbezug relativiert das Gegebene dahingehend, daß das, was ist, nicht alles ist; er entwertet aber dadurch das Gegebene keineswegs. Statt dessen schreibt er der bislang als statisch wahrgenommenen Ordnung der Dinge die Möglichkeit des Neuen, des Schöpferischen ein.[78] Der Exodus bedeutet in diesem Sinne mehr als nur

[75] Mit dem Anliegen, theologische Begriffe erneut zu politischen Begriffen zu verflüssigen, bewegt sich Jan Assmann explizit in der Nähe von Jürgen Habermas und dessen Programm einer kommunikativen Rückübersetzung theologischer in philosophische Kategorien. Vgl. *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 165: „Die Mosaische Unterscheidung steht, wie Freud uns gelehrt hat, nicht nur für Träume, Verdrängung und Neurose, sondern auch für einen ‚Fortschritt in der Geistigkeit', der – wie teuer auch immer erkauft – nicht wieder aufgegeben werden darf. An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, an klaren Begriffen dessen, was wir mit unseren Überzeugungen als unvereinbar empfinden, werden wir festhalten müssen, wenn anders diese Überzeugungen irgendeine Kraft und Tiefe besitzen sollen. Nur werden wir diese Unterscheidung nicht mehr auf ein für allemal festgeschriebene Offenbarungen gründen können. In dieser Weise müssen wir die Mosaische Unterscheidung selbst zum Gegenstand einer unablässigen Reflexion und Redefinition, einer ‚diskursiven Verflüssigung' [Jürgen Habermas] machen, wenn sie uns Grundlage eines Fortschritts in der Menschlichkeit bleiben soll."

[76] *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 28.

[77] Zur Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion vgl. *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 11–14, 38f.

[78] Deutlich wird dies unter anderem auch im Vergleich zu den ägyptischen Vorstellungen von

„an exodus out of the sensual involvement in the world of visible forms" (Jan Assmann). Der Auszug aus Ägypten ist das Zurücklassen eines überkommenen kulturellen Gefüges, inauguriert durch ein Ereignis, in dem die Möglichkeit des Unmöglichen zu Bewußtsein gelangt.

Der Exodus markiert den Aufbruch ins Ungewisse und Zukünftige. Ägypten steht hingegen für ein Denken, in dem Freiheit und Notwendigkeit, Zeit und Ewigkeit koinzidieren, insofern die sichtbare Welt der unsichtbaren kosmischen Ordnung entspricht. Aufgrund dieses Nexus kann und darf die innerweltliche Ordnung nicht verändert werden, denn dies wäre gleichbedeutend mit dem Einbruch des Chaos. Folglich wird in Ägypten insbesondere die Gemeinschaft hochgehalten und als Inbegriff des gelingenden Lebens gedacht, wohingegen Einsamkeit und Autarkie als Mißlingen des Sicheinfügens in die Ordnung und damit als Formen des Bösen und des Todes gewertet werden.[79] In solcher Perspektive muß zwangsläufig das Neue und Schöpferische als die Bedrohung schlechthin erscheinen. Daß man darüber hinaus sogar um einer ungewissen Zukunft willen die gegenwärtige Ordnung verläßt und ins Offene aufbricht, war hingegen für die Ägypter wohl geradezu ein Trauma – insbesondere deshalb, weil ihnen das Prinzip der Konnektivität auch über den Tod hinaus galt, und warum auch das Grab den „stärksten Brennpunkt von Identität und Zugehörigkeit" bildete. Gegenüber der Fremde verspürte man entsprechend Furcht und Abscheu, aus Angst, man könnte in ihr sterben und begraben werden.[80] In der Konsequenz ergibt sich nun aber, daß Moses angesichts dessen kaum ein Ägypter hat sein können, erscheint es doch unvorstellbar, daß ein Ägypter derart radikal den eigenen Denkzwängen zuwidergehandelt hätte. Sich aus der heilsbedeutsamen Heimat der ägyptischen Stadt in die lebensfeindliche Wüste zu begeben, kann nicht allein als normative Inversion verstanden werden, die ein Ägypter in Abgrenzung zu seiner eigenen Herkunft vollzieht.[81] Es erscheint daher fraglich, ob Ägypten tatsächlich als Bestandteil

Zeit und Ewigkeit, die Zukunft im eminenten Sinne nicht denken können. Zu jenen Vorstellungen vgl. *Assmann*, Ägypten, 32–34.

[79] Vgl. ebd. 153.

[80] Vgl. *Assmann*, Herrschaft und Heil, 229–234, Zitat 230f.: „In der Fremde, wo niemand den Verstorbenen zu Lebzeiten gekannt hat, ist diese todüberdauernde Zugehörigkeit im Medium des Grabes schwieriger; im Ausland, wo ein beschriftetes Grab mangels geschulter Handwerker gar nicht angelegt werden kann und auch niemand die Inschriften lesen könnte, ist sie ganz ausgeschlossen."

[81] So hat bereits Echnaton den Monotheismus (genauer: einen monistischen Kosmotheismus) in Ägypten eingeführt, ein Exodus, wie Moses ihn dann parallel mit der Mosaischen Unterscheidung initiiert hat, wäre für Echnaton jedoch nicht denkbar gewesen. Daher erscheint die Parallelisierung von Echnaton und Moses auf kultur- und gedächtnisgeschichtlicher Ebene als fragwürdig. Als Figur der Erinnerung läßt sich Moses nicht auf Echnaton als vorausliegende Figur der Geschichte zurückführen, um in der Perspektive der Gedächtnisgeschichte die Mosaische Unterscheidung lediglich als „normative Inversion" zu lesen. Vgl. *Assmann*, Moses der Ägypter, 18: „Moses ist eine Figur der Erinnerung, aber nicht der Geschichte; Echnaton dagegen ist eine Figur der Geschichte, aber nicht der Erinnerung. Weil aber in der Sphäre kultureller Unterscheidungen und Konstruktionen alles auf die Erinnerung ankommt, sind wir berechtigt, nicht von Echnatons, sondern von Moses' Unterscheidung zu sprechen."

der Gründungssemantik Israels angesehen werden kann, für die das Exodus-Ereignis kultur- und gedächtnisgeschichtlich eine wesentliche Rolle spielt, und zwar in dem Sinne, daß Israel nicht (nur) aus Ägypten auszieht, sondern vor allem in eine ungewisse und ungeahnte Zukunft aufbricht, die Ägypten als Volk seinerseits niemals hätte denken können.[82]

Moses als eine hebräische Figur der Erinnerung zu deuten, impliziert somit, die theologischen Gehalte, für die Mose steht, als genuine Elemente des biblischen Monotheismus zu lesen, die insbesondere ein Denken der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung umfassen. Diesen drei zentralen Elementen ist dabei nicht zufällig ebenfalls die Signatur des Ereignisses wesentlich eingeschrieben, sind es doch Kategorien, welche die Ordnung des Seins unterbrechen, indem sie diese keineswegs negieren, wohl aber für die Möglichkeit des Unmöglichen öffnen, die alles Gegebene kritisch transzendiert. Wie z. B. bei dem Ereignis der Erfindung, besteht die Quintessenz des Denkens und des Weltverhältnisses im Horizont des Ereignisses darin, sich rückhaltlos dem Unerwarteten zu öffnen, um Zukunft, Kreativität, Fortschritt, Veränderung – mithin Freiheit jenseits der Notwendigkeit zu denken: „Damit es ein Erfindungsereignis gibt, muß die Erfindung zunächst unmöglich erscheinen; das Unmögliche muß möglich werden. Die einzige Möglichkeit der Erfindung ist also die Erfindung des Unmöglichen."[83]

In diesem Zusammenhang ist nunmehr auch die Bedeutung des Bilderverbots anders einzuschätzen: Für Jan Assmann stellt das zweite Gebot einen Kommentar zum ersten der Zehn Gebote dar, um dementsprechend das Bilderverbot als normative Inversion der Idolatrie zu charakterisieren.[84] Das erste Gebot thematisiert jedoch die Einzigartigkeit (nicht nur die Einzigkeit) Gottes, während das zweite Gebot die Transzendenz Gottes vor jeglicher Vereinnahmung schützt.[85] Einzigartigkeit und Transzendenz lassen sich zudem erst unter der Voraussetzung eines abstrakten Zeichensystems denken, wie es das Hebräische ist. Das Bilderverbot entsteht nicht in polemischer Abgrenzung zur Idolatrie Ägyptens, sondern mit Einführung der Alphabetschrift, indem nun das „Ereignis" des Transzendenzgedankens

---

[82] Vgl. *Assmann*, Moses der Ägypter, 246–247. Jan Assmann betont unter anderem: „In dieser Erinnerungsfigur gehört daher Ägypten nicht einfach zur historischen Umwelt Israels, sondern ist die Gründungssemantik des Monotheismus eingeschrieben. [...] Ägyptens Rolle in der Exodus-Geschichte ist nicht historisch, sondern mythisch: sie gehört bestimmend zum Selbstbild derer, die diese Geschichte erzählen. Ägypten ist der Mutterleib, aus dem das auserwählte Volk hervorging, aber die Nabelschnur ist ein für alle Male durch die Mosaische Unterscheidung durchgeschnitten worden."

[83] *J. Derrida*, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003, 32.

[84] Vgl. *Assmann*, Moses der Ägypter, 20–21.

[85] Jan Assmann betont hingegen, der Gedanke der Transzendenz sei nicht im Bilderverbot impliziert, denn es gehe nicht um die Defizienz der Bilder im Vergleich zum unabbildbaren Gott, sondern vielmehr um die Effizienz der Bilder, aufgrund derer sie dazu verleiten, verehrt zu werden, folglich wie „andere Götter" zu funktionieren. Vgl. *Assmann*, Representation in Religion, XIII.

überhaupt erst stattfinden kann und die Möglichkeit des Neuen und Ungeahnten, des Unmöglichen, wie es in der interpretatorischen Reflexion auf die Schrift zu Bewußtsein gelangt, konstituiert. In diesem Verstehenshorizont fungiert dann das Bilderverbot als Sicherung dessen, daß das einmal errungene Niveau des Denkens nicht erstarrt oder gar in alte Strukturen zurückfällt, sondern sich kontinuierlich immer wieder neu erfindet und für Ungeahntes offenhält. Es schützt die Möglichkeit des Neuen und der sich darin von der Notwendigkeit emanzipierenden Freiheit, indem es immer wieder das Gegebene relativierend transzendiert. Insgesamt kann das Bilderverbot daher als eine Instanz angesehen werden, die nicht nur den Bilderkult als Verehrung anderer Götter verurteilt, sondern – mehr noch – die Statik, Geschlossenheit und auf Sicherheit sinnende Ordnungs- und Orientierungsbedürftigkeit des Denkens. Nicht die Vergötterung eines positiv gegebenen Immanenten, sondern die darin implizierte Beschränkung des freien Geistes erscheint als die größte Sünde.[86]

6. Stein und Freiheit

Der Exodus ist im weiteren nicht nur ein „Ereignis", insofern er die Möglichkeit des Neuen und Unmöglichen in die Ordnung des Seins einschreibt, er ist auch ein „Ereignis" in dem Sinne, daß im Exodus das Bewußtsein von Singularität zur Geltung gebracht wird. Dieses Singuläre ist jedoch nicht das sich vom Allgemeinen ablösende Individuelle, das in der Negation zu sich selbst gelangt, um schließlich erneut in der Synthese mit dem Allgemeinen versöhnt zu werden. An die Stelle der Hegelianischen Logik tritt das Bewußtsein der Singularität jedes Menschen, der als Ebenbild des einzigartigen Gottes ebenfalls einzigartig ist.[87] Folglich verweigert sich ein solches Bewußtsein der Singularität jeder Form von Herrschaft, die das Allgemeine

[86] In diesem Zusammenhang läßt sich auch die biblische Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex 32) anders lesen. Für Jan Assmann geht es in jener Geschichte um die Kritik daran, daß eine symbolische Form als Gott selbst verehrt wird und so vom „wahren" Gott ablenkt, weshalb er das Bilderverbot als „normative Inversion" der Idolatrie Ägyptens interpretiert. Vgl. *Assmann*, Herrschaft und Heil, 258–264; *ders.*, Representation in Religion, XIII-XV. Die Geschichte vom Goldenen Kalb kann jedoch ebensogut als Mahnung gedeutet werden, nicht anachronistisch in eine bereits überwundene statische und unfreie Lebens- und Denkweise zurückzufallen. Das Goldene Kalb füllt den Raum des Ungewissen, indem die Israeliten erneut zugunsten einer Leitfigur auf ihre radikale Freiheit und Selbstverantwortlichkeit verzichten wollen, die ihnen als zu große Bürde erscheint: „Als das Volk sah, daß Mose noch immer nicht vom Berg herabkam, versammelte es sich um Aaron und sagte zu ihm: Komm, mach uns Götter, die vor uns herziehen" (Ex 32, 19). Der Empfang und die Nachfolge des Wortes Gottes aber erfordert eine radikale Freiheit, die auch das Ungewisse, Riskante, Ereignishafte einbegreift, und so zerstört Moses die ersten Gesetzestafeln, weil ihm die Israeliten angesichts des Goldenen Kalbs als noch nicht bereit genug erscheinen, den Bund fortzusetzen und das Wort Gottes frei anzunehmen. Es geht daher in Ex 32 nicht um die „Eifersucht" Gottes auf andere Götter, sondern um den geistigen Anspruch radikaler Freiheit, der sich mit dem Exodus und dem Wort Gottes biblisch verbindet.

[87] In diesem Zusammenhang kann auch das Aufkommen des Bekenntnisses alternativ gedeutet werden als Ausdruck des Bewußtseins der Singularität und Unvertretbarkeit. Zum Bekenntnis als Resultat der Mosaischen Unterscheidung vgl. *Assmann*, Mosaische Unterscheidung, 33.

dem Individuellen vorordnet und die assimilierende Subsumtion des Einzigartigen fordert. Und da alle Menschen als Ebenbild Gottes gedacht sind, verbietet sich grundsätzlich jede Herrschaft von Menschen über Menschen.[88]

Dieses Singularitätsbewußtsein ist zudem erneut zurückgebunden an die Schrift, d. h. an die semiotischen Grundlagen des Denkens. Erst in der Reflexion auf die abstrakte Alphabetschrift kann der Mensch zur Einsicht dessen gelangen, daß das Zeichen das Unsichtbare und Abwesende nicht authentisch präsentiert, sondern im Verhältnis zum Signifikat immer schon zu spät kommt. In der Repräsentation ist das Repräsentierte bereits verschwunden und kann nur als Abwesendes, als Spur wahrgenommen werden. Das Zeichen (ob nun Schrift oder Bild) gleicht geradezu einem „Grab", welches das Bezeichnete in seiner Singularität negiert, um es als Moment des Allgemeinen wieder-holen zu können. Das Lebendige muß sterben, um leben zu können. Das, was dann lebt, ist jedoch nicht mehr das Lebendige, sondern dessen iterierbares Supplement.[89] Die Einsicht in diese „Intrige" des Zeichens verweist den Menschen somit letztendlich auf seine eigene Endlichkeit. Jene läßt sich plötzlich nicht länger durch den erhabenen Zauber symbolischer Formen blenden, denn diese erweisen sich nun als Inbegriff des Todes, insofern sie das Singuläre ans Allgemeine verraten. Statt dessen kommt der Erlösungsgedanke auf, und zwar nicht als erneut normative Inversion des ägyptischen Ewigkeitsdenkens, sondern als Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Dauer für einen jeden Menschen in seiner irreduziblen Einzigartigkeit.[90]

Angesichts solcher Interdependenz von Zeichen und Tod, repräsentierender Iterabilität und konstitutiver Abwesenheit des Singulären, erweist sich schließlich das absolute Bild als Herrschaft des Todes. Je authentischer

---

[88] Über das Moment der Ebenbildlichkeit läßt sich die Negation jeder Herrschaft von Menschen über Menschen adäquater erklären, als durch die Dichotomie von göttlichem Herrscher (Pharao) und transzendentem Gott (Jahwe), wie Jan Assmann es versucht, um so erneut Ägypten und Israel in der Logik „normativer Inversion" zu denken. Vgl. *Assmann*, Herrschaft und Heil, 47–48.

[89] Vgl. *Derrida*, Grammatologie, 105–129. Derrida betont hier zum Schluß: „Dass das Signifikat ursprünglich und wesensmäßig (und nicht nur für einen endlichen und erschaffenen Geist) Spur ist, dass es sich immer schon in der Position des Signifikanten befindet – das ist der scheinbar unschuldige Satz, in dem die Metaphysik des Logos, der Präsenz und des Bewusstseins die Schrift als ihren Tod und ihre Quelle reflektieren muss." Zur Pyramide als dem Sinnbild des Zeichens und des Grabes zugleich vgl. auch *ders.*, Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie, in: *Ders.*, Randgänge der Philosophie, herausgegeben von *Peter Engelmann*, Wien 1988, 85–118. Zur Illustration der Schrift beziehungsweise jedes Zeichens als „Supplement" des Lebendigen vgl. auch *F. Kafka*, Ein Traum, in: *Ders.*, Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa, herausgegeben von *R. Hermes*, limitierte Sonderausgabe, Frankfurt am Main 1999, 248–250.

[90] So wiegt beispielsweise die „Waage Hiobs" nicht die guten und schlechten Taten des Menschen gegeneinander auf, wie es im ägyptischen Totengericht geschieht; vielmehr wird das Leid des Menschen gewogen, das sich gegen den Trost des Allgemeinen sperrt. Zum ägyptischen Totengericht vgl. *Assmann*, Ägypten, 178–195. Zur „Waage Hiobs" vgl. *L. Schestow*, Auf Hiobs Wage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten, Berlin 1929, Teil III.

ein Bild oder Zeichen seinen Gegenstand sichtbar zu machen scheint, desto effizienter täuscht es über die Abwesenheit desselben hinweg. Die Befreiung aus dem Bann des Bildes kommt daher einer Selbstbehauptung des Lebens gegenüber dem sich immer schon vollziehenden Tod gleich. Statt den „Goldgrund" eines Palimpsests zu eruieren, der als vermeintlicher Ursprung das Singuläre auf ein ihm vorausgehendes Allgemeines verpflichtet, wären immer neue Überschreibungen des Palimpsests zu vollziehen, um das je Singuläre und Neuartige gegenüber dem schon Gegebenen zur Geltung zu bringen. Die Überschreibung oder Übermalung eines „Goldgrunds" stellte in diesem Sinne eine konsequente Befolgung des Bilderverbots dar, das in entsprechender Weise intendiert, die Verabsolutierung des Allgemeinen als Tod im Zeichen zu unterminieren. Man denke hier beispielsweise an das Werk Arnulf Rainers, der in seinen Übermalungen von Photographien die Selbstbehauptung des Lebens gegenüber der Übermacht des Todes, die ihn in jenen Photographien anblickt, exerziert.[91]

Jene Selbstbehauptung des Lebens ist dabei offenkundig keine Willkür oder Machtausübung, sondern ein Akt der Freiheit, der paradigmatisch in den frei flottierenden Zeichen der Schrift die Möglichkeit des Neuen und Emanzipatorischen erblickt und als geistige Kategorie ergreift. In der Reflexion auf die Schrift wird nicht nur die Endlichkeit und Singularität des Lebens als Abwesenheit desselben im wiederholbaren, weil allgemeinen Zeichen erfahren, sondern auch die Freiheit des Denkens, die in der immer neuen Kombinierbarkeit und Deutbarkeit der Schrift zutage tritt. In dieser Perspektive läßt sich z. B. folgende bekannte Interpretation der Rabbinen verstehen, die aufgrund des Fehlens von Vokalen im Hebräischen das Wort *charut* (eingraviert) umdeuten zu *cherut* (Freiheit).[92] Das Mosaische Gesetz ist in ihren Augen nicht auf die Tafeln eingraviert, um den Menschen den ewigen Willen Gottes in dauerhafter Präsenz zu oktroyieren, so daß die Freiheit mit der Notwendigkeit zusammenfällt. Vielmehr ist das Mosaische Gesetz als Inbegriff radikaler Freiheit aufzufassen, insofern es an die unbedingte Verantwortung des Menschen appelliert, auch und gerade dort, wo es um eine in keiner Weise kalkulierbare und in Gewißheit zu überführende ethische Entscheidung geht.[93] Die Freiheit, die im Exodus-Ereignis eröffnet wird, ist ein immerwährender Anspruch an die Menschen, Begrenztheit und Sicherheitsbedürfnis zu überschreiten, ohne daß dadurch die positive Wertigkeit von Mensch und Welt grundsätzlich in Frage gestellt wäre. Dem biblischen Monotheismus geht es nicht um eine Erlösung von der Welt, son-

[91] Vgl. *A. Rainer*, Totenmasken Totengesichter, in: *E.-G. Güse* (Hg.), Arnulf Rainer. Malereien 1980–1990, Stuttgart 1990, 101–112.

[92] Vgl. *Mischna*, Pirke Awot VI, 2: „Weiter sagt die Schrift (2 Mose 32, 16): Und die Tafeln sind Gottes Werk, und die Schrift ist Gottes Schrift, eingraviert in den Tafeln. Lies nicht: eingraviert (*charut*), sondern: Freiheit (*cherut*)."

[93] Vgl. dazu exemplarisch Derridas Interpretation der ‚Akeda': *J. Derrida*, Den Tod geben, in: *A. Haverkamp* (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt am Main 1994, 331–445.

dern um eine Erlösung der Welt, welcher aufgrund der Einheit von Schöpfungs-, Offenbarungs- und Erlösungsdenken das Unterpfand des „Siehe, es war sehr gut" als ethisch-existentieller Horizont konstitutiv eingeschrieben ist.

So hat Walter Benjamin in ähnlicher Perspektive einmal betont, die Erlösung der Welt bestehe lediglich darin, daß der Messias die aus den Fugen geratene Welt um ein klein wenig zurechtrücke. Die apokalyptische Energie, die zu Weltverneinung tendiert, ist in jenem Gedanken auf ein Minimum reduziert, um an der grundsätzlich positiven Wertigkeit der Welt festzuhalten. Dennoch bedarf es aber eines Bruchs in der Ordnung des Seins, damit das Gegebene überhaupt zurechtgerückt werden kann. Die winzige Pforte, durch die laut Benjamin der Messias kommen soll, gleicht geradezu der Lücke, die der Teufel läßt. Jene Lücke aber ist das Bewußtsein dessen, daß das, was ist, nicht alles sein kann und darf. Sie entspricht einem paradoxen Denken der Transzendenz, des Neuen, des Unmöglichen, des Außen, das dem Gegebenen – erscheint es auch noch so vollkommen oder gar heilig – immer wieder das Unvollendete und Offene abzuringen sucht, um Freiheit zu gewinnen. So heißt es dementsprechend etwa in Theodor W. Adornos Vorlesung zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit:

> Das Glück der Deutung heißt nämlich: die Kraft, sich nicht von dem Schein der Unmittelbarkeit verblenden zu lassen, sondern, indem man des Werdens in dem Gewordenen inne wird, über den bloßen Schein hinaus zu kommen; und es heißt zugleich auch die Kraft des Geistes, im Angesicht der Trauer, die das Vergangene in dem Betrachtenden erweckt, seiner selbst mächtig zu bleiben, – so wie Kant an den tiefsten Stellen seiner Ästhetik, in der ‚Ästhetik des Erhabenen' gewahrt hat, daß eigentlich das, was eine Wald- und Wiesenästhetik so gewöhnlich mit ästhetischem ‚Wohlgefallen' bezeichnet, in einem tiefen Sinn das Seiner-selbst-mächtig-Bleiben des Geistes im Angesicht der Übermacht der Natur, im Angesicht der totalen Vergängnis ist. Also auch das Glück der Philosophie selber [...] eigentlich kennt sie bei sich selber überhaupt nur soweit Glück, wie sie zur Deutung fähig ist. Aber schließlich steckt in diesem Glücksanspruch der Philosophie, daß die Phänomene – und zwar gerade die Phänomene in ihrer äußersten Konkretion, also das, wo sie jene Farbe haben, nach der die Kinder suchen, auf die die Kinder sich konzentrieren; und alles Glück kommt nun einmal aus der Kindheit –, daß die Phänomene, sage ich, immer in ihrer Konkretion ein anderes bedeuten, als das sie bloß sind. So leitet die Deutung dazu an, das bloße Dasein zu durchbrechen. Das Tiefste, was vielleicht Deutung dem Geist überhaupt verspricht, ist, daß sie uns dessen versichert, daß das, was ist, nicht das letzte ist, – oder vielmehr das ist, was nicht nur das ist, als was es sich gibt. [...] Deuten heißt tatsächlich, der Spur dessen inne werden, was an dem was ist hinausweist über das bloße Seiende, – und zwar vermöge der Kritik, also vermöge der Einsicht gerade in die Vergängnis, die Unzulänglichkeit und die Fehlbarkeit des bloßen Seins.[94]

[94] Vgl. *Th. W. Adorno*, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65), Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 13, herausgegeben von *R. Tiedemann*, Frankfurt am Main 2001, 193–194. Für ein so verstandenes „Denken des Außen" sei des weiteren auf die Arbeiten von Georges Bataille, Emmanuel Lévinas, Vladimir Jankélévitch oder Maurice Blanchot verwiesen.

7. Ägypten – Athen – Jerusalem

Zum Ende seines Ägypten-Buchs betont Jan Assmann, die erinnerungsgeschichtliche Bedeutung Ägyptens für das Selbstbild Europas sei in ihrem Stellenwert durchaus mit der Athens und Jerusalems zu vergleichen, und zwar dergestalt, daß sich Athen und Jerusalem wesentlich mit Ägypten als einer ihnen vorausliegenden geistig-kulturellen Folie verbunden und so deren Geist weitertradiert hätten. Daher solle dieses zwiefältige Ägyptenbild in seiner griechischen und israelitischen Prägung für das kulturelle Gedächtnis des Abendlandes mitberücksichtigt und neu zur Geltung gebracht werden.[95] Diese über jenes Buch selbst hinausweisende Intention wird in Aleida und Jan Assmanns anderen Büchern aufgegriffen, weitergeführt und durch einen reichhaltigen Bestand an Quellenmaterial untermauert, indem sowohl die ferne Geistes- und Kulturwelt Ägyptens als auch deren gedächtnisgeschichtliche Kontinuität (vor allem die Hieroglyphenfaszination) in vielen detailreichen Facetten nachgezeichnet wird. Im Neuen wird das Alte entdeckt, um Gegenwart und Vergangenheit unter neuartigen Perspektiven aneinanderzubinden.

Allerdings gewinnt man jedoch immer wieder den Eindruck, als scheine im Alten, d. h. in der Welt Ägyptens, das demgegenüber Neue „Athens" durch. Zahlreiche Elemente des ägyptischen Erinnerungsbildes tragen die Signatur des griechischen Präsenz- und Ursprungsdenkens, seines ethischen Idealismus' und seiner Ansätze zur Ausformung einer universalen natürlichen Religion, so daß sich die Frage stellt, ob hier nicht – unbewußt – Athen auf Ägypten zurückprojiziert wird, um so Ägypten als Vorstufe Athens und Israels größere geistesgeschichtliche Bedeutung zukommen zu lassen.[96] Ungeachtet des Quellenmaterials zu Ägypten ist die geistige Affinität zwischen Ägypten und Athen derart offenkundig, daß man vermuten könnte, es gehe darum, einen „Jerusalem" nicht nur parallelen (Athen), sondern auch genealogisch vorausliegenden Ursprung (Ägypten) zu konstruieren, von dem aus sich alle weiteren Entwicklungen in dialektischer Bewegung nachvollziehen und zugunsten des Ursprungs, der immer auch zugleich das Ziel ist, synthetisieren lassen. Vor und nach dem Differenzdenken Israels, das sich konstitutiv auf das Bilderverbot verpflichtet weiß, triumphiert der Logozentrismus des Präsenz- und Einheitsdenkens, der nun neben bzw. noch vor den Logos das hieroglyphische Bild gesellt, um im Namen einer erfüllten Gegenwart den Tod in Schach zu halten.[97]

---

[95] Vgl. *Assmann*, Ägypten, 470–487.

[96] Vgl. beispielsweise die Affinitäten zwischen der konnektiven Gerechtigkeit und dem Totengericht der Ägypter und dem ethischen Idealismus der Griechen, oder aber die offenkundige Verwandtschaft von Kosmotheismus einerseits und Neuplatonismus, Spinozismus und Deismus andererseits. Vgl. *Assmann*, Ägypten, 150–153, 178–195, 267–269, 475–487; *ders.*, Moses der Ägypter, 171–210, 248.

[97] Vgl. *Derrida*, Grammatologie, 124f.: „Das Anwesend-Abwesende der Spur [...] beinhaltet die Probleme des Buchstabens und des Geistes, des Körpers und der Seele, sowie alle anderen

Ein leitendes Interesse für die gedächtnisgeschichtliche Rekonstruktion Ägyptens, das ungeachtet des Logozentrismusverdachts seine Berechtigung hat und Beachtung verdient, ist jedoch die ethische Motivierung: Im Zentrum steht vor allem auch die Auseinandersetzung mit einer binären Logik von „Freund" und „Feind", Weltbeheimatung und Weltfremdheit, um im Kosmotheismus Ägyptens eine alternative Form des Weltverhältnisses und des soziopolitischen Miteinanders zu eruieren, die auch für die Gegenwart Geltung beanspruchen kann. Um die Errungenschaften und Aporien des Monotheismus wie des Kosmotheismus in hegelianischer Weise synthetisierend aufzuheben, fokussiert Jan Assmann eine stärker kosmotheistisch ausgerichtete philosophisch-ethische Maxime, die den dialektischen Durchgang durch den Monotheismus – als Stufe der Nichtidentität und des „unglücklichen Bewußtseins" – nicht verleugnet, doch in der Klammer von ursprünglicher und erneut antizipierter Identität und Harmonie potentiell zu überwinden sucht:

> We will never be able to unlearn the lesson that the prohibition of making images keeps teaching us for more than two millennia: that humans are never entirely at home in this world and are bound to ‚advance in intellectuality' as Sigmund Freud has called it. But, even though not being entirely at home in this world, we are committed to it – and there is something in the ‚cosmotheistic' idea of maintenance that is still – or rather again and more and more – important in our time.[98]

Um ein positives und sich ethisch verpflichtet fühlendes Weltverhältnis bemüht, stellt sich hier der Kosmotheismus als Antidot zur Gnosis und zur Freund-Feind-Dichotomie dar. Die Welt soll erneut als ganzheitlich und „beseelt", als sinnerfüllt und gemeinschaftsstiftend erfahren werden, um soziale Kälte und ethische wie ökologische Gleichgültigkeit möglichst zu unterbinden. Diese als solche unbestreitbar berechtigte Intention denkt jedoch zum einen das Bewußtsein der Nichtidentität gleichursprünglich mit dem Aufkommen einer binären Logik, während sie zum anderen in letzter Konsequenz zu kontingenzkompensierender Remythologisierung und Mystizismus tendiert. Daher wäre zu fragen, ob nicht ein paradoxes Denken von Identität und Nicht-Identität – wie es für die faktische wie gedächtnisgeschichtliche Tradition des biblischen Monotheismus weit bedeutsamer ist, als die Gnosis es war – eine angemessenere Perspektive eröffnet, um das kritisch entzaubernde Erkenntnispotential des Denkens zu schärfen, statt es

---

Probleme, an deren ursprüngliche Affinität wir bereits erinnert haben. Alle Dualismen, alle Theorien der Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes wie auch die spiritualistischen oder materialistischen, dialektischen oder vulgären Monismen, bilden das Thema einer Metaphysik, deren ganze Geschichte notwendig auf die Reduktion der Spur ausgerichtet war. Die Unterordnung der Spur unter eine erfüllte, im Logos zusammengefasste Präsenz und die Erniedrigung der Schrift angesichts eines gesprochenen Wortes, welches seine eigene Erfüllung träumt: Gesten, nach denen eine Onto-Theologie, welche den archäologischen oder eschatologischen Sinn des Seins als Präsenz, als Parusie, als Leben ohne Differenz bestimmt, nachdrücklich verlangt. Was nur ein anderer Ausdruck ist für den Tod, die historische Metonymie, wo im Namen Gottes der Tod in Schach gehalten wird."

[98] *Assmann*, Representation in Religion, XVII.

zugunsten einer erträumten Harmonie und Präsenz preiszugeben. So mahnte z. B. Paul Valéry an:

> Jede Sicht der Dinge, die nicht befremdet, ist falsch. Wird etwas Wirkliches vertraut, so kann es nur an Wirklichkeit verlieren. Philosophische Besinnung heißt vom Vertrauten auf das Befremdende zurückzukommen. Im Befremdenden sich dem Wirklichen stellen.[99]

Sich dem Wirklichen zu stellen aber heißt, auf einen ursprünglichen Sinn zu verzichten und die Unhintergehbarkeit der Differenz auf allen Ebenen anzuerkennen. Insbesondere Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot und Theodor W. Adorno haben gezeigt, daß ein Denken der Differenz und des Singulären weder in Irrationalismus noch in Amoralismus mündet, sondern den Einsatz einer anderen Weise des Philosophierens und der Ethik bedeutet, die in der Nichtidentität nicht die zu überwindende binäre Spaltung im Sinne Hegels sieht, sondern die irreduzible Differenz einer Spur, die jede Selbstermächtigung des Geistes unterminiert und alle vermeintlich klaren Grenzziehungen verschwimmen läßt. Anstelle von Identität und Einheit wird hier die in sich heterogene Pluralität zum unhintergehbaren Ausgangspunkt des Lebens und Denkens, um die sich aus der Differenz heraus generierenden unendlichen Identitäts- und Bedeutungssplitter in ihrer singulären Eigenart gerade zu schützen. Der babylonische Traum zielt nicht länger auf die Wieder-Herstellung einer Einheit, die alle Menschen aufgrund des gemeinsamen Nenners einer universalen Sprache (Hieroglyphe, Logos) miteinander vereint. Die Utopie besteht nunmehr darin, das friedliche Neben- und Miteinander einer Unzahl an Differentialitäten zu denken, die den Wert des Lebens und des Denkens gerade in der Fülle singulärer Entitäten entdeckt. Ließe sich doch vermuten, daß der Turm zu Babel nicht zerstört worden ist, weil Gott seine Heiligkeit und Allmacht vor dem Ehrgeiz der Menschen hat sichern wollen, sondern vielmehr um den Menschen zu schützen.

Die Vollendung des Turms wäre gleichbedeutend mit der Vollendung des Denkens selbst und somit ein Sinnbild für die Geschlossenheit eines Welt- und Denkbildes, das alles potentiell in sich einzubegreifen glaubt, indem es alles andere auf das Selbe reduziert und jede Differenz in eine vermeintliche Ursprünglichkeit und Präsenz auflöst. Dieses Bild des Denkens wird in der Zerstörung des babylonischen Turms ein für allemal dekonstruiert. An die Stelle der Suche nach der vollkommenen Sprache tritt die unendliche Aufgabe der Übersetzung, die sich in der Achtung der irreduziblen Unterschiede und im Bemühen um wechselseitiges Verständnis als ethische Verpflichtung begreift. Denn nicht die Differenz, sondern die Einheit erscheint einem solchen Denken als Inbegriff der Gewalt: Was – hegelianisch gedacht – als „Preis des Monotheismus" erscheint, ist de facto das Resultat des Kosmotheismus wie der Dialektik insgesamt, insofern das Bewußtsein einer ir-

[99] *P. Valéry*, Windstriche. Aufzeichnungen und Aphorismen, Wiesbaden 1959, 144.

reduziblen und grundlegend in Frage stellenden Alterität zum Trauma wird. So kann das Andere nur als die „eigene Frage in Gestalt" (Carl Schmitt) gedacht werden, die sich vermeintlich als „normative Inversion" des ebenso normativ, weil ursprünglich gesetzten Eigenen konstituiert.

Angesichts dessen ist es wohl kein Zufall, daß sich Jacques Derrida nach seiner langjährig betriebenen Dekonstruktion des abendländischen Logozentrismus auch der Aufgabe gewidmet hat, das Freund-Feind-Denken Carl Schmitts zu dekonstruieren und durch eine „Politik der Freundschaft" zu ersetzen, die den philosophischen und ethischen Einsichten des Differenzdenkens verpflichtet ist. Die binäre Logik Schmitts wurde von Derrida zunächst als politisch-theologische Variante des Ursprungsdenkens entlarvt, um dann die scharfen Grenzziehungen jener Logik derart kontaminieren zu lassen, daß sich Freund und Feind bis ins kleinste annähern und aufeinander verwiesen fühlen. Dies jedoch nicht, indem sie sich in einem „Ein und Alles" vereint finden, sondern so, daß eine ethische Beziehung zwischen ihnen gestiftet wird, welche die Differenz als Ausdruck der Singularität aufrechterhält. Denn: „Der Freund ist der, der liebt, bevor er der ist, den man liebt; er ist der, der liebt, bevor er das geliebte Wesen ist; und er ist vielleicht der [...], der liebt, bevor er geliebt wird."[100] Freund aber ist nach der Dekonstruktion der Schmittschen Dichotomie jeder – auch der Feind:

> Die Freundschaft sich selbst, dem Freund – und dem Feind gegenüber. Die Verkehrung von Abstoßung in Anziehung ist in gewisser Weise in der Bewegung des *philein* selbst einbegriffen, analytisch in ihr enthalten. [...] Gibt es einen Freund nur dort, wo es auch einen Feind geben kann, so verkehren das ‚Es bedarf des Feindes' und das ‚man soll seine Feinde lieben' die Feindschaft unmittelbar in Freundschaft – etc. Die Feinde, die ich liebe, sind meine Freunde. Und so auch die Feinde meiner Freunde. Sobald ich meine Feinde brauche, sobald es mich nach meinen Feinden verlangt, lassen sich nur noch Freunde ausmachen. Einschließlich der Feinde, und umgekehrt – das ist der Wahnsinn, der auf uns lauert.[101]

[100] Vgl. *J. Derrida*, Politik der Freundschaft, Frankfurt am Main 2002, 28.
[101] *Derrida*, Politik der Freundschaft, 60–61.

ThPh 80 (2005) 367–388

Das *Milleloquium veritatis* des Bartholomäus von Urbino

Höhepunkt der Augustinus-Renaissance des 14. Jahrhunderts

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Augustinus beherrscht wie keine andere Gestalt weit über die Theologie hinaus das gesamte Mittelalter.[1] Seine Gedanken wurden verbreitet nicht nur durch die häufige Abschrift seiner Werke, worüber die zahlreichen Handschriften Zeugnis geben[2], und durch die Zitation in den Werken der mittelalterlichen Theologen und Philosophen[3], sondern auch durch für das Mittelalter besonders charakteristische Literaturformen wie die Florilegien[4]. Eines dieser Florilegien, das *Milleloquium veritatis* des Augustinereremiten Bartholomaeus von Urbino († vor 1350), stellt nun seinerseits einen Höhepunkt der Augustinus-Renaissance des 14. Jahrhunderts dar und wurde bis zur Erfindung des Buchdrucks immer wieder abgeschrieben[5], 1555 in Lyon dann auch gedruckt und viermal neu aufgelegt[6].

Das bisherige Interesse der Forschung[7] am *Milleloquium* des Bartholomaeus von Urbino hielt sich in eher engen Grenzen. Zwar finden der Autor und sein Werk im Zusammenhang übergreifender Fragestellungen Erwähnung, so z. B. bei der Frage der Beziehungen zwischen dem Augustinereremitenorden und dem beginnenden Humanismus,[8] aber eine eingehendere

---

[1] Vgl. *E. L. Saak*, Late Scholasticism, in: Augustine through the Ages. An Encyclopedia, herausgegeben von *A. D. Fitzgerald*, Grand Rapids 1999, 754–759, hier 754: „Virtualy no area of intellectual life in the later Middle Ages remained inaffected by the works of St. Augustine. Directly or indirectly, Augustine contributed to philosophical discussions of time, the continuum, epistemology, ethics, and ontology; political doctrines of hierocratic theory, just war, and the dominion of grace, the transmission of classical literature and thought, the development of vernacular religious literature, and the emergence of Renaissance humanism. Moreover, theologically, no one denied the weight of Augustine's authority." – Vgl. auch *dens.*, The reception of Augustine in the later middle ages, in: The reception of the church fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists, edited by *I. Backus*, Leiden [u. a.] 1997, Band I, 367–404.

[2] Vgl. *M. Oberleitner*, Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus, Band I/1 Italien, Werkverzeichnis, DÖAW.PhH 263; in derselben Reihe weitere Bände über andere europäische Länder.

[3] Vgl. *Saak*, Reception.

[4] Zu den Florilegien vgl. weiter unten Anmerkung 79.

[5] *R. Arbesmann*, Der Augustinereremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung, in: Aug(L) 14 (1964) 250–314, hier 295, spricht von „über fünfzig heute noch erhaltenen Handschriften", ebd. Anmerkung 168 nähere Angaben. Vgl. *denselben*, The Question of the Authorship of the „Milleloquium veritatis S. Augustini", in: AAug 43 (1980) 165–186, hier 165. Vgl. die Aufzählung der Handschriften bei *A. Zumkeller*, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustinereremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken, in: Aug(L) 11 (1961) 261–319, hier 282–283 (nr. 173).

[6] Paris 1645, 1649 und 1672 und Brixen 1734. Nähere Angaben bei *Arbesmann*, Humanistische Bewegung 295, Anmerkung 169.

[7] Zusammenstellung der älteren und neueren Literatur bei *Arbesmann*, Bewegung 277, Anm. 95; speziell zur älteren Literatur vgl. auch das Vorwort des Herausgebers des Druckes Brixen 1734.

[8] Vgl. *Arbesmann*, Bewegung.

Analyse des Werkes oder eine Gesamtwürdigung liegt nicht vor. Lediglich einzelne, eher laterale Aspekte wurden etwas genauer untersucht, so z. B. die Frage, wie die im Augustinereremitenorden lebendige, aber historisch offensichtlich nicht zutreffende Tradition entstanden ist, nach der Bartholomaeus mit seinem *Milleloquium* lediglich ein Werk fortsetzte, das der Ordensgeneral Augustinus Triumphus schon begonnen hatte[9], oder das Problem der zu Beginn und zum Beschluß[10] des Werkes zitierten Petrarca-Verse[11].

Wir gehen in unserer Untersuchung in fünf Schritten vor: Wir befassen uns zunächst mit dem Autor, dann gehen wir auf die nähere Voraussetzung zur Erstellung dieses monumentalen Werkes[12] ein, den humanistischen Impuls des Autors. Im dritten Schritt befassen wir uns mit der Form, im vierten mit dem Inhalt des *Milleloquium*, im fünften versuchen wir eine konkrete Vorstellung des Werkes dadurch zu vermitteln, daß wir auf einen von den insgesamt etwa 1020 Artikeln, das Lemma „Christus", näher eingehen.

I. Autor

Über den Lebenslauf des Autors ist nicht viel Sicheres bekannt.[13] So kennen wir weder das Jahr seiner Geburt noch das seines Eintritts in den Augustinereremitenorden. Seine Studien begann er vermutlich in seiner Heimatstadt Urbino, in dessen Augustinereremitenkonvent er wohl auch eingetreten sein wird. Einer seiner Lehrer beim Studium in Bologna war der spätere Ordensgeneral Dionysius von Modena. Ab 1321 war Bartholomaeus selbst als Lehrer im genannten Studium tätig. In Bologna wird er wohl auch in Kontakt getreten sein mit dem bekannten Kanonisten und Literarhistoriker Johannes Andreae, der ihn durch seinen *Hieronymianus* zum *Milleloquium* angeregt hat, wie Bartholomaeus im Widmungsbrief zu seinem Werk aus-

---

[9] Vgl. *Arbesmann*, Authorship. Nach *A. Uña Juárez*, San Agostín en el siglo XIV. El Milleloquium veritatis Sancti Augustini, Agostín Triumfo de Ancona y Francisco de Meyronnes, in: RET 41 (1981) 267–286, stammen die *Flores collectae per veritates ex operibus Sancti Augustini* nicht, wie Arbesmann in der genannten Studie anzunehmen scheint, von Augustinus Triumphus, sondern von Franciscus de Meyronnes; folglich bleibt die Frage offen, wie die genannte Tradition über die Abhängigkeit des Bartholomaeus von Augustinus Triumphus entstanden ist.

[10] Ingenii fontes et prata virentia circum,
Augustine, tui raptus amore feror.
Si labor hic requiem populo praestare nepotum
Forte queat, labor hic est michi grata quies.
Hinc sibi posteritas stillas studiosa salubres
Hauriat, hinc cupide florea serta legat
(zitiert nach der in der folgenden Anmerkung genannten Studie).

[11] Vgl. *B. M. Peebles*, The Verse Embellishments of the „Milleloquium Sancti Augustini", in: Tr. 10 (1954) 555–566.

[12] Es umfaßt in der in-folio-Ausgabe Brixen 1734, die wir auch im folgenden unserer Untersuchung, abgekürzt „Mill.", zugrunde legen, 2396 Spalten.

[13] Zum Folgenden vgl. *Arbesmann*, Bewegung, 277–296; zur älteren Literatur vgl. *M. Th. Disdier*, Barthélémy de Urbino, in: DHGE 6 (1932) 1034–1035.

führt.[14] Belegt ist auch, daß Bartholomaeus diesem seinem Freund eine für dessen Werk über Hieronymus dringend gesuchte Handschrift vermittelt hat. Ein sicheres Zeugnis für die freundschaftlichen Beziehungen des Bartholomaeus zu einer anderen wichtigen Persönlichkeit seiner Zeit, zu dem Humanisten und Augustinus-Verehrer Petrarca, haben wir zwar erst aufgrund von dessen Brief aus den Jahren 1348 oder 1349,[15] aber man kann doch vermuten, daß die Freundschaft schon auf die Jahre 1322 bis 1324 zurückgeht, in denen der gefeierte Humanist in Bologna – übrigens gegen seinen erklärten Willen – Rechtswissenschaft studierte. Ein sicheres Datum ist dann noch der Tag der Ernennung unseres Autors zum Bischof seiner Heimatstadt Urbino durch Papst Clemens VI. am 12. Dezember 1347. Diese Ernennung erfolgte als Belohnung für die Fertigstellung seines *Milleloquium*. Konsekriert wurde Bartholomaeus von Kardinal Hannibal Ceccano, Bischof von Tusculo. Schon am 3. Mai 1350 wurde sein Nachfolger ernannt. Sein Episkopat war also nur von sehr kurzer Dauer. Da Bartholomaeus in seinem *Milleloquium* – dieser Titel geht übrigens auf einen Vorschlag seines ehemaligen Lehrers Dionysius von Modena zurück[16] – des öfteren betont, diese oder jene Handschrift selber eingesehen zu haben[17], ist wohl von zahlreichen Bibliotheksreisen auszugehen. Dabei gelang ihm mancher schöne Fund, so eine Handschrift des nur selten abgeschriebenen *De musica* bzw. eine in silbernen und goldenen Buchstaben geschriebene Abschrift des *Enchiridion* im bischöflichen Archiv von Bologna[18].

Nicht viel reichlicher als zu seinem äußeren Leben fließen die Quellen, die uns erlauben, uns ein Bild von seinem Charakter und seiner inneren Einstellung zu machen. Immerhin gibt es einerseits einige Zeilen in dem schon genannten Brief Petrarcas an ihn, andererseits einige Bemerkungen im Widmungschreiben des Bartholomaeus an Papst Clemens VI. Petrarca lobt in seinem Brief an Bartholomaeus die Uneigennützigkeit des Autors, seine Bescheidenheit, seinen Gehorsam gegenüber dem Papst, der ihn bereit macht, noch einmal ein ähnlich nützliches Werk in Angriff zu nehmen[19], diesmal zu

[14] Mill. I., unmittelar vor dem *index capitum*: Occurit ... moderna inspectio viri spectabilis amici, Domini Johannis Andreae de Bononia, decretorum doctoris egregii, in quo dei gratia in moribus et scientia declaratur, qui de vita et libris beati Hieronymi luculenter librum edidit, quem *Hieronymianum* nuncupavit.

[15] Epist. de rebus familiaribus, vol. I, lib. VIII, ep 6, Ausgabe Florenz 1859, 435–437.

[16] Widmungsbrief an Papst Klemens VI.: ... placuit (Dionysio de Mutina) ipsum opus Milleloquium veritatis Augustini debere intitulari, quia in mille capitulis continetur.

[17] Auf die mit der Sammlung der Handschriften verbundenen Mühen weist er auch schon in dem oben genannten Widmungsbrief hin: Disquirentis tamen advertat ingenium, mihi facile non fuisse multa volumina revolvendo flores eligere, cum non eodem loco et tempore libros omnes habuerim et nihil nisi, quod in originali proprio vidi, hic rescripserim.

[18] Mill. II, 1096.

[19] Epist. de rebus familiaribus, vol. I, lib. VIII, ep. 6, Ausgabe Florenz 1859, 435: Quod professionem tuam decuit, ex Augustini dictis volumen ingens per alphabeti litteras collegisti. Rem maioris operis quam gloriae. In quo ipso animum tuum miror, qui studium utilitatis publicae maiora, nisi fallor, ausurum ingenium inclinasti, cuius ut votivus exitus, sic prosper eventus, sicut decuit, fuit. Siquidem, cum ob eam causam Clementi Romano pontifici litteratissimo, sed

dem Kirchenvater Ambrosius[20]. Im Widmungschreiben an den Papst läßt uns Bartholomaeus einen Blick tun auf die Motive, die ihn zu der ungeheuren Anstrengung, die ein solches Werk dem Autor abverlangt, bewegten. Es geht ihm darum, einen Beweis dafür zu liefern, daß er gelebt und sein Talent nicht versteckt hat. Er hat sich für den „besseren Teil" entschieden und sein Leben dem Studium gewidmet, und zwar einem Studium zum Nutzen der andern.[21] Die Erstellung einer großen Kompilation entsprach dabei seiner spezifischen Begabung. Es lag ihm mehr, aus dem Werk dieses Großen[22] wörtliche Exzerpte zu machen und diese in einem Buch zusammenzustellen, als sich in dessen Gedankenflüge zu vertiefen und sich im Anschluß daran selbst auf den Boden der Spekulation zu begeben. Mit der Kritik seines Werkes, die da lauten wird, es sei eher *utilis* als *subtilis*, wird er leben können.[23] Im übrigen weist er in diesem Widmungsbrief an den Papst auf Vorgänger hin, die ähnliche Werke verfaßt haben: die Kompilatoren der *opera* Bernhards von Clairvaux und Papst Gregors[24], in älterer Zeit schon ein Florus von Lyon[25], der eine große Exzerptensammlung aus Augustins Werken zu den Briefen des hl. Paulus vorgelegt hat, der Abt Eugippius mit einem Riesenwerk von Auszügen aus Augustinus, in seiner eigenen Zeit schließlich sein Freund Johannes Andreae, von dessen *Hieronymianus*

---

occupatissimo homini, atque ob id talium compendiorum avidissimo, placuisses, Patriae tuae pontifex factus, et altiora sperare iussus ... et de labore in laborem missus, quod de Augustino fecisti, de Ambrosio facere iuberis. Parebis iam, coepisti enim et perficies, spero, pari utinam facilitate et felicitate. Parebis, inquam (si te novi), non ut altior fias, sed ut gratior.

[20] *Zumkeller*, Handschriften, 281 (nr. 172), nennt Handschriften des *Milleloquium sancti Ambrosii* und einen Druck Lyon 1556.

[21] Epistula ad Clementem papam: Consideravi namque, sanctissime pater, quod humanus animus peregre proficiscens naturae debito, ut puto, tenetur se vixisse monstrare, ne abscondendo talentum in vacuum cucurisse probetur. Et quia alius sic vadit, alius autem sic, ideo varii sunt status viventium, ritus et affectus. Pars autem melior contemplando studio retrahitur proculdubio, ne infrenis et petulans evagetur saeculique ne inplicetur anfractibus, stans in timore iuxta pedes Domini, ubi vacans pascitur et verae vitae haustu interior homo sitiendo repletur non redundando solum, sed aliis dividendo, ut sicut exultans in messe, suffarcinatus manipulis, deo potenti reddat cum faenore debitum.

[22] Wie sehr Bartholomaeus Augustinus bewundert, geht nicht zuletzt aus der Sammlung der *elogia* aus der Feder von Zeitgenossen des Bischofs von Hippo bis zum hl. Bernard von Clairvaux und den Viktorinern hervor, die er im Prolog zu seinem *Milleloquium* zusammengestellt hat.

[23] Widmungsschreiben: Sed ego mendicus et pauper in scripturarum campo palaestram mei studii exercendo, cum caream ordine tribunatus, velut gregalis alienigena insignia gero alienaque verba compilando transcribo et in paucioribus viam autumans magis fore tutam, ceteris non spretis, sed praetermissis, patris nostri Augustini libros potius percurrendo quam subtiliter studendo perlegi verbaque egregia eligendo in subscriptum opus excerpsi, non ignarus me plures habiturum reprehensores, cum talis compilatio magis sit utilis quam subtilis. Sed quamvis inefficax videatur esse studium, quod ingenii caret effectu, tamen haec verba tamquam fundamenta in montibus sanctis meae sufficiunt facultati.

[24] Nach *V. J. Fitzpatrick*, Bartholomaeus of Urbino: The Sermons embraced in his *Milleloquium Sancti Augustini*, unveröffentlichte Dissertation der Catholic University of America, Washington 1954, 35, könnten hiermit die *Flores Bernardi et Gregorii*, cod. Parisinus lat. 2576 der Bibliothèque Nationale in Paris, gemeint sein. – Nach dem CPPM II, 12–13, kommen für Gregor im übrigen mehrere Kompilatoren in Frage.

[25] Wie es statt: *Archidiaconus Aretinae ecclesiae* heißen muß, ebenso wie im folgenden statt *Eugenius: Eugyppius*.

schon die Rede war[26]. Diese Hinweise erlauben uns im folgenden, das Werk genauer in die Tradition, in der es steht, einzuordnen.

Weiter kündigt Bartholomaeus in dem genannten Widmungsbrief an, wie er methodisch in seiner Kompilation vorgehen will. Das jeweilige Lemma wird mit der *definitio* des Gegenstandes beginnen, darauf folgen die *distinctiones*, d. h. die verschiedenen Aspekte des Gegenstandes, auf die Augustinus in seinem Werk eingeht. Seine Kompilation wird auf den genannten Autor beschränkt bleiben. Diese Präzisierung ist nicht überflüssig, denn es gibt zahlreiche Florilegien, in denen Exzerpte aus Werken mehrerer Autoren zusammengetragen sind. Schließlich verweist Bartholomaeus darauf, daß seine Auszüge aus Augustins Werk mit exakten Verweisen ausgestattet sein werden.[27] Wir werden sehen, daß er diese Ankündigungen in seinem *Milleloquium* genau eingehalten hat. Ausnahmen von dieser Regel der exakten Zitation werden eigens vermerkt.[28] Auch in diesem Zusammenhang geht er noch einmal auf mögliche kritische Stimmen ein, seine Auswahl sei nicht die richtige. Bartholomaeus betont, daß er nach bestem Wissen und Gewissen vorangegangen ist.[29]

II. Humanistischer Impuls

Bartholomaeus war nicht nur, wie schon erwähnt, mit dem berühmten Humanisten Petrarca befreundet, er steht mit seinem Werk auch deutlich unter dem Einfluß der geistigen Bewegung, für die Petrarca ein herausragendes Beispiel ist. Dieser Einfluß zeigt sich vor allem in der Grundlage, die er seinem großen Werk gibt, dem *Index*[30] *librorum S. Augustini*[31], der in

[26] Zu der sehr ähnlichen Struktur des *Milleloquium* und des *Hieronymianus* vgl. *Arbesmann*, Authorship 176, Anmerkung 52.

[27] Widmungsbrief: Per literas autem alphabeti iuxta morem communis tabulae praesens opus ordinavi conatusque fui, ubi potui, hunc ordinem in scribendo tenere, ut continuatione quadam sibi invicem haec originalia responderent. Et ubi potui, prius definitio quam distinctio seu commendatio vel altera quaevis notificatio rei, de qua scribitur, posset haberi. Nec doctoris nomen inserui, cum ab exordio omnia intelligantur fore Augustini. Alicubi quae recitat aliorum, scripsi, non ob aliud nisi quia ipse rescripsit. Quae cuncta notavi. Librorum nomina, partes et capitula, ubi valui, assignavi. Quorum omnium librorum tractatuum, epistularum, homiliarum et sermonum, quae vidi, nomina, continentium principia et, ubi expedit, retractationem, quam fecit, in fine huius operis abbreviando posui, ut pateat florigerus ager, unde florum fasciculos legendo composui.

[28] Mill. II, 1085: Allegavi eum (librum) indistincte, non per capitula, quia sic repperi. – Vgl. auch ebd. 1089.

[29] Ebd.: Et si quis dicat me superflua compilasse, credat certissime non fore superfluum, quod alicui est necessarium. Et qui dicent, quod utiliora et pulchriora dimisi ac materias indebitas applicavi et quas debui praetermisi, plusque de quibus erat minus dicendum scripsi, seu e contrario feci, sciant me toto conamine insudasse, u complete facerem, sed non occurit aliter facere potuisse.

[30] Zum Terminus *index* vgl. *O. Weijers*, Dictionnaires et répertoires au moyen âge, Turnhout 1991, 110.

[31] Dieser *index* wird von mehreren Autoren sehr lobend erwähnt, so schreibt *H. Denifle*, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm 1,17) und Justificatio, Mainz 1905, 195: „Wohl selten hat jemand eine solche Kenntnis der Schriften Augustins besessen wie er … [Der *index*] ist eine regelrechte, für jene Zeit höchst instruktive Rezension der Werke Augustins." Vgl. auch *P. M. Peebles*, Verse-Embellishments, 556: „… this list stands out among contem-

dem von uns benutzten Druck zwar am Ende steht[32], logisch jedoch die entscheidende Voraussetzung darstellt. Dieser *Index* nennt die im *Milleloquium* benutzten Quellen, also die Schriften Augustins bzw. die Werke, die der Augustinereremit dem Bischof von Hippo zuschreibt. Die nähere Art und Weise, mit der Bartholomaeus sich mit diesen Quellen befaßt, nennen wir den humanistischen Impuls des Autors. Näherhin können wir in seiner Beschäftigung mit den Quellen drei Aspekte unterscheiden: erstens die umfassende Sammlung der Quellen, zweitens ihre systematische Anordnung und drittens ihre kritische Sichtung.

1. Sammlung der Quellen

Eine Vorbemerkung: Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung können wir näherhin nur die Werke Augustins im strengeren Wortsinn[33], nicht jedoch seine Briefe und Predigten berücksichtigen[34]. Die im folgenden gemachten Aussagen über die Beschäftigung des Bartholomaeus mit den Quellen beziehen sich also nicht auf Augustins Briefe und Predigten. Über die nähere Art und Weise seines Vorgehens bei der Sammlung der Quellen gibt Bartholomaeus sowohl in der Widmung seines Werkes an Papst Clemens VI.[35] als auch in seinem *Index*[36] Auskunft: Er bemüht sich, soweit immer möglich, um Autopsie der Handschriften und nimmt dafür beträchtliche Mühen auf sich. Unsere erste Frage in bezug auf die „Quellensammlung" des Bartholomaeus lautet nun: Wie vollständig ist sie im Vergleich zu einer modernen Liste der Werke des Kirchenvaters? Die Antwort lautet: Es fehlen nur acht Werke.[37] Der Augustinereremit hat also sehr konsequent und mit großem Fleiß gesammelt.

2. Systematische Anordnung der Quellen

Bartholomaeus bietet in seiner Rezension der Werke Augustins zwei sehr verschiedene systematische Zusammenstellungen: eine theoretisch-spekula-

---

porary catalogues of Augustine's writings, and, as reflecting personal researches in pursuit of the texts examined justifies Sabbadini in giving Barthelemy an honorable place among his *Scriptori* of Latin manuscripts in the early years of the forteenth century."

[32] Mill. II, 1067–1160.

[33] Vgl. die Werkliste des AugLex I, XII-XXIV.

[34] *Arbesmann*, Bewegung 285, spricht von „gegen hundertneunzig Briefen" und „über sechshundert" Predigten, die Bartholomaeus gesammelt hat und in seinem *index* aufführt.

[35] Vgl. Anm. 17 und 27.

[36] Das *Explicit* des *index* lautet: Tabula omnium epistularum, librorum, tractatuum, homiliarum sive sermonum, quos perlegi et pro hac compilatione excerpsi (Mill. II, 1160). Für Bartholomaeus bezeichnend lautet die Fortsetzung und der Schluß des ganzen Werkes: Quorum omnium si quis haberet notitiam, puto eum posse advertere velut de mari stillam, me de magno acervo granum modicum elegisse et nedum Milleloquium, sed, ut ita loquar, infinitiloquium facere potuisse.

[37] Es sind die folgenden: breuic., c.Gaud., gest.Pel., util.ieiun., adu.Iud., perf.iust., ps.c.Don. und c.Sec. – Wir verwenden auch im folgenden für die echten Werke Augustins durchgängig die Abkürzungen des Augustinus-Lexikons von Cornelius Mayer.

tive und eine praktische. Die erste[38] verfährt nach der scholastischen Weise einer *distinctio* und gliedert die Werke Augustins in zwei Grundkategorien: *libri veritatis approbativi* und *libri falsitatis destructivi*. Die erste Kategorie zerfällt wiederum in Werke *de deo* und *de creatura*, beides mit zahlreichen weiteren *distinctiones* und Untergliederungen. Von dieser ersten theoretischen Liste der Werke Augustins sagt Bartholomaeus selbst, sie diene eher überflüssiger Neugier als wirklichem Nutzen.[39] Die seiner Meinung nach bessere *tabula*[40] ist die dann folgende praktische Liste der Werke des Kirchenvaters. Sie ist fünfteilig: 1. *epistulae*, 2. *libri* (allgemein), 3. *libri contra haereticos*, 4. *libri commentarii vel expositorii*, 5. *sermones*.

Was die erste Kategorie, die Briefe, angeht, so ‚rezensiert' Bartholomaeus insgesamt 191 Briefe, und zwar in alphabetischer Reihenfolge angeordnet nach den Namen des Adressaten, unter Angabe des *initium* und meist mit kurzer Charakterisierung des Inhalts. Es kommt auch vor, daß er sich zur Echtheit äußert, dabei aber irren kann wie bei dem Brief Augustins an Cyrill von Jerusalem, einer Fälschung aus dem 14. Jahrhundert.[41]

Was die fünfte Kategorie, die Predigten, angeht, so bespricht der Augustinereremit über 600 und teilt sie in drei Gruppen ein: 1. *de tempore sive de festis*, 2. *de aliquibus materiis propriis*, 3. *sermones communes*. Liegen mehrere Predigten zur selben Zeit des Kirchenjahres oder zum selben Gegenstand vor, dann werden sie in der Reihenfolge genannt, in der der Sammler auf sie gestoßen ist. Was die Predigten *de tempore* angeht, so hält sich Bartholomaeus an die Abfolge der Feste und Kirchenjahreszeiten in der Liturgie der Römischen Kurie.[42] Die Predigten *de aliquibus materiis propriis* sind alphabetisch geordnet, beginnen entsprechend mit einer Predigt über Abraham und schließen mit einer solchen *de miseria vitae*. Der dritten Gruppe, den *sermones communes*, ordnet er diejenigen Predigten zu, die keine eigene Überschrift haben. Hier ‚rezensiert' Bartholomaeus eine nach der anderen der in den Predigtsammlungen *Liber quinquaginta homiliarum, liber de verbis Domini, liber de verbis Apostoli* enthaltenen *sermones*.[43]

Wie schon angekündigt, sehen wir im folgenden von der ersten und fünften Kategorie ab und beschäftigen uns nur mit der zweiten, dritten und vierten. Die zweite Kategorie, Bücher allgemein, ist alphabetisch angeordnet. Vorangestellt wird das Programm, das dann im folgenden in der Tat für je-

[38] Mill. II, 1068–1072.

[39] Mill. II, 1072: Verum quia haec ... distinctio magis respicit librorum titulos et plus forte superfluae curiositatis continet quam utilitatis, ideo ipsorum librorum tabulam infra melius ordinabo ...

[40] Zum Terminus *tabula* vgl. Anm. 92.

[41] Mill. II, 1074: Epistula ad Cyrillum de morte Hieronymi satis magna. Dubium est tamen, si fuerit Augustini, quia in aliqua parte loquendi stilum non servat nec in antiquis originalibus [Handschriften] cum ceteris epistulis reperitur. Ego tamen [statt: tantum] alibi allegavi, quia credidi et credo esse Augustini. – Vgl. CPPM, II, 145/18.

[42] Mill. II, 1126.

[43] Zu diesem Teil des *index*, den Predigten, vgl. *Fitzpatrick*.

des einzelne der aufgeführten Werke durchgeführt wird: Nennung des Titels, Kennzeichnung des Inhalts und der Form, gegebenenfalls Wiedergabe von Augustins eigener Kritik in den *Retractationes*, *Incipit* und *Explicit.*[44]

Die dritte Kategorie listet die *libri contra haereticos principaliter scripti* auf. Eigens betont Bartholomaeus, daß es sich um Bücher handelt, die er selbst „gesehen" hat.[45] Hier nennt er an erster Stelle die Werke gegen die Arianer, an zweiter die gegen die Donatisten, an dritter die gegen die Manichäer, an vierter die gegen die Pelagianer, jeweils mit der Betonung, „die ich gesehen habe", und mit dem Hinweis, daß sich weitere Schriften gegen die genannten Häretiker sowohl unter den von ihm besprochenen Briefen als auch unter den Predigten befinden.

Die vierte Kategorie listet auf *libri commentatorii vel expositorii librorum textualium Sacrae Scripturae*, d. h. mit der Auslegung der Heiligen Schrift befaßte Werke des Kirchenvaters, und zwar in der Reihenfolge der einzelnen Bücher der Heiligen Schrift. Die Liste beginnt also mit den verschiedenen Genesiskommentaren Augustins und endet mit (apokryphen) Homilien zur Geheimen Offenbarung. Bartholomaeus beschließt die vierte Kategorie seiner „Rezension" der Werke des Bischofs von Hippo mit folgender Bemerkung: „Hier also hast du die Titel, den Inhalt, die Form und Vorgehensweise, die eventuellen Richtigstellungen, Korrekturen und Erklärungen zu den Büchern, die ich gelesen und in meiner Kompilation zitiert habe. Unter diesen allen überragt Augustinus meinem Urteil nach die anderen Lehrer ganz besonders in vier Büchern: in den *Confessiones*, wo er frommer, in *De trinitate*, wo er subtiler, in *De civitate Dei*, wo er umfassender, und in den *Retractationes*, wo er vorsichtiger als die anderen erscheint und ist."[46]

3. Kritische Sichtung

Bei der dritten Form, in der der humanistische Impuls zur Geltung kommt, der kritischen Sichtung der Quellen, wird es darauf ankommen, die Füße auf dem Boden zu bewahren und von einem Autor des 14. Jahrhunderts nicht zu erwarten, was für Augustinus Erasmus erst einundeinhalb Jahrhunderte und die Mauriner drei Jahrhunderte später geleistet haben. Es ist noch ein weiter Weg bis zu Zensuren wie der des deutschen Humanisten: *Hic libellus ne pilum quidem habet Augustini.*[47] Mit anderen Worten: Bartholomaeus von Urbino betrachtet noch eine große Zahl von heute als sicher unecht geltenden Werken als echt. Es kann hier nur darum gehen,

[44] Mill. II, 1083: Libros vero tabulavi similiter per Alphabetum secundum titulos ipsorum, ponendo materiam et formam, ac ubi expedit, retractationem in paucis, ipsorumque principia atque fines ...

[45] Ebd. 1115.

[46] Mill. II, 1126: Ex quibus omnibus iudicio meo in quatuor libris maxime alios doctores excedit: scilicet in libro Confessionum, ubi apparet et est devotior, in libro de Trinitate, subtilior, in libro de Civitate dei universalior et in libro Retractationum prudentior.

[47] Opera omnia, t. IX, Basel 1529, 618.

Problembewußtsein und Ansätze zur Unterscheidung von echten und unechten Werken des Kirchenvaters wahrzunehmen.

Um dem „Rezensenten" der Werke Augustins gerecht zu werden, hat man sich zunächst das *mare magnum* der pseudepigraphischen Schriften dieses Kirchenvaters vor Augen zu führen.[48] Und hier ergibt sich eine erste Feststellung: Bartholomaeus hat bei weitem nicht alle damals in den Bibliotheken unter dem Namen Augustinus firmierten Schriften in seinen *Index* aufgenommen. Da er die nicht aufgenommenen nicht nennt, entsteht leicht ein falsches Bild von der Leichtgläubigkeit des Sammlers. Um ihm gerecht zu werden, muß man sich zumindest einige bekannte Titel vor Augen führen, die er nicht unter die von ihm berücksichtigten Schriften Augustins zählt. Es fehlen auf seiner Liste der Werke Augustins u. a. folgende Pseudepigrapha: *De altercatione ecclesiae et synagogae*[49], *Altercatio cum Pascentio*[50], *De antichristo*[51], *Contra Varimadum Arianum*[52], *Liber ad Donatum*[53], *Proslogium seu alloquium de dei existentia*[54], *Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum*[55].

Was nun die von ihm aufgeführten, heute sicher als unecht geltenden Werke angeht, so gibt es unter ihnen eine große Zahl, bei denen Bartholomaeus keinerlei Zweifel an ihrer Echtheit äußert[56], andere, die er aus dem einen oder anderen Grund aufführt und zitiert, obwohl er entweder um ihre Unechtheit weiß oder zumindest Zweifel an ihrer Echtheit hat. So weiß er um

---

[48] Für die theologischen Pseudepigrapha vgl. CPPM II nr. 140–303, für die exegetischen ebd. nr. 1895–1952c, für die aszetischen und monastischen ebd. nr. 3066–3150. Vgl. auch *E. Portalié*, Saint Augustin, in: DThC I,2 (1923) 2268–2472, hier 2306–2310 (Œuvres supposées), ferner *M. de Kroon*, Pseudo-Augustin im Mittelalter. Entwurf eines Forschungsberichtes, in: Aug(L) 22 (1972) 511–530; *E. Dekkers*, Le succès étonnant des écrits pseudo-augustiniens au Moyen-Age, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germanica Historica, München 15.–19. September 1986, Teil V, Hannover 1988, 361–368.

[49] CPPM II, 163.

[50] CPPM II, 145(20).

[51] CPPM II, 158.

[52] CPPM II, 188.

[53] CPPM II, 189.

[54] CPPM II, 193.

[55] CPPM II, 207.

[56] Es sind etwa folgende Pseudepigrapha: Liber admonitionum (CPPM II, 3591), De cognitione verae vitae (CPPM II, 156), De contemplatione Christi (CPPM II, 3074), Liber cur, quando et quomodo deus homo (nicht identifiziert), De triplici habitaculo (CPPM II, 155), Liber hypergnosticon (CPPM II, 178), Liber meditationum (CPPM II, 3072h), De mirabilibus sacrae scripturae (CPPM II, 1850), De oratione dominica (CPL 43), De vera et falsa poenitentia (CPPM II, 3081), De praedestinatione gratiae (CPPM II, 750), De praedestinatione (CPPM II, 36), Liber quaestionum veteris et novi testamenti (CPPM II, 1898), Liber quaestionum ad Orosium (CPPM II, 151), De salutaribus documentis (CPPM II, 3078), De symbolo ad Laurentium (CPPM II, 43), Soliloquia ad deum (CPPM II, 3071), De speculo (CPPM II, 3075), De quantitate temporis (nicht identifiziert), Collatio de trinitate (CPPM II, 173), Inquisitio de trinitate (CPPM II, 169), Ad sacras virgines (CPPM II, 3080), De visitatione infirmorum (CPPM II, 3082), De vita christiana (CPPM II, 157), Contra Felicianum Arianum (CPPM II, 168), Commonitorium (CPPM II, 165), Contra quinque genera hostium (CPPM I, 1204), Super apocalypsim Joannis (CPPM II, 1801). – Vgl. die Zensuren des Erasmus zu mehreren der hier aufgeführten Werke, in: Opera omnia IX (1529); zu *De visitatione infirmorum* lautet sie: Sermo locutuleji (Schwätzer) nec diserti. Quid habuerunt vel frontis vel mentis, qui talia scripta nobis obtruserunt nomine Augustini!

die Unechtheit von *De spiritu et anima*[57], verwendet die Schrift aber trotzdem in seinem *Milleloquium*. Ähnlich verfährt er mit dem *De duodecim abusionum gradibus*[58] und dem *De ecclesiasticis dogmatibus*[59]. Bei einer Reihe von Werken weiß er, daß die Echtheit umstritten ist, spricht sich aber ausdrücklich für ihre Zuschreibung an Augustinus aus. Dazu gehören folgende Werke: *De conflictu vitiorum*[60], *De eleemosyna*[61], *De essentia divinitatis dei*[62], *De fide ad Petrum*[63], *De incarnatione verbi*[64], *De singularitate clericorum*[65]. Bei den letztgenannten Werken irrt der Rezensent ganz offensichtlich, bei anderen Texten hat er mehr Glück. So charakterisiert er *De vera innocentia* treffend als ein Florilegium, das Prosper von Aquitanien aus den Werken Augustins zusammengestellt hat und das seinen Namen dem *Initium* verdankt.[66]

Die wichtigste Hilfe für die Unterscheidung zwischen echten Schriften und Pseudepigrapha findet Bartholomaeus natürlich im *liber utilissimus*[67] der *Retractationes*, aber das Problem besteht für ihn wie überhaupt für alle Autoren, die sich mit dieser Frage befassen, darin, daß Augustinus eine ganze Reihe seiner Schriften nicht in den *Retractationes* aufgeführt hat. Dazu gehören so bekannte und zweifelsfrei echte Werke wie en.Ps., Io.eu.tr., aber auch mehrere weniger bekannte und weniger berühmte Schriften wie cont., ep.Io.tr., f.inuis., perf.iust., pat.[68], praed.sanct., reg.[69], b.uid. und c.Max.

---

[57] CPPM II, 153. Vgl. Mill. II, 1088: Probatur non esse Augustini, tamen sibi communiter appropriatur. Qua de causa eum allegavi et adverti eum in pluribus eadem verba alibi eum dixisse et sententia eius, ut in pluribus agnovi, esse contextum.

[58] CPPM II, 3067. – Vgl. Mill. II, 1095: ... dubium est, utrum sit Augustini, quia non nominatur in libro Retractationum et aliqui appropriant Cypriano. Ego tamen reperi in antiquo originali intitulatum Augustini. – Vgl. die Zensur des Erasmus, Opera Omnia IX, 563, zu diesem Werk: Demiror, qua fronte quisquam hoc opus putarit tribuendum Augustino. Videtur esse boni cuiuspiam laici.

[59] CPPM II, 174. – Vgl. Mill. II, 1095: ... appropriant Gennadio Massiliensi et in libro Retractationum Augustini non annumeratur, sed communiter a pluribus dicitur liber esse Augustini.

[60] CPPM II, 3009. – Vgl. Mill. II, 1092: Das Werk wird Ambrosius, aber auch Gregor zugeschrieben. Sed bene consideranti nec Ambrosii nec Gregorii habet stilum, quorum doctorum quilibet uniformiter servat loquenti modum. Unde communius et puto verius Augustini dicitur ... – Vgl. Erasmus, ebd. 707: Ceteris sanior, sed nihil habens Augustini.

[61] CPL 47. – Mill. II, 1096: ... aliqui appropriant Cypriano, sed verius Augustini.

[62] CPPM II, 35. – Mill. II, 1096: Non annumeratur in libro Retractationum. Et nonnulli adscribunt eum Hieronymo sub titulo ‚De membris Domini', tamen iste et ille, licet conveniant in principio, modo procedendi differunt plurimum.

[63] CPPM II, 152. – Mill. II, 1096: Non nominatur in libro Retractationum, tamen est eius et utilis.

[64] CPPM II, 170. – Mill. II, 1098: Non annumeratur in libro Retractationum et in aliquibus originalibus intitulatur ‚De deitate et incarnatione verbi ad Januarium' ... Reperi postmodum hunc librum non fuisse Augustini, sed quandam abbreviationem libri cuiusdam Origenis ...

[65] CPPM II, 3066. – Mill. II, 1111: Apud aliquos appropriatur Hieronymo, apud vero alios Origeni, sed verius est Augustini.

[66] Mill. II, 1098.

[67] Mill. II, 1111.

[68] Vgl. Mill. II, 1104: Est satis magnus nec in libro Retractationum annumeratur cum aliis et aliqui appropriant Cypriano, ex ignorantia tamen, quia iste multum differt, licet non in substantia, tamen in stilo a libro Cypriani de ipsa re.

[69] Hier, Mill. II, 1111, merkt Bartholomaeus interessanterweise an: In nonnullis voluminibus

Dieses Fehlen in den *Retractationes* ist natürlich das Einfallstor für die Pseudepigraphen in das Werk des Kirchenvaters. Fragen wir nun, wie viele von den rund 48 nicht in den *Retractationes* aufgezählten und dennoch von Bartholomaeus in seinen *Index* aufgenommenen Werken echte Augustinus-Schriften sind, so lautet die Antwort: Lediglich elf, der Rest sind tatsächlich Pseudepigrapha. Im übrigen weist Bartholomaeus eigens darauf hin, alle in den *Retractationes* aufgeführten Werke gelesen zu haben mit Ausnahme von 16 Schriften.[70] Von diesen 16 Schriften gelten auch heute noch zehn als verschollen.[71]

Was wir hier bei Bartholomaeus humanistischen Impuls nannten, tritt deutlicher vor Augen durch den Vergleich mit einem Autor, der ein halbes Jahrhundert früher einen *Tractatus de libris a beato Augustino editis*[72] geschrieben hat oder geschrieben haben soll[73], nämlich Jacobus de Voragine († 1298), der berühmte Verfasser der *Legenda aurea*. Der Unterschied in der Vorgehensweise der beiden Rezensenten der Werke Augustins ist mit Händen zu greifen. Während Bartholomaeus immer wieder Zweifel über die Echtheit dieses oder jenes Werkes zum Ausdruck bringt, scheint der Autor des *Tractatus* so gut wie kein Problembewußtsein zu haben. Sein Werk besteht im wesentlichen aus einer in die Lebensabschnitte Augustins gegliederten Kurzbiographie. In diese Abschnitte sind dann die Angaben der *Retractationes*[74] über die Bücherproduktion des Bischofs von Hippo eingetragen, freilich mit einer doppelten Kürzung. Einerseits fehlen – mit einer einzigen Ausnahme – die für die Identifizierung der Werke so nützlichen *Initia*, die Augustinus seiner Revision beigegeben hat, zweitens fehlen die kritischen Stellungnahmen, die für den Kirchenlehrer den entscheidenden Anlaß für die Abfassung der *Retractationes* gegeben haben. Das eigentliche

scribitur data sanctimonialibus ... tamen non est incredibile, quod fratribus ante dederit et postea ex causa sanctimonialibus eadem scripserit.

[70] Mill. II, 1010–1111.

[71] c.ep.Don., c.p.Don., c.Hil., c.Cent., prob. et test., c.n.Don., adm., exp. Iac., Max., Emer. Don.

[72] Köln 1482. – Hier ist zugrunde gelegt die kritische Edition von *M. John Aloyse McCormick*, Iacobi de Voragine, Tractatus de libris a beato Augustino episcopo editis. Edited from the Manuscripts and Unique Printing, with Introduction and Commentary, Washington 1964 (Edition, 3*-62*, ebd. 1–104 Einleitung und 105–148 Kommentar). Ich danke meinem Mitbruder John McDermott für die Zusendung dieser in deutschen Bibliotheken nicht vorhandenen Dissertation.

[73] Gegen die Echtheit sprechen 1. das Fehlen des Titels in Jacobus von Voragines eigenem Werkeverzeichnis, 2. das Fehlen des Werkes in frühen Handschriften (die früheste ist eine Wiener Handschrift aus dem Jahr 1415, übrigens im Anschluß an „pars V" des *Milleloquium* des Bartholomaeus), 3. das Fehlen italienischer Handschriften, 4. die Existenz von Pseudepigrapha unter dem Namen des Jacobus von Voragine. Für die Echtheit, die von einigen Spezialisten auch verteidigt wird, spricht die Tatsache, daß alle bekannten Handschriften den Autornamen Jacobus führen. Die Herausgeberin führt zwar einen scharfsinnigen Vergleich des *Tractatus* mit anderen sicher echten Werken des Dominikaners durch, hält das Ergebnis dieser aufwendigen Analyse aber nicht für so eindeutig, daß sie sich selbst zu einem entschiedenen Votum für die Echtheit durchringen kann. Vgl. Preface V: „The investigation of the problem of genuineness here presented leaves its solution not absolutely clear, even though I find the evidence for Iacobus as author to be stronger than which denies this work to him."

[74] Außer den retr. und sonstigen Werken des Kirchenvaters verwendet der Autor als Quellen nur noch Possidius, Cassiodor und Pseudo-Prosper.

Problem, die große Zahl der nicht in den *Retractationes* aufgeführten Werke, ‚löst' der Autor, wer immer es ist, mit der simplen Auskunft: Alle diese Werke wurden erst nach der Abfassung der *Retractationes* verfaßt.[75] Freilich ist er mit dieser ‚Lösung' auch nicht ganz konsequent; er gibt indirekt zu, daß es selbst wichtige Werke gibt, die aus der Zeit vor der Abfassung der *Retractationes* stammen.[76] Er nennt hier fünf *volumina*, Werke, die nicht in den *Retractationes* aufgeführt und teils vor, teils nach seiner *resignatio* abgefaßt sind: *sermones, epistulae, homiliae super Ioannem, super Psalterium, quinquaginta homeliae.*[77] Die These, eine Reihe von Werken seien von Augustins Revision deswegen nicht erfaßt, weil er in ihnen nichts zu kritisieren fand, läßt der Autor des *Tractatus* nicht gelten. Sie stimmt deswegen nicht, weil Augustinus in seiner Revision an einer Reihe von Werken auch keinerlei Ausstellungen macht.[78] Im übrigen ist die Zahl der von unserem Autor genannten, nicht in den *Retractationes* aufgeführten Werke geringer als im *Index* des Bartholomaeus, und damit natürlich auch die Zahl der Pseudepigrapha. Er hat weniger gesammelt, deswegen auch weniger *falsa* verzeichnet.

III. Form

Das Besondere an der Form des *Milleloquium* besteht in der Verbindung, in der Zusammenführung zweier Traditionen, auf der einen Seite der großen Tradition der Augustinus-Florilegien, also von Textsammlungen aus den Werken des Kirchenvaters, auf der anderen Seite der Tradition der alphabetischen Nachschlagewerke bzw. Enzyklopädien, die im Mittelalter immer mehr an Bedeutung gewinnt, um in der Neuzeit zur vollen Reife zu gelangen. Wir werfen zunächst einen Blick auf die Tradition der Augustinus-Florilegien, dann auf die der alphabetisch angeordneten Nachschlagewerke bzw. Lexika.

Was nun zunächst die Tradition der Augustinus-Florilegien angeht, so begann man schon bald nach dem Tod des Kirchenvaters mit der Zusammenstellung von Texten aus seinen Werken.[79] So sind noch aus der Zeit der Patristik Florilegien aus der Feder des Vinzenz von Lerin, des Prosper von

[75] Tractatus 103, Ausgabe McCormick 60*: Supradictos omnes libros creditur Augustinus scripsisse, postquam libros Retractationum fecit, quia de istis libris in illis libris Retractationum nullam mencionem fecit.

[76] Tractatus 104, Ausgabe McCormick 61*: De libris quos fecit ante suam resignationem et post.

[77] Ebd. 104; 61*-62*.

[78] Tractatus 103, Ausgabe McCormick 60*: Et si forte aliqui dicerent, quod ideo de libris istis in libris Retractationum nullam mencionem fecit, quia in ipsis nichil retractandum invenit, istud verum non videtur, quia in ipsis libris Retractationum multos et quam plures suos libros nominat, de quibus tamen nichil retractat.

[79] Vgl. *Th. Lienhard*, The earliest florilegia of Augustin, in: AugSt 8 (1977) 21–31; *ders.*, Florilegia, in: Augustine through the Ages. An Encyclopedia, hrg. von *A. D. Fitzgerald*, Grand Rapids 1999, 370–371.

Aquitanien, des Mönchs Eugippius[80] und des Beda Venerabilis überliefert.[81] Die Tradition setzt sich im frühen, hohen und späten Mittelalter fort mit Florilegien teils zu bestimmten Fragen bzw. bestimmten biblischen Büchern, teils zum gesamten Bereich der Theologie bzw. Philosophie. Neben zahlreichen anonymen Florilegien sind auch solche von namentlich bekannten Autoren wie Julian von Toledo[82], Florus von Lyon[83], Bonizo von Sutri[84], Wilhelm von St. Thierry[85], Hadoard von Corby[86], Thomas von Irland[87], Jordan von Quedlinburg[88], Franciscus von Meyronnes[89] usw., überliefert[90].

Ein Blick in mittelalterliche Bibliothekskataloge[91] zeigt nicht nur den hohen Anteil, der Augustinus im Bereich der Florilegienliteratur eben aufgrund seines Namens, der Vielseitigkeit der von ihm behandelten Fragen und der Anzahl seiner Werke zukommt, sondern auch die negativen Folgen dieser massenweise hergestellten Florilegien. Mehr und mehr scheinen diese *tabulae originalium*[92], wie man die Exzerptensammlungen bzw. Florilegien auch nannte, die Lektüre der Werke des Kirchenvaters selber verdrängt zu haben. Es gibt in der Tat Bibliotheken, in denen gleichzeitig eine Zunahme dieser *tabulae originalium* und eine Abnahme der Augustinus-Handschriften zu beobachten ist. Und es gab auch ausdrückliche Klagen über diese Entwicklung. So soll es in Oxford zur Zeit von Roger Bacon Studenten gegeben haben, die während der Vorlesungen ihrer Professoren, die sich auf die genannten *tabulae* stützen, lieber die Werke der Kirchenväter selbst lasen. Die Bedeutung, die Augustinus im Rahmen dieser Florilegienliteratur zukam, läßt sich im übrigen auch an dem Umstand ablesen, daß alphabe-

---

[80] Das zwischen 492 und 511 entstandene Florilegium des Eugippius stellt aus etwa 80 Werken des Augustinus 338 Exzerpte von zum Teil beträchtlichem Umfang zusammen.

[81] Nähere Angaben in: CPPM II, 8–9.

[82] Liber sententiarum ex decade psalmorum beati Augustini breviter summatimque collectus.

[83] Expositio epistularum beati Pauli ... collectae ex libris Sancti Augustini.

[84] Paradisus Augustinianus.

[85] Opusculum sententiarum de fide ex Sancti Augustini operibus collectum.

[86] Florilegium.

[87] Manipulus florum.

[88] Collectanea Sancti Augustini.

[89] Veritates collectae ex variis operibus divi Augustini.

[90] Vgl. CPPM II, 9–11. – Zu Einzelheiten vgl. *E. Dekkers*, Quelques notes sur les florilèges Augustiniens anciens et médiévaux, in: Aug(L) 40 (1990) 27–44.

[91] Zum Folgenden und zu weiteren Einzelheiten vgl. *J. De Ghellinck*, En marge des catalogues des bibliothèques médiévales, in: Misc. Francesco Ehrle, V; STT 41, Rom 1924, 331–363, hier 348–349. Vgl. auch *dens.*, Patristique et argument de tradition au bas moyen âge, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. FS. M. Grabmann, herausgegeben von *A. Lang* [u. a.], Münster 1935, BGPhThM III, 1, Münster 1935, 403–426, hier 423–425.

[92] Zum Terminus *originalia* vgl. *Weijers*, Dictionnaires 100: „(le nom désigne) les textes originaux avec une connotation d'authenticité". Zum Terminus *tabula* vgl. ebd. 100–106, zur Verbindung beider Termini vgl. ebd. 101: „(le titre *tabula originalium*) couvre généralement une sorte de florilèges, regroupant des extraits des pères de l'Eglise dans l'ordre alphabétique ..." Vgl. auch *P. Lehmann*, Mittelalterliche Büchertitel, in: Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen auf Aufsätze, V, Stuttgart 1962, 1–93, hier 35.

tisch geordnete Bibliothekskataloge bisweilen nicht mit „Ambrosius" oder „Anselmus" beginnen, sondern mit „Augustinus".

Die Besonderheit der Form des *Milleloquium*, sagten wir, besteht in der Verbindung dieser vorstehend gekennzeichneten Florilegien-Tradition mit der Tradition der alphabetischen Anordnung von Wissensstoff, die sich im Laufe des Mittelalters immer mehr verfeinerte. Werfen wir einen Blick auf diese Entwicklung[93]! Im Übergang von der Väterzeit zum Mittelalter ordnet schon Isidor von Sevilla einen Teil des von ihm vermittelten Wissensstoffes alphabetisch an, sowohl in seinen *Etymologiae*[94], dem knappen, universalen Handbuch des zeitgenössischen Wissens, als auch in seinem *De differentiis verborum*[95], seiner Liste gleicher Wörter mit unterschiedlicher Bedeutung. Einen entscheidenden Schritt voran in der alphabetischen Anordnung von Wissensstoff machte dann der Franziskaner Bartholomaeus Anglicus in seinem zwischen 1240 und 1250 vollendeten *De proprietatibus rerum*[96]. Diese naturwissenschaftlich orientierte, viel gelesene Enzyklopädie ordnet den Wissensstoff in mehreren Büchern in alphabetischer Reihenfolge an.[97] Zu einem großen Teil alphabetisch angeordnet ist auch die 1286 vollendete *Summa grammaticalis valde notabilis, quae catholicon nominatur*[98] des Dominikaners Johannes Balbi von Genua (Ioannes Januensis, † 1298). Die genannte Enzyklopädie besteht aus fünf Teilen, bezieht sich auf das Trivium und ist als Hilfsmittel für die Schriftauslegung gedacht. Mit dem folgenden Autor und Werk beobachten wir die Alphabetisierung unmittelbar auf dem Gebiet der Theologie. In der Tat, der Zisterzienser Alanus ab Insulis († 1202) legt mit seinen *Distinctiones dictionum theologicalium*[99] eine Art theologisches Lexikon von A bis Z vor, in dem vor allem biblische Ausdrücke erklärt werden.[100] Als Hilfsmittel zur Beschäftigung mit der Heiligen Schrift dienen auch die von dem Franziskaner Wilhelm Brito († um 1275) um 1250 verfaßten, alphabetisch angeordneten *Expositiones vocabulo-*

[93] Zum Folgenden vgl. neben *L. W. Daly*, Contributions to a History of Alphabetization in Antiquity and the Middle Ages, Collection Latomus XC, Brüssel 1967, vor allem *K. Miethaner-Vent*, Das Alphabet in der mittelalterlichen Lexikographie. Verwendungsweisen, Formen und Entwicklung des alphabetischen Anordnungsprinzips, in: La lexicographie au Moyen Age, coordonné par *C. Buridant*, Lille 1986, 83–111.

[94] Buch X: vocum certarum alphabetum (PL 82, 367–398).

[95] PL 83, 9–70.

[96] Ausgabe Köln 1483.

[97] Buch XII: de avibus (in speciali), Buch XV: de provinciis; Buch XVI: de lapidibus, Buch XVII: de plantis, Buch XVIII: de animalibus.

[98] Mainz 1460. Auf den systematischen Teil folgt auf den Seiten 56–312 (Ausgabe Venedig 1495) der alphabetische Teil. Vgl. *G. Powitz*, Le catholicon – esquisse de son histoire, in: Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du moyen âge, Actes du colloque international organisé par le „Ettore Majorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 23–30 septembre 1994) édités par *Jacqueline Hamesse*, Louvain-la-neuve 1996, 299–336.

[99] PL 210, 687–1012.

[100] Ebd. 688 heißt es zur Intention des Autors: Nostri autem operis executio hac ordinationis serie texetur, ut iuxta litterarum alphabeti ordinem diversae theologicarum dictionum significationes secundum positionum rationes et causas fideliter distinguantur, et diversis titulorum capitulis adnotata prosecutio lectori quod voluerit offeratur distinctionis subsidio. Sequitur A.

rum Bibliae.[101] Zu zweien der hier vorgestellten Werke schreibt Miethaner-Vent: „Für die Lexikographen bis an die Schwelle des Humanismus blieben Britos *Expositiones* und das *Catholicon* bestimmende Vorbilder und Grundstock für Kompilationen."[102] Wir sehen, in welcher Tradition das *Milleloquium* des Bartholomaeus von Urbino steht, und welche Werke möglicherweise ihn konkret bei der Erstellung seines Augustinus-Florilegiums angeregt und beeinflußt haben. Seine persönliche Leistung besteht jedenfalls in der Zusammenführung und Kombination beider Traditionen, der der Florilegien und der der alphabetischen Enzyklopädien.

Florilegien bzw. *tabulae originalium* aus dem Werk eines einzigen Autors, wie es im *Milleloquium* des Bartholomaeus von Urbino vorliegt, sind auch sonst im Mittelalter erstellt worden. Es gibt sie seit dem 13. Jahrhundert besonders zu Aristoteles.[103] Eines der bekanntesten alphabetisch aufgebauten Aristoteles-Lexika des Mittelalters ist die *Tabula moralium Aristotelis* des Benediktinerabts Johannes de Fayt von St. Bavo in Gent († 1395).[104] Gelegentlich wird dieses Werk auch als *Milleloquium philosophiae sive manipulus philosophiae moralis* bezeichnet. Es enthält Stichwörter über die Moralphilosophie des Aristoteles vom Lemma *Abraham* bis zum Lemma *zelus*. Man kann nicht ausschließen, daß sich Bartholomaeus von einem Werk wie dem genannten des Benediktiners sowohl zur alphabetischen Form als auch zur Beschränkung auf einen einzigen Autor als Quelle seiner Kompilation hat anregen lassen.

IV. Inhalt

Lexika informieren, direkt, nicht nur über den Gegenstand, von dem die Lemmata handeln, sondern geben, indirekt, auch Auskunft über den Autor, nämlich seine Interessen und gegebenenfalls seine theologischen bzw. philosophischen oder sonstigen Positionen. Wir gehen deswegen zunächst auf die Lemmata des *Milleloquium* selber ein, dann, in einem zweiten Schritt, auf die Informationen, die das Nachschlagewerk, vor allem durch die Auswahl der Lemmata, über den Autor selbst gibt. Um eine Vorstellung vom Inhalt des *Milleloquium* zu geben, scheint es ratsam, die insgesamt etwa 1020 Lemmata[105] nach Gruppen und Sachgebieten zu ordnen.

---

[101] Paris 1496 und öfter.

[102] *Miethaner-Vent*, 101.

[103] Einzelheiten bei *M. Grabmann*, Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter, SBAW.PhH 5, München 1939, 126–149. Vgl. auch *Ch. B. Schmitt*, Auctoritates, repertorium, dicta, sententiae, flores, thesaurus, and axiomata: Latin Aristotelian florilegia in the Renaissance, in: Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet, herausgegeben von *J. Wiesner*, II, Berlin/New York 1987, 515–537.

[104] Vgl. hierzu *Grabmann*, Methoden 139–149. Ebd. 145: Ea ... de praefatis libris prout potui diligenter excerpsi et in unum manipulum, quem tabulam moralium Aristotelis vocari cupio, secundum ordinem alphabeti redegi.

[105] Von den insgesamt etwa 1020 Lemmata des *Milleloquium* haben wir etwa 625 erfaßt und hier aufgeführt. Bei den restlichen 395 handelt es sich um sehr kurze Lemmata wie *accendere*,

Beginnen wir mit zwei oder drei kleineren Gruppen von Lemmata: Das sind auf der einen Seite solche, die nichts anderes enthalten als kurze aus Werken des Augustinus gewonnene *Begriffserklärungen*[106], noch kürzer sind einfache *Verweise* auf andere Lemmata[107]. Eine relativ kleine Gruppe machen auch die nicht-biblischen Namen aus.[108] Erheblich umfangreicher ist eine Gruppe von Lemmata, die sich auf *Kultur* in einem sehr weiten Sinn beziehen. Dazu gehören einerseits Begriffe eher strikt philosophischer Natur[109], andererseits Begriffe aus dem weiteren Feld der Kultur[110]. Auch geographische Begriffe[111], naturkundliche[112] und Zeiteinteilungen[113] lassen sich vielleicht dieser Gruppe beizählen. Eine sehr große Gruppe läßt sich unter der Rubrik *anthropologische Begriffe* zusammenfassen und in etwa folgende Unterabteilungen aufgliedern: metaphysische ‚Bestandteile' des Menschen[114], Grundformen[115], Eigenschaften[116], Fähigkeiten und Tätigkeiten[117], Erfahrungen[118]. Relativ zahlreich sind auch die Lemmata, die sich dem Bereich der *Ethik* zuordnen lassen. Man kann ihn untergliedern in Tugenden[119], Laster[120], Grundbegriffe[121], ethisch relevante Dinge[122] und Sün-

---

frumentum, intrare usw., die kaum mehr als einen Beleg für das Vorkommen der betreffenden Vokabel in Augustins Werk bieten.

[106] aenigma, allegoria, alleluja, amen, clamor, holocaustum, ossana, pascha.

[107] adorare, avis, auxilium, persona, religiosus.

[108] Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Laurentius, Monica, Origenes, Seneca, Sibylla, Vincentius.

[109] accidens, causa, esse, ens, essentia, idea, materia, motus, natura, nihil, omnes, ordo, pars, possibilitas, potentia, privatio, quantitas, ratio, relatio, substantia, totum, unitas, universitas, veritas.

[110] auctoritas, dialectica, dicere, disciplina, disputatio, doctrina, doctor, docere, error, finis, grammatica, interpres, invisibile, musica, nomen, nosse, notitia, numerus, opinio, phantasma, philosophia, philosophus, poeta, pondus, praesens, praeteritum, quaestio, repetitio, respondere, rhetorica, sapientia creata, sapiens, scientia, scriptor, sensus, sententia, signum, similitudo, sonus, studium.

[111] Aegyptus, Babylon, Hierusalem, Roma.

[112] caelum, luna, piscis, sol, stella, tenebrae, ventus.

[113] annus, antiquitas, hora, meridies, mane, mensis, nox, quadraginta, sabbatum, saeculum, tempus.

[114] anima, animus, cor, corpus humanum, intus, vita.

[115] aetas, femina, homo, imago, infantia, immortalitas, iuventus, mulier, mutatio, nativitas, parvulus, pueritia, puella, senectus, societas.

[116] arbitrium, concupiscentia, libertas, liberum arbitrium, libido, nuditas, odium, pulchritudo, sanitas, taciturnitas.

[117] ars, generatio, intellectus, intelligere, intentio, labor, lingua, littera, loqui hominis, memoria, mens, nuptiae, oculi, operatio, ratio, rationale, sermo, suspicio, tactus, verba humana, voluntas, voluptas, votum, vox.

[118] affectio, beatitudo, beatus, dolor, felicitas, gaudium, ignorantia, illuminatio, infirmitas, laetitia, metus, mors, mortuus, nescire, passio hominis, plaga, pugna, securitas, sepultura, solatium, somnus, somnium, timor, tolerare, tristitia, turbatio, victoria.

[119] castitas, concordia, consolatio, continentia, conversio, fortitudo, hospitalitas, humilitas, innocentia, magnaminitas, misericordia hominis, modestia, oboedientia, patientia, parcere, pax, perseverantia, pietas, prudentia, pudicitia, pudor, sobrietas, subiectio, temperantia, verecundia, stabilitas.

[120] avaritia, cupiditas, gloria vana, iactantia, invidia, Pharao, superbia.

[121] amor, bonitas, bonus, caritas, conscientia, consuetudo, dilectio, iniquitas, iniuria, iniustus,

den[123]. Dieser Gruppe der ethischen Begriffe könnte man auch eine Reihe von Begriffen aus dem gesellschaftlichen[124] und religiösen Bereich[125] hinzuzählen.

Der umfassendste Bereich – wie könnte es in einem Augustinus-Lexikon auch anders sein? – ist natürlich der der *Theologie* im sehr weiten Sinn des Wortes. Wir untergliedern ihn in fünf Unterabteilungen: Gott an sich und Gottes Eigenschaften (unter Absehung von Christus)[126], Christus[127], Schöpfung[128], heilsgeschichtliche Gegebenheiten[129] und Beziehung Gott/Mensch.[130] Wir zählen dem Bereich der Theologie zu die Lemmata, welche Maria[131], der Kirche[132], den Eschata[133] gewidmet sind. Dem Bereich der *Spiritualität* im engeren und weiteren Sinn läßt sich eine weitere Gruppe von Lemmata zuordnen.[134] Schließlich haben wir eine beträchtliche Zahl von Lemmata, die sich auf die Beschäftigung mit der *Heiligen Schrift* beziehen.

---

iudicia hominum, lex naturalis, licitum, malitia, malum, malus, peccatum, peccator, poena, pravitas, praecepta, praemium, punitio, tentatio, virtus, vitium, usus.

[122] amicitia, amicus, arguere, bellum, coactio, coniugium, correptio, delectatio, desiderium, divitiae, eleemosyna, honor, iurare, laus humana, lucrum, ludus, ornatus, paupertas, paenitentia, pecunia, persecutio, placare, possessio, prosperitas, proximus, reprehendere, restituere, servitus, servus, temporalia, vituperatio, uxor.

[123] abusio, adulterium, hypocrita, inimicus, inimicitia, inoboedientia, impoenitentia, ira hominis, irascibilis, luxuria, mendacia, occidere, periurium, praesumptio, rapina, scandalum, simulatio, vindicta, usura.

[124] imperator, Judaeus, ius, lex, lex civilis et positiva, miles, militia, populus, potestas, princeps, rex, res publica.

[125] astrologia, divinatio, suffragia, magus, superstitio.

[126] aeternitas, deus, dominus, ineffabile, in, infinitum, inidipsum, locus, loqui dei, lumen, membrum, omnipotens, pater, praedicamentum, principium, processio, requies, spiritus sanctus, trinitas, ubique, verbum dei, unus, unum.

[127] Die Gruppe der mit „Christus" befaßten Lemmata läßt sich ihrerseits nochmals in drei Unterabteilungen gliedern: 1. *Wesen*: caro, Christus, filius dei, filius hominis, Jesus, hodie, primogenitus, rapina, sapientia increata, verbum deus, 2. *Heilsgeschichte*: adventus, ascensio, crucifixio, descensus, epiphania, incarnatio Christi, nativitas Christi, passio Christi, resurrectio Christi, venire, vulnus, 3. *Titel, Wirkungen*: caput, fons, magister, manus, medicina, medicus, mediator, redemptor, sacerdos, vermis, vestis, via, sequela.

[128] angelus, creator, creare, creatura, daemones, diabolus, dies, lux, mundus, vestigium.

[129] antichristus, apparitio, apostolus, baptismus, crux, evangelium, evangelista, eucharistia, martyr, miraculum, panis, pentecostes, prophetia, psalmus, psallere, sacramentum, sacrificium, salus, sanctitas, sanctum, sacra scriptura, symbolum, testamentum.

[130] cognitio dei, credere, cultus divinus, electio, fides, gratia, ira dei, iustitia, iustificatio, latria, lex divina antiqua et scripta, meritum, misericordia dei, originale, praedestinatio, praescientia, pretium, promissio, regere, regnum, religio, remissio, sors, spes, status, visio, vocatio, zelus.

[131] annuntiatio, assumptio, Maria virgo, nativitas virginis, purificatio virginis.

[132] catechumenus, christianus, claves, clericus, congregatio, ecclesia, episcopus, excommunicatio, haeresis, haereticus, matrimonium, monachus, monialis, observantia, papa, pastor, praedicator, praelatus, regina, sacerdos, schisma, schismaticus, schola, seperatio, synagoga, statutum, templum.

[133] damnatio, gehenna, gloria aeterna, hora, ignis, infernus, iudicia dei, iudicium ultimum, latro, paradisus, patria, purgatorium, resurrectio hominis, vita aeterna.

[134] abstinentia, accidia (acedia!), adversitas, afflictio, amaritudo, ambulare, beneficium, cogitatio, confessio (laudis), confessio (peccati), contemplatio, desperatio, ebrietas (bona), erubescere, fletus, gula, ieiunium, imitatio, lacrima, languor, laus dei, meditatio, otium, oratio, peregrinus, perfectio, petere, petitio, preces, quaerere (deum), quies, refugium, salvator, satietas, serpens, singularitas, sitis, solitudo, sponsus, suggestio, sustinere, tribulatio, virginitas, vita praesens.

Wir können sie in zwei Teile gliedern, erstens biblische Namen[135], zweitens Allegorien, d. h. in der Bibel im übertragenen Sinn zu verstehende Termini[136].

Wir kommen zur zweiten Fragestellung dieses Abschnitts. Was verrät die Kompilation über ihren Autor? Antwort auf diese Frage geben uns auf der einen Seite die Lemmata, die das *Milleloquium* enthält, auf der anderen diejenigen, die darin fehlen. Überblicken wir die oben aufgeführten Bereiche, so fällt einerseits das deutliche Interesse des Autors auf an im weiten Sinn theologischen, spirituellen und ethischen Fragestellungen, andererseits sein deutliches Desinteresse an kanonistischer Problematik. Natürlich läßt sich der eine oder andere der von uns der Ekklesiologie zugeordneten Begriffe auch der Kanonistik zuweisen; was hier aber letztlich zählt, ist die geringe Anzahl solcher Termini. Erhellend ist hier der Vergleich mit Kirchenrechtssammlungen wie z. B. dem *Decretum Gratiani*. Hier kann man sich vor Augen führen, welche Menge an kirchenrechtlich relevanten *sententiae* bei Augustinus eigentlich zu finden sind![137]

Noch aufschlußreicher über den Autor ist das Fehlen bestimmter Lemmata. Hier dürfen natürlich nicht solche Lemmata oder Stichworte als vermißt bezeichnet werden, die erst durch die moderne Forschung zu solchen geworden sind – man denke an Begriffe wie *distentio* oder *curiositas*[138] oder Schlagworte wie *ecclesia ab Abel* oder *causa finita est* oder *regio dissimilitudinis* usw. – sondern Termini, die durchaus zur Zeit des Kompilators in Gebrauch waren. Hier sind als vermißte Lemmata zu nennen: *abortus, anathema, concubinatus, divortium, sexus* usw., alles Termini, die im Werk Augustins vorkommen, aber offensichtlich nicht das Interesse des Sammlers fanden. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch das Lemma *consilium/concilium*. Konzilien sind ganz offensichtlich kein Thema, das den Augustinereremiten interessierte. Das zeigt sich schon daran, daß er *concilium* mit *consilium* in ein einziges Lemma *consilium/consilium* zusammenfaßt[139], aber auch in der Anzahl der Zitate, die er jeweils beibringt, nämlich

---

[135] Abel, Abraham, Adam, Cain, Daniel, David, Enoch, Esdra, Eva, Helias, Herodes, Jacobus, Job, Johannes baptista, Johannes evangelista, Jonas, Joseph (AT), Isaac, Jesaja, Judas, Lazarus, Loth, Lucas evangelista, Magdalena, Matthaeus, Mathias, Moses, Noë, Paulus apostolus, Petrus apostolus, Petrus et Paulus simul, Salomon, Samson, Stephanus, Zacharias.

[136] abyssus, aegrotus, ager, agnus, ala, apes, aqua, aquila, arbor, arca, arcus, arma, auris, barba, bracchium, calciamentum, capilli, caecitas, cervus, columba, dens, desertum, digitus, domus, equus, flumen, hydria, iter, lac, lacus, lapis, laqueus, leo, lepra, litus, manna, mare, margarita, mons, navis, nubes, os, passer, pedes, pellicanus, penna, petra, pluvia, porta, puteus, rana, sagitta, sanguis, sinus, stola, terra, tuba, virga, zizania.

[137] Vgl. Decretum Gratiani, Ausg. *E. Friedberg*, Leipzig 1879, XXXIV–XXXVI. – Nach *J. Werckmeister*, The reception of the Church Fathers in Canon Law, in: The reception of the Church Fathers in the West, herausgegeben von *I. Backus*, I, Leiden [u. a.] 1997, 51–81, hier 66, schreibt das Decretum 582 der von ihm zitierten Texte Augustinus zu. Davon sind immerhin 469 echt, das macht vom Gesamtanteil der Kirchenväter 44 Prozent aus.

[138] Bartholomaeus bringt das Lemma, aber ohne sich der Bedeutung dieses Wortes im Denken Augustins bewußt zu sein.

[139] Es ist wahr: Für die Institution „Konzil" gibt es zur Zeit des Kompilators beide Schreibwei-

sechs zu *consilium* = Rat, aber nur zwei zu *concilium* = Konzil, nämlich bapt. 2,3,4 – übrigens mit dem Hinweis, daß diese Stelle auch im *Decretum Gratiani* zitiert wird – und bapt.9, obwohl, wie wir wissen, Augustinus sich an vielen weiteren Stellen seines Werkes über die Konzilien ausläßt. Zu diesem Befund paßt auch, daß das Lemma *synodus* völlig fehlt, obwohl es bei Augustinus selbst gut belegt ist. Zwar gibt es das Lemma *episcopus*, aber die entsprechenden Lemmata *presbyter, diaconus, subdiaconus* sucht man ebenso vergebens wie das bei Augustinus durchaus im Sinne der heutigen Ordination belegte *ordinatio*. Aus demselben Desinteresse des Kompilators an kirchlichen Ämtern und der hierarchischen Struktur der Kirche ist wohl auch das Fehlen des wiederum bei Augustinus relativ oft vorkommenden Terminus *laicus* zu erklären. Daß der bei Augustinus selbst theologisch interessante Terminus *traditio* bzw. das häufigere *traditiones* keinen Eingang in das *Milleloquium* gefunden hat, dürfte darauf hindeuten, daß der theologisch gefüllte Begriff in der Zeit des Autors mehr oder weniger aus dem kirchlichen Bewußtsein geschwunden war. Erstaunlich ist auch, daß einem für die Exegese so zentraler Terminus wie *typus* kein Lemma gewidmet ist. Das Fehlen von *mancipium* dürfte sich dadurch erklären, daß das bei Augustinus noch gut belegte Wort aus dem Sprachgebrauch der Zeit des Autors mehr oder weniger verschwunden war.

Angesichts der Tatsache, daß es ein Lemma *Seneca* gibt, fällt auf, daß Namen wie Aristoteles oder Plato oder Cicero fehlen, über die es bekanntlich interessante Stellen im Werk des Kirchenvaters gibt. Vielleicht ist ein gewisses Desinteresse an der Philosophie auch dafür verantwortlich, daß ein Lemma *dialogus* fehlt, obwohl auch dieser Terminus bei Augustinus selbst gut belegt ist.

Nennen wir zum Schluß dieses Abschnitts noch einige mehr oder weniger zufällig bei der Lektüre der Kompilation aufgefallene Kuriositäten! Die Sammlung enthält zumindest ein Lemma, das im Werk Augustins selbst und auch im *Thesaurus linguae latinae* nicht belegt ist, das Lemma *guerra*[140]. Bartholomaeus bringt unter diesem Stichwort übrigens außer der Antwort Augustins, nämlich einem längerem Exzerpt aus ep. 111, auch die an ihn gerichtete Anfrage, einen Brief oder ein Brieffragment, das bisher nicht identifiziert zu sein scheint.[141] In diesem Zusammenhang ist vielleicht daran zu

---

sen, mit „c" und mit „s", aber Bartholomaeus selbst unterscheidet ja in seimem Lemma „Rat" und „Konzil".

[140] *Guerra* bzw. *werra* ist aus dem Germanischen ins Latein des 9. Jahrhunderts gelangt, vgl. *J. E. Niedermeyer/C. Van der Kieft*, Mediae aetatis lexicon minus, II, Darmstadt 2002, 1473–1475.

[141] Mill. I, 904: Venerabili Patri Augustino Victorianus in Domino salutem. Noveritis quod tota provincia a barbaris est obsessa et tot malis et flagellis percussa, ut multi christiani mihi insultent et dicant: Utinam nomen Christi numquam fuisset divulgatum et per mundum praedicatum, quia post divulgationem istius nominis pluribus malis est affectum genus humanum quam ante. Nam ante totus mundus sub uno principe regebatur et summa pace fruebatur, ita ut tunc impletum esse dicant, quod ait propheta: Conflabunt gladios suos in vomeres et lances suas in falces (Jes 2,4). Nunc autem tali nomine divulgato tot guerrae et lites ac discordiae insurgunt, ut fere non sit pars

erinnern, daß das *Milleloquium* noch ungehobene Schätze enthält, wie sich aus einer neueren Veröffentlichung ergibt.[142] Unter dem Lemma *missa* bietet der Augustinereremit eine formidable Kapuzinerpredigt über Mißstände beim Besuch der hl. Messe. Tatsächlich handelt es sich um Auszüge aus s.73 des Caesarius von Arles.[143] Äußerst enttäuschend ist das kurze und aus einem Pseudepigraph entnommene[144] Lemma *persona*, ein Begriff, über den Augustinus Bedeutendes zu sagen hat. Immerhin gibt Bartholomaeus hier wenigstens einen Verweis auf die Lemmata *deus* und *trinitas*, wo Weiteres über *persona* zu finden ist. Das Lemma *sedere* gibt eine Vorstellung, welche ‚Bandbreite' gewisse Artikel des *Milleloquium* haben können. Hier ist nämlich sowohl vom Sitzen des Sohnes zur Rechten des Vaters die Rede als auch vom unerlaubten Sitzen junger Frauen beim Gottesdienst.[145] Ein Stichwort wie *meus* zeigt, welche Perlen von Augustinus-Texten unter bestimmten Lemmata verborgen sein können, im vorliegenden Fall Stellen aus en.Ps., retr. und s. 47,30 über die Bedeutung des Ausdrucks „mein Gott".

V. Beispiel

Versuchen wir abschließend durch die Analyse eines einzigen, im Grunde willkürlich herausgegriffenen Beispiels aus der Zahl von etwa 1020 Lemmata, nämlich des Lemmas „Christus", ein noch konkreteres Bild über das *Milleloquium* zu vermitteln! Wir werfen zunächst einen Blick auf den Aufbau des genannten Lemmas, dann auf die darin dargebotenen Texte. Die zwischen die Texte eingefügten Rubriken spiegeln den Aufbau in aller gewünschten Klarheit wider. Sie lauten:

De Christi nomine: ciu. 17,16 (3 Zeilen) – [Prosper, Sent.342] (5 Z.) – adu.Iud. 5 (5 Z.) – s.Dolbeau 22,2–19 (28 Z.)
Unde rex et sacerdos fuit: en.Ps. 149,6 (36 Z.) – diu.qu. 61,2 (30 Z.) – cons.eu. 1,5 (16 Z.) – en.Ps. 85,1 (5 Z.)
Fuit autem in eo duplex natura sive substantia: Io.eu.tr. 78,3 (39 Z.)
Et dixerat hoc brevius in ep. 120,4: (nicht identifiziert) – [Prosper, Sententiae 346] (14 Z.) – [Prosper, Sententiae 349] (4 Z.) – [Prosper, Sententiae 361] (21 Z.) – [Fulgentius, ep. 8, CPPM II, 189] (43 Z.) – en.Ps. 138,8 (5 Z.)
Venit autem in mundum et mortuus est praeordinato ab eo tempore: trin. 4,9 (8 Z.) – trin.4,10 (12 Z.)
De tempore quoad aetatem mundi: diu.qu. 44 (18 Z.)
Solvet autem (Augustinus quaestionem), quomodo in iuventute venit, sed in senectute mundi erat: retr.1,26 (10 Z.)
Totum hominem assumpsit: ciu.10,27 (3 Z.) – s.233,3 (8 Z.)

---

aliqua in toto orbe, quae sit in pace. Rogo igitur, pater, ut super his malis aliquos longos tractatus et prolixum librum facere digneris, quia ego talibus obiectionibus respondere non valeo.

[142] Vgl. *F. Dolbeau*, Un sermon inédit de saint Augustin sur la santé corporelle cité chez Barthélémy d'Urbino, in: Scr. 40 (1994) 279–303.

[143] CPPM I, 1066.

[144] De cognitione verae vitae, CPPM II, 156.

[145] Der Text hierzu stammt aus s. 78 von Caesarius von Arles, vgl. CPPM I, 1085.

Ante Christi incarnationem de ipsius adventu praecessit fides: [Ambrosiaster, Quaest. vet. et novi test., CPL 185] (32 Z.) – ciu. 23,6 (21 Z.) – [Prosper, Sententiae 293] (11 Z.)
Habet autem Christus causa multiplicis effectus cognomina plura[146]: [De salutaribus documentis, CPPM II, 3078] (16 Z.) – Io.eu.tr.33,4 (3 Z.)
Fuit autem Christus mediator: trin.4,12 (5 Z.) – Io.eu.tr.82,3 (13 Z.)
Probat (Augustinus) utilitatem huius et gratiam: [Liber cur, quando, quomodo, nicht identifiziert] (65 Z.) – [s.13 de asc., CPPM I,1270] (16 Z.)
Sed qualiter circa nos operatur ipse Christus dicit: c.s.Arrian. 30 (6 Z.) – [s. de inimicis diligendis, CPPM I,1611 = Petrus Chrysologus, s. 178] (46 Z.) – en.Ps. 138,30 (3 Z.) – pecc.mer. 1,55 (10 Z.)
Operatur autem haec omnia cum Patre Christus: [Prosper, Sententiae 326] (10 Z.) – cons.eu. 1,21 (4 Z.)
Ideo sequendus Christus: [Prosper, Senteniae 345] (10 Z.) – Cresc. 3,6 (3 Z.) – en.Ps. 127,8 (2 Z.)
De fide Christi: [De passione Domini, CPPM I,1445] (4 Z.)
Cuius fides non est neganda: Io.eu.tr. 66,1–2 (7 Z.)
Confitetur autem ipse (Augustinus): [Soliloquia ad deum, CPPM II, 3071] (56 Z.) – [Meditationes 18, CPPM II, 3072h] (8 Z.)
Est nobis Christus virtus et omne bonum: [Meditationes 18, CPPM II, 3072h] (19 Z.) – Io.eu.tr. 22,8 (5 Z.)
Multis assimilatur Christus, quae non est proprie: en.Ps. 90,1,6 (5 Z.)
Dicitur autem lux proprie: Gn.lit.4 (3 Z.)
Est autem Christus unigenitus et primogenitus: exp.prop.Rom. 56 (12 Z.)
De Christi humilitate, quomodo necessaria et utilis fuit: ep. 205,11 (10 Z.) – ep. 232,6 (29 Z.) – Io.eu.tr. 84,2 (2 Z.)
De eius humilitate: en.Ps. 33,1,4 (15 Z.) – s.92,2 (9 Z.) – f.et symb. 6 (15 Z.) – f. et symb. 11 (8 Z.) – trin.4,13 (5 Z.) – trin.7,5 (21 Z.) – en.Ps. 63,3 (2 Z.)
Causam humilitatis dicit ipse (Augustinus): [Prosper, Sententiae 328] (11 Z.)
Unde ut dicit (Augustinus): [Prosper, Sententiae 330] (1 Z.)
Et sicut nasci ita et mori pro nobis voluntarie elegit: ciu.13,23 (2 Z.)
Tota Christi vita nostra est doctrina: cat.rud. 40 (37 Z.) – ep. 205,12 (11 Z.) – s.212,1 (21 Z.) – ench.53 (22 Z.)
Distinguit tamen (Augustinus) de operibus eius: en.Ps. 109,5 (8 Z.) – conf.4,12–13 (31 Z.) – [De salutaribus documentis, CPPM II, 3078] (15 Z.) – cat.rud.39 (7 Z.)
Propterea dicit (Augustinus): c.ep.Pel.1,1 (3 Z.) – Io.eu.tr. 13,10 (2 Z.)
Ipse in omnibus deus et homo fuit: [Contra Felicianum, CPPM II, 168] (55 Z.) – [s. super illud ‚Exsurgens Maria etc.', nicht identifiziert] (66 Z.).

Was ergibt sich nun aus der Analyse dieses einen zufällig ausgewählten Lemmas „Christus" für die Arbeitsweise des Kompilators? Zunächst die Tatsache, daß er zu diesem Stichwort „Christus" eine sehr große Zahl von Auszügen aus den in seinen Augen echten Werken Augustins zusammengestellt hat, nämlich insgesamt 72. Von besonderem Interesse ist nun für uns die Frage, wie viele von diesen 72 Auszügen aus dem heute als echt geltenden Werke Augustins stammen. Zählt man Prospers *Sententiae* nicht zu den Pseudepigrapha, dann lautet die Antwort: 12, d. h. 16 Prozent der Zitate in dem Lemma „Christus" sind Pseudepigrapha. Zweitens: Das Lemma

[146] Mit dieser *distinctio* bezeugt Bartholomaeus deutliche Kenntnis der sogenannten Tradition der *nomina Christi*. Vgl. Näheres hierzu bei *H.-J. Sieben*, *Nomina Christi*. Zur Tradition der Christustitel (2.–16. Jh.), in: „Manna in deserto". Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter, Köln 2002, 160–206.

„Christus" ist in etwa 30 Abschnitte untergliedert; das bedeutet, daß Bartholomaeus im Durchschnitt pro Abschnitt 2,3 Zitate bringt. Drittens: Fragt man nach der Länge der Auszüge und betrachtet 1–7 Zeilen als kurz, 8–15 Zeilen als mittel und über 15 Zeilen als lang, so ergibt sich, daß Bartholomaeus in seinem Lemma „Christus" 31 kurze, 20 mittlere und 21 lange Zitate aus echten und unechten Werken des Kirchenvaters beibringt.

Wir kommen zum Schluß. Wir glauben, durch das Vorstehende gezeigt zu haben, daß die Einschätzung des amerikanischen Augustinus-Forschers E. L. Saak über die Kompilation des Bartholomaeus von Urbino durchaus zutreffend ist, wenn er schreibt: „The *Milleloquium Sancti Augustini* is unquestionably the high point of Augustine scholarship before the printing of Augustine's *opera omnia* in 1508".[147] Man kann es deswegen nur begrüßen, daß der italienische Verlag „Città Nuova Editrice" eine Übersetzung der beiden monumentalen Bände ankündigt.

[147] Milleloquium Sancti Augustini, in: Augustine through the Ages. An Encyclopedia, herausgegeben von *A. D. Fitzgerald*, Grand Rapids 1999, 563.

ThPh 80 (2005) 389–411

Warum ein Existential *übernatürlich* ist

Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential"

Von Thomas Peter Fössel

Worum es geht: Glaubensvergewisserung und Glaubensverantwortung

> Das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter; er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2,3 f.).
> Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein (GS 22).

Wenn der vielzitierte Satz aus dem Ersten Petrusbrief 3,15 „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" mit einem gewissen Recht als *locus classicus* für die formale Legitimation einer fundamentaltheologisch ansetzenden Glaubensverantwortung angegeben wird, so markieren die Zitate aus dem Ersten Timotheusbrief und der bekenntnismäßige Reflex auf diesen in der Spitzenaussage des II. Vatikanischen Konzils die konkrete Inhaltlichkeit dessen, was es vor aller Welt zu bekennen, zu verantworten und in sie hinein zu dolmetschen gilt: die christliche Hoffnung als das universale und exklusiv an den einen Retter gebundene Heilsangebot an alle Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort.

Wo eine Glaubensverantwortung in der Form wissenschaftlicher Theologie, die gewiß weder die primäre noch die ehrwürdigste Ausprägung einer angemessenen Gott-Rede darstellt, versucht wird, setzt diese eine grundlegende Durchdringung des stets ursprünglicher bleibenden Glaubenszeugnisses und Glaubensbekenntnisses voraus: Glaubensverantwortung basiert demnach auf einer Glaubensvergewisserung. Im konkreten Fall im Anschluß an 1 Tim 2,3 f. und GS 22 bedeutet dies, daß die Fundamentaltheologie ausgehend von der Christologie und der Gnadenlehre eine Theorie der Offenbarung zu entwerfen hat (Glaubensvergewisserung), die gleichermaßen botschaftsgemäß, intellektuell nachvollziehbar und insofern redlich kommunizierbar sein muß (Glaubensverantwortung). Dabei ist freilich – und mag es noch so banal klingen – niemals zu vergessen, daß eine Offenbarungstheologie nicht deckungsgleich mit der Offenbarungswirklichkeit ist; ja, daß sie sich selbst von ihrem eigenen Anspruch her stets selbst relativieren muß auf das je Größere hin, von dem sie spricht und das sie niemals adäquat, geschweige denn begrifflich vollständig einholen kann.

Karl Rahner ist einer der wenigen katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, dem es gelungen ist, eine wirklich konsistente, botschaftstreue Theorie der Offenbarung zu entwerfen, die den Herausforderungen der

Zeit gerecht wird, ohne dabei den zentralen – durchaus inhaltlich angebbaren – Gehalt der Offenbarung und deren geschichtlich-inkarnatorische, gestalthafte Vermittlung im und durch den Gottmenschen Jesus Christus zu depotenzieren. Das Theologumenon vom „übernatürlichen Existential" stellt aber ein wichtiges Theorieelement von Rahners Offenbarungstheologie dar, so daß jede Kritik an ihm zugleich eine wesentliche Anfrage an diese selbst impliziert. Die beiden einschlägigen Zitate aus der Heiligen Schrift und der Konzilskonstitution bilden m. E. nicht nur den Legitimations- und Motivationshorizont des theologischen Bemühens von Rahner, sondern stellen gleichzeitig auch das Kriterium für seine Theologie und der heute zunehmend heftiger artikulierten Kritik an dieser dar.

1. Die Architektur von Rahners Offenbarungstheologie

Rahner geht grundlegend und axiomatisch davon aus, daß Offenbarung Heilsoffenbarung und von daher Theologie wesentlich Heilstheologie ist:

> Es wird nichts Beliebiges geoffenbart und in der Theologie bedacht, sondern das, was das Heil des Menschen meint.[1]

Entsprechend dieser Voraussetzung gelangt das Offenbarungshandeln Gottes erst da zu seinem eigentlichen Ziel,[2] wo es vom Menschen nicht nur theoretisch erkannt, sondern auch praktisch anerkannt wird, beides in der „Erkenntnis-Tat-Haltung" von ‚Glaube und glauben', von ‚Hoffnung und hoffen', von ‚Liebe und lieben'. Der Ternar „Glaube, Hoffnung, Liebe", der sich ein bestimmtes Erkenntnis- und Freiheitsvermögen des Menschen voraussetzt, markiert nicht nur den ursprünglichen Ort der Gotteserkenntnis, sondern zugleich auch den einzig angemessenen Ort christlicher Gottrede. Ist aber die Annahme der Heils-Offenbarung durch den Menschen ihr eigentliches, theonom gesetztes Ziel, dann erscheint es theologisch legitim, eine Offenbarungstheologie zu rekonstruieren, die bei der Erkenntnisfähigkeit des Menschen selbst ansetzt. Eine solche fragt dann gewissermaßen nachträglich zum eigentlichen Erkenntnisakt (hier konkret: dem Glaubensakt) nach den „Bedingungen der Möglichkeit im glaubenden Subjekt für die Vollziehbarkeit des Glaubensinhaltes"[3]. Diese Reflexion fällt zusammen mit der „Kehre zu einer transzendental-anthropologischen Methode in der Theologie"[4]. Im Blick auf Rahners Theorie der Offenbarung läßt sich dem-

[1] *K. Rahner*, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: *J. Feiner/M. Löhrer* (Hgg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Band II, Einsiedeln [u. a.] 1967, 406–420, 409.

[2] Vgl. *K. Rahner*, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: *Ders.*, SzTh IV, Einsiedeln [u. a.] 1960, 183–221, 201. Vgl. *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1976ff., 193 [= *Rahner*, Grundkurs].

[3] *K. Rahner*, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, in: *Ders.*, SzTh VI, Einsiedeln [u. a.] 1965, 139–167, 157.

[4] *K. Rahner*, Theologie und Anthropologie, in: *Ders.*, SzTh VIII, Einsiedeln [u. a.] 1967, 43–65, 61. „In meinem Verständnis bedeutet diese Kennzeichnung schlicht die Anerkennung der Ein-

nach festhalten: Weil ihr Ausgangspunkt der vollzogene Glaube, d. h. die Annahme der Offenbarung als Tat des ganzen Menschen in Erkenntnis und Freiheit selbst ist, ist sie wesensmäßig Re-konstruktion, nicht Konstruktion; es handelt sich bei ihr deshalb um eine theo-logisch kreative Reproduktion und nicht um eine anthropo-autonome Produktion.[5] Diese grundsätzlichen Überlegungen führen zu folgender „Architektur Rahnerscher Offenbarungstheologie", die thesenhaft dargestellt werden soll. Ich beziehe mich auf deren End- und Vollgestalt, wie sie im vierten und fünften Gang des „Grundkurses" im Jahr 1976 von Rahner vorgelegt wird.

1. Erkenntnissubjekt und Erkenntnisgegenstand: Rahners Offenbarungstheologie setzt zwar bei der bereits vollzogenen Offenbarungs-Erkenntnis des Menschen als dem Erkenntnissubjekt an; dabei ist aber sofort auf dessen spezifischen Erkenntnis-„gegenstand" hinzuweisen: den dreifaltigen Gott, das heilige Geheimnis in und als radikale Nähe.[6] Resultativ kommt dies bündig in der Spitzenaussage Rahnerscher Theologie zum Ausdruck, die er selbst in einem einzigen Satz zusammenfassen kann:

> Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.[7]

2. Der Erkenntnis-Ursprung ist (der reaktiven bzw. rekonstruktiven Logik der Theo-logie entsprechend) nicht der Mensch, sondern Gott selbst in seiner Unbegreiflichkeit als „Eigenschaft seiner Eigenschaften"[8]. Eigentlicher Träger der menschlichen Offenbarungserkenntnis ist das „Urmysterium"[9], dessen Heilsinitiative allein jenen personal-existentiellen Raum der Nähe und Ort der Liebe konstituiert, in denen das „absolute Geheimnis" aus Gnade und in Gnade durch den Menschen heilshaft ansprechbar (und von der Theologie in nochmals abgeleiteter Kompetenz „aussprechbar") wird.[10]

---

sicht, daß bei allen Sätzen des Glaubens und der Theologie immer auch, um sie wirklich verantworten zu können, gefragt werden muß, wie und warum der Mensch von seinem eigenen, allerdings konkreten und somit immer schon unter der Gnade der Selbstmitteilung Gottes unweigerlich stehenden Wesen her der sei, den diese Sätze wirklich angehen können und müssen" (*K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens, in: *Ders.*, SzTh XIV, Einsiedeln [u. a.] 1980, 48–62, 54).

[5] „Gerade weil das transzendentale Fragen aus dem Inneren der Theologie her vollzogen wird, handelt es sich nicht um eine transzendentale Deduktion im idealistischen Sinn, das Ereignis der Offenbarung wird also im Glauben vorausgesetzt" (*L. Gruber*, Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner, Frankfurt am Main 1978, 168).

[6] Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 70–79.

[7] *Rahner*, Grundkurs, 122 (die Seitenangaben erfolgen im Fließtext).

[8] *K. Rahner*, Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis, in: *Ders.*, SzTh XIII, Einsiedeln [u. a.] 1978, 111–128, 116.

[9] Vgl. *K. Rahner*, Über die Verborgenheit Gottes, in: *Ders.*, SzTh XII, Einsiedeln [u. a.] 1975, 285–305, 294.

[10] „Die Gnade also ist die *Nähe* des *bleibenden* Geheimnisses, die Gnade, die Gott als das heilige Geheimnis erfahrbar und in diesem Charakter unübersehbar macht" (K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: *Ders.*, SzTh IV, Einsiedeln [u. a.] 1960, 51–99, 77). Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 74; 135; 183 und öfter. Vgl. *K. Rahner*, Vom Mut zum kirchlichen Christentum, in: *Ders.*, SzTh IV, Einsiedeln [u. a.] 1980, 11–22, 17.

3. Der Erkenntnisgrund der Offenbarung ist „proto-eschatologisch" erstlich und eschatologisch letztlich der Gottmensch Jesus Christus, dessen an sich endliche Menschheit ewige Bedeutung für das Gottesverhältnis und darin dem Heil eines jeden Menschen hat.[11] Denn – das offenbart die Grundwahrheit von der Auferstehung Christi und nur sie – es gilt:

> Der christliche Glaube bekennt von Jesus Christus, daß er der absolute Heilsbringer, die konkret geschichtliche Vermittlung unseres unmittelbaren Verhältnisses zum Geheimnis Gottes als des sich selbst Mitteilenden ist.[12]

Die Inkarnation – d. h. die geschichtliche, raum-zeitlich lokalisierbare Selbstmanifestation Gottes und darin die bleibende Selbstbindung Gottes an die Geschichte – bewirkt, was sie offenbart, und offenbart, was sie bewirkt: nämlich die durch Gottes eigene Tat geschichtlich vollzogene (deswegen von seiten Gottes irreversible), in der Geschichte sichtbare und greifbare real-ontologische Veränderung des Verhältnisses von Gott und Welt zu unüberbietbarer Nähe. Aufgrund dieser allein inkarnatorisch vollziehbaren und nur in der Inkarnation selbst anzeigbaren Wirklichkeit (mit anderen Worten: der Erkenntnisgrund) ist Jesus Christus als das *absolutum concretissimum*[13] ansprechbar: Er ist, was er in seinem Da-Sein anzeigt, nämlich das geistgewirkte, finalursächliche Ziel der gesamten und darin einen Welt- und menschlichen Geistesgeschichte, deren geheime Entelechie es ist, Heilsgeschichte werden zu können und werden zu sollen.

> Insofern die universelle Wirksamkeit des Geistes von vornherein auf den Höhepunkt ihrer geschichtlichen Vermittlung ausgerichtet ist, das Christusereignis – m.a.W. – die Finalursache der Geistmitteilung an die Welt ist, kann in aller Wahrheit gesagt werden, daß dieser Geist von vornherein und überall der Geist Jesu Christi, des menschgewordenen Logos Gottes, ist.[14]

4. Das Erkenntnismittel für die im christlichen Glauben affirmierte Offenbarungsaussage, die Offenbarungstatsache und die damit gleichermaßen angezeigte wie real gegebene Offenbarungswirklichkeit, ist die „transzendentale Erfahrung". Diese läßt sich angemessen nur dann interpretieren, wenn man sie zunächst als Chiffre begreift, die den Akt-Vollzug jedweden menschlichen Erkenntnis- und Freiheits-Aktes bezeichnet und durch diese (deiktische) Anzeige aus dem Status des unthematisch Bewußten in den des thematisch Gewußten überführt. Erst in zweiter Linie darf er dann als ein nachträglicher Reflexionsbegriff verstanden werden, der vom aktuellen Vollzug des „transzendentalen *Erfahrens*" abstrahiert und so als ein theoretischer und darin zugleich „metapraktischer" Ausdruck für eine dynamisch vollzogene Wirklichkeit in die theologische Erkenntnislehre eingeführt

[11] *K. Rahner*, Über die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in: *Ders.*, SzTh III, Einsiedeln [u. a.] 1956, 47–60. „Die menschliche Wirksamkeit Jesu Christi bleibt als die des ewigen Logos selbst ewig" (*Rahner*, Grundkurs, 300).

[12] *Rahner*, Grundkurs, 300.

[13] Ebd.

[14] Ebd. 309.

wird. Daraus folgt aber, daß man den formalen Gestalt-Begriff der „transzendentalen Erfahrung" nur dann vollständig erfaßt, wenn man dabei gleichzeitig seinen material-inhaltlichen Gehalt mitbenennt: Als nachträglicher, apriorischer Abstraktionsbegriff bleibt er selbst auf der Ebene des Begrifflichen immer untrennbar gekoppelt an den ursprünglichen, aposteriorischen Bezugsort, in dem sich die „transzendentale Erfahrung" als notwendig geschichtliche tatsächlich und realiter vollzieht. Inhaltlich läßt sich die durch den Begriff der „transzendentalen Erfahrung" angezeigte Wirklichkeit des menschlichen Erkenntnis- und Freiheitsvollzug[15] wie folgt fassen:

- Von transzendentaler Erfahrung kann und muß gesprochen werden, insofern sie als mitgegebene die apriorische Möglichkeitsbedingung jedweder aposteriorischen, kategorialen und geschichtlichen, d. h. aber wirklichen Erfahrung ist, die ihrerseits gleichursprünglich[16] die Bedingung der Möglichkeit des transzendentalen Mit-bewußtseins des Subjekts ist.[17] Sie ist deshalb das Sensorium für das „In-der-Welt-Sein" und darin für eine mögliche geschichtliche Selbstmitteilung Gottes.
- Sie heißt transzendentale Erfahrung, weil sie zu den apriorischen Strukturen des Subjekts in Erkenntnis und Freiheit gehört und der Überstieg über alle Gegenstände und Kategorien bedeutet. Sie ist deshalb auch das Sensorium für das „Mehr als Welt" und somit für eine mögliche Selbstmitteilung Gottes.
- Sie bezeichnet die Erfahrung der Transzendenz und birgt darin von vornherein – anders als etwa in der Transzendentalphilosophie Kants – „einen Seins- und Gottesbezug"[18], wie Nikolaus Knoepffler sehr zutreffend analysiert.

---

[15] Vgl. ebd. 31f.

[16] „Das Kategoriale vermittelt das Transzendentale und umgekehrt, wenn auch dieses gegenseitige Bedingungsverhältnis selbst nicht als fixe Größe zu denken ist, sondern selbst nochmals eine Geschichte hat, so daß dieses Verhältnis und seine Geschichte gar nicht adäquat thematisiert werden können" (*K. Rahner*, Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen", in: *Ders.*, SzTh X, Einsiedeln [u. a.] 1972, 531–546, 539).

[17] Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 61. Rahner bezeichnet hier die in der transzendentalen Erfahrung grundgelegte transzendentale Erkenntnis Gottes als eine aposteriorische, weil „die transzendentale Erfahrung des Menschen von seiner freien Subjekthaftigkeit sich immer nur in der Begegnung mit der Welt und vor allem der Mitwelt ereignet".

[18] *N. Knoepffler*, Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft, Innsbruck 1993, 184. Vgl. ebd. 89–103. Vgl. E. *Dirscherl*, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas, Würzburg 1995, 209–214 [= *Dirscherl*, Geheimnis]. Vgl. ferner *R. Bauerdick*, Transzendentale Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts. Die mystagogische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne, in: FZPhTh 33 (1986) 291–310, bes. 303–305. Bauerdick stellt fest, daß Rahner im Gegensatz zu Kant die „Immanenz des Erkenntnissubjekts" (ebd. 303) durchbreche. Neuhaus konstatiert, daß Rahner bewußt „eine Umkehrung der transzendentalen Fragestellung Kants" vollziehe, indem er „bei einem immer schon wirksamen Weltbezug des Subjekts" ansetze (*G. Neuhaus*, Transzendentale Erfahrung als Geschichtsverlust. Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie, Düsseldorf 1982, 148). Dem ist vollinhaltlich zuzustimmen.

- In ihr erfährt das Subjekt eine Verfügtheit „angesichts und aufgrund derer es sein Selbstverhältnis frei und erkennend vollziehen muß“ [19].
- In der transzendentalen Erfahrung wird zudem die Frage nach dem Wovonher und dem Woraufhin (Ursprung und Ziel) des Menschen provoziert. In ihr „konzentriert sich die Erfahrung der Kreatürlichkeit und der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes ursprünglich und unthematisch am subjektiven Pol des Bewußtseins“ [20].
- In der transzendentalen Erfahrung ist eine transzendentale und gnadenhafte Gotteserkenntnis immer schon unthematisch und namenlos gegeben.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß sich das (und jedes) Subjekt aufgrund der „transzendentalen Erfahrung“ als Person (als selbstbewußte Relationalität) erkennt und in Freiheit anerkennt, zu der neben dem Selbst-Bezug insbesondere der relationale Bezug auf das andere (die untergeistige Um-Welt) und basaler noch den anderen konstitutiv gehört (die menschliche Mit-Welt). Gleichzeitig ist in dieser apriorischen „Erfahrung“ des Subjektes als Person auch das Relat auf das bzw. den Ganz-Andere(n), nämlich das Absolute oder Gott, gegeben (Mehr-als-Welt). Diese „Erfahrung“ aber – und an dieser Stelle geht Rahner über in die Theologie – ist zugleich die menschlich-personale Erfahrung der personalen, göttlichen Selbstmitteilung, so daß in ihr auch eine „transzendentale Offenbarung“ gegeben ist, die sich auch in dem qua transzendentaler Erfahrung angezeigten Kontingenzbewußtsein des menschlichen Geistes artikuliert. [21]

5. Das Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“ schließlich bildet insofern ein wichtiges Element innerhalb der Architektur von Rahners Offenbarungstheorie, weil es die wesentlichen Referenzpunkte der einzelnen Theorieelemente zusammenführt. Die von ihm in und als begriffliche Abbreviatur angezeigte Wirklichkeit des Beziehungsverhältnisses zwischen der gnadenhaften, deswegen ungeschuldeten und freien, Selbstmitteilung Gottes als absolute einerseits und der menschlich kontingenten Erkenntnismöglichkeit und Annahmefähigkeit von dieser andererseits, läßt sich in gewisser Weise als Erkenntnismedium des gott-menschlichen Offenbarungsgeschehens charakterisieren. Denn der Begriff des „übernatürlichen Existentials“ indiziert zum einen den jedem menschlichen Geistvollzug vorausliegenden Horizont des Angebotes der Selbstmitteilung Gottes (damit diese selbst) und darin zugleich die Möglichkeitsbedingung von deren freien Annahme durch den Menschen. Eine genauere Interpretation

[19] *Dirscherl*, Geheimnis, 210.

[20] Ebd. 211.

[21] Für Richard Schaeffler ist der Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ zwar paradox, aber unumgänglich. „Der Begriff ‚transzendentale Erfahrung‘ bezeichnet [...] ein in die Reflexion nicht einholbares Moment [des] Kontingenzbewußtseins menschlicher Transzendentalität“ (*R. Schaeffler*, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1982, 51).

des „übernatürlichen Existentials“ soll an späterer Stelle auf dem Hintergrund der Kritik von Hansjürgen Verweyen versucht werden.[22]

Vergegenwärtigt man sich die fünf tragenden Grundpfeiler der Offenbarungstheologie Rahners (Erkenntnissubjekt – der begnadete Mensch, Erkenntnisursprung – der dreifaltige Gott, Erkenntnisgrund – Jesus Christus, Erkenntnismittel – die transzendentale Erfahrung, Erkenntnismedium – das übernatürliche Existential), dann wird deren eindeutig theologische Herkunft ebenso deutlich sichtbar wie sein primär transzendental-theologisches, nicht transzendental-philosophisches Interesse. Die von ihm mit Hilfe seiner selbstentworfenen transzendentalen Methodik rekonstruierte Offenbarungstheorie bleibt in erster Linie Theo-logie, die sich ihrer eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen versichert und diese, wo sie sich auf keine Philosophie (mehr) berufen kann, gegebenenfalls selbst schafft. Dies läßt sich insbesondere am Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ zeigen, der letztlich „nur“ eine abgeleitete transzendentale Reflexion auf die im Glauben affirmierte Wirklichkeits-Behauptung ist, daß Gott existiert, als er selbst im Raum der Geschichte, des Kategorialen und Endlichen offenbarend erschienen ist und so für den Menschen als er selbst, in seinem An-sich-Sein, erkennbar ist. Diese die Offenbarungswirklichkeit rekonstruierende Konstruktion einer theologisch-transzendentalen Erkenntnistheorie ist eine spezifische Form der Theo-logie im besten Sinne. Als solche hat sie sich im Disput mit der Philosophie zu bewähren, deren Autonomie sie ebenso zu achten hat, wie umgekehrt die Philosophie die Autonomie der Theologie. Von daher muß sich die Theologie heute den impliziten und expliziten Rückfragen der unterschiedlichen, vor allem neuzeitlichen und modernen Philosophien stellen. Sie hat dabei gleichwohl das Recht, ihrerseits auf Inkonsistenzen, weiße Flecken und partielle Blindheiten in anderen philosophischen Erkenntnistheorien hinzuweisen. Die Theologie darf im Verhältnis zur Philosophie auf einer symmetrische Ausgangsbasis insistieren, und so sehr sich die Theologie gewiß vor dem Forum einer philosophischen

[22] Mir ist angesichts der Tatsache, daß Rahner das „übernatürliche Existential“ im für seine Offenbarungstheologie sehr wichtigen vierten Gang des Grundkurses wieder sehr stark macht, nicht ganz klar, warum Rulands in seiner so gründlichen Arbeit feststellt, daß in Rahners Schrifttum ab 1970 der Begriff „übernatürliches Existential“ nur noch neunmal auftauche (vgl. *R. Rulands*, Menschsein unter dem An-spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner. Innsbruck 2000, 319 [= *Rulands*, Menschsein]). In seinen Referenzstellen fehlen ausgerechnet die so prominent plazierten und m. E. wichtigen Aussagen im „Grundkurs“. (Rahner hat den vierten Gang – im Gegensatz zu anderen Passagen – für seine Summe eigens neu geschaffen. Bei diesem handelt es sich immerhin um das Werk des 72-Jährigen, in dessen letzten acht Jahren seines Schaffens m. E. kein Paradigmenwechsel mehr stattgefunden hat.) Zur Genese des Begriffs der „transzendentalen Offenbarung“ auch im Spätwerk Rahners, die eng mit der Fragestellung um das „übernatürliche Existential“ verbunden ist, vgl. *R. Siebenrock*, „Transzendentale Offenbarung“. Bedeutungsanalyse eines Begriffs im Spätwerk Karl Rahners als Beispiel methodisch geleiteter Rahnerforschung, in: ZKTh 126 (2004) 33–46 [= *Siebenrock*, Offenbarung].

und historischen Vernunft[23] zu bewähren hat, so sehr darf sie fordern, daß sich umgekehrt auch die Philosophie vor dem Forum einer „theologischen Vernunft" erklärt.

2. Hansjürgen Verweyens Kritik am „übernatürlichen Existential" und ihre Wirkungsgeschichte

Hansjürgen Verweyen plädiert in seinem Werk „Gottes letztes Wort – Grundriß der Fundamentaltheologie (Erstauflage 1991)" für einen grundlegenden „Neubau"[24] der Glaubensvergewisserung, die gegenüber anderen nachkonziliaren Fundamentaltheologien, zu denen gewiß auch Rahners „Grundkurs" zu rechnen ist, auf einer transzendentalphilosophisch fundierten Letztbegründungsstrategie basiert. Sein Ziel ist es, in kritischer Distanz zu einer transzendental-theologisch ansetzenden Fundamentaltheologie mit den Mitteln einer methodisch autonomen Vernunft theologieunabhängig einen „Begriff letztgültigen Sinns" zu eruieren, demgegenüber sich die christliche Glaubensaffirmation als zutiefst sinnvoll und so theologisch verantwortet erweist. Diesem neuen Paradigma der Glaubensverantwortung sind bei wesentlichen Unterschieden in der konkreten Durchführung neben anderen insbesondere der Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper verpflichtet.[25]

Auch wenn sich Verweyen selbst ausdrücklich „in den Spuren Karl Rahners" verortet und die durch diesen geleistete Implementierung der „transzendentalen Methode" innerhalb der katholischen Theologie als unverzichtbar erachtet,[26] so stellt er doch an dessen Transzendentaltheologie sehr grundsätzliche Anfragen, die sich in einer Fundamentalopposition gegenüber dem Theologumenon des „übernatürlichen Existentials" fokussieren. Diese Kritik – wie gewichtige Anfragen an wesentliche Theologieelemente Rahners überhaupt – durchzieht das Werk des Freiburger Fundamentaltheologen und läßt sich von der Dissertation bis in die jüngste Auflage von „Gottes letztes Wort" hinein nachweisen.[27] Signifikant und wirkungsge-

---

[23] Vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ^{3}2000, 23; 28 und öfter [= *Verweyen*, GlW^{3}].

[24] Vgl. *Verweyen*, GlW^{3}, 28.

[25] Zur Darstellung beider Ansätze und zur Erhebung der je spezifischen Unterschiede vgl. *P. Platzbecker*, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, Regensburg 2003.

[26] Vgl. *H. Verweyen*, Glaubensverantwortung heute. Zu den „Anfragen" von Thomas Pröpper, in: ThQ 174 (1994) 288–303, 288f.

[27] Vgl. *H. Verweyen*, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung, Düsseldorf 1969 [= *Verweyen*, Voraussetzungen]. *H. Verweyen* (Hg.), Maurice Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie, Einsiedeln 1974 [= *Verweyen*, Blondel – Methode]. *H. Verweyen*, Christologische Brennpunkte, zweite, erweiterte Auflage, Essen 1985 (^{1}1977) [= *Verweyen*, Brennpunkte]. *H. Verweyen*, Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners, in: TThZ 95 (1986) 115–131 [= *Verweyen*, Existential]. *Verweyen*, GlW$^{1/2/3/4}$. Vgl. dazu *Th. Fößel*, Gott – Begriff und

schichtlich einflußreich wurde die prinzipielle Infragestellung von Rahners Theologumenon mit Verweyens Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg im Breisgau im Jahr 1985, die den bezeichnenden Titel „Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners“ trägt, und durch die erneute Artikulation dieser Kritik in allen Auflagen von „Gottes letztes Wort“.

So ernstzunehmen die Anfragen Verweyens im einzelnen (s.u.) auch sein mögen, so sehr überrascht doch die einseitig positive Aufnahme dieser Kritik und deren Weitergabe bei den Theologen, die dem erstphilosophischen Begründungsverfahren – neben, mit oder unabhängig von Verweyen – prinzipiell verpflichtet sind. Hierfür nur zwei Beispiele:

– An prominenter Stelle, nämlich im neuen LThK-Artikel „übernatürliches Existential“, referiert der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke in dem nur 42 Zeilen umfassenden Artikel Verweyens Kritik aus dessen Antrittsvorlesung denkbar ausführlich und stellt abschließend fest: Es ist „eines der meistdiskutierten Probleme der Rahner-Interpretation die Frage, ob und wieweit die Annahme eines übernatürlichen Existentials [...] Metaphysik im Sinne einer rein philosophisch (von christologischen Prämissen freien) Eruierung eines Begriffs letztgültigen Sinns verunmöglicht (H. Verweyen).“ [28] In seiner unlängst erschienen Gnadentheologie schließt sich Menke Verweyens Kritik am „übernatürlichen Existential“ nunmehr vollinhaltlich an, bezieht damit also in der von ihm diagnostizierten Diskussion eindeutig Stellung und resümiert: „Obwohl Rahner im übertragenen Sinn als Schüler Joseph Maréchals (1878–1944) bezeichnet werden kann, hat er doch dessen strikte (an Blondel anknüpfende) Trennung [sic!] von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung, von Natur und Übernatur nicht durchgehalten.“ [29]

– Ebenfalls an wirkungsgeschichtlich einflußreicher Stelle, diesmal im LThK-Artikel „Transzendentaltheologie“, sprechen Thomas Pröpper und Magnus Striet in unübersehbarer Distanz von einem „für die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie folgenreichen Übergang zur Transzendentaltheologie“ bei Rahner, monieren dessen transzendentalphilosophisch wie transzendentaltheologisch vollzogenen „Schluß auf das Sein Gottes“ und kritisieren schließlich das „übernatürliche Existential“ als unzulänglichen Versuch, das Natur-Gnade-Problem einer Lösung zuzuführen. [30] Wie bereits Menke in seinem LThK-Artikel und in seiner Gnaden-

---

Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. Innsbruck 2004 [= *Föβel*, Gott].

[28] *K.-H. Menke*, Artikel ‚Existential, übernatürliches‘, in: LThK³ Band 3, 1115 [Abkürzung aufgelöst].

[29] *K.-H. Menke*, Das Kriterium des Christseins. Grundriß der Gnadenlehre, Würzburg 2003, 178. [= *Menke*, Kriterium].

[30] Vgl. *Th. Pröpper/M. Striet*, Artikel ‚Transzendentaltheologie‘, in: LThK³ Band 10, 188–190 [Abkürzung aufgelöst].

theologie, verweisen sie ihrerseits (bei nur sechs Titeln) in ihren Literaturhinweisen auf Verweyens Antrittsvorlesung.

Was mich an diesen Beispielen verwundert, ist selbstverständlich nicht die Tatsache an sich, daß die genannten Autoren auf je unterschiedliche Weise harsche Kritik an Rahners Theologumenon üben (- dafür mögen sie gute Gründe haben -), sondern vielmehr die Art und Weise, wie diese argumentationslogisch und argumentationsstrategisch abgesichert wird. Als unhinterfragter Referenztext dient hier ein Beitrag Verweyens, der im Grunde genommen nur den Anfang einer Debatte markieren kann, welche bislang m. E. mitnichten bereits offen geführt worden ist. Statt dessen fungiert Verweyens Aufsatz als formale Legitimationsgrundlage, ohne daß dessen Inhalt metakritisch betrachtet würde. Der Sachverhalt aber, daß die gewiß einseitige Interpretationslinie Verweyens an höchst prominenten Referenzstellen (LThK) plaziert wird, führt zu einer asymmetrischen Ausgangslage in einer Diskussion, die um der Sache willen zu führen ist und deren Ausgang keineswegs schon entschieden ist, so sehr dies auch insinuiert zu werden scheint.[31]

Ich möchte daher bewußt einen Beitrag zu dieser Diskussion leisten, der ausschließlich die Valenz der Verweyenschen Argumentation gegen das „übernatürliche Existential" betrifft, ohne dabei primär die umfassendere – ebenfalls noch ausständige – Debatte „Transzendentaltheologie versus transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung" zu führen. Hierzu gehe ich im folgenden so vor, daß ich Verweyens Argumente und seine Argumentationsstruktur skizziere und meinerseits jeweils mit metakritischen Fragen konfrontiere. Diese sollen lediglich anzeigen, daß die Diskussion keineswegs abgeschlossen ist. Auf dieser Basis versuche ich, abschließend eine Interpretation des „übernatürlichen Existentials" im Kontext der Rahnerschen Offenbarungstheologie, die mir geeignet erscheint, mögliche Mißverständnisse und Vorurteile dem Theologumenon gegenüber ein Stück weit zu entschärfen.

3. Fundamentale Opposition: Hansjürgen Verweyens Kritik am „übernatürlichen Existential"

Die Anfragen an Rahners Begriff bzw. Theologumenon vom „übernatürlichen Existential" und die mit ihm intendierte „Sache" sind bei Verweyen ebenso massiv wie vielschichtig, so daß es mir geraten scheint, die Kritik-

[31] Vgl. zum sed contra: *T. Licht*, Karl Rahners Theorie vom ‚übernatürlichen Existential' – ein fundamentaltheologisches Problem? In: *G. Larcher [u. a.]* (Hgg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 139–147. Vgl. *B. Nitsche*, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner, Frankfurt am Main 2001, 276–286. Vgl. *R. Buchholz*, Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie, Darmstadt 2001, 188–199 [= *Buchholz*, Körper].

punkte zu systematisieren, die unterschiedlichen Kritikfelder zu benennen und abschließend jeweils metakritisch zu wägen. Zunächst aber soll ein Blick auf die von Verweyen Textgrundlage bei Rahner geworfen werden, auf deren Basis er seine Anfragen entwickelt.

3.1 Verengte Sicht: Die Textgrundlage der Kritik am „übernatürlichen Existential“ endet im Jahr 1963

Die Anfrage an das Theologumenon ist so massiv, daß sie im Ergebnis zu einer Ablehnung aller Theorieelemente bei Rahner führen muß, die unmittelbar oder mittelbar mit dem „übernatürlichen Existential“ in Zusammenhang stehen. Zur Massivität der Kritik steht allerdings die Textgrundlage der von Rahner herangezogenen Aussagen zum „übernatürlichen Existential“ in einem m. E. bemerkenswerten Mißverhältnis. Eine genauere Betrachtung zeigt, daß die Verweyensche Kritik nicht nur an sehr wenigen Texten festgemacht wird, sondern diese zudem auch alle aus der frühen und mittleren Periode des Rahnerschen Schaffens bis zum Jahr 1963 stammen. Eine nüchterne Erhebung führt zu dem Befund, daß in der Antrittsvorlesung und in „Gottes letztes Wort“ lediglich auf folgende (nach Erscheinungsjahr geordneten) sechs Schriften bei Rahner rekurriert wird:

1. Hörer des Wortes (^{1}1941)
2. Priesterliche Existenz (erstmals erschienen 1942, dann 1956[32])
3. Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“ (erstmals erschienen 1947, dann 1955[33])
4. Über das Verhältnis von Natur und Gnade (1950 bzw. 1954[34])
5. LThK-Art. Existential, übernatürliches (1959[35])
6. Hörer des Wortes (^{2}1963)

Dieses doch als sehr eingeschränkt zu bezeichnende Bild ändert sich auch dann nicht, wenn man sämtliche einschlägigen Aussagen Verweyens zum „übernatürlichen Existential“ berücksichtigt. Bemerkenswert erscheint dies besonders hinsichtlich seiner mit Albert Raffelt verfaßten Einführung zu Karl Rahner (1997). Obgleich an mehreren Stellen in relativer Ausführlichkeit die Thematik behandelt und vor allem problematisiert wird, werden keine anderen – und das heißt auch keine späteren – Primärtexte aus Rahners Schrifttum herangezogen als zuvor.[36]

---

[32] Vgl. *K. Rahner*, Priesterliche Existenz, in: *Ders.*, SzTh III, Einsiedeln [u. a.] 1956, 285–312 = ZAM 17 (1942) 155–171.

[33] Vgl. *K. Rahner*, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“, in: *Ders.*, SzTh II, Einsiedeln [u. a.] 1955, 7–94 = ZKTh 69 (1947) 129–188.

[34] *K. Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: *Ders.*, SzTh I, Einsiedeln [u. a.] 1954, 323–345 ≈ Or 14 (1950) 141–145 [= *Rahner*, Verhältnis].

[35] *K. Rahner*, Artikel ‚Existential, übernatürliches', in: LThK^{2} Band 3 (1959), 1301 [= *Rahner*, Artikel Existential].

[36] Vgl. *H. Verweyen/A. Raffelt*, Karl Rahner, München 1997, 48–49; 75–80; 88–93 [= *Verweyen/Raffelt*, Rahner]. Dieser Befund überrascht um so mehr, weil Verweyen an mehreren Stel-

Metakritische Anfrage: Aufgrund dieser Beobachtungen muß metakritisch festgestellt werden, daß Verweyen zwar in seiner Antrittsvorlesung (1985) schon auf das gesamte und abgeschlossene Lebenswerk Rahners zurückblicken kann, um aus dieser Perspektive das „Grundproblem der Anthropologie K. Rahners" kritisch zu beleuchten, dabei aber gleichwohl nur auf Primärtexte zurückgreift, die allesamt nicht später als 1963 erschienen sind. Auf diese Weise wird die entscheidende Fortentwicklung des Theologumenons, die einhergeht mit der weiteren Ausarbeitung der Rahnerschen Offenbarungstheologie und seines fundamentaltheologischen Ansatzes bis hin zum „Grundkurs", gänzlich ausgeblendet.[37] Dieses methodische Vorgehen darf m. E. bei der Einschätzung der Verweyenschen Kritik und einer sich anschließenden Diskussion von vornherein nicht aus dem Blick geraten. Denn angesichts dieses Befundes erhebt sich selbstverständlich die Frage, ob sie überhaupt die letzte „Version" des Theologumenons trifft. Ist dies nicht der Fall und wäre dies auch nicht von Verweyen intendiert, so wäre auf diesen Sachverhalt allerdings hinzuweisen. Verweyen äußert sich dazu nicht und weist selbst nirgends auf die Entwicklungen der Konzeption bei Rahner hin.[38]

3.2 Die Kritik am übernatürlichen Existential systematisch und „en detail"

Systematisiert man die Einwände, die Verweyen gegen das Theologumenon Einwände geltend macht, dann ergibt sich folgendes Bild. Die Kritik am „übernatürlichen Existential" wird artikuliert

- (1) aus systematisch-theologischer Perspektive;
- (2) zudem richtet sie sich gegen die aus ihm zu ziehenden theologischen bzw. philosophischen Konsequenzen für das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bzw. Theologie und Philosophie,
- (3) und schließlich gegen die aus ihm resultierenden wirkungsgeschichtlichen Resultate innerhalb der Theologie nach dem II. Vatikanum.

Ad 1) Kritikpunkte, die sich aus systematisch-theologischer Perspektive unmittelbar gegen das „übernatürliche Existential" wenden:

1. Das „übernatürliche Existential" basiert wesentlich auf einer unzulässigen „Ontologisierung" der Inkarnation, durch die Rahner „alle Menschennatur – von Adam an – (...) zum Volk Gottes werden läßt"[39]. Das

len auf die Monographie von Schwerdtfeger verweist, die sich ihrerseits in großer Ausführlichkeit vor allem mit der *Entwicklung* des Theologumenons auseinandersetzt. Vgl. *N. Schwerdtfeger*, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen", Freiburg im Breisgau [u. a.] 1982, 161–211.

[37] Vgl. neben Schwerdtfeger besonders *Rulands*, Menschsein, 249–336; und *Siebenrock*, Offenbarung.

[38] Deren Abschluß liegt erst im „Grundkurs" vor, wo das „Angebot der Selbstmitteilung als ‚übernatürliches Existential'" sehr ausführlich und profiliert vorgestellt wird. Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 132–139.

[39] *Verweyen*, Existential, 131 = *Verweyen*, GlW^3, 245. Die Ausführungen in *Verweyen*, GlW^2,

führt zu einer „Überfrachtung der transzendentalen Verfaßtheit des Menschen“ (GlW³ 245) und umgekehrt proportional dazu zu einer Unterbewertung seiner realen Geschichte.

2. Hiermit eng zusammen hängt die (als rhetorische Frage artikulierte) Anfrage an das Offenbarungsverständnis: „Bleibt bei dem Rahnerschen Verständnis von ‚transzendentaler Offenbarung‘ für das Kategoriale, Geschichtliche, noch genügend Raum?“ (244). Entsprechend gerät die Verkündigung der Heilstat leicht zu einem Zweitrangigen, weil das „übernatürliche Existential“ als Surrogat „für die faktische Begegnung mit Christus in der Kirche fungiert“ [40].
3. Paradoxerweise ist mit dem „übernatürlichen Existential“ nicht nur eine Überfrachtung der menschlichen Transzendentalität gegeben, sondern gleichzeitig auch eine „Unterbestimmung der transzendentalen Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung“ (243) indiziert, insofern es die Begriffshypothese einer *natura pura* impliziert bzw. die einer „naturgegebene[n] apriorische[n] Verfaßtheit der Vernunft“ (244), die als solche nicht auf die Verherrlichung Gottes ausgerichtet wäre (243).
4. Die auch bloß hypothetische Annahme einer *natura pura* (als notwendige Folge der Annahme eines „über-natürlichen Existentials“) läßt sich selbst als Gedankenexperiment nicht vernünftig vollziehen, weil sie nicht mit einem strengen Gottesbegriff vereinbar ist. [41] Es liegt vielmehr die Vermutung nahe, daß hier „ein unbewältigter Rest nominalistischen Denkens – von der ‚potentia absoluta‘ Gottes her (…)“ (243) vorliegt.

Metakritische Betrachtung: Die Kritik Verweyens leidet Mangel nicht nur an der bereits monierten Tatsache, daß die Referenzstellen aus Rahners Schriften nur aus dessen Werk bis 1963 stammen, sondern vor allem auch daran, daß sie eine sehr einseitige Interpretationsrichtung des Theologumenon verfolgt. Dies ist der Fall, weil das „übernatürliche Existential“ hier nur als eine geschaffene ‚anthropologische Konstante‘ des Menschen als Subjekt verstanden und so auch als eine gewissermaßen ontische Größe angesprochen wird, die eine zusätzliche – um es nochmals zu betonen – geschaffene Auszeichnung der menschlichen Geistnatur darstellt, die über die qua Schöpfung gegebene menschliche Natur hinausginge. Auch wenn zuzugeben ist, daß diese Interpretation durch Rahners ursprüngliches Verständnis des übernatürlichen Existentials nahe zu liegen scheint, [42] so ist sie dennoch nicht vollständig. Sie ist es nicht, weil das Theologumenon – schon in seiner Urfassung, erst recht und eindeutig aber von seiner Endfassung her – weniger eine ontische, statische Ausstattung des Menschen (ein gewissermaßen

164–173 und 320–329 entsprechen fast textidentisch denen der dritten Auflage. Ich beziehe mich daher auf die jüngere Ausgabe und gebe die Seitenzahlen im Fließtext an.

[40] *Verweyen*, Blondel – Methode, 91. Vgl. *Verweyen*, Brennpunkte, 131.

[41] Vgl. *Verweyen*, Existential, 127. „Streng“ bedeutet dabei soviel wie als mit der Vernunft widerspruchsfrei und stringent vereinbar.

[42] Vgl. *Siebenrock*, Offenbarung, 39f.

dinghaft verstandenes, gnadenhaftes Plus zu seiner an sich vollständigen Geistnatur) und so seiner Transzendentalität anzeigt denn eine dynamische Beziehungswirklichkeit, in deren Horizont der faktisch existierende Mensch (und so auch „seine" Transzendentalität) immer schon steht. Verweyens Verweis auf die „transzendentale Verfaßtheit" des Menschen, die durch das „übernatürliche Existential" paradoxerweise „überfrachtet" und gleichzeitig „unterbestimmt" werden soll, führt dann in die Irre, wenn sie von vornherein im Sinne einer transzendentalphilosophischen Analyse im kantischen bzw. idealistischen Sinne verstanden wird und von daher als Diakritikum allenfalls sekundär an Rahners theologisch ansetzende Analyse der Transzendentalität herangetragen wird. Läßt man aber den theologischen Kontext zu und berücksichtigt diesen bei der Rahnerinterpretation, dann ist auf die Tatsache hinzuweisen, daß die menschliche Fähigkeit zur Transzendenz, als konstitutiver Bestandteil seiner „theologischen Transzendentalität" keine leere Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis und/oder der Freiheit ist, sondern eine echte, seinshafte, wirkliche und unausweichlich wirksame, kurz real-ontologische Realität am Menschen selbst. Wenn Rahner das metaphysische Wesen des Menschen als „Geist in Transzendenz und Freiheit" [43] bzw. den Menschen als „Wesen der Transzendenz" [44] betrachtet, dann rekurriert diese transzendentale Analyse auf eine echte Transzendenz und nicht auf deren formale Möglichkeit. Mag man diese Auskunft auch aus transzendentalphilosophischer Perspektive als unkritisch denunzieren, so ist sie theologisch legitim, solange man es als verantwortbar hält, von einer *creatio continua* zu sprechen, die ihrerseits Spuren in der menschlichen Transzendentalität hinterläßt.

Ist man aber in einer theologischen Anthropologie bereit, die menschliche Transzendentalität immer schon zu verstehen als durch echte (und nicht nur formale), weil immer schon real vollzogene, Leiblichkeit, Weltlichkeit, Geschichtlichkeit und Transzendenz [45] ausgezeichnete, dann relativiert sich auch Verweyens Rede von der „Ontologisierung" der Heilstat, die die Geschichte zu einem Sekundären depraviere, beträchtlich. Denn unter der Voraussetzung, daß sich die menschliche Transzendentalität immer schon in und als reale Geschichte vollzieht, die ihrerseits unausweichlich einen realen Transzendenzbezug qua Schöpfung und Begnadigung hat, ist es aufgrund der Offenbarungswirklichkeit sehr wohl angemessen, von einer in Christus geweihten Menschheit zu sprechen, ohne daß dadurch die Heilstat in unzulässiger Weise „ontologisiert" wird. Denn demgegenüber ist geltend zu machen, daß sich der Mensch (als endlicher Geist in Erkenntnis und Freiheit) tatsächlich immer schon (vor oder nach Christus) in einer Geschichte vor-

[43] *K. Rahner*, Natur und Gnade, in: *Ders.*, SzTh IV, Einsiedeln [u.a.] 1960, 209–236, 230. [= *Rahner*, Natur und Gnade.]

[44] *Rahner*, Grundkurs, 42.

[45] Vgl. *Rahner*, Natur und Gnade, 230. Vgl. *K. Rahner*, Artikel ‚Anthropologie, theologische', in: SM I, 176–186, 183f.

findet, die anders ist, als wenn die Inkarnation nicht stattgefunden hätte. Freilich gründet diese Behauptung auf einem theologischen Sachverhalt, für den eine idealistische Philosophie nicht aufkommen kann: Unter der Voraussetzung, daß es vor der Menschwerdung Jesu Christi Gnade und Heil gegeben hat, dieses aber im letzten Gnade und Heil in Christus ist, muß man – *ex eventu* – eine Dynamisierung der Geschichte auf das Christusereignis hin annehmen, will man dessen Heilsuniversalität nicht bestreiten. Die Lösung Rahners für diese theologische (nicht philosophische) Aporie besteht darin, daß er die Selbstmitteilung Gottes bei jedem Menschen am Werk sieht und diese wiederum, da sie ja (theologisch) zweifellos eine Wirksamkeit am Menschen bezeichnet, als eine durchaus auch geschichtliche Größe begreift. Wo sie als solche von einem beliebigen Menschen angenommen wird, wird sie gleichzeitig geschichtsnotorisch in einem umfassenden Sinne. Diese Veränderung betrifft aber nicht nur den inneren, geistigen Bereich des Menschen im Sinne der pejorativen Rede von der „Ontologisierung der Heilstat" bei Verweyen, sondern die Geschichte als solche und als ganze. Diese aber ist schließlich der Ort, an dem allein sich die menschliche Transzendentalität vorfindet und selbst vollzieht: sie ist auch dort noch echt geschichtlich, wo sie in einem Akt transzendentaler Selbstreflexion in formaler Weise auf ihre Geschichtlichkeit rekurriert. Und weil dem so ist, hat sie selbst in der abstraktesten Denkbewegung – ob bewußt oder gewußt, ob thematisch oder unthematisch – einen inneren und konstitutiven Bezug zu der Geschichte, in der Gott Mensch werden will bzw. Gott Mensch geworden ist. Es mag den Transzendentalphilosophen maßlos ärgern und herausfordern, aber der Transzendentaltheologe wird daran festhalten müssen, daß auch die autonome, methodisch rein spekulierende Vernunft in ihrem Vollzug unausweichlich „unterwandert" und „gehalten" ist durch echte Geschichte, die Gott im Blick auf seinen Christus gewollt und heraufgeführt hat, durch die reale und dauernd wirksame *creatio continua* und schließlich von der wirklich-wirksamen Selbstmitteilung Gottes, die keine (methodisch) ausblendbare Größe am Menschen allein ist, sondern eine personale Beziehungswirklichkeit bezeichnet, über die der Mensch als autonomes Subjekt gerade nicht selbst verfügt. Weil sie allen Menschen zukommt, ist sie „eine Eigentümlichkeit der Transzendenz und Transzendentalität des Menschen"[46] und evoziert so „eine transzendentale Erfahrung, die sich im Dasein des Menschen bemerkbar macht und sich darin auswirkt"[47]. Das gilt auch dann, wenn der Philosoph dies mit seinen methodisch selbst beschränkten Mitteln nicht erkennen kann oder schlicht seine heuristische Unzuständigkeit erklärt.

Betrachtet man die zuletzt angesprochene Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und dem Menschen, wie sie durch die Gnade als Selbstmittei-

[46] *Rahner*, Grundkurs, 135.
[47] Ebd. 136.

lung Gottes, die „in einem streng ontologischen Sinn gemeint [ist], wie es dem Wesen des Menschen entspricht, des Menschen, dessen Sein Beisichsein, personale Selbstüberantwortetheit in Selbstbewußtsein und Freiheit ist“ [48], angesprochen wird, klärt sich auch die Rede vom „über“-natürlichen Existential. Sie ist im Blick auf die Tatsache, daß hier auf Gott selbst in dessen freier Selbstübergabe an die Welt und so *qua definitionem* nicht auf eine „natürliche Wirklichkeit“ rekurriert wird, m. E. ebenso angemessen wie der Sache nach (über den Begriff mag man streiten) unverzichtbar. Dies gilt auch dann, wenn man die vom Theologumenon des „übernatürlichen Existentials“ angezeigte und intendierte Wirklichkeit der gnadenhaften Gott-Mensch-Beziehung aus der komplizierten Debatte um die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade im Kontext der *natura pura* isoliert.[49] Denn der Gegenbegriff zur „Übernatürlichkeit“ ist ja nicht notwendigerweise nur derjenige einer *natura pura*, sondern dieser kann schlicht auch der Mensch als solcher in seiner faktischen, eben menschlichen Natur sein. Die gnadenhafte, heilshafte, von Gott allein initiierte und getragene Relation des endlichen Geistes zum unbedingten Gott der dreifaltigen Liebe, die vollständig realisiert ist in der inkarnatorisch vermittelten *visio beatifica*, scheint mir völlig zu Recht als vom Menschen und seiner „Natur“ aus gesehen als strikt „über-natürlich“ ansprechbar zu sein. Zu beachten ist dabei freilich, daß der Begriff die Beziehung zwischen Gott und Mensch attributiert und nicht eine regionale Auszeichnung des Menschen als übernatürlich qualifiziert. Einfach ausgedrückt: Überall da, wo die Theologie von einer gnadenhaften Relation zwischen Gott und dem Menschen spricht und auf diese verweist, kann, darf und muß sie diese Beziehung vom Menschen her betrachtet der Sache nach als strikt „übernatürlich“ bezeichnen. Daß dieses Verhältnis von Gott aus (und auch vom Menschen) als frei und ungeschuldet zu betrachten ist, hat nichts mit einem „unbewältigte[n] Rest nominalistischen Denkens – von der ‚potentia absoluta‘ Gottes her (...)“ (Verweyen, Gottes letztes Wort, 243) zu tun, sondern bildet geradezu die Grundlage für jegliche Gnadentheologie. Dies gilt insbesondere dann, wenn diese in personalen Kategorien rekonstruiert wird, wie dies bei Rahner so nachhaltig und prospektiv der Fall ist. Wenn Gott sich selbst mitteilt, dann muß diese Mitteilung frei und ungeschuldet sein, weil sich sonst eben nicht Gott mitteilen würde, sondern ein bedingtes Wesen – *horrible dictu*. Eine solche Begegnung aber ist für das endliche Wesen des Menschen der Sache nach notwendigerweise „übernatürlich“, gleichwie und mit welcher Begrifflichkeit man diesen Sachverhalt zum Ausdruck bringen will.

Ad 2) Kritikpunkte, die sich gegen die theologischen bzw. philosophischen Konsequenzen aus dem Theologumenon wenden:

[48] Ebd. 124.

[49] Vgl. hierzu ausführlich *Fößel*, Gott, 817–839.

Neben den gewissermaßen theologieimmanenten Anfragen richtet sich Verweyens Kritik auch gegen mögliche Interventionen der durch das „übernatürliche Existential" angezeigten Wirklichkeit in den Bereich der autonomen Philosophie. Der Hauptvorwurf und dessen Begründung lautet:

Das „übernatürliche Existential" impliziert „die Unmöglichkeit einer methodisch autonomen Philosophie, weil die menschliche Vernunft auch in ihrer apriorischen Strukturiertheit sich faktisch universal ‚immer schon' als ein mixtum compositum aus einer rein-natürlichen und einer geschichtlich-übernatürlich aufgelichteten Transzendentalität vorfindet, ein mixtum, das sich nicht adäquat entflechten läßt" (125[50]).

Metakritische Betrachtung: Bei diesem Aspekt der Infragestellung scheint es mir notwendig, auf das ihr zugrundeliegende erkenntnisleitende Interesse Verweyens hinzuweisen. Denn in der Tat scheint das Theologumenon geeignet, dessen methodischen Rückzug auf die autonome, philosophische Vernunft irreversibel zu sprengen, womit gleichzeitig dessen Legitimation im theologischen Argumentsraum entfiele. Bevor auf diese Problematik einzugehen ist, ist auf einer prinzipielleren Ebene abermals festzustellen, daß die Rede von einem „mixtum compositum aus einer rein-natürlichen und einer geschichtlich-übernatürlich aufgelichteten Transzendentalität" mindestens der endgültigen Konzeption Rahners völlig inadäquat ist. Sie insinuiert nämlich wiederum, beim „übernatürlichen Existential" handle es sich gleichzeitig um eine ontische und übernatürliche Gegebenheit (freilich ein Widerspruch in sich) des bzw. am Menschen. Tatsächlich aber trifft das Theologumenon keineswegs eine rein subjektlogische Aussage, sondern es ist vielmehr die nachträgliche Anzeige einer Beziehungswirklichkeit, in der sich die menschliche Person als freies, gleichwohl relatives Subjekt immer schon vorfindet. Keineswegs ist die „menschliche Transzendentalität" als solche ein „mixtum compositum"; vielmehr sind die Relata, in denen sich das Subjekt unausweichlich als Person vorfindet, wenn es auf seine eigene Transzendentalität reflektiert, von unterschiedlicher „Qualität". Denn einerseits beziehen sich diese auf primär „natürliche Gegebenheiten" wie „Ich als Ich", „Du als Du", „Welt als Welt" und gleichzeitig bzw. gleichursprünglich auf eine „übernatürliche" Wirk(!)-lichkeit: sprich, das Angesprochensein durch die dauernde, freie, sündenvergebende Selbstmitteilung Gottes als einer personal – und deswegen dynamischen – Größe, in dessen Raum sich das Ich als Person vollständig (und heilshaft) vorfindet und vollziehen kann. Dabei ist nicht zu bestreiten, daß der Ausdruck „Das übernatürliche Existential" auf der Ebene der Semantik leicht das Mißverständnis evozieren kann, es bezeichne eine statische Wirklichkeit. Deswegen scheint es mir auch angemessener, von einer Existentialität des Menschen zu sprechen, in der sich die menschliche Person verstanden als selbstbewußte Relation unausweichlich befindet und die im Blick auf den dynamisch zu verste-

[50] Vgl. identisch *Verweyen*, Existential, 129.

henden *terminus a quo*, nämlich Gott als er selbst, „übernatürliche Existentialität" anzusprechen ist. Ist man bereit, das Theologumenon in dieser Bedeutung zu interpretieren, dann wird die Kritik Verweyens deutlich entschärft. Denn sähe man im Sinne Verweyens methodisch von der nur offenbarungstheologisch geltend zu machenden gnadenhaften Relationalität des Menschen ab, dann bliebe eine in sich völlig „integre" Transzendentalität der menschlichen – freilich endlichen – Geistigkeit übrig, deren Analyse einer autonomen Philosophie durchaus zugänglich wäre. Hier könnte dann ganz klassisch auf den Begriff der *potentia oboedentialis* hingewiesen werden. René Buchholz ist daher nachdrücklich zuzustimmen, wenn er feststellt:

> [...] Die *genuin theologische* These vom übernatürlichen Existential (begründet) faktisch keine Interventionsrechte der Theologie. Die konkrete Ausgestaltung [der] gnadenhaft eröffneten Transzendenz bleibt der spezifischen Freiheit überlassen und kann von der Philosophie, soweit sie sich wirklich als *Philosophie* (und nicht als theologische Propädeutik) versteht, auch nicht als ihr Gegenstand thematisiert werden.[51]

Tatsächlich kommt m. E. alles darauf an, Rahners Theologumenon als offenbarungs- und gnadentheologisches Datum zu begreifen, das der Baustein (nicht mehr) einer theologischen Anthropologie ist und nicht derjenige einer philosophischen. Hier bleiben freilich gewichtige Unterschiede, die weder eingeebnet werden müssen noch sollen: Ein strikter Transzendentalphilosoph wird gegenüber der Theologie immer geltend machen, daß er ihre Aussagen, sofern sie über eine Denkmöglichkeit hinaus eine konkrete Wirklichkeitsaussage beinhalten, mit seinen methodischen Mitteln nicht verifizieren kann (er kann sie gleichwohl auch nicht falsifizieren) und sie deswegen aus seiner Sicht unkritisch sind. Das verbietet einer „theologischen Vernunft" gleichwohl nicht, ihrerseits auf die methodologisch „blinden Flecken" einer Transzendentalphilosophie hinzuweisen, die viel über Denkmöglichkeiten zu sagen hat, sich aber gegenüber konkreten Wirklichkeitsbehauptungen schwertut. Auf letztgenannte kann die christliche Theologie aber gerade nicht verzichten: weder auf die Existenzbehauptung „Gott ist", noch auf die Aussage „und hat sich in Jesus Christus als das Heil jeden Menschen inkarnatorisch und endgültig offenbart". Letztlich gilt in analoger Weise für die Theologia, was auch für die Spekulation um die *unio hypostatica* gilt: theologia fiat in concreto, non in abstracto – Theologie wird betrieben im Konkreten, nicht im Abstrakten.

Damit wird der Wert des transzendentalphilosophischen Ansatzes von Verweyen keineswegs geschmälert, auch wenn er auf die Theologie hin zu relativieren ist. Denn letztgenannte wird gegenüber einem „Begriff letzt-

[51] *Buchholz*, Körper, 193. Ähnlich urteilt auch Sandler, wenn er die theologische Annahme einer Gnadenuniversalität unterstreicht, die die philosophische Stringenz von Überlegungen weder ersetze, noch außer Kraft setze. Vgl. *W. Sandler*, Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive, Frankfurt am Main [u. a.] 1996, 241.

gültigem Sinn“ als dem Produkt einer sich methodisch aus dem Gottes- und Gnadenbezug zurückziehenden autonomen Vernunft sagen müssen, daß ihr letztgültiger Sinnbegriff solcherart ist, daß er sich selbst nicht genügt. Denn schließlich ist er ein allenfalls vorletzter Begriff, der dann – auch denkerisch – fragil wird, wenn er mit der konkreten Heilszusage konfrontiert wird, sprich: der Offenbarung. Hier wird die Vernunft nämlich mit einer Wirklichkeit konfrontiert, die sie sich, solange sie sich methodisch autonom versteht, weder aus*denken*, noch *aus*denken kann und die ihr doch eine Freude bereitet, über die hinaus keine größere denkbar ist – dann nämlich, wenn sie sie theoretisch erkennend nach-denkt und praktisch anerkennend in freier Liebe vollzieht. Die Rede vom „über-natürlichen Existential“ ist deswegen in recht verstandener Weise Zeichen einer theologisch artikulierten Warnung an den Menschen, nicht den „Sinn an sich“ und den „Sinn für mich“ als das bzw. sein höchstes Gut anzusehen, sondern das Heil, das strikt über-natürlich ist: die Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht.

Ad 3) Wirkungsgeschichtliche Konsequenzen aus dem „übernatürlichen Existential“:

Schließlich ist auf eine weitere kritische Anfrage einzugehen, die sich gegen die wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen aus dem Theologumenon richten. Auch wenn sie der Sache nach nicht so bedeutsam sein mag wie die theologieimmanenten und philosophischen Angänge, so ist sie doch geeignet, zu einer einseitigen – und m. E. falschen – Lesart von Rahners Offenbarungstheologie beizutragen. Die Kritik lautet:

Die wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen des Theologumenons sind kritisch zu hinterfragen, insofern im Raum der Rahner verpflichteten Fundamentaltheologie das „Dogma“ von der grundsätzlichen Unausweichlichkeit des hermeneutischen Zirkels dominiert, das die „Hoffnung und Wiederbelebung einer auch noch so bescheidenen ‚philosophia perennis‘“[52] ausschließt: „Das ü. E. wurde weitgehend wie der quasi-offizielle theologische Segen für eine philosophische Welle empfunden, die mit Macht von allen Ecken und Enden (etwa der Hermeneutik Gadamers und Ricœurs oder der angelsächsischen Sprechphilosophie, insbesondere im Anschluß an den späten Wittgenstein) über eine soeben vom Studium der Philosophie des Aquinaten dispensierte Theologengeneration hereinbrach.“[53]

Hier wird Rahners Theologumenon in die Verantwortung genommen dafür, daß sich die Theologie nicht nur mit der aus den Augen Verweyens notwendigen Vehemenz gegen die postmodernen Strömungen einer pluralistischen Philosophie wendet, sondern auch dafür, daß dieses dazu beigetragen habe, daß diese in die Theologie selbst Einzug gehalten hätten. Der Vorwurf eines methodologischen Agnostizismus, der letztlich die Möglichkeit eines

[52] *Verweyen*, Existential, 129.
[53] Ebd. Diese Aussage wird übernommen von *Menke*, Kriterium, 176.

unbedingten Glaubensassens verunmögliche, wird sogar mit Nachdruck gegen Rahner selbst erhoben:

> [Dieser Lösungsansatz mit Hilfe des „übernatürlichen Existentials"] läuft im Grunde auf eine Taufe des grundsätzlichen Agnostizismus hinsichtlich einer inkarnatorischen Selbstmitteilung Gottes hinaus.[54]

Was Rahner angeht, so stellt er sogar fest, daß dieser selbst als Gesprächspartner der Theologie „anstelle einer ‚philosophia perennis' den puren Pluralismus von Philosophien (und Humanwissenschaften) angesehen hat und von einem ‚unüberholbare[n] Pluralismus im Denken der Gegenwart und der Zukunft' und einem ‚mindestens heute und in der Zukunft [...] in eine höhere Synthese gar nicht integrierbaren Pluralismus des Denkens' spricht" (125[55]). Das „übernatürliche Existential" ist von daher zu kritisieren als unzulässiger „Ausgleichsversuch" vor der Weltöffentlichkeit[56], der einhergeht mit einer „Taufe" des Agnostizismus (s.o.).

Metakritische Betrachtung: Die Valenz der Behauptung hinsichtlich der wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen für die Fundamentaltheologie nach Rahner entzieht sich jeder Nachprüfbarkeit, weil Verweyen keinerlei Beispiele hierfür bietet, anhand derer die These zu verifizieren bzw. zu falsifizieren wäre. Gegen den stark vorgetragenen „Postmodernisten-Verdacht" in Form der „Agnostizismustaufe" durch Rahner ist aber aus sachlichen Gründen heftig zu intervenieren.[57] Ihm liegt m. E. die irrige Annahme zugrunde, mit dem „übernatürlichen Existential" wäre eine „billige Gnade" gegeben, weil es aufgrund seiner vermeintlichen „Harmlosigkeit" eine Konzession an die Mentalität des säkularen Menschen in seiner „unbedingte[n] Abneigung vor allem Unbedingten"[58] (Verweyen) gegenüber darstelle.[59]

Das krasse Gegenteil aber ist der Fall, insofern das „übernatürliche Existential" nichts anderes als die Selbstmitteilung Gottes im Modus des Angebotes bezeichnet und so jene Gnade, die stets die Gnade Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, ist. Berücksichtigt man aber diese inhaltliche Bestimmung des Theologumenons – und hier insbesondere die Tatsache, daß die Selbstmitteilung Gottes stets als sündenvergebende angesprochen wird –, dann beansprucht Rahners Theologie nicht weniger als die Aussage, daß ausnahmslos jeder Mensch in seinem Leben in radikaler, exi-

---

[54] *H. Verweyen*, Fundamentaltheologie – eine Zwischenbilanz, in: ThRv 82 (1986) 89–102, 102.

[55] Die Rahnerzitate entstammen *K. Rahner/H. Fries*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, erweiterte Sonderauflage, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1985, 53.

[56] Vgl. *Verweyen*, Brennpunkte, 133. Vgl. *Verweyen*, GlW^3, 244.

[57] Dies gilt auch dann, wenn man Verweyens höchst pessimistische Einschätzung und radikale Zurückweisung der nicht-transzendentalphilosophischen und statt dessen hermeneutisch ansetzenden Philosophie nicht teilt, dergegenüber die Etikette „postmodern" beziehungsweise „pluralistisch" ohnehin zu undifferenziert erscheint.

[58] *H. Verweyen*, Gibt es einen philosophisch stringenten Begriff von Inkarnation? In: *M. Olivetti* (Hg.), Incarnation, Padova 1999, 482–489, 482.

[59] Die sei der Fall, weil das „übernatürliche Existential" die diakritische Begegnung (Ernstfall) mit der Kreuzesbotschaft übergehe und so von dieser dispensiere.

stentieller und unausweichlicher Weise mit dem heilschaffenden Tod Jesu Christi (freilich im Horizont der offenbaren Auferstehung [vgl. GS 22]) konfrontiert ist. Erst mit Hilfe des Theologumenons – so kann man pointiert sagen – wird das *concretum* der sündenvergebenden Heilstat Gottes am Kreuz zum „universalen“ und so die Stellungnahme diesem gegenüber zum alles entscheidenden Kriterium eines jeden Menschen in der Spannung von Heil und Gericht. Das „übernatürliche Existential“ ist gerade nicht die Anzeige eines Heilsweges am Kreuz vorbei und somit eine „billige Gnade“, sondern umgekehrt: Es zeigt an, daß Gott alle menschlichen Wege über und durch das eine Kreuz hindurch zum Heil bringen wird.

Spiegelt man diesen Sachverhalt aus der soteriologischen Ebene in die einer theologischen Erkenntnistheorie, dann verstärkt dieses „übernatürliche Existential“ mit seiner konkreten Inhaltlichkeit (focussiert in Kreuz auf Auferstehung) keineswegs die von Verweyen diagnostizierte postmoderne Beliebigkeit und Indifferenz des modernen Menschen, sondern unterbricht diese zu jeder Zeit. Denn es konfrontiert den Menschen als Wesen der Freiheit und der Erkenntnis mit einer Wirklichkeit, dergegenüber es letztlich nur ein Ja oder Nein geben kann. Insofern „tauft“ das übernatürliche Existential nicht einen grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Agnostizismus, sondern entlarvt dessen Unberechtigtheit (mindestens auf der Ebene der Praxis) in Gänze.[60] Das gleiche gilt *mutatis mutandis* auch gegenüber einem prinzipiell nicht überholbaren Pluralismus, denn dieser ist – mag er sich als ideologischer noch so stark und prinzipiell gebärden, wie er will – seinerseits immer schon überholt durch die im „übernatürlichen Existential“ angezeigte universale Wirklichkeit und Wirksamkeit der einen Gnade Jesu Christi, die letztlich alles Plurale in die eine Communio Dei hinein integriert.

4. Fazit

Mir scheint, daß für eine angemessene Beurteilung von Rahners These und damit auch seiner theologischen Anthropologie drei Punkte beachtet werden sollten, die bei einer weiteren Diskussion um das Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“ zu berücksichtigen wären:

1. Philosophische Perspektive: Das „übernatürliche Existential“ ist eine theologische These, aus der kein unmittelbares Interventionsrecht für die Arbeit einer sich *ex supposito* als autonom verstehenden Philosophie abgeleitet werden kann. Wo sie als eine solche in einen genuin philosophischen Diskurs eingebracht wird, setzt sie sich dessen Regeln aus und muß ihre Validität, Plausibilität und Kohärenz gegenüber jeder anderen philosophisch eruierten Anthropologie bewähren. Da sie ihrerseits auf eine nur theolo-

[60] Entsprechend scharf ist auch Rahners Ablehnung des Agnostizismus, den er als Häresie bezeichnet. Vgl. *K. Rahner*, Artikel ‚Agnostizismus‘, in: LThK² Band 1, 201–203.

gisch adäquat bestimmbare bzw. identifizierbare Wirklichkeit (Gnade und Offenbarung) verweist, fiele ihre endgültige Bewährung zusammen mit einer freien Selbsttranszendierung der Philosophie in eine solche, die sich als „offen" für die christliche Glaubensbotschaft und deren Anerkennung verstünde. Zu dem letzten Ergebnis führt aber gerade Verweyens erstphilosophisch durchgeführte Subjektreflexion, insofern ihr Resultat auf der Begriffsebene die Vernünftigkeit der christlichen Glaubensaffirmation (Ereignis, nicht nur Begriff letztgültigen Sinns, Ereignis, nicht nur Begriff von Inkarnation, Ereignis, nicht nur Begriff letztgültiger Vergebung) erreicht.

2. Theologische Perspektive: Da, wo die Theologie universale Aussagen zur Anthropologie macht, wie dies bei Rahners Theologumenon der Fall ist, implizieren solche unvermeidlich eine Relativierung jeder philosophischen Position. Dies ist der Fall, weil diese nach theologischer Voraussetzung von einem Menschen bezogen wird, der in seiner Kreatürlichkeit und der gnadenhaften Verwiesenheit auf Gott als sein letztes Ziel und Heil immer schon in einem Horizont steht, der über die Immanenz jeder weltlichen Wirklichkeit hinausgreift. Dies gilt deswegen aber auch für jede Art methodisch autonomer Philosophie. Eine solche wird aber durch eine theologische Hintergrundthese so lange nicht in ihrer methodischen Autonomie tangiert, wie die theologische Supposition ihrerseits eine universale Auszeichnung jedweder menschlichen Personalität bzw. Subjektivität beinhaltet. Mit anderen Worten: Eine erstphilosophisch ansetzende Subjektreflexion im Sinne Verweyens wird von der theologischen Aussage nicht verunmöglicht, wenn durch diese selbst sichergestellt ist, daß die jeder Philosophie zur Verfügung stehenden „Mittel" apriorischen Charakter haben und als Auszeichnung jedweder menschlichen Transzendentalität ausgesprochen sind. Zudem muß die theologische These gewährleisten, daß zwischen der natürlichen Transzendentalität als solcher und ihrer übernatürlichen Finalisierung in einer nachträglichen theologischen Reflexion unterschieden werden kann, ohne daß beide Wirklichkeiten in ihrer unauflösbaren, wenngleich auch asymmetrisch reziproken Verwiesenheit (Natur als Bedingung der Möglichkeit der Gnade und deren Annahme als Gnade) streng voneinander getrennt werden dürften. Genau das ist bei Rahner u. a. dadurch gewährleistet, daß er an der Denkmöglichkeit einer *natura pura* festhält und gleichzeitig deren faktische Nichtexistenz mit allem Nachdruck unterstreicht. Die *natura pura* als theologischer Reflexionsbegriff und die von diesem angezeigte nicht real gegebene „Wirklichkeit" kann nie Gegenstand einer sich methodisch von der Theologie abgrenzenden erstphilosophischen Erörterung sein, weil diese sich – wie die Theologie auch – nur im Rahmen der tatsächlich gegebenen menschlichen Realität bewegen kann. Auch eine noch so transzendental ansetzende *philosophia perennis* ist eine solche des wirklichen Menschen, nicht die eines hypothetisch denkbaren.

3. Man wird dem Theologumenon des „übernatürlichen Existentials" nicht gerecht, wenn man es als eine „dingliche", „sachhafte" Ausstattung

der menschlichen Subjektivität als solcher versteht, die additiv zur natürlichen (begriffen als philosophische) Transzendentalität hinzutritt. Eine angemessene Interpretation verlangt, die durch den Begriff angezeigte, allein theologisch adäquat aussagbare personale Wirklichkeit der dynamisch-„intersubjektiven“ Gottesbeziehung in Gnade und Offenbarung stets zu berücksichtigen. Wo dies geschieht, kann von einem *mixtum compositum* nicht mehr gesprochen werden, weil der im „übernatürlichen Existential“ angezeigte dauerhafte An-spruch der Gnade bzw. das permanente Angesprochen-Sein von Gnade zwar die Grundbefindlichkeit menschlicher Subjektivität aufgrund ihrer unausweichlichen Gottesbeziehung übernatürlich ‚ontologisch‘, d. h. bei Rahner personal, qualifiziert, ohne die endliche Subjektivität als solche ontisch, d. h. bei Rahner additiv-sachhaft, zu verändern. Sobald man von diesem nur theologisch aussagbaren Sachverhalt methodisch (aus der Sicht der Theologie) abstrahiert, erreicht man den Ort der von Verweyen so konsistent und intellektuell redlich vollzogenen erstphilosophischen Subjektreflexion. Auch wenn eine strenge, transzendentale Subjektphilosophie zu Recht nichts anderes voraussetzen darf und kann als die mit dem Subjekt selbst gegebenen apriorischen Möglichkeitsbedingungen menschlicher Subjektivität als solcher, schließt dies nicht aus, daß der Theologe die gleichen Strukturen aus seiner Perspektive als gnadenhaft finalisiert anspricht. Dies gilt *a fortiori*, wenn der Theologe den Philosophen als Menschen verstehen muß, der seine Erstphilosophie im Raum der einzigen von Gott gewollten, übernatürlich eröffneten Beziehungs-Wirklichkeit vollzieht. Auch wo im realen Vollzug der *philosophia perennis* von dieser Tatsache notwendigerweise abstrahiert wird, kann sie aus der konkreten Heilsordnung nicht autonom heraustreten. Das gilt gleichermaßen für eine Transzendentaltheologie bei Rahner wie für die transzendentalphilosophische Erstphilosophie Verweyens.

ThPh 80 (2005) 412–422

Alles Schlußstrich?

Eine philosophische Auseinandersetzung mit Martin Walsers Friedenspreisrede

Von Ludger Jansen

1. Walser, Bubis, die Debatte

Am 11. Oktober 1998 wurde Martin Walser der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen. Der Geehrte hielt, wie es üblich ist, anläßlich der Preisverleihung eine Rede in der Frankfurter Paulskirche.[1] Diese Rede mit dem harmlos wirkenden Titel „Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede" löste eine heftige Debatte aus. Walser fordere, unter die NS-Vergangenheit einen Schlußstrich zu ziehen, hieß es.[2] Der Schriftsteller Ralph Giordano warf Walser vor, er wolle das Verdrängen der Nazi-Verbrechen „intellektuell sanktionieren" (WB 35), und Ignatz Bubis bewertete Walsers Rede gar als „geistige Brandstiftung" (WB 34). Bubis avancierte zum symbolischen Anführer der Walser-Gegner; in seiner Ansprache zum Jahrestag der „Reichskristallnacht" am 9.11.1998 wiederholte und begründete Bubis seinen Vorwurf (WB 111): Walsers Rede sei ein „Versuch, Geschichte zu verdrängen beziehungsweise die Erinnerung auszulöschen" (WB 108), ein Plädoyer „für eine Kultur des Wegschauens und des Wegdenkens, die im Nationalsozialismus mehr als üblich war und die wir uns heute nicht wieder angewöhnen dürfen" (WB 111). Eine solche Reaktion ist besonders erstaunlich bei einer Rede, die sich selbst als „Sonntagsrede" stilisiert. Das fordert zu einer genaueren Analyse von Walsers Rede heraus. Was sind seine Thesen? Trägt er für diese Thesen Argumente vor oder deutet er solche wenigstens an? Und: Sind diese Argumente schlüssig und überzeugend? Im folgenden soll diesen Fragen nachgegangen werden.

2. Erfahrungen beim Lesen einer Sonntagsrede

Ein solches philosophisch-analytisches Herangehen an Walsers Rede stößt auf mehrere Schwierigkeiten:

(1) Walsers Rede ist kompliziert aufgebaut. Walser-Befürworter wie Walter Jens sprechen von einer „präzis strukturierte[n] Rede" (WB 34),[3] Walser-Gegner nennen Sie

[1] Walsers Rede und viele der Reaktionen sind zusammengefaßt in: *F. Schirrmacher* (Hg.), Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, Frankfurt am Main 1999. Auf diesen Band verweise ich hier unter Verwendung der Abkürzung „WB". Für Darstellungen und Diskussionen der Debatte vgl. *M. Brumlik/H. Funke/L. Rensmann*, Umkämpftes Vergessen. Walser-Debatte, Holocaust-Mahnmal und neuere deutsche Geschichtspolitik, Berlin 1999 (= Politik und Kultur); *J. Klotz/G. Wiegel* (Hgg.), Geistige Brandstiftung? Die Walser-Bubis-Debatte, Köln 1999 (= Neue Kleine Bibliothek 59); *J. Klotz/G. Wiegel* (Hgg.), Geistige Brandstiftung. Die neue Sprache der Berliner Republik, Berlin 2001; *G. Wiegel*, Die Zukunft der Vergangenheit. Konservativer Geschichtsdiskurs und kulturelle Hegemonie – vom Historikerstreit zur Walser-Bubis-Debatte, Köln 2001, bes. 214–229.

[2] Das Wort „Schlußstrich" kommt weder in Walsers noch in Bubis' Rede vor, es fällt aber in dem von der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (= FAZ) vermittelten Gespräch zwischen Walser und Bubis: Dort gebraucht Walser das Wort, um Bubis' Vorwurf gegen ihn wiederzugeben (WB 442, 450, 465). In Schutz gegen diesen Vorwurf nehmen Bubis allerdings schon *K. Harprecht* in: „Die Zeit", 15.10.1998 (= WB 52: „Den Schlußstrich, den berüchtigten, zieht er nicht."); und *Chr. Birnbaum* im „Rheinischen Merkur", 16.10.1998 (= WB 56: „Das sind alles keine Sätze, die als Stichworte für jene taugen, die schon immer einen Schlußstrich unter die jüngere deutsche Geschichte ziehen wollten.").

[3] Walsers Rede zur Preisverleihung ist sogar selbst mit einem Preis ausgezeichnet worden: Das Tübinger Seminar für Allgemeine Rhetorik erklärte sie zur „Rede des Jahres". Kritisch dazu

„verworren", „walseresk" (so Fritz Göttler, WB 46). Walser beginnt, indem er nachdenkt, was „man" wohl so erwartet von jemandem, der eine Rede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises hält. Er beschwert sich, man könne nicht mehr über Schönes reden, schimpft über die Verurteilung eines früheren DDR-Spions, schimpft über deutsche Intellektuelle und insbesondere über deren Umgang mit dem Holocaust, vertreten durch das Symbol Auschwitz. Ein Exkurs über das Gewissen, ein Aufruf zur Innerlichkeit. Dann historische Vorbilder: Kleist, Goethe, Schiller. Ausführungen zum belletristischen Existentialismus des Redners. Abschließend noch etwas zum Schönen, dann der Gnadenappell für den DDR-Spion an den im Publikum sitzenden Bundespräsidenten. Damit hat sich der Kreis geschlossen – aber dieser Kreis ist weit entfernt davon, ein klarer Argumentationsweg zu sein.

(2) Walser ist ungenau, vage, legt sich nicht fest, übertreibt. Oft spielt er nur an, an den „wirklich bedeutende[n] Denker", den „ebenso bedeutende[n] Dichter", spricht von „der intellektuell maßgeblichen Wochenzeitung" (WB 10).[4] Er ruft sie nicht nur als Zeugen, sondern sogar als Angeklagte auf, nennt sie aber nicht beim Namen. Er verwendet den Passiv, sagt nur „jemand", „ein smarter Intellektueller", „der Intellektuelle, der dafür zuständig war," oder spricht von „maßgeblichen Intellektuellen" (alle Zitate WB 12). Das trägt natürlich nicht gerade zur Überprüfbarkeit von Walsers Behauptungen bei. Walser rechtfertigt dieses Vorgehen später damit, daß er nicht Einzelfälle, sondern ein allgemeines Phänomen beschreiben wollte (WB 444). Aber auch ein allgemeines Phänomen muß in seiner Existenz erst einmal durch Einzelfälle ausgewiesen werden.

(3) Walser spielt mit Assoziationen, formuliert im Konjunktiv. Es ist nicht klar: Was will Walser behaupten, was referiert er nur?

(4) Walsers Stil ist nicht argumentativ, sondern suggestiv. Und das, obwohl er sogar die Philosophen Hegel und Heidegger bemüht (WB 13–14). Für einen Schriftsteller mag dies akzeptabel sein, und auch das Genre der Festrede mag keine stringente Argumentation verlangen.[5] Wenn es aber darum geht, moralische Positionen zu verteidigen oder politische Forderungen zu erheben, dann gilt es, die Argumente für diese Positionen und Forderungen zu prüfen. Und es verhält sich um so schlimmer für die Forderungen, wenn überhaupt keine Argumente vorgebracht werden.

Mit diesen Schwierigkeiten im Blick wende ich mich nun der Frage zu: Was hat denn Walser überhaupt gesagt? Was sind seine Thesen? Dabei werde ich Walsers Text unter den folgenden Gesichtspunkten analysieren: Was sagt Walser über den Holocaust? (§ 3) Was stört Walser? (§ 4) Und was wünscht Walser sich statt dessen? (§ 5)

3. Was sagt Walser über den Holocaust?

Über den Holocaust selbst sagt Walser erstaunlich wenig. Die einschlägige Passage für diese Frage ist die folgende: „Kein Mensch leugnet Auschwitz; kein noch zurechnungsfähiger Mensch deutelt an der Grauenhaftigkeit von Auschwitz herum [...]" (WB 11). Gehen wir davon aus, daß Walser sich selbst unter die Menschen und insbesondere unter die zurechnungsfähigen Menschen zählt. Dann sagt auch Walser: Auschwitz ist eine Tatsache, in Auschwitz ist Grauenhaftes geschehen. (Erstaunlich, daß er nicht einmal dieses in klarer direkter Rede sagt.) Walser will keineswegs unser Bild von dem, was in Auschwitz geschehen ist, ändern. Und Auschwitz können wir sicher als *pars pro toto*, als ein Symbol für den gesamten Holocaust, sehen.

J. Kopperschmidt, Was macht Walsers Paulskirchenrede eigentlich preiswürdig?, in: Jahrbuch Rhetorik 18 (1999) 128–133; *ders.*, Noch einmal Martin Walser und seine Paulskirchenrede. Oder: Versuch, auf eine ‚Anstatt-Erwiderung' zu erwidern, in: Jahrbuch Rhetorik 19 (2000) 103–108.

[4] Gemeint sind wohl Jürgen Habermas (Friedenspreisträger 2001 – drei Jahre nach Walser), Günter Grass (Nobelpreis für Literatur 1999), Die Zeit.

[5] Dies beobachtet schon *G. Wiegel*, Eine Rede und ihre Folgen, in: *Klotz/Wiegel*, Walser-Bubis-Debatte (wie Anm. 1), 17–64, 45: „Kaum ist hier von einer Argumentation zu sprechen. Walser suggeriert seine Position; Begründungen finden sich vereinzelt, nicht aber an Schlüsselpunkten der Rede. Das ist üblich, ein Festvortrag ist keine wissenschaftliche Darlegung."

Das Wort „Grauenhaftigkeit" macht auch deutlich, daß Walser das, was in Auschwitz geschehen ist, keineswegs gut findet. Das wird auch an anderen Stellen deutlich, an denen er über den Holocaust spricht, an denen Walser das Wort „Schande" verwendet: „unsere geschichtliche Last" sei eine „unvergängliche Schande", und manche Intellektuellen würden sie uns immer wieder „vorhalten" (WB 11). In den Medien finde eine „Dauerrepräsentation unserer Schande", eine „unaufhörliche Präsentation unserer Schande" statt, diese „Vorhaltung unserer Schande" entspringe einer von gewissen Intellektuellen betriebenen „Instrumentalisierung unserer Schande" (alle Zitate WB 12). Das Berliner Holocaustdenkmal schließlich sei gar eine „Monumentalisierung unserer Schande" (WB 13). Immer wieder das altmodische Wort „Schande"[6]. Das ist auffällig, und Ignatz Bubis ist es aufgefallen: „Viermal[7] spricht Walser von der Schande. Aber nicht ein einziges Mal von den Verbrechen" (WB 109).

Damit bin ich bereits bei der Walser-Kritik. Warum spricht Walser nicht von den Verbrechen der Nazis? Walser hat später seinen Gebrauch des Wortes „Schande" damit verteidigt, „daß Schande wirklich von nichts zeugt als von Verbrechen" (WB 455, vgl. 252–260). Auf jeden Fall läßt das Wort offen, ob es sich um ein Verbrechen des Trägers der Schande handelt: Wenn ein Kirchhof geschändet wird, dann auf keinen Fall durch eine Tat des Kirchhofs selbst. Die Schande ist also eine Tatfolge, die einem von anderen zugefügt werden kann, während Schuld eine notwendig durch den Täter selbst herbeigeführte Tatfolge ist. Indem er von Schande redet, vermeidet Walser das Reden von Schuld und Verbrechen.[8] Das ist der erste Einwand gegen Walsers Art und Weise, über den Holocaust zu sprechen.

Der zweite Einwand ergibt sich aus der traurigen Wahrheit, daß es leider wirklich Menschen gibt, die Auschwitz leugnen oder an seiner Grauenhaftigkeit „herumdeuteln".[9] Vielleicht leugnen diese Auschwitz eher aus politischer Berechnung denn aus historischer Überzeugung, vielleicht passen sie ihre historische Überzeugung auch allzu schnell ihrer politischen Weltsicht an. Aber sie verlieren durch diese Tat nicht ihren Status als Menschen, auch nicht ihre Zurechnungsfähigkeit. Andernfalls würde es auch wenig Sinn machen, das Leugnen des Holocaust in Deutschland strafrechtlich zu verfolgen (§ 130, Abs. 3 StGB); denn eine Bestrafung setzt Zurechnungsfähigkeit voraus (§ 20 StGB). Wörtlich genommen ist also, was Walser sagt, falsch und wenig sinnvoll. Verstehen wir diese Formulierung also, zu Walsers Gunsten, lieber als eine Hyperbel, eine rhetorische Übertreibung, die ausdrücken soll, für wie sicher Walser die Tatsache des Holocaust hält.

Ein dritter Einwand entspringt dem ‚Aber', das Walser anfügt.[10] Denn auf die soeben zitierte Passage folgt unmittelbar: „[...] wenn mir aber jeden Tag in den Medien diese

---

[6] Das einst umfangreiche Wortfeld wird eindrucksvoll dokumentiert von *J. Grimm/W. Grimm*, Deutsches Wörterbuch, Band 8, bearbeitet und unter der Leitung von *M. Heyne*, Leipzig 1893, 2124–2159.

[7] Sogar fünfmal, wie die angeführten Belege zeigen. Bubis bezieht sich vermutlich auf die von ihm selbst ausführlich zitierten Passagen, in denen „Schande" tatsächlich nur viermal vorkommt.

[8] Vgl. auch *A. Assmann*, Teil I, in: *Dies./Ute Frevert*, Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945, Stuttgart 1999, 19–148, 88: „Wie prekär die Wortwahl in diesem Falle ist, wird erst deutlich, wenn wir erkennen, daß hier nicht nur zwei Begriffe, sondern mit ihnen zwei unterschiedliche Deutungsmuster von Geschichte aneinanderstoßen" – nämlich, so Assmann, „ein Schamdiskurs auf der einen und ein Schulddiskurs auf der anderen Seite".

[9] Vgl. *W. Benz*, Die „Auschwitz-Lüge", in: *R. Steininger/I. Böhler* (Hgg.), Der Umgang mit dem Holocaust. Europa – USA – Israel, Wien/Köln/Weimar 1994, 103–115; und die Dokumentation von *D. E. Lipstadt*, Betrifft: Leugnen des Holocaust, übersetzt von *G. Kosack*, Zürich 1994. Auf den Punkt bringt es das Vorwort zu Lipstadts Buch von *E. Leiser*, Der Vormarsch der Lügner, in: *Lipstadt*, 7–11, 7: „[...] nicht nur in Deutschland befinden sich die Rechtsradikalen mit ausländerfeindlichen und antisemitischen Parolen auf dem Vormarsch. Und überall, wo rechtsradikale Propaganda verbreitet wird, behaupten die Autoren antijüdischer Hetzschriften, der Holocaust hätte nicht stattgefunden, und in Auschwitz habe es keine Gaskammern gegeben."

[10] *Lipstadt* (wie Anmerkung 9), 260, sieht in einem solchen ‚Aber' eine Folge der Relativierung des Holocaust: „Ja, einen Holocaust hat es gegeben, aber er unterschied sich nicht von einer Reihe

Vergangenheit vorgehalten wird, merke ich, daß sich in mir etwas gegen diese Dauerpräsentation unserer Schande wehrt" (WB 11–12). Nicht einmal seine knappe indirekte Aussage über den Holocaust läßt Walser also auf sich beruhen, er läßt gleich ein ‚Aber' folgen, als ob das Fernsehprogramm[11] der neunziger Jahre den Holocaust relativieren würde, nach dem Motto: Zugegeben, die Juden sind vergast worden, aber wir müssen uns das jetzt im Fernsehen anschauen. Damit bin ich aber schon bei meiner nächsten Frage.

4. Was stört Walser?

Walsers Thema ist offensichtlich nicht der Holocaust, sondern die Art und Weise, wie mit dem Holocaust umgegangen wird. Das erklärt auch, warum Walser von der Schande spricht: Die Schandtat ist nicht das Thema, sondern die Schande, genauer der an den Tätern und ihren Nachfahren haftende Makel, die Folge des Entdeckens und Dokumentierens der Tat. Das ist es, was Walser stört.

Wie kommt die Schande zustande? Darüber hat Walser eine ausgefeilte Theorie. Da ist zunächst das unleugbare und auch von Walser ungeleugnete Faktum des Holocaust und der deutschen Täterschaft. Und dann sieht Walser eine Gruppe von Intellektuellen, darunter den „wirklich bedeutenden Denker" und den „ebenso bedeutenden Dichter" (WB 10), sowie die Medien, die, so wird man vermuten, mit diesen Intellektuellen im Bunde stehen, darunter die schon erwähnte „intellektuell maßgebliche Wochenzeitung", aber auch das Fernsehen. Was tun diese Intellektuellen, was tun die Medien?

Erstens: Die Medien, so Walsers Vorwurf, würden zu oft oder in falscher Weise an den Nationalsozialismus und den Holocaust erinnern:

> Jeder kennt unsere geschichtliche Last,[12] die unvergängliche Schande, kein Tag, an dem sie uns nicht vorgehalten wird. Von den schlimmsten Filmsequenzen aus Konzentrationslagern habe ich bestimmt schon zwanzigmal weggeschaut (WB 11).

Zweitens: Besagten Intellektuellen, und damit auch den Medien, in denen diese Intellektuellen zu Wort kommen, wirft Walser einen Mißbrauch des Holocaust vor. Der Holocaust, so Walser, werde vor den Karren der jeweiligen politischen Interessen gespannt:

> [...] ich glaube entdecken zu können, daß öfter nicht mehr das Gedenken, das Nichtvergessendürfen das Motiv ist, sondern die Instrumentalisierung unserer Schande zu gegenwärtigen Zwecken. Immer guten Zwecken, ehrenwerten. Aber doch Instrumentalisierung (WB 12).

Walser nennt einige Beispiele für eine solche Instrumentalisierung. Eine solche Instrumentalisierung liege vor, so Walser, wenn (a) jemand seine Kritik am Umgang mit den Folgen der deutschen Teilung mit der Bemerkung begründet, „so ermöglichten wir ein neues Auschwitz" (WB12), oder (b) wenn jemand die Teilung Deutschlands selbst

---

anderer Katastrophen, bei denen Unschuldige massakriert wurden. Die hieraus logisch resultierende Frage lautet: Wenn es so ist, warum hört man ‚immer nur' vom Holocaust? [...] ‚Ja, aber' charakterisiert eine Haltung, welche in dem Zwielicht zwischen unverblümter Holocaust-Leugnung und Relativismus angesiedelt ist. In gewisser Hinsicht stellt sie eine heimtückischere Gefahr dar als die direkte Holocaust-Leugnung, da sie einer Pseudogeschichtlichkeit Nahrung bietet, deren Hintergründe und Ursprünge kaum klar zu definieren sind."

[11] Daß Walser zumindest auch und wahrscheinlich insbesondere an das Fernsehen denkt, wird daran deutlich, daß er sich im unmittelbaren Kontext auf die „schlimmsten Filmsequenzen aus den Konzentrationslagern" bezieht (WB 11); ausdrücklich erwähnt er den „Bildschirm", der ihm „die Welt als eine unerträgliche vorführt" (WB 8).

[12] Demoskopische Untersuchungen zeigen, daß Walsers All-Aussage leider nicht zutrifft. Eine repräsentative Emnid-Umfrage stellte im Mai 1997 in 2197 Interviews die Frage: „Wissen Sie, wer oder was Auschwitz ist?". Das Ergebnis: Absolute Unkenntnis dokumentierten 4,3 Prozent mit ‚nein, weiß ich nicht'. Weitere 1,5 Prozent verweigerten die Antwort. Die Unkenntnis war „mit 21,9 % am größten in der Gruppe der 14–17jährigen verbreitet" (*A. Silbermann/M. Stoffers*, Auschwitz: Nie davon gehört. Erinnern und Vergessen in Deutschland, Berlin 2000, 206; vgl. 26).

durch Auschwitz gerechtfertigt sah (WB 12), oder (c) wenn ein Literaturkritiker Walsers Roman über eine jüdische Familie im 20. Jahrhundert als „Verharmlosung von Auschwitz" (WB 12) kritisiert, weil der Holocaust in diesem Werk nicht erwähnt wird.[13]

Drittens, und das wurmt Walser als Verfasser einer „Sonntagsrede" besonders: Besagte Intellektuellen würden die „Formel" vertreten, „daß eine bestimmte Art Geistestätigkeit die damit Beschäftigten zu Hütern oder Treuhändern des Gewissens mache" (WB 9). Sie wirkten als „Meinungssoldaten", die „mit vorgehaltener Moralpistole den Schriftsteller in den Meinungsdienst nötigten" (WB 15). Sie seien es wohl, die dafür verantwortlich zeichneten, daß ein Friedenspreisträger nicht mehr über „Schönes" reden dürfe, sondern daß „von ihm natürlich eine kritische Rede erwartet würde" (WB 7), ein „moralisch-politischer Auftritt" (WB 9).

Warum nun tun die Intellektuellen und die Medien solche Sachen? Auch darüber hat Walser seine Vorstellungen. Noch relativ harmlos ist seine Vermutung, „in den Medien sei auch eine Routine des Beschuldigens entstanden" (WB 11). Während Walser bei den Medieninstitutionen also eine falsch eingefahrene Routine vermutet, diagnostiziert er bei den Intellektuellen eine bestimmte Form von Sadomasochismus. All jene Sätze über Auschwitz und über Rostock-Lichtenhagen, über den latenten oder offenen Nazismus oder Antisemitismus, all jene Sätze tun Walser weh. Diese „schmerzhaften Sätze" (WB 11) beschreiben, so sollte man meinen, historische, soziologische oder politische Tatsachen über Deutschland und die Deutschen.[14] Walser will diese Tatsachen nicht wahrhaben („Hoffentlich stimmt's nicht", WB 11), und ihren Urhebern unterstellt er ein ganz bestimmtes Motiv:

> Ich kann diese Schmerz erzeugenden Sätze, die ich weder unterstützen noch bestreiten kann, einfach nicht glauben. [...] Bei mir stellt sich eine unbeweisbare Ahnung ein: Die, die mit solchen Sätzen auftreten, wollen uns weh tun, weil sie finden, wir haben das verdient. Wahrscheinlich wollen sie auch sich selber verletzen. Aber uns auch. Alle. Eine Einschränkung: alle Deutschen (WB 11).

Woher kommt dieser Sadomasochismus der Intellektuellen? Auch darüber hat Walser eine Vermutung:

> Könnte es sein, daß die Intellektuellen, die sie [diese Sätze] uns vorhalten, dadurch, daß sie uns die Schande vorhalten, eine Sekunde lang der Illusion verfallen, sie hätten sich, weil sie wieder im grausamen Erinnerungsdienst gearbeitet haben, ein wenig entschuldigt, seien für einen Augenblick sogar näher bei den Opfern als bei den Tätern? (WB 11)

---

[13] An den Beispielen wird deutlich, daß Walser (anders als Rudolf Augstein) nicht an die damals diskutierten Entschädigungsfragen denkt, wie ihm in der Debatte vorgeworfen wurde (WB 438, 445). Manfred Fuhrmann hat vorgeschlagen, verschiedene Arten von Instrumentalisierern zu unterscheiden: „Es gibt deren mehrere Klassen. Sie sitzen teils im Inland, teils im Ausland. Sie wollen durch die Instrumentalisierung teils bekunden, daß sie den Nichtinstrumentalisierern moralisch überlegen sind, teils wollen sie handfeste materielle Vorteile erlangen" (WB 43). Walser geht es um die Instrumentalisierung des Holocaust durch Deutsche für politische Zwecke. Die Instrumentalisierung des Holocaust durch Juden für finanzielle Zwecke war das Thema von *N. G. Finkelstein*, Die Holocaust-Industrie. Wie das Leiden der Juden ausgebeutet wird, übersetzt von *H. Reuter*, München 2001 (zuerst: The Holocaust-Industry, London 2000). Finkelsteins Vorwurf folgt also dem Motto „There is no business like Shoah business" – *M. Wolffsohn*, Die jüdische Tragödie als Schurkenstreich? Sachliches zu Norman G. Finkelsteins ‚The Holocaust Industry', in: „Focus" 25.9.2000, repr. in: *P. Steinberger* (Hg.), Die Finkelsteindebatte, München 2001, 154–157, 155. Zur Diskussion um Finkelsteins umstrittenes Buch vgl. *E. Piper* (Hg.), Gibt es wirklich eine Holocaust-Industrie? Zur Auseinandersetzung um Norman Finkelstein, Zürich 2001; und den zitierten Band von *Steinberger*.

[14] Darauf weist schon Bubis hin in seiner Rede zum 9. November 1998: „Was Walser hier nicht glaubt, sind Tatsachen" (WB 110).

Walser nennt dies die „Banalität des Guten". Damit spielt er natürlich auf Hanna Arendt an, die den Begriff der „Banalität des Bösen" prägte.[15] Arendt wollte ihre Eindrücke vom Eichmann-Prozeß in Jerusalem zusammenfassen: ihre Erkenntnis, daß Adolf Eichmann, der Organisator des Holocaust, jenes unfaßbar Bösen, eben nicht ein unfaßbar böser Superteufel war. Wenn Walser nun sagt: „Wahrscheinlich gibt es auch eine Banalität des Guten" (WB 13), dann will er uns umgekehrt wohl mitteilen, daß jene Intellektuellen, von denen er redet, keine unglaublichen Superhelden sind, sondern aufgrund eines ganz speziellen psychodynamischen Mechanismus in eigennütziger Absicht handeln.

Wie plausibel ist dieses von Walser entworfene Bild? Zunächst ist daran zu erinnern, daß Walser seine Rede 1998 gehalten hat. Denkt man daran, daß in den neunziger Jahren jedes Ereignis der Nazi-Zeit seinen fünfzigsten oder sechzigsten Jahrestag hatte, erscheint Walsers Beobachtung hinsichtlich der Quantität der Erinnerung an den Nationalsozialismus plausibel.[16] Was Walser jedoch über die Motive dieses Erinnerns sagt, ist bloße populärpsychologische Spekulation, die das Ziel hat, die Erinnerung selbst durch den Hinweis auf mögliche Motive zu desavouieren.

5. Was wünscht sich Walser?

So viel zu Walsers Diagnose der Situation. Es ist deutlich geworden, daß Walser mit dieser Situation nicht glücklich ist. Was wünscht er sich statt dessen? Drei Wünsche Walsers will ich im folgenden diskutieren, nämlich: Walsers Wunsch nach einem Recht auf Wegschauen (§ 5.1), Walsers Wunsch nach der Normalität Deutschlands (§ 5.2) und Walsers Wunsch nach einer Erinnerung in der Innerlichkeit des Gewissens (§ 5.3).

5.1 Gibt es ein Recht auf Wegschauen?

Ganz am Anfang der Rede – vom Holocaust war da noch nicht die Rede – beschreibt Walser schon die Notwendigkeit des Wegschauens:

> Ich verschließe mich allen Übeln, an deren Behebung ich nicht mitwirken kann. Ich habe lernen müssen, wegzuschauen. Ich habe mehrere Zufluchtswinkel, in die sich mein Blick sofort flüchtet, wenn mir der Bildschirm die Welt als eine unerträgliche vorführt. Ich finde, meine Reaktion sei verhältnismäßig. Unerträgliches muß ich nicht ertragen können (WB 8).

Das Wegschauen hält Walser für notwendig. Warum? Das ist nicht ganz klar. Zwei Gründe klingen an: erstens die Unfähigkeit, an der Behebung der Übel mitzuwirken, zweitens die Unerträglichkeit der Übel. Mit dem letztgenannten hat Walser ja vielleicht recht: Könnten wir überhaupt durch unseren Alltag kommen, wenn wir ständig an all das Leid denken würden, das die Welt bereithält, von dem wir dank weltumspannender Nachrichtensysteme oft noch zur gleichen Stunde erfahren? Könnten wir noch in den Supermarkt gehen, uns die Zähne putzen, könnten wir noch feiern, wenn wir ständig an Aids und Krebs, Hunger und Krieg denken würden? Immer und überall daran zu den-

---

[15] Vgl. *H. Arendt*, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, durchgesehene und ergänzte deutsche Ausgabe, München 1964.

[16] *L. Rosh*, „Die Juden, das sind doch die anderen!", in: *Klotz/Wiegel*, Walser-Bubis-Debatte (wie Anmerkung 1), 118–140, 130, leugnet jedoch selbst dies: „Es gibt keine Dauerrepräsentation von Auschwitz in den Medien." Vgl. aber *M. Hamm*, Der 8. Mai 1995 – Offizielles Gedenken als weicher Schlußstrich?, in: Erinnern gegen den Schlußstrich. Zum Umgang mit dem Nationalsozialismus, herausgegeben von der Geschichtswerkstatt e.V., Freiburg i. Br. (= Geschichtswerkstatt 29), die vom „Gedenkmarathon von 1995" spricht (36) – übrigens in der Befürchtung, gerade das offizielle Gedenken würde „als weicher Schlußstrich" (Titel) gelten. – Vgl. auch *Wiegel* (wie Anmerkung 1) 45: Walsers Bemerkung „wurde von vielen Diskutanten mit dem praktischen Vorschlag begegnet, doch die Fernbedienung zu benutzen und ein anderes Programm einzuschalten". Vgl. z. B. *Rosh*, 36.

ken, das ist dem Menschen nicht möglich, das kann auch nicht von ihm verlangt werden. Aber ist es angemessen, *nie* daran zu denken? Stimmt es, daß wir uns all diesen Übeln ständig „verschließen" dürfen oder vielleicht sogar sollen? (Walser stellt sein eigenes Verhalten ja als nachahmenswertes Beispiel dar!) Unerträglich ist es, ständig alle Übel vor Augen zu haben. Aber daraus folgt nicht, daß wir immer von allem wegschauen sollen.

Was das Wegschauen von der Vergangenheit angeht, das Vergessen, gilt sicher dasselbe: Wir wären nicht lebensfähig, wenn wir immer alles erinnern würden. In diesem Punkt könnte sich Walser philosophische Schützenhilfe von Friedrich Nietzsche holen, der von einem anderen Ausgangspunkt aus zu einer ähnlichen Konsequenz kommt:

> Denkt euch das äußerste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besäße, der verurteilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinanderfließen und verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen, den Finger zu heben. Zu allem Handeln gehört Vergessen [...]. Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Tier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu *leben*. Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: *es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt und zugrunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Kultur.*[17]

Schauen wir uns aber Walsers anderen Hinweis an: die Unfähigkeit, an der Behebung der Übel mitzuwirken. Sollten wir uns allem „verschließen", das wir nicht ändern können? Stellen wir uns einen Mann vor, dessen Frau an einer unheilbaren Krankheit leidet. Unheilbar, also unbehebbar. Wird der Mann sich dem Leiden seiner Frau verschließen wollen? Offensichtlich kann man von unserer Unfähigkeit, ein Leid zu beheben, nicht darauf schließen, daß wir dieses Leid auch ignorieren oder daß wir es ignorieren wollen. Auch wer unfähig ist, ein Leid zu beheben, kann und will oft mitfühlen, seine Solidarität bezeugen, beistehen. Unsere Handlungsspielräume können also nicht der entscheidende Maßstab sein.

Das wird besonders wichtig für unseren Umgang mit der Vergangenheit. Denn das Vergangene steht nie in der Verfügung unseres Handelns und unseres Entscheidens – das wußte schon Aristoteles.[18] Nichts Vergangenes können wir ändern. Können oder sollen wir uns deshalb allem Vergangenen „verschließen"? Wir könnten, darauf weist Nietzsche uns hin, dann durchaus leben, allerdings nur so „unhistorisch" wie das Tier, das zufrieden auf der Weide grast und für das es kein Gestern und Morgen gibt.[19] Ein menschliches Leben wäre dies nicht; wir Menschen sind Wesen, die zum Erinnern und zur Historie fähig, aber auch genötigt sind. Sollten wir uns nur an das Schöne, Nette und Harmlose erinnern und uns allem erlittenen Übel „verschließen"? Das Unbehebbarkeits-Kriterium würde dies fordern, uns damit aber von jeder historischen Solidarität abschneiden, jedes Mitfühlen mit jenen, die in der Vergangenheit Leid erfahren haben, unterbinden. Das kann nicht wünschenswert sein. Das Unerträglichkeits-Kriterium hingegen zeigt nur, daß wir uns nicht ausschließlich und immer an alle Übel erinnern müssen. An was wir uns erinnern, das bleibt also eine weiterhin offene Frage, mit der wir es uns nicht so leicht machen sollten, wie Walser es sich in diesen Zeilen zu machen scheint.

---

[17] *F. Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück (1874), in: *Ders.*, Werke in drei Bänden, herausgegeben von *K. Schlechta*, München 1954, Band I, 209–285, 212–213.

[18] Belege bei *L. Jansen*, Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der Metaphysik, Frankfurt am Main [u. a.] 2002 (= Philosophische Analyse 3), 172–173.

[19] Vgl. *Nietzsche* (wie Anmerkung 17), 211, 213 und 215.

5.2 Wie normal ist Deutschland?

Im Hintergrund von Walsers Rede steht ein Wunsch, der in der Rede selbst nur einmal kurz aufblitzt: der Wunsch nach der Normalität Deutschlands. Oder, wie Walser selbst diesen Wunsch wahrscheinlich formulieren würde: der Wunsch, daß jene von Walser aufs Korn genommenen Intellektuellen endlich akzeptieren, daß Deutschland mittlerweile wieder ein normales Land, daß die Deutschen wieder ein normales Volk sind. Die Stelle, an der dieser Wunsch Walsers durchscheint, ist die folgende: „Aber in welchen Verdacht gerät man, wenn man sagt, die Deutschen seien jetzt ein normales Volk, eine gewöhnliche Gesellschaft?" (WB 13)

Walser spricht von der Normalität des deutschen Volkes und der Gewöhnlichkeit der deutschen Gesellschaft. Es bleibt offen, ob er dies trennen will von der Normalität Deutschlands, der Normalität des deutschen Staates. Er spricht davon, die Deutschen seien „jetzt" ein normales Volk. Das legt nahe, daß dies nicht immer so war. Davon, daß die Deutschen ein normales Volk seien oder nicht, war zuvor in der Rede noch gar nicht die Rede. Der Anlaß der Äußerung muß also im engeren Kontext dieses Satzes zu suchen sein. Der Satz folgt aber unmittelbar auf Walsers Feststellung, Auschwitz eigne sich nicht als Moralkeule, auf die ich im folgenden noch näher eingehen werde. Walser scheint zu meinen, daß die Normalität eine Begründung für einen bestimmten Umgang mit dem Holocaust sein könnte: „Jetzt", da die Deutschen ein „normales Volk" sind, scheint ein Umgang mit dem Holocaust möglich oder erlaubt zu sein, der zuvor nicht möglich oder erlaubt war. Diesen mutmaßlichen Zwischenschritt läßt er aus und konfrontiert seine Zuhörer sofort mit den vermuteten Folgen auf den Hinweis auf diesen Grund.

Der Hinweis auf die Normalität eines Vorgangs oder auf eine wiederhergestellte Normalität ist ein üblicher Topos in der deutschen politischen Rhetorik. Doch eine Normalität, auf die man besonders hinweisen muß, scheint so normal nicht zu sein. Darauf hat in der Debatte im Anschluß an Walsers Rede Patrick Bahners hingewiesen:

> Es macht die simple Paradoxie der Normalität aus, daß ihre Bekräftigung ihr eigenes Dementi ist. Was normal ist, versteht sich von selbst. [...] Kein anderes Volk der Welt würde sich normal nennen, und schon deshalb darf man sicher sein, daß die Deutschen nicht normal sind (WB 99–101).

Überhaupt bleibt unklar, worin die Normalität bestehen und der Wechsel welcher Eigenschaften diese Normalität herbeigeführt haben soll. Ein möglicher Kandidat ist das Ende der Trennung zwischen den beiden deutschen Staaten. Aber kann die Wiedervereinigung einen anderen Umgang mit dem Holocaust begründen? Wäre Deutschland nie geteilt worden oder die Trennung schon in den fünfziger Jahren beendet worden: Wäre jene Veränderung im Umgang mit dem Holocaust schon damals (aber nicht davor) geboten gewesen?

Ein weiterer Kandidat ist die Zeitspanne von 50 Jahren, die Walsers Rede vom Kriegsende trennt. Das Verfließen der Zeit ist ein wichtiger Faktor, wenn es um den Umgang mit vergangenen Ereignissen geht. In 50, 500 oder 5000 Jahren wird man sich sicher anders an den Holocaust erinnern als heute. Aber hat das etwas mit Normalität zu tun? Ich denke nicht. Es hat vielmehr etwas mit einer geringeren persönlichen Betroffenheit, möglicherweise auch mit einer größeren sozialen Distanz zu tun. Heute leben noch Opfer des Nazi-Regimes, Überlebende der Konzentrationslager, und auch noch Täter und Mitläufer. Die Erinnerung der Opfer ist eine Erinnerung an persönlich Erlittenes. Die Erinnerung der Kinder und Enkel der Opfer ist dies nicht. Die Täter erinnern sich an persönlich Verschuldetes. Ihre Kinder und Enkel sind mit ihrem persönlichen Handeln aber nicht mehr in die Verbrechen Nazideutschlands verstrickt. Mit der Normalität von Völkern hat dies nichts zu tun, sondern mit dem Nachwachsen neuer Generationen. Wer auch immer mit der „Gnade der späten Geburt"[20] gesegnet ist, hat keine persönli-

[20] Dieser Begriff wurde von Günther Gaus geprägt. Vgl. *G. Gaus*, Die Welt der Westdeutschen. Kritische Bemerkungen, Köln 1986, 72–74. Zu seiner Verwendung durch Helmut Kohl während

che Beteiligung an den Nazi-Verbrechen zu verantworten, da mag das Volk, zu dem er gehört, noch so normal oder unnormal sein. Die Rede von der Normalität des deutschen Volkes ist eine Leerformel und damit, wie man es von einer Leerformel nicht anders erwarten sollte, in moralischer Hinsicht völlig irrelevant.

5.3 Soll die Erinnerung in die Innerlichkeit des Gewissens verbannt werden?

Walser will einen anderen Umgang mit der deutschen Vergangenheit. Und zwar will er ihn nicht irgendwann, nicht, wenn der Generationswechsel vollständig vollzogen ist, er will ihn sofort. Interessanterweise begründet Walser diese Forderung zugleich mit der von ihm suggerierten Normalität der Deutschen *und* mit einer besonderen Qualität des Holocaust:

> Auschwitz eignet sich nicht dafür, Drohroutine zu werden, jederzeit einsetzbares Einschüchterungsmittel oder Moralkeule oder auch nur Pflichtübung. Was durch solche Ritualisierung zustande kommt, ist von der Qualität Lippengebet (WB 13).

Die von Walser verwendeten Vokabeln sind negativ konnotiert: Ein „Einschüchterungsmittel" kennt man aus schlechter ‚schwarzer' Pädagogik, von der „Moralkeule" oder „Auschwitzkeule" sprechen sehr gerne rechtsextreme Pamphlete, die „Pflichtübung" ist ungeliebt und erscheint oft überflüssig, das „Lippengebet" ist heuchlerisch. Walser sieht die Öffentlichkeit überhaupt als einen ungeeigneten Ort für die Erinnerung an den Holocaust: „Öffentlich von der eigenen Mangelhaftigkeit sprechen? Unversehens wird es zur Phrase" (WB 13). Stattdessen will er die Erinnerung in der Innerlichkeit des Gewissens vollzogen sehen:

> Mit seinem Gewissen ist jeder allein. Öffentliche Gewissensakte sind deshalb in der Gefahr, symbolisch zu werden. Und nichts ist dem Gewissen fremder als Symbolik, wie gut sie auch gemeint sei. Diese ‚durchgängige Zurückgezogenheit'[21] ist nicht repräsentierbar. Sie muß ‚innerliche Einsamkeit' bleiben (WB 14).

Soweit Walsers Standpunkt.[22] Wir können ihn in drei Thesen zusammenfassen:

(1) Öffentliches Gedenken führt zu heuchlerischer, ritualisierter, entleerter Erinnerung.
(2) Eine entleerte Erinnerung ist des Holocaust unwürdig.
(3) Ein würdiges, ernstes, moralisches Gedenken ist nur in der Innerlichkeit des Gewissens möglich.

---

eines Israelbesuchs 1984 vgl. *M. Wolffsohn*, Ewige Schuld? 40 Jahre deutsch-jüdische Beziehungen, München 1989, 44.

[21] Hier spielt Walser auf ein vorhergehendes Zitat an, das er „Hegel in der Rechtsphilosophie" zuschreibt (WB 14). Es handelt sich um einen Zusatz des Hegel-Schülers Gustav Gans zu § 136 der Rechtsphilosophie. Das vorangehende Heidegger-Zitat stammt aus „Sein und Zeit", 17. Auflage, Tübingen 1993, 292.

[22] Walser geht es zumindest auch um sein Selbstbild als Schriftsteller und Intellektueller. Deswegen fragt er: „Wäre die Öffentlichkeit ärmer oder gewissensverrohter, wenn Dichter und Denker nicht als Gewissenswarte der Nation aufträten?" (WB 14). Walsers Beispiele sind allerdings ungeeignet, seinen Punkt zu illustrieren: Schiller schreibt durch und durch politische Dramen, und auch Goethe mischt sich kräftig in den öffentlichen Diskurs ein, vielleicht weniger auf der politischen Ebene im engeren Sinn. Walser möchte, wie schon zitiert, nicht von „den Meinungssoldaten [...] mit vorgehaltener Pistole" in den „Meinungsdienst" genötigt werden (WB 15); sein Anliegen ist das „Buchstabierenmüssen unserer Existenz" (WB 16). Die Wahl seines literarischen Anliegens ist Walsers künstlerische Privatangelegenheit, die grundgesetzlich geschützt ist. Da hat ihm kein Staat und kein Mit-Intellektueller hineinzureden. Von dieser Wahl unabhängig ist aber die Frage, wie wir gesellschaftlich mit dem Holocaust umgehen sollen.

These 2 ist bei allen an der Debatte Beteiligten unumstritten und muß nicht diskutiert werden. Die anderen beiden Thesen will ich aber genauer unter die Lupe nehmen.

Walser behauptet, ritualisierte Erinnerung, sei „von der Qualität Lippengebet" (WB 14). Ein Lippengebet ist ein Gebet, das in der Öffentlichkeit gesprochen wird, um eine religiöse Einstellung vorzutäuschen, die nicht vorhanden ist. Ein Lippengebet ist ganz offensichtlich nicht der wünschenswerte Ausdruck einer religiösen Einstellung, ganz einfach, weil es überhaupt nicht Ausdruck einer religiösen Einstellung ist. Aber daraus folgt nicht, daß ein öffentlicher Ausdruck einer religiösen Einstellung nicht möglich ist. Der sonntägliche Gottesdienst der Gemeinde, das Friedensgebet in der Öffentlichkeit des Marktplatzes, das Bekenntnis der Märtyrer in der Öffentlichkeit des römisch-kaiserlichen Gerichtes: Das alles sind Formen des öffentlichen Ausdrucks religiöser Einstellungen. Sollte es sich stets nur um Lippengebete handeln? Natürlich, der Gläubige pflegt das stille Herzensgebet in der Abgeschiedenheit seiner Kammer. Aber er bedient sich auch der Rituale und er bedarf der Gemeinschaft. Der Gläubige braucht Formen zum Ausdruck seiner religiösen Einstellungen: im Gespräch mit sich selbst und mit seinem Gott, aber auch im Gespräch mit anderen. Diese Formen gewinnt er durch den Austausch mit seiner Glaubensgemeinschaft. Er bedarf der Gemeinschaft für die Überlieferung der Symbole und für die Tradierung der heiligen Texte. Und Gläubige beten nicht nur alleine, sondern gerade auch in Gemeinschaft und als Gemeinschaft. Das stille Gebet ist ein wichtiger Bestandteil religiösen Lebens, aber es drängt zum öffentlichen Ausdruck und bedient sich dazu ritualisierter Formen.

Und so ist es auch mit unserer Erinnerung an den Holocaust. Mit einem bloßen Lippenbekenntnis ist niemandem gedient, soweit kann man Walser recht geben. Aber die innere Einstellung zur deutschen Vergangenheit fällt nicht vom Himmel. Wir brauchen eine historische Bildung und moralische Erziehung, wir brauchen den öffentlichen Diskurs über unsere Vergangenheit und über ihre Bewertung. Es ist sicher kein Zufall, daß in der Debatte mit Friedrich Schorlemmer gerade ein Pfarrer darauf hingewiesen hat, daß wir „für das Unaussprechliche Rituale und symbolisches Handeln" brauchen (WB 75). Auch dafür brauchen wir den öffentlichen Diskurs. Eine bestimmte dauerhafte innere Einstellung zum Holocaust bedarf des regelmäßigen Ausdrucks dieser Einstellung, bedarf der Erinnerung, auch der öffentlichen, symbolischen, ritualisierten Erinnerung. Symbole und Rituale sind Mittel der Erinnerung, nicht deren Ende. Sie sind nicht die Aufhebung der inneren Einstellung, sondern deren Ausdruck.

In diesem Punkt kann nun ich mich auf Friedrich Nietzsche als Autorität berufen, der sich in klaren Worten über den deutsch-romantischen Hang und Drang zur Innerlichkeit mokiert. Nietzsche macht auf die folgende Gefahr der Innerlichkeit aufmerksam:

> der Inhalt selbst, von dem es angenommen ist, daß er außen gar nicht gesehen werden kann, möchte sich gelegentlich einmal verflüchtigen; außen aber würde man aber weder davon noch von dem früheren Vorhandensein etwas merken.[23]

In der Tat: Stellen wir uns vor, Walsers Wunschvorstellung würde Wirklichkeit und die Deutschen würde in der Öffentlichkeit vom Holocaust schweigen, in ihren Herzen aber die Erinnerung an den Holocaust würdig bewahren. Nehmen wir einmal an, das sei möglich. Wie lange wäre es möglich? Spätestens in der nächsten Generation wäre die würdige Erinnerung verschwunden, weil es keine Möglichkeit der Weitergabe gibt. Und stellen wir uns nun eine solche Welt vor, in der die Deutschen weder öffentlich noch innerlich des Holocaust würdig gedenken. Dies ist nicht die Welt, die Walser sich wünscht. Aber wie will er feststellen, daß sich sein Traum nicht in diesen Alptraum verwandelt?

[23] *Nietzsche* (wie Anmerkung 17), 235.

6. Alles Schlußstrich?

Das Stichwort „Schlußstrich" ist mit der Walser-Bubis-Debatte eng verbunden. Das ist zunächst einmal überraschend. Denn weder in Walsers Rede noch in Bubis' veröffentlichten Reaktionen kommt dieses Stichwort vor. Erst in der Berichterstattung und dann in dem Gespräch, das die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" vermittelte, spielt das Stichwort „Schlußstrich" eine zentrale Rolle.[24] In diesem Gespräch wehrt sich Walser gegen den Vorwurf, er wolle einen Schlußstrich ziehen, und er schreibt diesen Vorwurf Bubis zu, der sich gegen diese Zuschreibung nicht wehrt.[25]

Was ist mit dem sogenannten Schlußstrich gemeint? Wer den Schlußstrich fordert, fordert ein Ende der Schuld, ein Aufhören der Beschuldigungen. Wer den Schlußstrich fordert, ist für ein Aufhören der Erinnerung und Vergegenwärtigung, für einen Übergang zur ‚Normalität'. Der Walser der Friedenspreisrede steht vielleicht nicht für die Forderung nach einem Ende der Schuld, aber sehr wohl für die Forderung nach einem Ende der (Selbst-)Beschuldigungen.[26] Er steht nicht für die Forderung nach einem Ende des Erinnerns, aber für ein Ende des öffentlichen Erinnerns. Dies ist vielleicht eine Konsequenz seiner Rede, die Walser später nicht mehr vertreten wollte. Im Gespräch mit der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" zumindest schränkt er diese Forderung deutlich ein. Er unterscheidet zwischen der Öffentlichkeit und dem familiären Nahkreis: „Ich habe vielleicht zuwenig deutlich gemacht, daß es öffentliche Erinnerungspflege geben soll." Dies räumt er ein, nicht ohne noch einmal zu bekräftigen: „Aber wie sich jeder einzelne in seinem Empfinden und in seinem Gewissen, in seiner Familie oder seinen Kindern gegenüber fühlt, das muß ihm überlassen bleiben" (WB 446).

Was ist denn eigentlich, in wörtlicher Bedeutung, ein Schlußstrich? Ein Schlußstrich ist jenes graphische Element am Ende eines Buches, das das Ende des Textes markiert. Danach kommt nichts mehr. In Thomas Manns „Buddenbrooks" gibt es eine kleine Episode, in der der kleine Hanno den Schlußstrich unter die Familienchronik zieht:

> Seine Augen wanderten über all diese männlichen und weiblichen Namen hin, die hier unter- und nebeneinander standen [...] Er las auch, ganz zuletzt, in Papas winziger, geschwind über das Papier eilender Schrift, unter denen seiner Eltern seinen eigenen Namen [...], legte das Lineal unter seinen Namen, ließ seine Augen noch einmal über das ganze genealogische Gewimmel hingleiten: und hierauf, mit stiller Miene und gedankenloser Sorgfalt, mechanisch und verträumt, zog er mit der Goldfeder einen schönen, sauberen Doppelstrich quer über das ganze Blatt hinüber [...].
>
> Nach Tische rief der Senator ihn zu sich und herrschte ihn mit zusammengezogenen Brauen an. [...] „Was heißt das! Was ficht dich an! Antworte! Wie kommst du zu dem Unfug!" rief der Senator, indem er mit dem leicht zusammengerollten Heft auf Hannos Wange schlug. Und der kleine Johann, zurückweichend, stammelte, indem er mit der Hand nach seiner Wange fuhr: „Ich glaubte ... ich glaubte ... es käme nichts mehr ..."[27]

Wenn wir also wie der kleine Hanno glauben, daß nichts mehr kommt – dann sei der Schlußstrich gezogen. Dann kann die Chronik zu den Akten, dann ist niemand mehr da, der sie fortführt. Wenn wir aber wollen, daß unsere Geschichte weitergeht, dann ist der Schlußstrich fehl am Platz, dann muß die Geschichte auch weiterhin erzählt werden.

---

[24] Vgl. Anmerkung 2.

[25] Für eine Untersuchung zur Verbreitung von „Schlußstrich-Mentalitäten" unter Studierenden im Jahre 2000 vgl. *K. Ahlheim/B. Heger*, Die unbequeme Vergangenheit. NS-Vergangenheit, Holocaust und die Schwierigkeiten des Erinnerns, Schwalbach/Ts. 2002 (= Studien zu Politik und Wissenschaft), besonders 24–26.

[26] Vgl. WB 11: „Ich habe es nie für möglich gehalten, die Seite der Beschuldigten zu verlassen." Es folgt die Passage, in der er das Aufhören der Beschuldigungen fordert.

[27] *Th. Mann*, Buddenbrooks. Verfall einer Familie (1922), Frankfurt am Main 1960, 444–445 = Teil 8, Kapitel 7 ad fin.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Jeck, Udo Reinhold, *Platonica Orientalia.* Aufdeckung einer philosophischen Tradition. Frankfurt am Main: Klostermann 2004. 689 S., ISBN 3-465-03361-2.

Diese Bochumer Habilitationsschrift ist ein Handbuch, das die verstreut überlieferten Texte, Abhandlungen, Fragmente und Dokumente über die Beziehungen Platons und der Platoniker zum Orient von der Antike bis ins 19. Jhdt. zusammenstellt und kommentiert. Platon, so faßt Jeck seine Ergebnisse zusammen (543–545), forderte den Zugang zum gesamten Wissen des damals bekannten Erdkreises; die Griechen sollten auf die Kenntnisse der Hochkulturen ihrer Zeit reagieren. Die Platoniker beschäftigten sich mit den Mythen und der Kultur des Orients. Bei den mittelalterlichen Autoren findet sich nur eine sekundäre Rezeption orientalischen Gedankenguts; im Mittelpunkt stehen Platons Ausführungen über Ägypten im *Timaios* und einige Texte des *Corpus Hermeticum*. Die Platoniker der Renaissance übernehmen die Ergebnisse des Mittelalters und verbinden sie mit Anregungen der Byzantiner; sie erhalten durch die neu erschlossenen antiken Quellen Zugang zum orientalisierenden Platonismus in seiner ganzen Breite, und sie integrieren kabbalistische Entwürfe. Es kommen systematische Fragen, z. B. Dualismus und Emanation, zur Sprache; auch die Naturwissenschaften geraten unter den Einfluß des orientalisierenden Platonismus. Ein intensives Studium des *Corpus Platonicum* um 1800 fragt auch nach der Echtheit bestimmter platonischer Dialoge und der Bedeutung orientalischer Motive. Daran kann der Deutsche Idealismus, vor allem Schelling, anknüpfen.

Der Bd. ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil „Griechische Antike" geht ein auf die antiken Zeugnisse über Platons Reise nach Ägypten, seine Ausführungen über Ägypten im *Phaidros*, *Timaios* und in den *Nomoi* und entwirft einen Grundriß von Platons Theologie. Aristoteles und der frühe Peripatos sammelten Informationen, ließen sich jedoch von den theogonisch-kosmogonischen Mythen der Orientalen nicht beeinflussen. Die folgenden Kap. des ersten Teils sind nicht nach Autoren und Schulen, sondern nach geographischen Bezeichnungen gegliedert. Unter dem Titel „Aegyptiaca" finden sich Interpretationen zu Plutarch, *De Iside et Osiride*, zum *Corpus Hermeticum*, zu *Jamblich*, *De mysteriis Aegyptiorum* und anderen Schriften. Autoren, die als Quellen für die Verbindung von persischem, babylonischem, assyrischem, phönizischem, hebräischem und indischem Gedankengut mit dem Platonismus dienen, sind u. a. Plutarch, Damaskios, Julian, Dionysios Ps.-Areopagita, Philon von Alexandrien, die Chaldäischen Orakel und Eusebios.

Der zweite Teil „Lateinische Antike und Mittelalter" beginnt mit Ciceros Zeugnissen über Platons Reisen. Aber erst Apuleius zeigt ein vertieftes Interesse für platonische Orientalia. Aus dem *Corpus Hermeticum* lag der *Asclepius* in der lateinischen Übersetzung des Apuleius vor. Einflußreich war Augustins Kritik am orientalisierenden Platonismus. Ihr höchstes Niveau erreichte die philosophische Auseinandersetzung des lateinischen Westens mit der orientalischen Mythologie bei Macrobius. Aus den Kap. über das Mittelalter seien genannt: die Auseinandersetzung mit dem *Corpus Hermeticum* bei den Karolingern, Albert dem Großen, Berthold von Moosburg, Thomas Bradwardine und die Ausführungen des Cusaners über die indische Mythologie in seiner Schrift *De pace fidei*.

Am Beginn der Renaissance (dritter Teil: „Von der Renaissance zum Deutschen Idealismus") greift Marsilio Ficino in seiner *Theologia Platonica* auf die ganze Mannigfaltigkeit der Dokumente des orientalisierenden Platonismus zurück und diskutiert dessen Grundstrukturen: den Dualismus und die Emanationslehre. Pico della Mirandola übernimmt, wie später auch Johannes Reuchlin, kabbalistische Theoreme. Agrippa von Nettesheim stellt ägyptische Isispriester und hebräische Kabbalisten auf eine Stufe mit Pythagoreern und Platonikern und versucht eine wissenschaftliche Darstellung der Magie. Bei F. Patrizi da Cherso stehen die Chaldäischen Orakel und das *Corpus Hermeticum*

im Mittelpunkt. Im Werk des Jesuiten Athanasius Kircher erreicht die seit der Renaissance zu beobachtende Ägyptophilie ihren Höhepunkt und wird zu einer Ägyptomanie. Einen Umschwung führt I. Causabon herbei, der nachweist, daß es sich beim *Corpus Hermeticum* um Fälschungen handelt und damit eine wesentliche Stütze des orientalisierenden Platonismus ins Wanken bringt. R. Cudworth versucht die Position Causabons mit dem Argument zu erschüttern, daß Pythagoreismus und Platonismus zu wesentlichen Teilen aus Ägypten kommen und es vor allen einzelnen Abhängigkeiten einen Einfluß der Orientalen auf die Griechen gab. Der orientalisierende Platonismus, so der Ägyptologe P. E. Jablonksi, stammt aus mißverstandenen, interpolierten und verfälschten Quellen Ägyptens. Giambattista Vico führt Causabons Kritik am *Corpus Hermeticum* weiter und bestreitet die Echtheit der Chaldäischen Orakel; dagegen interessieren ihn Platons etymologische Bemerkungen zum frühen Mythos, durch die er sich Einblick in die Struktur des frühen Denkens erhofft. Die Angriffe neuerer Denker auf den orientalisierenden Platonismus werden in dem einflußreichen philosophiehistorischen Werk von J. Brucker zusammengefaßt. Für die Platonexegese des ausgehenden 18. Jhdts. ist die Auseinandersetzung zwischen klassischem Purismus (W. Tennemann) und orientalisierender Spekulation (D. Tiedemann) charakteristisch. Beide Richtungen reagieren jedoch noch nicht auf die neuen Erkenntnisse der Orientalistik, und erst F. Schlegel verleiht der Diskussion durch indologische Studien neue Impulse. Er hält den größten Teil des *Timaios* für unecht und findet in ihm orientalisierende Zusätze. Dagegen führt F. Ast die Orientalismen in Platons *Kosmologie* auf dessen Reise nach Ägypten zurück. Alle vergleichbaren Bemühungen werden von Schelling, dem drei Kap. gewidmet sind, überboten. In Schellings Philosophie der Offenbarung gilt der *Timaios* als zentrales Dokument des Platonischen Denkens; Schelling sieht in Platon einen Vorläufer seiner eigenen positiven Philosophie. Schellings Hypothese, die Philosophie der Zeit und Ewigkeit im *Timaios* sei auf die persische Zeitkonzeption zurückzuführen, wertet Jeck als Kuriosität. F. Schlegels Vergleiche zwischen Platonischer und indischer Philosophie führen ihn zu dem Ergebnis, daß die Weisheit der Inder die Spekulationen der Griechen an systematischer Strenge übertrifft. Als Fundament der indischen Philosophie betrachtet er das Emanationssystem. Schlegels Anregungen werden von F. Creuzer durch detaillierte Textanalysen vertieft.

Der umfangreiche Anhang (547–689) bringt eine ausführliche Bibliographie mit Primärliteratur, Quellensammlungen, Scholien, Handschriften, Inschriften, Übersetzungen, Sekundärliteratur und Hilfsmitteln und folgende Indices: Stellen, historische Namen, mythologische Namen, Sachen, griechische und lateinische Begriffe, geographische Begriffe.

F. Ricken S. J.

Euringer, Martin, *Epikur.* Antike Lebensfreude in der Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 144 S., ISBN 3-17-017957-8.

Die flüssig und ansprechend geschriebene Monographie von Euringer (= E.) besteht aus zwei Teilen. In einem ersten Teil (9–78) wird die Philosophie von Epikur dargestellt, in einem zweiten Teil (79–137) argumentiert der Verf. dafür, daß die Philosophie Epikurs, vor allem die Ethik, auch heute noch eine ansprechende Art des Philosophierens sei. Die Darstellung der Philosophie Epikurs versteht E. nicht als eigenen Forschungsbeitrag. Sie habe das Ziel, den Laien in die Philosophie Epikurs einzuführen. E. beginnt mit der Darstellung des Lebens Epikurs und seiner Zeit [eingeschlossen einige Seiten (27–32) über die Nachwirkung Epikurs]. E. läßt die Darstellung der Philosophie mit der Ontologie beginnen, in der sich zwar „ausgefeilte Überlegungen" fänden, die aber „nur Vorarbeiten für sein ethisches Anliegen der Glückssuche" (33) seien. In Epikurs Atomtheorie entdeckt E. eine „ganz zentrale Parallele zur heutigen Quantenphysik"(40), allerdings „wäre [es] verfehlt, wollte man Epikur allein im Sinne der Quantenmechanik interpretieren" (41). Es folgen einige Ausführungen zur Erkenntnistheorie (mit Anmerkungen zum Prolepsisbegriff), und ein längerer Teil über die Ethik. Hier zieht E. Konsequenzen aus der Ontologie und Erkenntnistheorie für die Lebensführung. Immer wieder bedient er sich dabei Parallelen zur modernen Wissenschaft, wenn er z. B. meint, die Seele sei „für Epikur – ganz in Übereinstimmung mit vielen modernen Philosophen

und Biologen – etwas, das gleichsam als ein Ergebnis der komplizierten Nervenschaltungen unseres Gehirns gesehen werden muss" (49). Dem Ziel des Lebens („Es geht darum, schlichtweg glücklich zu sein" [54]) ist das Kap. ‚Heilung der Seele' (54–78) gewidmet. Die *hedoné* interpretiert E. als Lebensfreude, obwohl er in den entsprechenden Texten „*hedoné* mit ‚Lust' übersetzt. Anhand der Frage, ob es richtig ist, mit dem Rauchen zu beginnen, obwohl es das Leben verkürzen könnte, schildert E. das Lustkalkül und arbeitet den Unterschied zwischen katastematischer und kinetischer Lust heraus. E. setzt sich mit den Einwand auseinander, Epikurs Ethik sei egozentrisch und unmoralisch. Die detailliertere Diskussion des Einwandes wird zwar auf den zweiten Hauptteil verschoben; im ersten Hauptteil weist E. aber auf sozialethische Überlegungen, vor allem auf die Bedeutung der Freundschaft und der Gerechtigkeit, hin.

Im zweiten Teil überträgt E. die Ethik Epikurs auf unsere Zeit. E.s Überzeugung ist, daß der „Grundgedanke der epikureischen Philosophie, nämlich das Leben auf eine reflektierte und kalkulierte Lustempfindung hin auszurichten, [...] durchaus ein zeitgemäßer [sei], wenn nicht der moderne Grundgedanke schlechthin, der keineswegs [...] unmoralisch sein muß" (81). Zunächst setzt er sich (u.a. im Anschluß an Hadot) mit der wissenschaftstheoretischen Frage auseinander, ob es überhaupt eine Wissenschaft vom guten Leben geben kann. E. zieht Parallelen zwischen Stegmüllers Wissenschaftstheorie und Epikurs Philosophie und kommt zu dem Ergebnis, „dass man gute Gründe dafür hat anzunehmen, daß Epikurs philosophisches Konzept den modernen Anforderungen nach Wissenschaftlichkeit entspricht" (92). Im Abschnitt ‚Zur Lebensfreude egoistischer Schweine' (93–112) rehabilitiert E. u.a. den Begriff der Spaßgesellschaft. Empirisch sei Epikur kaum zu widerlegen. In der Diskussion der Ethik bringt E. den Fall der Tötung auf Verlangen. E. bringt Einwände für und gegen die Tötung auf Verlangen; sie könne nur dann erfolgen, wenn der Patient ein Freund des Arztes sei, d.h. wenn beide „identische Bewußtseinsinhalte" (103) hätten. Wenn zweifelsfrei feststünde, daß der sterbende Freund keinerlei Nutzen von seinem Leiden haben könne (z.B. durch das Leiden innerlich wachse), sei es richtig, das Leiden des Freundes zu beenden (vgl. 105). Überlegungen zum Lebensglück und dem Gottesglauben schließen die Monographie ab. Hier setzt sich E. mit Einwänden gegen das Lustkalkül auseinander und meint, hinsichtlich des Gottesglaubens, daß sich Epikureismus gewinnbringend auch mit den Hochreligionen verbinden lasse, die einen personalen Gott annehmen: Sowohl bei Epikur als auch in den Religionen habe Gott Vorbildcharakter.

Wer der Auffassung ist, es helfe zum Verständnis antiker Philosophie, auf viele Parallelen zur heutigen Zeit hingewiesen zu werden, wird E.s Darstellung der Philosophie Epikurs mit Freude lesen. Wer meint, daß solche Überlegungen wenig helfen und kaum etwas zum Wahrheitswert der antiken Theorien beitragen können, wird an der Popularisierung Anstoß nehmen. Daß Epikurs Philosophie in einem Kontext mit anderen antiken Philosophenschulen steht und vielleicht auch von der Auseinandersetzung mit den Stoikern verstanden werden muß, wird in der Darstellung viel zu wenig deutlich (Ausnahme: 92). Der zweite Teil des Buches ist durchaus kreativ, erreicht allerdings an keiner Stelle die Differenziertheit, die beispielsweise Studien von Pierre Hadot zu ähnlichen Themen aufweisen. In der Diskussion zahlreicher ethischer Beispiele orientiert sich E. oft am *common sense* und an Überlegungen im Bereich der abwägenden Vernunft, ohne daß aber deutlich wird, inwiefern die Diskussion tatsächlich auf Epikureischen Prämissen beruht. Was heißt es beispielsweise genau, daß der Arzt im Fall der Tötung auf Verlangen ein Freund des Patienten ist? Was bedeutet es, daß beide identische Bewußtseinsinhalte haben? So wirft das Buch an vielen Stellen mehr Fragen auf, als es beantwortet, was an vielen Stellen weniger an Epikur, sondern am Verf. liegen dürfte.

M. Bordt S. J.

Bos, A. P., *The Soul and Its Instrumental Body.* A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature (Brill's Studies in Intellectual History; 112). Leiden/Boston: Brill 2003. X/429 S., ISBN 90-04-13016-0.

1923 erschien Werner Jaegers epochemachendes Aristotelesbuch, das in der philosophischen Entwicklung des Stagiriten drei Phasen unterschied. Jaegers Hypothese wurde

von F. J. C. J. Nuyens (1939) übernommen und auf einen speziellen Bereich, die Lehre von der Seele, angewendet, wo Nuyens eine frühe platonisch-dualistische, eine mittlere instrumentalistische und eine späte hylemorphistische Periode unterschied. Die gelehrte und weit ausholende Untersuchung von A. P. Bos (= B.) wendet sich gegen Nuyens und damit gegen Jaegers entwicklungsgeschichtliche Deutung. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie sich die nach Jaeger und Nuyens frühe platonisch-dualistische Seelenlehre des Dialogs *Eudemos* zu der nach diesen Autoren späten hylemorphistischen Seelenlehre von *De anima* verhält. Die These des Buches lautet: Die Seelenlehre des *Eudemos* und von *De anima* stimmen im wesentlichen überein. Beide Schriften lehren, daß die Seele ein immaterielles Eidos ist, das mit einem vom äußeren Körper unterschiedenen und unabhängigen instrumentellen Körper verbunden ist. B. ist der Auffassung, daß die Definition der Seele in *De anima II 1* seit Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) falsch verstanden wurde; in den ersten vier Jhdtn. nach Aristoteles' Tod finde sich dagegen kein eindeutiges Zeugnis dafür, daß Aristoteles eine hylemorphistische Auffassung der Seele vertreten habe. B. entfaltet seine These auf einem breiten Hintergrund. Zur Sprache kommen u. a.: die Diskussion in der Aristoteles-Literatur von 1923–1995 (Kap. 2); die Theorie des *pneuma* in *De motu animalium* (Kap. 3); Aristoteles' Kritik am Dualismus Platons und der Pythagoreer in *De anima I 3* (Kap. 4); der Vergleich der Seele mit dem Steuermann in *De anima II 1* und den verlorenen Schriften (Kap. 6 und 15); die Rolle der Lebenswärme, des *pneuma* und des fünften Elements (Kap. 8, 9, 10, 14); die Bedeutung der Neuinterpretation von *De anima* für die Frage nach den sog. exoterischen Schriften des Aristoteles (Kap. 12, 13, 16).

Die These, daß die Seelenlehre des *Eudemos* und von *De anima* im wesentlichen übereinstimmen, setzt (außer der Rekonstruktion des *Eudemos*, auf die hier nicht eingegangen werden soll) eine bestimmte Interpretation der Definition der Seele in *De anima II 1* voraus. Das traditionelle Verständnis lautet: Die Seele ist die erste Entelechie des gesamten, mit Organen ausgestatteten sichtbaren Körpers eines Lebewesens oder einer Pflanze. Dagegen interpretiert B.: „the soul is the first *entelecheia* of the subtle, fine-material *physikon sôma* which as *organon* (instrument) of the soul is active and present throughout the gross-material, visible body of man, animal and plant. This instrumental body could be *pneuma* [...] or ‚natural fire' or ‚vital heat'" (12). Die These des Buches steht und fällt mit dieser Auffassung der Definition der Seele in *De anima II 1*. Sie wird in dem zentralen Kap. V (69–122) begründet. Die traditionelle Interpretation von *De anima II 1*, so soll dort gezeigt werden, beruht auf einem falschen Verständnis von drei Wörtern: (a) (*sômata*) *physika* (412a11), (b) *organikon* (412a28; b6) und (c) *ta mere* (412b18). Leider hat mich keines dieser Argumente überzeugt.

(a) Aristoteles definiert die Seele als „die erste Entelechie eines natürlichen Körpers *(somatos physikou)*, der dem Vermögen nach Leben hat. Dies letzte bedeutet, daß er mit Organen ausgestattet *(organikon)* ist" (412a27–412b1). Nach dem traditionellen Verständnis ist der natürliche Körper der gesamte Organismus. Dagegen versucht B. zu zeigen, daß der Ausdruck *somata physika* ausschließlich die vier Elemente bezeichnet. Wenn *De anima 412a13* unterscheidet zwischen natürlichen Körpern, die Leben haben, und solchen, die es nicht haben, dann seien mit ersteren das Pneuma oder die Lebenswärme, die Instrument der Seele sind, gemeint. Diese Interpretation überzeugt deswegen nicht, weil der Begriff des *soma physikon* weiter ist als der des Elements im Aristotelischen Sinn. Jedes der vier Elemente ist ein *soma physikon*, aber nicht nur die vier Elemente sind *somata physika*; zu den *somata physika* zählen auch die Organismen. *De anima 412a13* ist von *Physik II 1* her zu interpretieren. Danach ist ein von Natur aus Seiendes ein Seiendes, das den Ursprung der Ruhe und Bewegung in sich hat. Das trifft auf die Elemente, aber nicht nur auf sie zu; auch die Organismen haben den Ursprung der Prozesse, die sich an ihnen vollziehen, in sich selbst.

(b) Die traditionelle Interpretation versteht unter *soma organikon* einen Körper, der mit Organen ausgestattet ist. An allen anderen Stellen, die der Index von Bonitz bringt, hat *organikon* nach B. jedoch nicht diese Bedeutung; es werde vielmehr gebraucht für Dinge, die instrumental sind, d. h., die als Mittel oder Werkzeug dienen. Das mag zutreffen, schließt jedoch nicht aus, daß Aristoteles das Wort in *De anima II 1* anders gebraucht. Daß das der Fall ist, wird aus den unmittelbar folgenden Zeilen (412b1–4) deut-

lich, die ausführen, daß auch die Teile der Pflanzen (etwa Blatt und Wurzel) Organe sind. Diese Zeilen, so antwortet B. auf den Einwand (112), seien mit dem Vorhergehenden in einer sehr elliptischen Weise verbunden oder sie seien das Ergebnis einer Interpolation durch einen Leser, der den Ausdruck *organikon* falsch, d.h. im Sinne der hylemorphistischen Deutung des Alexander von Aphrodisias, verstanden habe. B. gibt selbst zu, daß diese Antwort wenig überzeugend ist.

(c) Aristoteles erläutert seine Definition der Seele durch den Vergleich des ganzen Organismus mit einem seiner Organe. „Wäre das Auge ein Lebewesen, so wäre seine Seele das Sehvermögen" (412b18f.). Der Vergleich zeigt, daß mit dem Terminus ‚natürlicher Körper' in der Definition der Seele der gesamte Organismus und nicht das Pneuma gemeint ist; er ist also ein Einwand gegen die Interpretation von B. Der Satz, der zum Vergleich überleitet, lautet: „Man muß das Gesagte aber auch im Licht der Teile *(merôn)* betrachten" (412b17f.). Es gehe hier nicht, so löst B. diesen Einwand, um Teile des Körpers, sondern um Teile der Seele. „Aristotle is concerned here with sensation as ‚part of the soul', and the way in which it is inseperable from an instrumental body" (103). Das ist schwer nachzuvollziehen, denn als Beispiel für die Teile, von denen die Rede sein soll, wird doch das Auge, also ein Teil des Körpers, und nicht ein Teil oder Vermögen der Seele genannt. F. Ricken S. J.

Niederbacher, Bruno. *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin.* Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen. Stuttgart: Kohlhammer 2004. 194 S., ISBN 3-17-018530-6.

Die Renaissance metaphysischer Fragestellungen in der analytischen Philosophie hat auch der Religionsphilosophie neuen Auftrieb gebracht. Allerdings steht diese vielfach nicht mehr im Kontext einer konkreten Religion, deren Komplexität und Mannigfaltigkeit aus den Augen gerät. Das läßt sich oft in einer Verengung der erkenntnistheoretischen Perspektive auf die Diskussion um die Kriterien von kognitivem Wissen und deren Problemen (z.B. Gettier cases) beobachten. Als alternative Strategie der rationalen Rechtfertigung wird daher von einigen Philosophen vorgeschlagen, auf die Tugendethik zurückzugreifen und eine Tugendepistemologie zu entwickeln. Im Kontext dieser Fragestellung siedelt Niederbacher (= N.) seine Arbeit an. Daß der Glaubenstraktat des Thomas von Aquin nicht nur eine brauchbare und differenzierte Position in der gegenwärtigen Debatte enthält, sondern auch zur Überwindung der Engführungen beitragen kann, ist seine These im vorliegendem Werk.

Eine erste Stärke des Buches kündigt sich im Einleitungskap. an. N. legt weder eine philosophiegeschichtliche Studie zum Mittelalter vor noch benutzt er Thomas einfach als Steinbruch, sondern läßt die Probleme der gegenwärtigen religiösen Erkenntnistheorie und das Werk des großen Theologen sich auf sehr fruchtbare Weise gegenseitig beleuchten. Die drei Hauptkap. nähern sich dem Wesen des Glaubens unter den drei Aspekten Glaubensgegenstand, Glaubensakt und Glaubenshaltung (Tugend).

Thomas beginnt den zweiten Teil der *Summa Theologiae* mit der Frage nach dem höchsten Gut. Daher läßt sich der Glaubensgegenstand als Beschreibung des letzten Zieles menschlichen Lebens interpretieren (Kap. 2). Daß es ein solches Ziel gibt, wird von N. als zumindest plausible Annahme herausgearbeitet. Um dieses Ziel anzustreben, muß der Mensch in der Lage sein zu erkennen, worin es besteht. Der Gottesbegriff erfüllt die Kriterien für das höchste Gut. Damit ist aber noch nicht das Wissen gegeben, das dem Menschen das Erreichen dieses höchsten Gutes ermöglicht. Dieses Wissen kann nicht aus bloßen Vernunfterwägungen erschlossen werden, sondern verdankt sich einer Offenbarung.

Der Glaubensakt wird unter den Erkenntnisakten durch die Rolle, die der Wille bei der Zustimmung spielt, spezifiziert (Kap. 3). N. geht in diesem Zusammenhang ausführlich auf das Problem des impliziten Glaubens ein und deutet ihn als Disposition, einer Konklusion aus den expliziten Glaubensinhalten zuzustimmen. Impliziter Glaube setzt daher die explizite Zustimmung zu einer ausreichenden Anzahl von Axiomen voraus, aus denen sich dann die übrigen Propositionen entwickeln lassen. Der Wille richtet sich zwar nicht auf die Proposition, sondern auf die Sache selbst, die gewollt wird. Er ermög-

licht so aber die Entscheidung für die Zustimmung des Verstandes zur Proposition. Damit stellt sich die Frage, ob der thomistische Ansatz nicht letztlich in einen Dezisionismus mündet. N. schränkt daher die Fälle ein, in denen der Wille die Entscheidung zur Zustimmung dirigieren kann. Es geht nicht um Entscheidungen gegen die Vernunft, sondern um die Art und Weise, wie Vernunftgründe (etwa im Falle von bloßer Wahrscheinlichkeit) und Grundhaltungen (Gründlichkeit, Mißtrauen) in die Erkenntnisgewinnung eingebracht werden.

Folglich muß die Frage nach der rationalen Rechtfertigung sowohl unter epistemischer als auch unter praktischer Rücksicht gestellt werden. Im ersten Fall widmet sich N. vor allem der Frage, inwiefern Autorität *(credere Deo)* den Glauben rechtfertigen kann. Dabei ist zu erklären, wie es möglich ist, daß Autoritätsargumente normalerweise als sehr schwach eingestuft werden, während die göttliche Offenbarung eine sehr feste Zustimmung legitimieren kann. Es ist nicht möglich, daß Gott seine Autorität einfach durch Berufung auf seine Autorität beweist. Der Mensch braucht Argumente, die die Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes bestätigen und das Ergangensein einer Offenbarung wahrscheinlich machen. Die Gründe für die Zustimmung sind aber vom schwächsten Glied der Begründungskette abhängig. Zudem sind nur wenige Personen direkte Offenbarungsempfänger, so daß *credere Deo* wohl heißen muß, daß wir glauben, daß Gott durch einen Menschen (oder Christus) zu uns spricht. Daher spielen Glaubwürdigkeitsargumente zugunsten der Zeugen eine entscheidende Rolle. N. löst das Problem bezüglich der Diskrepanz von Gründen und der Stärke der Zustimmung gegenüber der göttlichen Autorität, indem er den Glaubwürdigkeitsargumenten nur hinführenden Charakter einräumt. Sie bilden bloß eine begründete Meinung. Zum Glaubensakt wird diese erst, wenn sich nach und nach ein Vertrauen in die Autorität einstellt. Die Rechtfertigung des Glaubens vor der praktischen Vernunft fällt schwächer aus. N. beschränkt sich darauf, anhand der Pascalschen Wette zu zeigen, daß es nicht praktisch unvernünftig ist, zu glauben.

Glaube zählt nach Thomas zu den theologischen Tugenden (Kap. 4). N. beschränkt sich in diesem Kap. nicht darauf, den Thomistischen Tugendbegriff und seine Anwendung auf den Glauben zu analysieren, sondern öffnet das System für weitere Perspektiven erkenntnistheoretischer, praktischer und emotionaler Art durch die Einbeziehung der sogenannten Gaben, Seligkeiten und Früchte des Glaubens. Der Wunsch der mittelalterlichen Theologie, biblische und philosophische Betrachtungen zusammenzuführen, kann so auch heute wieder zu einer „realistischeren" Perspektive auf den Glauben beitragen. Wie mangelhafte moralische Haltungen den Glauben hemmen können, so kann umgekehrt der Glaube ähnlich wie die Klugheit die moralischen Tugenden fördern und steuern. Thomas' These, der christliche Glaube sei eine Tugend und der Unglaube folglich ein Laster, bedarf in einer Zeit, in der der Pluralismus ein Wert ist, einer Begründung. N. verweist darauf, daß es Fälle gibt, in denen Menschen divergierende Ansichten vertreten, ohne sie durch Rückgriff auf eine gemeinsame Grundlage lösen zu können. Der Gläubige kann dann Gründe angeben, die ihn persönlich überzeugt haben, aber keine Anerkennung durch den Gesprächspartner erzwingen. Der Ungläubige kann den Gläubigen dann u. U. besser verstehen und vermag einzusehen, daß der Gläubige nicht völlig irrational handelt.

N. legt vier Vorzüge der thomistischen Tugendepistemologie dar (Kap. 5). Sie gibt fundamentalistischen und kohärentistischen Anliegen Raum, ebenso wie internalistischen und externalistischen Begründungsverfahren. Insofern der Tugenderwerb willentlich geschieht, ist auch das Moment der Verantwortung für die Weltanschauung eingebracht. Die Tugendethik weist auch den Emotionen eine Rolle bei der Überzeugungsbildung zu. Religionsphilosophischer Ertrag ist das Plädoyer für eine realistische, d. h. an der konkreten Religion orientierten Philosophie (Kap. 6) sowie eine Aufstellung von Kriterien zur Bewertung der Rationalität religiöser Überzeugungen.

Was dieses Buch vor allem auszeichnet, sind seine Klarheit und Schnörkellosigkeit, seine Kürze und Prägnanz. Es lädt so zugleich zum Weiterdenken und Entfalten der vorgestellten Überlegungen ein. N. befreit Thomas von Aquin aus dem historischen Korsett und verleiht ihm eine Stimme, die gerade heute Gehör zu finden verdient.

A. Koritensky

Dischner, Gisela, *Giordano Bruno: Denker – Dichter – Magier* (Edition Kairos: Kulturwissenschaft und Ästhetik; 2). Tübingen/Basel: A. Francke Verlag 2004. XXIX/234 S., ISBN 3-7720-8022-7.

„Giordano versucht die Bereiche Mathematik, Astronomie, Geometrie einerseits und Dichtung, Kunst andererseits wieder zu vereinen, und zwar mit Hilfe einer poetisch gefassten Magie, die bis in die Sprachmagie hinein Zauber ausüben soll" (81). – Mit dieser Synthese gelingt es Gisela Dischner, den Kern des Phänomens Giordano Bruno (1548–1600) und seine Aktualität gleichermaßen deutlich zu machen. Die sich in der schöpferisch-poetischen Produktivität des Menschen zeigende Magie wird von Bruno auf das Universum und die Unendlichkeit seiner Metamorphosen zurückbezogen. Dies geschieht in einer Weise, welche die Subjekt-Objekt-Spaltung hinter sich läßt: „Es war gerade das Skandalon, dass er die kosmische Unendlichkeit als eigene Erfahrung darstellte" (21).

Dischner beschreibt, wie sich dieses Denken, das die Unendlichkeit des Kosmos mit der des Geistes vereinigt, aus einer Fortentwicklung der platonischen Liebeslehre entfaltete. Bruno (= B.) kannte sie vor allem aus Marsilio Ficinos Schrift „De amore". Die innere Einheit zwischen Liebe und Magie entdeckt B., indem er das Verbindende der Liebe als „Fessel" *(vinculum)* denkt. Er definiert sie so: „Die Fessel ist nämlich ein aus der Harmonie von sehr vielen Dingen gleichzeitig entstehender Reiz *(gratia)*" (zit. 76). Was durch die Fessel der Liebe miteinander verbunden wird, sind die gegensätzlichen, einander widersprechenden Zustände des (kosmischen) Seins. In seinem Gedanken der magischen Fessel bezieht B. die von Cusanus stammende Idee des Zusammenfalls der Gegensätze *(coincidentia oppositorum)* auf die vorsokratische, vor-metaphysische Sicht des Kosmos: „Die ‚Fessel' selbst wird mit dem Reiz der Liebe verglichen, sie ist das Bindende, die Harmonie, die wie bei Heraklit das Gegensätzlich-Scheinende zusammenfügt, und ‚Magier' [ist] im Grunde der liebesfähige Mensch, der als Liebender ‚bezaubernd' und ‚fesselnd' wirkt" (76).

Von diesen kosmologischen Vorgaben her kann Dischner nun B.s Auffassung des magisch-dichterischen Menschen verständlich machen. Der „Magier" ist gekennzeichnet durch die Offenheit für die „universale Welt des Bezugs, wo alles ineinander wirkt und sich ineinander spiegelt, auch die Seele in der Materie als einem Zugleich von Seele und Materie" (95). Im Gedanken, daß wir selbst Bezugspunkte sind, die sich für die kosmische Unendlichkeit durchlässig gemacht haben, sieht Dischner bereits eine Vorwegnahme von Nietzsches „Perspektiven-Lehre der Affekte" (104). Unter der Perspektive unserer Affekte wird die Wahrnehmung dauernd verändert, was sich insbesondere in den widerspruchsvollen Gefühlen im Herzen eines Liebenden zeigt. Der Mensch wird dann zur Figur von B.s „Heroischen Leidenschaften" (vgl. die Schrift „De gli eroici furori" von 1585), wenn er die gegensätzlichen Erfahrungen in einem magisch-mystischen Akt innerlich zur All-Einheit bringt, „fesselt". Der Magier wird so – wie B. selbst – zur Gestalt des Übergangs: „Für dieses poetisch-wissenschaftliche Verfahren ist das Denken des Übergangs entscheidend. Der Übergang enthält in sich in der Augenblickskonstellation des Umschlags die *coincidentia oppositorum:* In dieser Konstellation sind für diesen Augenblick beide Zustände enthalten – der alte, der noch vorhanden, und der neue, der schon im Kommen ist. Dieser Augenblick ist außerhalb der Kausallogik der fortlaufenden Zeit, er ist ein Stillstand, in dem die Gegensätze versöhnt erscheinen, jenseits der Wertungen [von Gut und Böse] und Urteile; der Augenblick, in dem die Ur-Teilung zurückgenommen, und kein Urteil ‚gefällt' wird, der Augenblick lächelnder Bejahung ohne Zuordnung" (114f.).

In diesen Gedanken der magisch-poetischen Selbst- und Alleswerdung des Menschen kann Dischner schließlich auch B.s Lehre von der Gedächtniskunst *(ars memoriae)* integrieren. Im Akt des Erinnerns gehen wir in das uns Verborgene ein, das wir selbst sind: „Der Mensch erkennt sich in der Gedächtniskunst als ständig Werdender. Die Erinnerung befähigt ihn, sein scheinbar festes Gewordensein wieder zu verflüssigen und sich den Werdeprozess, in dem er sich befindet, bewußt zu machen" (150). Wenn der Mensch sich dem Vergessenen und Unbewußten überläßt, befreit er damit jene Kreativität wieder neu, die ihn einst zu seinem Werden befähigte. Gedächtniskunst ist so bei B. Rück-

kehr „zu den Urszenen, die situativ vor aller Sprachordnung die Imagination beflügelten" zur „Sprache vor der Sprache" (149). Damit ist jene Dimension entdeckt, die – ganz im Sinne von Paul Celans „Mohn und Gedächtnis" (vgl. 200f.) – jeder Dichtung ursprünglich vorausliegt. Die Bedeutung des Magiers B. sieht Dischner zu Recht darin, daß er in seinem Denken Wege aufgezeigt hat, mit dem poetischen „Zauberstab der Analogie" (Novalis) „in noch nicht Erfahrenes vorzudringen" (23). M. Thurner

Riedel, Manfred, *Nietzsches Lenzerheide-Fragment über den Europäischen Nihilismus.* Entstehungsgeschichte und Wirkung (Kranich-Druck; 99). Zollikon/Zürich: Kranich-Verlag 2000. 70 + 22 S., ISBN 3-906640-99-X.

Im Jahre 1940 hielt Heidegger seine dritte Nietzsche-Vorlesung unter dem Titel „Der europäische Nihilismus" (1961 publiziert). Mit diesem Titel bezog er sich auf den ersten Teil jenes Buches „Der Wille zur Macht", das Nietzsches Schwester Elisabeth aus den nachgelassenen Fragmenten ihres Bruders mehr oder weniger willkürlich kompiliert hatte. Heidegger geht in dieser Vorlesung der Frage nach, wie ein Verzicht auf das Begründungsdenken der Metaphysik möglich sei, ohne der Grundlosigkeit des „Nichts" ganz zu verfallen. Weil bei Nietzsche das Leben fast dinghaft als Willen- und Kraftzentrum erscheine, finde er, nach Heidegger, keinen Ausweg aus dieser Problematik.

Manfred Riedel (= R.), Autor unter anderem eines grundlegenden Buches zur dichterischen Welterfahrung bei Nietzsche (Freilichtgedanken. Stuttgart 1998), führt in der vorliegenden Buchpublikation den Nachweis, daß Heidegger nur deshalb zu diesem Urteil kommen konnte, weil ihm Nietzsches Text zum europäischen Nihilismus nur in einer groben Verstümmelung zugänglich war. Elisabeth Förster-Nietzsche hatte nicht nur die Angaben zu Entstehungsort und -zeit des betreffenden Textes getilgt, sondern – unter dem Einfluß ihres Mannes, der als Antisemit zugleich Verächter alles Asiatischen war – auch alle Aussagen Nietzsches zum Zusammenhang der Nihilismus-Gedanken mit seiner Lektüre des Buddhismus. R.s Anliegen ist es, diese ursprünglichen entstehungs- und geistesgeschichtlichen Kontexte zu rekonstruieren und für die philosophische Interpretation fruchtbar zu machen.

Ähnlich wie seinen Text über den ‚Einfall' der Wiederkunftslehre hat Nietzsche auch das Fragment „Der europäische Nihilismus" genau datiert und lokalisiert: „Lenzerheide, den 10. Juni 1887". Die Lenzerheide, ein einsames Bergtal im schweizerischen Bündner Land, sieht R. nun im Licht von Nietzsches Gedanken als „Gedächtnislandschaft". Nietzsche war in buddhistischem Sinne „hauslos" geworden. Diese innere Grunderfahrung findet ihre äußere Entsprechung, als Nietzsche auf einer Reise, deren Ziel ungewiß war, in diese Einöde kam. Beunruhigt vom tiefgreifenden politischen und kulturellen Wandel in seiner Zeit reflektiert er hier den Nihilismus als Grundvorgang der europäischen Geistesgeschichte: Die christliche Moralhypothese, in der Gestalt, wie sie auf der platonischen Ideenlehre beruht, wirkte bisher als eine Art Erhaltungsmittel gegen die Erfahrung, daß es mit dem Sein der Welt „nichts" ist; eine Erfahrung, die sich nun mit dem Untergang dieser platonisch-christlichen Gesamtwertung nicht mehr dauerhaft niederhalten ließe.

Doch wie begegnet Nietzsche dieser Krisis, wenn er die klassischen Antworten des Platonismus und des Christentums darauf nicht mehr für gültig hält? Als Antwort auf diese Situation interpretiert R. nun, was Nietzsche (nach vorausgegangener Beschäftigung mit östlichen Weisheitslehren) als die „europäische Form des Buddhismus" bezeichnet. Es gelte, das große Umsonst, die Nichtigkeit selbst, zu durchdenken, dem im östlichen Denken „die große Leerheit" entspricht. Dennoch zieht Nietzsche daraus nicht wie Schopenhauer die Konsequenz eines praktischen Nihilismus moralisierender Prägung. Er setzt dem Vergehen ins Nichts vielmehr den Gedanken des Aufgehens entgegen. Nietzsches Versuch, den europäischen Nihilismus denkerisch zu überwinden, basiert auf einem Verstehen der Zeit, wie sie in der östlichen Weisheit gedeutet wird: Die Zeit ist die große Geberin des Seins, die alles Seiende vergibt und sogleich wieder ins Nichtige zurücknimmt. Die Frage nach dem Zusammenhang des Seins mit dem Nichts beantwortet Nietzsche in seiner Philosophie einer ewig wiederkehrenden Zeit: „Die

Annahme einer *Ewigkeit* des Nichts, dieser Nihilismus im Gedanken einer Wiederkehr des Gleichen, das ist die *europäische Form des Buddhismus*" (24).

R.s Betrachtung der Lenzerheide als „Gedächtnislandschaft" des europäischen Nihilismus und dessen Überwindung in der europäischen Form des Buddhismus endet nicht mit der Rekonstruktion des Entstehungszusammenhanges von Nietzsches betreffendem Fragment. Riedel zeigt auch, wie die Macht des nichtshaft Verborgenen, die Nietzsche dort reflektierte, auf merkwürdige Weise weiter bestimmend blieb. Im Jahre 1940, als Heidegger seine Nietzsche-Vorlesung über den europäischen Nihilismus hielt, weilte Medard Boss als Militärarzt auf Lenzerheide. Er befaßte sich mit Analogien zwischen Heideggers Verständnis des Daseins des Menschen als Lichtung des Seins und dem östlichen, vor allem indischen Denken. Daraufhin lud er Heidegger nach Lenzerheide ein zu Gesprächen, die um die Phänomene von Vergessen, Erinnern, Gedächtnis kreisten: Vergessen sei nicht primär ein „Vergessen von Etwas"; unsere Ohnmacht zu erinnern gründe vielmehr in der Macht der Verborgenheit, im Entzug von Wahrheit für unser Wissen. Da weder Heidegger noch Boss etwas von Nietzsches Aufenthalt auf Lenzerheide wußten, waren ihre Gespräche damit – bewußt und unbewußt – „Wege ins Verborgene". M. Thurner

Schaeffler, Richard, *Philosophische Einübung in die Theologie*. Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre. Band 2: Philosophische Einübung in die Gotteslehre. Band 3: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie (Scientia & Religio 1/1–1/3). Freiburg im Breisgau: Alber 2004. 447, 431, 552 S., ISBN 3-495-48113-3, 3-495-48114-1, 3-495-48115-X.

Den Buchtitel trug eine 1955 erschienene kleine Schrift Gottlieb Söhngens. Dem Wandel der Diskussionslage, schon im Verständnis von Glaube und Theologie, will die einläßliche und ausführliche Neuaufnahme seiner Fragestellung entsprechen, der klassischen Reihenfolge der Traktate folgend.

Bd. 1 ist zweigeteilt. Zunächst geht es um die vorgeschlagene Methode. Nahm die tradierte Fundamentaltheologie die Philosophie für sich in Dienst, so soll es jetzt zu einem Gespräch kommen, in dem – wie die Philosophie für sich Anstöße aus theologischen Anfragen aufnimmt – die Theologie sich von deren eigener Fragestellung und Methodik herausfordern und bereichern läßt. Die einschlägigen Stichworte lauten Kant / Transzendentalphilosophie / Erfahrungsreflexion. Dazu bringt Schaeffler (= Sch.) seine sprachphilosophische Weiterführung von Kants Ansatz ein: „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit" (1995 – siehe ThPh 71 [1996] 141–144). Deren umrißhafte Rekapitulation fokussiert sich zielentsprechend auf die speziell religiöse Erfahrung der *veritas semper maior*.

Vor diesem Hintergrund wird nun im zweiten Teil ein Beitrag zur philosophischen Einübung in die Theologische Erkenntnislehre vorgelegt: Gotteswort im Menschenwort. Die religiöse Botschaft als *verbum externum* führt zum Aufbau einer religiösen Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft. Diese Institution ist auf normative Texte verwiesen, in einem Wechselverhältnis von (semantisch, grammatisch, pragmatischem) Verstehen und kunstgerechtem Auslegen ihrer. Wichtig wird hier die alte Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Sch. baut sie sprachtheoretisch zu einer Strukturlehre von Erfahrung und ihrer Tradierung überhaupt aus. Unter dem Vorrang des „anagogischen" Sinns (der Hoffnung) erhellen der „allegorische" (des Glaubens) und der „tropologische" (der Liebe) den *sensus historicus*, der als solcher – statt das Geschehen zu „historisieren" – den Hörer gerade mit einer unverwechselbaren Geschichtssituation konfrontiert.

„Ein kritischer Rückblick" spricht die Hilfe an, die von einer fortentwickelten Transzendentalphilosophie zu erwarten ist, besonders für die Thematik Vernunft und Geschichte, nicht zuletzt auch bzgl. der Aufgaben von inter- und innerreligiöser Kritik, und benennt offene Fragen, die im folgenden zur Beantwortung anstehen.

Bd. 2 geht davon aus, daß „Gott" in der Philosophie ein Lehnwort ist (sind das nicht alle ihre Grundworte?). Im Unterschied zur Philosophischen Gotteslehre bezieht sich Sch. darum auf die religiöse Erfahrung. Anderseits fehlt Gott in vielen Religionen. Im Blick darauf hat zunächst die „allgemeine Transzendentalphilosophie" es nicht bloß po-

sitiv mit den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung zu tun, sondern auch – dies ist neu – mit den Gründen für das Mißlingen ihrer Gegenstandskonstitution. Sch. erfüllt diese Aufgabe durch aufschlußreiche Analysen des Ausfalls je eines der genannten vier Bedeutungsmomente sowie entsprechender Kompensationsversuche.

Das ist nun in der „speziellen Transzendentalphilosophie" auf die religiöse Erfahrung hin zu konkretisieren. Fällt ihr dialogisches Moment aus, kommt es zur „Gottesfiktion" oder zum „Dämonischen". Der Ausfall des Allegorischen führt zu Idololatrie und Fetischismus, des Anagogischen zur Vielgötterei, des Tropologischen zur Magie, des Historischen zur Gnosis. Jeweils kommt zum Schluß die Kritik der Metaphysiker zur Sprache, wird aber ihrerseits als abstrakt und geschichtsfern kritisiert.

Im religiösen Kontext des Sprechens von Gott wird die Erfahrung numinoser Entscheidungsmacht (historisch) zum Ausgangspunkt eines personalen Gottesverständnisses, seiner (allegorisch) als des „Heiligen" in Transzendenz, (anagogisch) des Einen, (tropologisch) des alles gutmachend Guten. – Daß sich diese biblischen Prädikate in vielen Religionen nicht finden, erklärt sich einmal aus dem *bonum ex integra causa* ..., dann aber aus einem spezifisch „frommen Widerstand" aufgrund von Erfahrungen des Heiligen als Gegenwart, Widerspruchseinheit, *Mysterium tremendum*, vor allem durch Verlust des *sensus historicus*.

Wiederum allgemein werden nun die Postulate der reinen Vernunft als „Gottespostulate" gerechtfertigt. Um Hermeneutik geht es hier wie in der religiösen Erfahrung. Kernpunkt ist die Geschichtlichkeit von Krisen der Erfahrungsfähigkeit (tiefer reichend, als es Kant bewußt war) und ihrer Überwindung. Und von hier aus gewinnt Sch. nun auch die metaphysischen Gottesprädikate in konkreter Neugestalt wieder, jeweils postulatorisch: im *sensus fidei* seine Transzendenz, im *sensus spei* seine Einheit, im *sensus caritatis* seine Güte.

Den Abschluß bildet so eine Re-Interpretation der Gottesbeweise. Hier ist nicht der Ort, schon deren Präsentation zu diskutieren (hängt der kosmologische Beweis an den acht Sphärenschalen? Geht es im moralischen darum, legitime Pflicht von Ideologie zu unterscheiden? [Bezeichnenderweise wird weder Newman genannt noch Blondel – und bzgl. sittlicher und logischer Notwendigkeit: Sollen und Müssen *nego paritatem*.] Geht es im teleologischen nur oder auch nur erstlich um Theodizee [so sehr sie hier hineingehört – und man dazu Wichtiges liest, vor allem im Abweis einer linearen Mittel-Zweck-Perspektive]? Will schließlich – nicht Kants, sondern – der klassische „ontologische" Beweis vom Verstandes-Begriff auf die Wirklichkeit schließen?). „Neu gedolmetscht" werden die Beweise aus postulatorischem „Lesen im Buch der Welt" dahin, daß 1. ein Einheitsgrund möglicher Zusammenhänge erfragt wird, 2. die eigene Pflichterfahrung nicht die anderer herabsetzen darf, 3. mannigfache Sinnerfahrungen in einen hermeneutischen Wechselzusammenhang zu bringen sind, 4. unterschiedliche Seinsweisen auf einen gemeinsamen Grund hin zusammengedacht werden sollen (statt eine Skala der Seinsfülle zu erstellen). Die „kopernikanische Wende" Kants (400) bildet eben, wenn auch fortgeführt, fraglos die Basis (397: „Aber gegen Maréchal und seine Schüler ist, mit Kant, geltend zu machen", der Zielpunkt sei zunächst nur ein *Focus imaginarius* [was doch gewiß auch sie gelesen haben]).

Ein Rückblick spricht an, daß der Philosoph sich in ein Verstehen religiöser Zeugnisse einüben wie der Theologe mit philosophischen Argumentationshilfen umzugehen lernen sollte. Ein Ausblick bedenkt die Formel *Credere Deum Deo et in Deum* als Kriterium für ein personales Gottesverständnis.

Mit Bd. 3 erreicht das große Werk nicht bloß seinen Abschluß, sondern seinen Gipfel. Im Unterschied zur tradierten Traktaten-Folge setzt Sch. mit der Ekklesiologie ein: bei der „Ekklesia beider Testamente". Nach Klärungen zu Traditionsinstitutionen im allgemeinen und religiösen im besonderen: Dienst am Wort (Gebet und Erzählung), *Formatio mentis* durch den Gottesdienst (einschließlich der pro-fanen Zurüstung dafür – Amt der Priester), Recht, Charismatiker und Erneuerungsbewegungen, Defizienzmodi und ihre institutionelle Verfestigung, geht es zunächst um das Selbstverständnis der Ekklesia Israel.

Sie sieht sich vor Gott in einem Freiheitsverhältnis wechselseitiger Wahl, angesichts universaler Gott-Entfremdung. Dazu geht Sch. auf die Religionsgeschichte des frühen

Europa ein. Gegen *Theoplasía* und *Mythopoiía* im Gewalt- und Unrechts-Horizont von Tod und Fruchtbarkeit (Kinderopfer!) erwacht [Jaspers: in der Achsenzeit] Kritik, besonders in Persien, der griechischen Philosophie und in Ägypten, mit Ausblick auf Gerechtigkeit im Jenseits. In Israel entspringt sie der konkreten Erfahrung von Gottes „Vorübergang" in seinem Gericht über die Götter. Damit wird die Geschichte entdeckt, mit den Grundkategorien „Auftrag" *(Mizwah)*, Wegweisung *(Thorah)* und Umkehr *(Teschubah)*.

Kernproblem ist hierbei die Spannung von partikulärer Erwählung und universalem Weltauftrag. Erwählung bedarf durch Krisen und Brüche hindurch der „Erhaltungsgnade", und dies eigens nochmals für die Weitergabe der Erwählung. Die Schule religiöser Erfahrung entfaltet Sch. wieder an den vier Momenten sowie im Durchgang durch die Institutionen, von den Vätern und Müttern über die erblichen Ämter, die „Freude am Gesetz" bis zu den Propheten. Und dies „unter den Völkern": in Abgrenzung von ihnen und ihnen zum Segen.

Aus der Katastrophe Babylon ersteht die neue Gestalt des Judentums: mit den Kategorien Verheißung – Erfüllung sowie dem Übergang von der Prophetie zur Apokalyptik und der Entstehung des Rabbinats. Die Heimkehr und der neue Bund mit neuem Tempel (samt der neuen Spannung Heimat – Diaspora) führt erneut zu Sicherheitsgewißheit. Aus deren Enttäuschung kommt es wieder zur Krise; ihr entwachsen Sondergemeinschaften (Pharisäer, Essener...), aber auch ein neues Selbstverständnis: als leidender Gottesknecht.

In diese eschatologische Krise hinein tritt nun „der Christus". In doppelter Fraglichkeit: Wer ist es und was ist er? Jesus von Nazareth zieht sich von verschiedenen Gruppen aus unterschiedlichen Gründen den Vorwurf der Blasphemie zu; aber gemeinsam ist seinen Gegnern wie seinen Jüngern die Gott-Entfremdung der Welt (was nicht bloß die Völker meint), die Erlösungs-Erwartung und die Gottesknecht-Deutung. Diese nun beziehen nach Jesu Tod und Auferstehung die Seinen christologisch auf die Ekklesia Israel, dazu tritt das Verständnis Jesu als des neuen Paschalamms. Nachvollziehbarerweise ein Ärgernis für die (Zeichen verlangen müssenden) Juden (Menschenopfer?) wie eine Torheit für die Griechen, denen Paulus statt Lehr- und Weisheitsargumenten ein konkret terminiertes Botenwort bringt. Gleichwohl verabschiedet die neue Botschaft Israels Tradition nicht, sondern bietet ihr in der Krise eine neue Gestalt. Erheben läßt sich das Christusbekenntnis aus den Hymnen der jungen Gemeinden.

Wie aber steht dazu die in der Folge herausgebildete metaphysische Christologie mit ihren Kernbegriffen „Natur" und „Person"? Den Ansatz bietet die genannte Doppelfrage Wer – Was? Darauf geben Arianismus wie Monophysitismus die falsche Antwort. Prüfkriterium für die theologische Verwendung der philosophischen Termini ist die Wahrung des Bezugs zur Ekklesia Israel und ihrer Geschichte. Ausführlich geht Sch. der Begriffs-Geschichte nach. Daß beide für den theologischen Gebrauch erneut umgebildet werden müssen, läßt ihren Bedeutungsverlust fürchten; doch gibt es für die Weiterentwicklung geschichtliche Gründe: philosophisch im Blick auf die Freiheit des Menschen wie theologisch im Blick auf die Gottes, wobei die Disziplinen sinnvoll von einander lernen können.

So zeichnet Sch. die Wandlungsgeschichte von „Freiheit" und „Geschichte" von der Antike bis in die Moderne und zeigt Impulse der Christusbotschaft dafür. Hauptname: Hegel (mit Korrektur seiner bzgl. der Differenz zwischen Prozeß und Geschichte durch Schelling). In Gott wie im Menschen sind Wesens- und (durch sie ermöglicht; doch nicht ernötigt) Freiheitsdialektik zu unterscheiden. Schön, wie klar hier (anders als bei Kant) Notwendigkeit und Kerngewicht der Trinitätslehre werden (auch wenn der Geist zu kurz kommt – und damit, jenseits Hegelscher Zwei-, die wahre Dreieinigkeit).

Damit können grundsätzlich (wie zuvor bei Israel) Aufgaben, Rechtsgründe und Bewährungsproben der christlichen Überlieferung untersucht werden. Der einzige Priester, Lehrer, Prophet und Ausleger ist hier Christus; die Diener dürfen nur „in persona Christi" tätig werden – mit allen Gefahren, die hier drohen. Die Christen sollen zur Glaubenserfahrung befähigt werden, wobei den Ernstfall das Glaubens die Nächstenliebe bildet. Nicht, als hätten Glauben und Gottesliebe ihr zu dienen: es geht um religiöse, um Christus-Erfahrung; aber in der sittlichen Erfahrung kommen die vier stets zu

wahrenden Erfahrungsmomente am besten zur Geltung. Entscheidend ist der Übergang vom Hören zur doxologischen Antwort. In Konkurrenz zu anderen Erfahrungsschulen zeichnet sich die christliche durch ein Zugleich von Illusionslosigkeit und Hoffnungsstärke aus. Zur Postulatenlehre aber steht sie in dem bekannten Kantschen Verhältnis von Erfahrung und Begriff: Wie jene ohne sie leer ist, so sie ohne jene blind. – Schließlich geht Sch. kritisch die drohenden Fehlhaltungen der Instanzen durch. Sie haben sich einer doppelten Frage zu stellen: danach, ob nicht die Selbstlosigkeit ihres Dienstes in Eigenmacht umschlägt und ob sie wirklich dem Wachstum der Eigenverantwortung ihrer Mitchristen dienen.

Ein Ausblick gilt dem theologischen Begriff des „Universale Sacramentum Salutis", der Christologie und Ekklesiologie – in stets zu wahrender (obzwar nicht stets gewahrter) Differenz – zusammennimmt.

Die drei Bde. sind mit schon gewohnter didaktischer Meisterschaft gestaltet: Vorblicke, Wiederholungen, Querverweise, Zusammenfassungen, Ergebnis-Berichte ... Im Anhang jeweils Literaturverzeichnis mit Seitenverweisen (also sozusagen „integriertem Personenregister") und Stichwortregister. (Unklar blieb mir die unterschiedliche Gliederungsweise: Bd. 1: 1. Teil Großbuchstaben, 2. Teil römische Ziffern; Bd. 2: röm. Ziffern; Bd. 3: Großbuchstaben.) Die seltenen Corrigenda sind nicht sinnstörend (doch 3, 111, Z. 12: leben ihren Tod; 474, Z. 17: soeben? [476ff.?]; und kein Satzfehler scheint Progrom statt Pogrom). Inhaltlich ließe sich natürlich einzelnes diskutieren, so hätte ich gern Bd. 3, 220 oben Teichthals, Teitelboim, Hartom, Maybaum einbezogen gesehen (nicht etwa, weil ich ihnen zustimme, in der Sache sind wir uns einig), 288 unten vermisse ich eine Fußnote zum Person-Sein von Embryonen und Altersdementen, und 292f. fehlt mir Tim 6,16 (hier mit Zustimmung zu entsprechenden Präzisierungen bzgl. Jakobs wie Moses). – Die Grunddiskussion indes steht auf dem gemeinsamen Boden von Philosophie für Theologie an. In der Tat haben wir statt vom *esse essentiae* vom *esse existentiae* auszugehen (gegen den Sündenfall schon der ersten Thomas-Kommentatoren); und natürlich unterscheiden sich Metaphysik und Religion; aber nicht so natürlich scheint mir das schon bei Philosophie und Religiosität/Religion. Fehlender und einzufordernder Geschichtsbezug ist das eine; doch hat die Entdeckung überzeitlicher Wesenszusammenhänge (die Marxisten wußten, warum sie sie als abstrakt denunzierten) keine Bedeutung? Sie bringt tatsächlich nichts für mein Heil. Doch zeigt sich, scheint mir, auch darin eine/die *veritas maior*. (Erscheint sie nur [was mich an Poppers Denken = Problemlösen erinnert] in Paradoxien?) Muß man die *Theologia gloriae* mit Luthers Augen sehen oder nicht auch mit von Balthasar? Womit wir wieder beim Punkt Theozentrik stehen. Dankenswert deutlich wendet Sch. sich gegen einen Rangtausch von erstem und zweitem Hauptgebot; aber wäre nicht doch noch schärfer zwischen Postulatenlehre und Religionsskopus zu unterscheiden? So groß der Raum ist, den die Hoffnung in den Religionen und der Bibel einnimmt (Sch. zitiert sogar Platon: Die Hoffnung ist schön – 3, 107, nach *Phaidon* 114): Hätte Religion wirklich ihren Wesensort in der dritten Kantschen Frage (gehört sie ins Feld des „Krisenmanagements")? – In der Bibel stellt es sich wirklich so dar, bis hin zur thomanischen Inkarnations-Sicht gegenüber Duns Scotus. Aber läßt sich das nicht situativ erklären? Gott geht es tatsächlich um den Menschen – auch und gerade um den verirrten. Dem Menschen jedoch? Wäre nicht dies ein entscheidender Dienst der weniger pastoralen Philosophie mit ihrem *magis amica* ..., die Seelsorger (auf seiten Gottes) daran zu erinnern, daß sie (wie zudem auch die, zu denen Er sie sendet) Menschen sind: dazu berufen, der Wahrheit die Ehre zu geben und Gott nicht allein wegen seiner Barmherzigkeit zu danken, sondern, selbstvergessen, wegen seiner Herrlichkeit?

Das Stichwort Dank lenkt nochmals zum Vorwort des Opus magnum zurück. Daß dem Altmeister damit ein Lebenswunsch seit jenem Söhngen-Seminar vor mehr als einem halben Jahrhundert in Erfüllung gegangen ist (in der Tat erhellt es frühere Akzentuierungen, so nicht zuletzt die krisenbetonende Rahnerkritik, wie umgekehrt die Fülle bisheriger Wortmeldungen sich erhellend darein sammelt und „aufhebt"), darf auch die mit Dankbarkeit erfüllen, denen am *rationale obsequium* denkenden Glaubens liegt, in Theologie und Philosophie.

J. Splett

Voegelin, Eric, *Ordnung und Geschichte* [Order and history; deutsch]. 10 Bände, herausgegeben von *Peter J. Opitz [u. a.]* (Periagoge: Texte). München: Fink 2001–2005. Ca. 2540 S., keine gemeinsame ISBN.

Mit der zehnbändigen Edition von *Ordnung und Geschichte* (zitiert als: röm. Bd./arab. S.) liegt zum ersten Mal eine deutsche Ausgabe des Hauptwerks von Eric Voegelin (1901–1985) vor. Die Entstehung des Textes begann Anfang der fünfziger Jahre des zwanzigsten Jhdts. als Neukonzeption einer ursprünglich geplanten *History of Political Ideas* und endete mit Voegelins Tod 1985.

Im Unterschied zur amerikanischen Vorlage fällt zunächst auf, daß die Anzahl der Einzelbde. verdoppelt wurde. Dadurch wurde das Werk gegliedert in die Bände: 1) *Die kosmologischen Reiche*, 2 und 3) *Israel und die Offenbarung*, 4 und 5) *Die Welt der Polis*, 6) *Platon*, 7) *Aristoteles*, 8 und 9) *Das Ökumenische Zeitalter* sowie 10) *Auf der Suche nach Ordnung*. Das bietet den Vorteil, daß so jeweils Spezialisten als Herausgeber der Einzelbde. gewonnen werden konnten, was sich in der Qualität der Kommentare deutlich niederschlägt. Ausgestattet mit je mindestens einem Nachwort, einem ausführlichen Anmerkungsapparat, der auf neuere Literatur, Ausgaben und verbesserte Übersetzungen der Quellen verweist, sowie einem Personen- und Sachregister eignen sich die Bde. sowohl für eine Arbeit über Voegelin als auch zur Erkundung der Zivilisationsgeschichte anhand ihrer politischen, sozialen und religiösen Motivationen und Bedingungen. Denn nichts Geringeres ist das Thema dieses Werks: Ein methodisch begründeter und theoretisch reflektierter Entwurf einer philosophisch-politischen Anthropologie, die ihre Bewährung in Auseinandersetzung mit der Überlieferung der letzten fünftausend Jahre sucht.

Ein großes Problem hierbei stellt Voegelins (= V.s) Überstrapazierung des Lesers dar. Zwar zitiert er großzügig längere Quellen; dennoch wird jemand, der nicht mit V.s Theoriegrundlagen vertraut ist, wenigstens seine Einleitungen mehrmals vor und nach dem eigentlichen Text lesen müssen. Dort skizziert er jeweils seine Interpretationsprinzipien, die ihn zu der bekannten und vielfach kritisierten Gnosis-These geführt haben. Insgesamt empfiehlt es sich daher, vorab die Studie über die *New Science of Politics* (dt.: *Die Neue Wissenschaft der Politik*) zur Kenntnis genommen zu haben. Eine solche Investition wird den Leser damit belohnen, daß er die Eigentümlichkeiten von V.s These abziehen kann, um so die Fruchtbarkeit von dessen Einzelanalysen um so mehr genießen zu können.

Als Hauptgesprächspartner im Hintergrund hat sich V. einige der Hauptdenker der politischen Philosophie gewählt. So setzt er voraus, daß der Leser eine hervorragende Kenntnis der Arbeiten von Platon, Augustinus, Hegel und Nietzsche bereits mitbringt. Nach einem entsprechenden Einführungskap., das vom Sein über das Drama der Existenz einen Bogen in die Bedingungen politischer Ordnung schlägt (I/39–51), stellt V. zudem noch ein zweites Siegel vor sein Werk. Er beginnt nämlich den eigentlichen Text mit einer literaturgeschichtlichen Verortung des biblischen Buchs *Genesis* in den mesopotamischen Schöpfungsmythen. Denn gerade darin liegt ein wichtiger Schlüssel nicht nur zum Verständnis, sondern auch zur Fruchtbarmachung von V.s Philosophie. So bietet die Gegenüberstellung der verschiedenen Versionen von göttlicher Schöpfungs- und (als deren Analoga) politischer Gründungsmythen eine Anregung, worin theoretische Ansprüche an eine aktuelle Philosophie als Auseinandersetzung mit dem interreligiösen Dialog liegen könnten. V. stellt hier den Summodeismus Mesopotamiens der symbolischen Rationalisierung durch den biblischen Monotheismus gegenüber. Durch seine Theorie einer Entwicklung von kompakterer zu differenzierterer Symbolik und der ihr zugrundeliegenden Erfahrungswelt kann V. diese beiden Mythen einem Vergleich und einer philosophischen Kritik zugänglich machen.

Ein anderes Beispiel stellt seine Argumentation dar, der ägyptische Monotheismus sei zwar ein Trinitätsmythos, bliebe jedoch wegen der „Methode der *theologia negativa*" auf dem Niveau eines Summodeismus stehen (I/133–135). Den Grund hierfür sieht er darin, daß zwar religiöse Erfahrungen in Kombination mit der politisch-sozialen Reichsgründung Ägypten zu einem „Gottesvolk" (I/120) gemacht haben, diese jedoch nicht bis zur Transzendenzerfahrung vorgedrungen sind. Sie bleiben daher auf dem Ni-

veau des Mythos stehen, anstatt zu einer metaphysischen Spekulation über das Wesen dieses trinitarischen Gottes vorzudringen. Hierfür verantwortlich sind aber letztlich die gesellschaftlichen Erfahrungen, die keine derartige Differenzierung ermöglichten und umgekehrt eingefordert hatten, wie sie in der ionischen Philosophie oder der jüdischen Glaubenserfahrung zu finden wäre (I/130). Daraus zieht V. den Schluß, daß dies die außergewöhnliche Resistenz der ägyptischen Zivilisationsform gegenüber gesellschaftlichen Wirren begründet habe (I/129). Ägypten – und das verweist wiederum auf die Aktualität dieses Gedankens – hatte bereits ebenso wie heutige Kulturen ein Bewußtsein seiner eigenen Historizität, es hatte eine „innere Vergangenheit" (I/103). Um trotz dieser Erfahrung von Vergänglichkeit eine politische Ordnung als Sinngarantin akzeptabel erscheinen zu lassen, bedurfte es einer außergewöhnlich starken Bindung an die Ewigkeit des Seins. Der kosmologische Inbegriff hierfür, der „Omphalos" (I/69), konnte im Gegensatz zu anderen Kulturen dieser Zeit keine Lösung liefern, da das Reich nicht wie in Mesopotamien und bei den Achämeniden durch einen jeweils vorherrschenden Stadtstaat repräsentiert wurde. Ferner konnte eine Spekulation wie die Konfuzianische Lehre der Tugend, die der kaiserliche Sohn des Himmels auf seine höchsten Beamten ausstrahlt (I/105), für den Pharao aufgrund fehlender politischer Irritationen nicht unmittelbar gelten. Statt dessen sieht V. im Pharao das Gottmenschentum entwickelt, um so die Konsubstantialität zwischen ewigem Sein, göttlich-ordnender Schöpfung und menschlicher Gesellschaft zu begründen. Im Unterschied zur während der Entstehungszeit des Werks starken These von der Ähnlichkeit zwischen ägyptischer und römischer Entwicklung auf einen Monotheismus hin, der in Rom durch die christliche Unterschicht betrieben wurde (I/97), verweist V. auf elementare Differenzen zwischen den beiden Zivilisationen: Ihnen lagen in den Symbolen eines Pharao und des Christus dermaßen disparate Erfahrungen von Konsubstantialität zugrunde, daß das Christentum für ein ägyptisches Ordnungsverständnis ein „Skandal" (Chaos) gewesen sein müßte (I/120).

Darin treten die drei Prinzipien der Interpretation hervor: Es geht um (a) die „politischen Institutionen", (b) die „gesellschaftlich vorherrschende Ordnungserfahrung" und (c) deren „Verschmelzen" in eine „Form" innerhalb der Zivilisationsstruktur (I/99). Als die vier typischen Züge hierfür nennt V. (a) die Erfahrung der „verzauberten Gemeinschaft" (I/41), die besagt, daß trotz der „Getrenntheit der Substanzen" einer göttlichen oder menschlich-politischen Ordnung alle als gemeinsam im Sein erlebt werden. Dennoch (b) werden sie in ihrer „Existenz im Strom des Seins" (I/42) als verschieden erfahren, so daß es zur Überordnung des Göttlichen gegenüber dem Menschlichen kommt. Diese Vorgabe wird (c) in Form von Analogia symbolisiert, die zunächst am Vorbild der Natur die Gesellschaft als Mikrokosmos, später – aufgrund der Selbsterfahrung der „Seele" als Ort dieser Ordnungserfahrungen – als Makroanthropos nachbilden. Dieser Versuch (d), die „Seinsordnung transparent zu machen" (I/47), darf speziell in den frühen Kulturen als „Pluralismus in der Formulierung der Wahrheit" (I/46) verstanden werden.

Allerdings kann dieser Pluralismus dort abebben, wo eine Gesellschaft einen „Seinssprung" (IV/19) vollzogen hat. Damit meint V., es gebe eine Verbesserung der Symbolisierungen der Seinsordnung, so daß mit einer zunehmenden Annäherung ältere Formen als überholt, wenn auch deswegen nicht als sinnlos gelten dürfen. Diese Analogia konnten ebensogut einen Rahmen des Sinnerlebens zu ihren Zeiten stiften, wie ihn andere Symbolisierungen später bieten (IV/21). Damit wird die Frage nach der Ordnung mit derjenigen nach der Geschichte auf eine Weise verknüpft, die nicht lediglich eine chronologische Historie darstellt. Denn so erscheinen nicht einfach politische Ideen, die an einer Vielzahl von Orten zugleich auftreten könnten, sondern sie können auch als „nicht gleichrangig" (IV/20) bewertet werden. Daher versteht V. in seiner *Ordnung und Geschichte* die konkreten Gesellschaften folgendermaßen: Ihr „Ringen um die Wahrheit der Ordnung ist die Substanz der Geschichte" (IV/18).

Diese beiden Hauptmomente nun – Ordnung und Geschichte – verweisen bereits auf zwei wichtige Hintergründe. Zum einen wird der Begriff der Geschichte wesentlich in Abgrenzung zu demjenigen G. W. F. Hegels entwickelt. Zwar nimmt V. an, daß es aufgrund der Differenzierung der Ordnungserfahrungen einen Fortschritt in der Ge-

schichte gibt, aber dieser kann niemals an ein mögliches „Ende" heranreichen, sondern nur an das Erfahren von Geschichtlichkeit: „Folglich gibt der Sinn der Geschichte nicht die Antwort auf die Frage nach dem Sinn im menschlichen Leben. [...] Die Bestimmung des Menschen liegt nicht in der Zukunft, sondern in der Ewigkeit" (IV/20). Inwiefern jedoch diese implizite Kritik dem Denken Hegels gerecht wird, darf angezweifelt werden.

Ebenso steht der zweite Grundbegriff, die Ordnung, in einer gewissen Ambivalenz. Freilich arbeitet V. eine besonders aktuelle Sensibilität heraus, indem er sich durch interkulturellen Vergleich und theoretisch-kritische Reflexion bemüht, jedem „abendländischen Vorurteil" (IV/23) aus dem Weg zu gehen – besonders dort, wo der Seinssprung nicht auf „Lokalkonflikte" (IV/26) eingeschränkt bleiben konnte, wie beim kosmologischen Pluralismus, sondern sich dem Begriff der einen Menschheit unter Gott annäherte. Hierfür ist es für V.s Argumentation entscheidend, daß der Tod nicht nur als biologisches Ausscheiden aus der Existenz, sondern als „Angst der Existenz" aus der Gemeinschaft des Seins zu fallen, analysiert werden kann (I/43). Überall dort, wo diese Problematik hindurchscheint, ringt V. mit F. Nietzsche. Die Unsicherheit des Christentums, wie es aus der Sicht der Ägypter referiert wurde, wiederholt sich in den Krisensituationen der Menschheitsgeschichte. Die anspruchsvolle Lösung, die „Wiedererweckung durch den Glauben" als göttlicher Gnadenakt nach dem „Tod in der Sünde" (IV/28) ist stets gefährdet durch die Unfähigkeit, seine Hoffnung darauf zu begründen. Dadurch birgt sie zugleich auch eine Gefahr. Denn wenn der Mensch – und das ist die anti-nietzscheanische Pointe – sich ermächtigt, an Gott heranzutreten und nicht den exklusiven Status Gottes in der im Glauben erfahrenen Ewigkeit außerhalb der immanenten Welt und Zeit achtet, revoltiert er gegen die Seinsordnung. Indem er seine Existenz zu wechseln versucht, wird er so nicht zum übermenschlichen Gott, sondern zum Unmenschen. Freilich können die Quellen herangezogen werden, um dieses Bild zu unterstützen – aber ob es zwingend überzeugen kann, ohne bei der Lektüre eine Abwehrhaltung gegen eine Übermenschenutopie vorauszusetzen, mag fraglich bleiben.

Damit wären die ersten sieben Bde. von *Ordnung und Geschichte* angesprochen. Ab dem achten Bd. jedoch kommt es zu einem Bruch (VIII/15). Bereits im Vorfeld arbeitete sich V. am Konzept der Achsenzeit von K. Jaspers und der Kritik daran von A. Toynbee ab. Nun aber stellt sich aufgrund zweier Momente eine ganz andere Situation dar, die dazu zwingt, das Konzept der Achsenzeit nicht nur inhaltlich, sondern insgesamt neu zu bewerten: Zum einen tritt in der Empirie eine ältere Kultur hervor, die im Rahmen des kosmologischen Mythos eine lineare Geschichtsvorstellung entwickelt hatte – dies sollte aber eigentlich erst in nachmythischen Phasen möglich sein (VIII/22). Zum anderen ergeben sich in der Analyse der sogenannten „Ökumenischen Zeitalter" (VIII/151; vom Anfang des Perser- bis zum Untergang des Römischen Reichs) ähnliche Spannungen, die gezeigt haben, daß es anstelle der in den ersten Bdn. unterstellten Seinssprünge auf ein höheres Niveau auch später noch kosmologische Momente in der Symbolisierung gegeben hat. Dies stellt für V. keine Notwendigkeit dar, seinen Ansatz aufzugeben, sondern lediglich die „Kontextstruktur" (VIII/23) der Interpretation zu präzisieren. So wird aus der Geschichte der Ordnung als der Ordnung der Geschichte (I/27) nun die „Schichtung des menschlichen Bewußtseins" (VIII/23).

V. vertieft seine primär erfahrungsorientierte Theorie der politisch-religiösen Symbolisierung zu einer Philosophie des Bewußtseins, das Ordnung sucht und Chaos als Inbegriff der Sinnlosigkeit meiden muß. Unter diesem neuen Ansatz stehen die Bde. acht und neun. Ihnen sollte der Leser nun nicht nur (wie für die ersten Bde.) die *Neue Wissenschaft der Politik*, sondern auch V.s Untersuchung *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte der Politik* zur Seite stellen.

Diese Vertiefung wird im zehnten Bd. *Auf der Suche nach Ordnung* schließlich zu einer Mystik. Weit entfernt von den Anfängen in den ersten Bdn., in denen es um Institutionen und Heilserwartungen ging, fängt V. hier nun mit dem „Anfang" selbst an: Indem er den Leser darüber in Kenntnis setzt, daß er „diese Worte auf eine leere Seite" gesetzt habe, um einen Anfang in einem Kap. über Anfänge zu machen (X/19), zeichnet sich ab, was zu erwarten sein wird. Eine philosophische Werkbank, in der V. sein Denken auf die Möglichkeiten von Ordnungserfahrungen als der Bedingung von Sinnerleben hin be-

lauscht. In diesem Prozeß kehren die Hauptgesprächspartner wieder, so etwa Hegel und der „deformative Wille zur Macht" (X/68), der dessen Systemphilosophie ausmacht. Diese Positionen bezieht V. nun in seine bewußtseinstheoretische Untersuchung ein, in der alle Momente einer philosophischen Anthropologie angesprochen werden. Hier erst, rund 30 Jahre nachdem er in Bd. sechs von *Ordnung und Geschichte* eine umfassende Platonstudie vorgelegt hatte, muß er den Platonischen Weg des Denkens erneut nachvollziehen, auf dem er eine denkmögliche „Super-Konstante" (X/113) des Symbolisierens sucht.

Diese Suche findet allerdings ihre existenzphilosophische Lösung in einer Absage an alle „Absoluta" (X/127). V.s Arbeit bricht mit dessen Tod 1985 an dieser Stelle ab. Der erhaltene Text endet mit dem Hinweis, daß „die Strukturen in dem göttlichen Mysterium" benannt werden können – nicht, um sich das Mysterium als eine Erkenntnis zu eigen zu machen, sondern um den Menschen einzustimmen für die „Rolle in dem Drama [...], an dem sie partizipiert" (X/127).

V.s Hauptwerk stellt den Leser vor Anforderungen, was zum einen den Reichtum der Materialien, zum anderen die Kenntnis über die theoretischen Probleme der Geschichtsphilosophie und die damit einhergehenden Philosophien betrifft. Dennoch verspricht das Werk einiges. Bereits als Quellensammlung, die von den Herausgebern dem gegenwärtigen Forschungsstand angeglichen wurde, stellen die ersten neun Bde. der deutschen Ausgabe (von denen zwei noch im Erscheinen sind) einen Gewinn dar. Darüber hinaus sind V.s Überlegungen zur Theoriebildung von anhaltender Relevanz, was etwa die noch immer häufig unkritische Verwendung des Begriffs der Achsenzeit anzeigt. Schließlich stellt der zehnte Bd. einen Schatz von seltener Qualität dar: Denn dieses „philosophische Testament" (Caringella/Weiss, Hgg., X/139) inspiriert nicht nur den an politischer oder religio-politischer Philosophie interessierten Leser zu ungewohnten Höhen des Denkens in diesem Fach. Diese Meditation bietet jedem, der sich mit philosophischer Anthropologie oder der Philosophie von Erfahrung und Bewußtsein beschäftigt, einen originären Einblick in jemandes Geist, der sowohl die Kulturen der Welt als auch die Wege des Denkens kannte. Th. Nawrath

Kühn, Rolf, *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*. Würzburg: Echter 2004. 180 S., ISBN 3-429-02553-2.

Wenn das Christentum wesenhaft die Offenbarung einer Gabe und die Erscheinung eines Gottes der Liebe ist, so muß insbesondere gefragt werden, ob es gelingt, vom Begriff der Gabe zum Begriff des Gegebenen überzugehen. Die phänomenologische Christologie Michel Henrys (Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg i. Br./München 2003) hat auf diese weite Problematik geantwortet, indem sie eine andere Frage stellte, nämlich diejenige nach dem Wesen der intentionalen Subjektivität und ihrer Fundierung im absoluten Leben, dessen vollständigen Begriff Henry im christlichen Logos wiedererkannt hat. Bei Rolf Kühn fügen sich diese phänomenologischen und christologischen Voraussetzungen in eine radikal zu nennende Phänomenologie ein, wobei dieser Ausdruck eine Ausweitung der Phänomenologie des Lebens auf die Wirkungen in Welt und Existenz bedeutet.

Was jene Modalität der lebendigen Subjektivität betrifft, wie sie in der christlichen Religion vorliegt, so ist sie im Tiefsten des originären Wesens zu entdecken. Dieses „Licht" hat der Autor von Beginn seines philosophischen Weges an im Begriff der transzendentalen Leiblichkeit wahrgenommen (Leiblichkeit als Lebendigkeit, Freiburg i. Br./München 1992). Als zentraler Begriffskern verbindet der subjektive immanente Leib im eigentlichen Sinne Christentum und Phänomenologie miteinander. Die Leiblichkeit enthält nach vorliegendem Buch die Möglichkeit, zwei originäre Anfänge miteinander zu verbinden, nämlich jenen des Absoluten als Leben und jenen des fleischgewordenen Sohnes, wobei beide Ursprünglichkeiten eine göttliche Manifestation bedeuten. Natürlich ist es letztlich die absolute Manifestation, welche die Affinität der Phänomenologie des Lebens mit der radikalen Phänomenologie der Religion beinhaltet. Aber dies kann nur unter der Bedingung der lebendigen Leiblichkeit geschehen, welche sich in ihrer konstitutiven Selbstaffektion erprobt – mithin unter der phänome-

nologischen Voraussetzung eines Leibes, der selbst Offenbarung ist. In der Tat ist es dieses „Fleisch", welches von der radikalen Phänomenologie gemäß der Kühnschen Analyse im inkarnierten Logos wiedererkannt wird. Im inkarnierten Logos nimmt unsere selbstaffektive Leiblichkeit ihren Anfang, und dieser Prozeß erlaubt es aufzuweisen: nicht nur, wie sie daraus hervorgeht, sondern wie sich in dieser ursprünglichen Gegebenheit jenes Leben entfaltet, welches das Leben des fleischgewordenen Wortes ist, und dies besonders in der religiösen Erfahrung. In Kühns Perspektive führt die „Institution" der christlichen Religion, ihrer Kirche und Riten, zu dieser Vollendung unseres Seins im Schoß einer Fülle des Lebens zurück, und zwar als deren Prinzip und Wesen.

Alles vollzieht sich hierbei außerhalb von Welt und Intentionalität, über die klassische Phänomenologie hinaus. Allein die methodologischen und begrifflichen Veränderungen, wie Kühn sie in der Weise der materialen Phänomenologie erarbeitet, machen diese Übertragung des Begriffs des Gegebenen in den der Gabe wirklich möglich. Das Hervortreten einer nicht-intentionalen „Gabe" beinhaltet die Aufhebung des Welthorizonts, der Vorstellung oder *théoria* sowie eine Erhellung der leiblichen „Praxis" als Eigensphäre der christlichen Offenbarung. Diese Epoche und ihr Ergebnis finden ihre umfassende Berechtigung im Begriff der rein phänomenologischen Passivität, dessen Reichtum der Autor bereits zuvor unter dem Titel der *Passibilität* erarbeitet hatte (vgl. Radikale Phänomenologie, Frankfurt am Main 2003). Die menschliche Subjektivität als empfangenes Leben offenbart – als in sich verborgen – jene Gabe, welche im absoluten Leben selbst ruht und nichts anderes als die ununterbrochen wirkende Gegenwart des Erst-Lebendigen ist. Infolgedessen ist es das fleischgewordene Wort, welches Passion und Tod sowie das inner-affektive „Historiale" der menschlichen Subjektivität in deren wesenhaftem „Leiden" auf sich nimmt, um darin jene Auferstehung oder Ewigkeit des Lebens einzuschreiben, welche Er ist – und jedes Individuum dadurch zur Fülle der Freude einlädt (125). Die Sakramente, und insbesondere die Eucharistie, besitzen entsprechend keinen anderen Sinngehalt: *„Die Sakramentalität ist dieser Übergang vom Tod zum Leben in allem Tun*, was nicht vom ‚Übergang' des Lebens zur Liebe getrennt zu werden vermag" (169).

Was die Kirche als Spenderin der Sakramente betrifft, so ist sie nicht nur die getreue Braut, welche an dieser Wiederbelebung eines jeden Lebendigen teilhat, insofern ihre Institutionen und Riten kein anderes Ziel besitzen, als jeden Lebendigen unaufhörlich zu jenem ewigen Reich zurückzuführen, welches er in sich trägt. Denn all dies könnte sie nicht bewirken, wenn sie nicht die Gemeinschaftlichkeit der Lebendigen im Leben bildete, was auf den – auch phänomenologisch reichen – Begriff des „mystischen Leibes Christi" verweist. Somit tritt jene Thematik an den Tag, welche sich mit Claude Bruaire als onto-do-logische bezeichnen ließe und die der Autor im Zentrum seiner Lektüre der Evangelien dort aufscheinen läßt: mit anderen Worten das Thema der transzendentalen Geburt, jener „zweiten Geburt", die das Wort Jesu in seinem Gespräch mit Nikodemus zusammenfaßt (Joh 3,3). Das Werk Kühns zeigt uns somit, wie die Übertragung der christlichen Offenbarung in die Analyse der materialen Phänomenologie ein Durchschreiten der Philosophie zum Bereich der christlichen Offenbarung des ewigen Lebens hin darstellen kann, welches den lebendigen Menschen verheißen ist (wobei das Denken hier die gewöhnlichen Hindernisse und Reibungen bei dieser Materie nicht kennt). Die transzendentale Perspektive entfaltet hier keinerlei Feld (intellektueller) Erkenntnis mehr und geht in jene „Lebenserprobung" auf, in der die Gegenwart (und nicht die Vorstellung), die Gabe (und nicht die noematische Gegebenheit), der Anruf konkreten Tuns (in seiner inneren Verbindung zur Barmherzigkeit) für die menschliche Existenz leitend sind. „Gabe als Leib" läßt einen radikal phänomenologischen Diskurs vernehmen, welcher die äußerste Zurückgezogenheit des Ursprünglichen selbst herauszufordern scheint und zugleich eine besondere Nähe zur Botschaft der Evangelien bezeugt. Auf diese Weise erschließt sich in diesem Buch eine „Hermeneutik" des christlichen „Wortes", welche in ihrer kaum vergleichbaren Tiefe und Helligkeit bisher gänzlich neu ist.

G. Dufour-Kowalska

Italienische Philosophie der Gegenwart. Ein Überblick. Herausgegeben von *Thomas Eggensperger, Ulrich Engel, Ugo Perone*. Freiburg im Breisgau/München: Alber 2004. 127 S., ISBN 3-495-48107-9.

Das Bändchen vereinigt die Originalbeiträge von sieben Vertretern (keiner Vertreterin) der italienischen Philosophie der Gegenwart. Die Texte gehen auf eine Vortragsreihe am „Istituto di Cultura" der italienischen Botschaft in Berlin zurück. Von dessen damaligem Leiter, *Ugo Perone*, stammt der informative Überblick am Anfang (9–15). Die italienische Philosophie ist stark durch den Zusammenhang bestimmter Schulen geprägt und damit an die Namen einzelner Städte und Universitäten gebunden. Dem trägt der Bd. Rechnung. Von Turin geht es über Mailand und Neapel nach Pisa. Den Anfang machen zwei Schüler Luigi Pareysons. *Claudio Ciancio* bemüht sich um eine Vertiefung von dessen Ontologie der Freiheit (17–33). Angeregt durch den mittleren und späten Schelling, mit dem Seitenblick auf Heidegger und Lévinas, soll die Freiheit als der Ursprung von allem begriffen werden. Sie setzt das Andere, die Schöpfung und den Menschen. Das Sein entpuppt sich damit als „Gabe" der Freiheit. *Sergio Givone* widmet sich dem Thema der ästhetischen Erfahrung (35–44). Unzufrieden mit Croces Deutung der Kunst als Erkennen ebenso wie mit Pareysons Lesart der Kunst als Tun, spricht Givone von der „paradoxen Wahrheit" der Poesie. Sie lasse uns die Wirklichkeit verstehen, ohne ein Wissen zu sein. *Carmelo Vigna* skizziert die Metaphysik seines Mailänder Lehrers Gustavo Bontadini (45–51). Sie ruht auf dem Gedanken einer allem Wissen voraus und zugrunde liegenden „Einheit der Erfahrung". Außer der an der Università Cattolica beheimateten metaphysischen Schule gibt es in Mailand auch eine starke phänomenologische Tradition. Ausgehend von den Arbeiten Enzo Pacis denkt *Carlo Sini* den praktischen Sinn der Husserlschen *Epoché* weiter (109–119). Die Philosophie bestehe in der ständigen Übung des Subjekts, die Aufmerksamkeit auf sich selbst und die eigenen Praktiken zu richten. *Eugenio Mazzarella* schildert die philosophische Kultur in Neapel (53–72). Seit den siebziger Jahren ist dort ein reges Schaffen zu beobachten. Seine Wurzeln liegen bei Vico und im Historismus Croces. Zugleich stammen viele Anregungen aus dem Existentialismus und der Phänomenologie. *Maurizio Pagano* widmet sich dem Verhältnis zwischen Philosophie und Religion, das in Italien lange Zeit durch die Spannung zwischen dem katholischen und dem laizistischen Denken geprägt war (73–90). Mit dem Aufschwung der Hermeneutik sei Bewegung in die Lager gekommen. Angesichts der globalen Herausforderungen unserer Tage wirbt Pagano für die Einsicht, daß es sich bei der westlichen Vernunft um eine ihrem Wesen nach dialogische Vernunft handle. *Remo Bodei* schließlich erinnert an die beiden berühmtesten Vertreter der Philosophie in Pisa (91–107). Galileo Galilei verwandelte die Mechanik in eine mathematischen Wissenschaft und lehrte so, anstatt der Arbeit von Sklaven die Kräfte der Natur für den Antrieb von Maschinen zu gebrauchen. Giovanni Gentile dagegen betonte mit seinem „Aktualismus" die Ewigkeit und Universalität des Geistes und trug so zur Aufhebung des Gegensatzes zwischen Individuum und Gesellschaft bei.

Auch wenn die Auswahl der Autoren und Strömungen gewiß nicht erschöpfend ist und sich die Herausgeber insbesondere gegen die Aufnahme analytischer Denker entschieden haben, wird das Buch seinem Anspruch, einen Überblick bieten zu wollen, vollauf gerecht. Die Beiträge vermitteln ein lebendiges Bild der Philosophie in Italien. Die Lebendigkeit wird freilich getrübt durch die Schwerfälligkeit der Übersetzungen. So stolpert man gleich in dem ersten Beitrag über solche Wortungetüme wie „Andersheitssetzung" (30) oder „Freiheitsübervergeistigung" (32). In dem zweiten Text kann sich der Übersetzer offenbar nicht zwischen „Gestalten" und „Schaffen" für das italienische *fare* entscheiden und läßt das den Leser jedes Mal dadurch wissen, daß er den zweiten Ausdruck in Klammern hinzusetzt (40 f.). Völlig im Dunkeln bleibt der Sinn des folgenden Satzes: „Es kam im Übergang von den siebziger zu den achtziger Jahren zu einer soziologischen Kulturevidenz, die mittlerweile das Ganze der internationalen philosophischen Szenerie betrifft" (71). Leider ließen sich diese Beispiele fast beliebig vermehren. Originell ist etwa die Erläuterung des Prinzips aus Galileos „Le Mecaniche", demzufolge bei der Konstruktion von Maschinen die vier Faktoren Gewicht (P), Kraft (F), Entfernung (x) und Zeit (D) eine Rolle spielen, wobei die Zeit wiederum der

in einer bestimmten Geschwindigkeit (V) zurückgelegten Entfernung (x) entspricht. In dem Buch wird daraus „die Formel P × F × x × D × x × V“ (99). Ebenso unbeholfen klingen oft die kurzen Einleitungen, die den einzelnen Texten vorangehen. So wäre Kant gewiß nicht erfreut, über sich lesen zu müssen: „Nach Kant bezieht sich ästhetische Erfahrung nicht auf die realen Dinge, sondern auf die Erscheinungen“ (35). Oder was soll man mit der Behauptung anfangen: „Im unüberschreitbaren Kreis der Transzendentalität begegnet man dem Menschlichen (und seiner Welt), aber auch dem Göttlichen“ (45)? Insgesamt hätte man sich daher eine genauere Durchsicht der Texte durch die Herausgeber gewünscht. G. Sans S. J.

Wainwright, William J. (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: University Press 2005. X/550 S., ISBN 0-19-513809-0.

Die 20 Kap. dieses Handbuchs informieren über Strömungen und Kontroversen in der gegenwärtigen vor allem angelsächsischen Religionsphilosophie, und sie bringen zum Teil eigene systematische Ansätze der Autoren. Der Herausgeber skizziert in seiner Einleitung in groben Zügen die Entwicklung der Religionsphilosophie seit der ersten Hälfte des 20. Jhdts.; er bedauert den mangelnden Austausch zwischen der angelsächsischen und der kontinentalen Tradition. Jedem der übersichtlich gegliederten Beiträge folgt eine nicht zu lange Bibliographie. Der ausführliche, differenzierte Index erleichtert die Benutzung.

Der Bd. ist in zwei Teile gegliedert. Teil I befaßt sich mit den in der angelsächsischen Religionsphilosophie am häufigsten diskutierten Problemen: den Eigenschaften Gottes, den verschiedenen Formen des ontologischen, kosmologischen und teleologischen Gottesbeweises, Pascals Wette und William James' Will to Believe, dem Problem des Übels, den Wundern, dem Verhältnis von Offenbarung, Glaube und Vernunft. Über den Rahmen der jüdisch-christlichen Religion hinaus geht der Beitrag von *Paul J. Griffiths* über nicht-theistische Konzeptionen des Göttllichen in den Veden und im Buddhismus. Das Kap. über Mystik und religiöse Erfahrung *(Jerôme I. Gellman)* bringt Unterscheidungen zu diesen Begriffen, phänomenale Merkmale, eine Diskussion über den epistemischen Wert dieser Erfahrungen und eine Auseinandersetzung mit naturalistischen Erklärungen. Enthält die religiöse Sprache Aussagen, die einen Wahrheitswert haben? Ist das religiöse Sprachspiel autonom? Wie referiert die religiöse Sprache auf Gott? Sind alle Aussagen über Gott metaphorisch? *William P. Alston* diskutiert diese Fragen und gibt seine Antwort. *Nicholas Woltersdorff* stellt die Entwicklungen der religiösen Epistemologie im 20. Jhdt. dar. Unter dem Titel „God, Science and Naturalism“ geht *Paul Draper* dem Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft nach und plädiert für einen bescheidenen methodologischen (im Unterschied zu einem metaphysischen) Naturalismus: Die Naturwissenschaft dürfe eine übernatürliche Erklärung nicht ausschließen, aber sie dürfe auf sie nur als letzte Möglichkeit zurückgreifen. *Linda Zagzebski* behandelt unter verschiedenen Rücksichten das Verhältnis von Moral und Religion, und sie entwickelt im Anschluß an Kant ein antiskeptisches transzendentales moralisches Argument für die Existenz Gottes. Die christliche Lehre von der Auferstehung der Toten führt zur Frage nach der Identität der Person; die Auferstehung ist nur dann logisch möglich, wenn eine Person vor und nach dem Tod ein und dasselbe Individuum sein kann *(Lynne Rudder Baker)*. Was kann die Philosophie zum Problem des religiösen Pluralismus sagen *(Philip L. Quinn)*? Untergräbt er, so die epistemische Herausforderung, die Glaubwürdigkeit einer jeden Religion? Angesichts der im Namen der Religion verübten Greuel ist es Aufgabe der Philosophie, Argumente für die religiöse Toleranz zu entwickeln. Ein Vergleich der Religionen könne zeigen, daß sie auf unterschiedlichen geschichtlichen und kulturellen Wegen ein gemeinsames Ziel verfolgen.

Teil II besteht aus vier Essays, welche – so der Herausgeber in seiner Einleitung – „die Vorteile und Nachteile der vier zur Zeit einflußreichsten Wege, Religionsphilosophie zu betreiben, abwägen“; sie seien „a unique feature of this volume“ (10), und sie sollen offensichtlich dazu dienen, die analytische und die kontinentale Tradition einander näherzubringen. *William Hasker* beschreibt die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie. Sie sei in den 1940er Jahren gezeugt und in den frühen 1950er Jahren geboren

worden; nach ihrer Adoleszenz in den 1970er und frühen 1980er Jahren habe sie um die Jahrtausendwende den Zustand kräftiger Reife erreicht, der keinerlei Zeichen des Niedergangs oder seniler Degeneration zeige. Der analytische Zugang biete die besten verfügbaren Mittel, den Sinn religiöser Behauptungen zu klären und die Gründe für und gegen deren Wahrheit abzuwägen. *D. Z. Phillips* stellt den von ihm vertretenen Wittgensteinianismus dar. Der Beitrag über die kontinentale Religionsphilosophie *(Merold Westphal)* befaßt sich mit Heidegger, Ricœur, Janicaud, Marion und Derrida. *Sarah Coakley* stellt die feministische Kritik von Grace Jantzen und Pamela Sue Anderson an der analytischen Religionsphilosophie dar. Sie ist der Auffassung, daß die analytische Religionsphilosophie durch ihre Kritik am foundationalism und ihre neokantianischen Ansätze auf dem besten Weg ist, den ihr eigenen, tiefverwurzelten Maskulinismus zu überwinden. F. Ricken S. J.

Pieper, Josef, *Über die Tugenden.* Klugheit Gerechtigkeit Tapferkeit Maß. München: Kösel 2004. 255 S., ISBN 3-466-40172-0.

Die vier in diesem Bd. vereinigten Arbeiten sind ursprünglich in folgender Reihenfolge und unter folgenden Titeln erschienen: Vom Sinn der Tapferkeit (1934); Traktat über die Klugheit (1937); Zucht und Maß (1939); Über die Gerechtigkeit (1953). Der Text wurde um einige Abschnitte gekürzt; sämtliche Anmerkungen und Zitatbelege wurden weggelassen. Es handelt sich um eine unveränderte Neuausgabe des Buches „Das Viergespann" aus Anlaß des hundertsten Geburtstags von Josef Pieper.

Die bekannten Traktate erhalten durch die gegenwärtige Diskussion über die Tugendethik eine neue Aktualität. In der Vorbemerkung stellt Pieper die griechisch-römische Tugendethik der biblischen Sollensethik gegenüber. Eine Gebote- und Pflichten-Lehre komme leicht in Gefahr, „beziehungslos Forderungen zu verkünden und dabei den Menschen selbst, der etwas ‚soll', aus dem Auge zu verlieren". Dagegen spreche die Tugendlehre ausdrücklich von eben diesem Menschen; ihr sei alle reglementierende Einengung fremd; „sie hat es im Gegenteil gerade darauf abgesehen, einen Weg freizugeben und eine Bahn zu eröffnen" (12). Thomas von Aquin komme ein einzigartiger Rang zu „nicht so sehr wegen seiner persönlichen Genialität, sondern wegen der wahrhaft schöpferischen Selbstlosigkeit", durch die er „der Mund der großen menschlichen Weisheitsüberlieferung" werde (13). Johannes Rau weist in seinem Vorwort auf die Tatsache hin, daß der Traktat „Vom Sinn der Tapferkeit" im Jahr 1934 erschien. Das Buch „widersprach dem Ungeist der Zeit durch einfache Darstellung einer Lehre, in der man die Grundlagen der eigenen menschlichen Existenz wiederfinden konnte. Pieper hat auf seine Weise dem Geist des Nationalsozialismus widerstanden, indem er sich vom damaligen Zeitgeist nicht einfangen und prägen ließ. Sein Denken nahm Maß am Denken der großen humanen Tradition" (9). F. Ricken S. J.

Bayertz, Kurt (Hg.), *Die menschliche Natur.* Welchen und wieviel Wert hat sie? (ethica; 10). Paderborn: mentis 2005. 228 S., ISBN 3-89785-309-4.

Die Fortschritte der Biotechnologie haben die menschliche Natur in einem bisher ungeahnten Ausmaß verfügbar gemacht. Damit stellt sich die Frage, ob wir diese unsere Natur als ein intrinsisch wertvolles, unbedingt schützenswertes Gut anzusehen haben. Die zehn Beiträge dieses Bds. versuchen, mit einer Fülle von Unterscheidungen den Begriff der menschlichen Natur zu klären, um sich dann mit ihrem moralischen Status und den Grenzen des biotechnologischen Handelns zu befassen.

Kurt Bayertz plädiert für eine schwache Variante der Idee eines normativen Status der menschlichen Natur. Die menschliche Natur habe einen prima-facie-Wert, der sich aus ihrer engen Verbundenheit mit der Person herleite, einen vorsichtigen Umgang mit den Möglichkeiten der Biotechnologie vorschreibe und bestimmte intuitiv begründete Ideale von Natürlichkeit als Elemente eines guten Lebens ausweise. Es sei die selbstreflektierende Natur des Menschen, so die These von *H. Tristam Engelhardt, Jr.*, welche die biologische Struktur der menschlichen Natur in Frage stelle. In einer säkularen Moral könnten prinzipielle moralische Einschränkungen für den Gebrauch der Keimbahn-

Gentechnologie und die Steuerung der menschlichen Evolution nicht gerechtfertigt werden. Den paradoxen Charakter des Begriffs der menschlichen Natur sieht *David Heyd* darin, daß keine moralische Konzeption ohne Rückgriff auf die Natur als Quelle von Stabilität, Vorhersagbarkeit und Allgemeinheit formuliert werden kann, andererseits aber der Aspekt der Freiheit und rationalen Steuerung der natürlichen Eigenschaften für den moralischen Standpunkt ebenso notwendig sei. *Matthias Kettner* unterscheidet einen säkularen Humanismus von einem malignen Transhumanismus. Für den Humanismus sei das Interesse der Menschen, ihre Lebensform zu verbessern, moralisch erlaubt; der maligne Transhumanismus halte die natürliche Evolution für fehlerhaft und behaupte, daß nur Roboter unsere zivilisatorische Evolution vorantreiben könnten. Eher am Rande der Thematik des Bds. liegt der Beitrag von *Anton Leist* über Begriff, Kriterien und Ideale der körperlichen Schönheit. Auf dem Hintergrund der konfuzianischen Tradition und deren Naturbegriff skizziert *Heiner Roetz* den gegenwärtigen bioethischen Diskurs in China. Das stärkste Argument für einen moralischen Status der Natur findet er bei Robert Spaemann: Eine Autonomie, die an der Natur keine Grenze mehr fände, würde zu einer tyrannischen Willkür. *Neil Roughley* unterscheidet zwischen drei deskriptiven Naturbegriffen: Spezieszugehörigkeit, charakteristische menschliche Lebensform, interventionslos Gewordenes. Nur dem zweiten Begriff komme, wenn man andere Prämissen hinzuziehe, auch eine normative Bedeutung zu. In der Frage der normativen Aspekte des menschlichen Körpers vertritt *Ludwig Siep* eine gemäßigt objektivistische Position. Güter und Lasten einer möglichen Veränderung des menschlichen Körpers könnten nicht allein an privaten Wünschen gemessen werden, weil die menschliche Körperlichkeit Bedingung gesellschaftlicher Güter und Grundlage sozialer Normen sei. Mit der Vision einer künstlichen, posthumanen, postbiologischen und körperlosen Intelligenz und Personalität setzt sich *Dieter Sturma* auseinander. Roboter hätten keine Beziehung zur menschlichen Lebensform; jede Erweiterung der menschlichen Handlungsmöglichkeiten durch Roboter müsse von der grundsätzlichen Differenz zwischen menschlicher Lebensform und künstlichen Systemen ausgehen. Die Robotik werde nur dann einen Beitrag zur Humanisierung der Lebenswelt leisten, wenn am Vorrang kultureller Zwecksetzungen vor technischen Mitteln festgehalten werde. „Chimäre Mensch?" *(Andreas Vieth* und *Michael Quante)* ist eine Chimäre aus allgemeinen Ausführungen zum Naturbegriff und Naturalismus und dem speziellen ethischen Problem der Xenotransplantation.

Ein moderater wertender Begriff der menschlichen Natur, so das Fazit dieses Bds., ist für das ethische und für das technische Handeln unverzichtbar. Die Alternativen wären eine Orientierungslosigkeit des menschlichen Zusammenlebens und damit der Verzicht auf die menschliche Lebensform und eine von keinerlei Werten geleitete, der Willkür preisgegebene technische Entwicklung. F. Ricken S. J.

Wieland, Wolfgang, *Bioethik als Herausforderung* (Bonner philosophische Vorträge und Studien; 20). Bonn: Bonn University Press 2003. 71 S., ISBN 3-86529-000-0.

Die Herausforderung der Bioethik sieht der Philosoph und Mediziner Wieland (= W.) darin, daß die Ethik hier nicht mehr – wie seit Platon – fragt, wie zu leben sei, sondern wer leben dürfen soll und wer nicht. Für das Unternehmen Bioethik sei die Tendenz charakteristisch, Lebensrechte zu beschneiden und zu relativieren. Dabei würden nicht nur einzelne moralische Normen, sondern auch die Idee der Moralität selbst zur Disposition gestellt. Die Debatte habe inzwischen den akademischen Bereich verlassen und die Ebene der Öffentlichkeit und der Politik erreicht. W. verweist auf die demographischen und ökonomischen Hintergründe und die handfesten, wenn auch nicht klar ausgesprochenen kommerziellen Interessen. Die Bioethik trage ihre Überlegungen in der Regel mit der Absicht vor, auf das geschriebene und das ungeschriebene, in anerkannten Gewohnheiten wurzelnde Recht einzuwirken. Wo individuelle Lebensrechte zur Disposition gestellt würden, sei nicht zuletzt wegen der Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus äußerste Zurückhaltung geboten; die Formel „lebensunwertes Leben" sei hier noch immer das heimliche Leitfossil. Es sei makaber, „wenn die sonst stets beschworene

Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit der Untaten" der Nazizeit „dazu mißbraucht wird, heutige Entwicklungen zu verharmlosen" (34).

W.s Antwort auf diese Herausforderung ist eine überzeugende Kritik zentraler bioethischer Argumente. Lebensrechte würden beschnitten, wenn man Menschenrechte zu Personenrechten umdeutete, denn dadurch würden die Menschenrechte abhängig von einer dezisionistischen Definition der Person. Diese Willkür lasse sich nur in der Weise ausschließen, daß man mit der Tradition die Menschenrechte an die Zugehörigkeit zur biologischen Spezies *homo sapiens* binde. Dabei „hat die Orientierung an einer natürlichen Spezies in diesem Fall keine rechtsbegründende, sondern nur eine indikatorische Funktion, die aber den Vorzug hat, allen arbiträren Zuordnungen zuvorzukommen" (30). Für die Versuche, gezielte Tötungen von Menschen durch das Recht aus Selbstbestimmung zu legitimieren, verweist W. auf die Entwicklung in den Niederlanden. Aber unabhängig von der Ausweitung und vom Mißbrauch ereigne sich bereits mit der Vergabe der ersten Tötungslizenz ein Dammbruch. „Die moralische Landschaft hat sich schon in dem Augenblick verändert, in dem die Alternative Leben oder Tod zum Inhalt einer Option geworden ist" (32), denn damit stehe der Inhaber der Option unter einem Entscheidungszwang, der leicht dazu führe, daß er sozialen Pressionen ausgesetzt werde. Beim Umgang mit Embryonen und embryonalen Stammzellen gehe es um die grundsätzliche Frage, ob ohne Ausnahme alle Güter gegeneinander abgewogen werden könnten oder ob es Güter gebe, die jeder Abwägung entzogen seien und die für kein denkbares Ziel zur Disposition gestellt werden könnten. „Ließen sich mit Abwägungstechniken alle Güter ohne Ausnahme in Wertungsbilanzen verrechnen und damit relativieren, auch die Menschenwürde und die in ihr gründenden Rechte, hätte die Moralität keinen Boden mehr, der ihr nicht streitig gemacht werden könnte" (40); ein konsequenter Utilitarismus könne letztlich nur technische, aber keine moralischen Normen begründen. Vertreter der Bioethik bedienten sich gelegentlich der Kategorie der Zuschreibung, um den Menschenrechten ihre absolute Verbindlichkeit abzusprechen. Einen Status, der Menschen von seinesgleichen nur zugeschrieben werde, besitze der Mensch nicht von Natur aus, sondern er verdanke ihn der willkürlichen Entscheidung anderer. Menschenrechte seien aber „von der Art, daß sie keiner Person von ihresgleichen verliehen werden können; jedermann besitzt sie stets kraft eigenen Rechts" (49). W. spricht von einer essentiellen Zukunftsbezogenheit und einem in ihr gründenden Kontingenzbedürfnis des menschlichen Lebens. Ihr widerspreche der bewußt geplante Tod; aus ihr ergäbe sich ein Recht auf (genetisches) Nichtwissen; sie lasse gegenüber dem reproduktiven Klonen die Forderung verständlich werden, bei der Entstehung des Menschen müsse unter allen Umständen das Recht des Zufalls gewahrt werden.

Aus der Schrift spricht das Ethos des Arztes und der eindringende Ernst des philosophischen Fragens, der deutlich macht, welche Grundsätze und Werte von der Bioethik herausgefordert werden. Man wünscht sie in die Hand eines jeden, der mit dieser Herausforderung konfrontiert ist.

F. Ricken S. J.

2. Historische Theologie

Münch, Christian, *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium.* Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; 104). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004. I/331 S., ISBN 3-7887-2035-2.

Anfang des 20. Jhdts. hat Adolf Jülicher die Gleichnisse Jesu als eine der elementaren Formen seiner Rede entdeckt. Er beschrieb ihre Form mit Hilfe von drei Merkmalen, die sich in vielen Gleichnissen Jesu wiedererkennen lassen. Gleichnisse enthalten (1) einen vollständigen Gedanken (2) in vergleichender Rede, die (3) einen tieferen Sinn verhüllt (9f.). Die allegorische Auslegung dieser einfachen Gleichnisse, die sich schon bei Markus findet, hielt Jülicher für ein Mißverständnis ihrer späteren Überlieferung. Jülichers Gleichnisbuch und seine negative Sicht der allegorischen Auslegung der Gleich-

nisse wurde vielfach kritisiert. Hans-Josef Klauck hat gezeigt, daß sie in der Traumauslegung apokalyptischer Literatur bereits ihre biblischen Wurzeln vor Jesus hat (30). Dennoch hat Jülicher insofern einen maßgeblichen Einfluß behalten, als sich die Untersuchung der Gleichnisse Jesu auf ihre besondere sprachliche Form konzentriert hat. Hans Weder hat unter dem Einfluß Jüngels und Ricœurs das wesentliche Merkmal der Gleichnisform in ihrer Metaphorik erkannt (32). In der Metapher des Gleichnisses kommt das Reich Gottes zur Sprache, weil es anders als metaphorisch gar nicht gesagt werden kann. Gleichnisse waren für Jesu Verkündigung also unersetzbar, denn in den Gleichnissen wird das Reich Gottes selbst in seiner Verkündigung gegenwärtig. Die Konzentration auf die Form der Gleichnisse und auf ihren besonderen Sprechakt in der Verkündigung Jesu hatte zur Folge, daß die Frage nach ihrer Überlieferung und ihrem Kontext in den einzelnen Evangelien in den Hintergrund getreten ist. Für das Matthäusevangelium haben sich dieser Frage erst in den letzten Jahren einige Untersuchungen zugewandt (44–57).

In der vorliegenden Untersuchung, die als Dissertationsschrift bei Thomas Söding entstanden ist, widmet sich Christian Münch (= M.) dieser Fragestellung. Das Markusevangelium enthält als Vorlage des Matthäus nur eine größere Gleichnisrede (Mk 4,1–34). Matthäus hat diese Rede in 13,1–52 redigiert und erweitert. Zusätzlich hat er aus weiteren Einzelgleichnissen bei Markus größere Kompositionszusammenhänge geschaffen: Mk 12,1–12 wird aufgenommen in Mt 21,28–22,14 und Mk 13,33–37 im Zusammenhang von Mt 24,42–25,30. Diesen drei Kompositionszusammenhängen entstammt auch der Großteil der Gleichnisse, die M. in seine Untersuchung einbezieht (vgl. 6–7). Einer allgemeinen Untersuchung der Parabeltheorie bei Matthäus folgen in der Arbeit drei Teile, in denen die Gleichniseinleitungen (129–160), die literarischen Mittel innerhalb der Gleichnisse (161–248) und die Gleichnisschlüsse (249–290) untersucht werden. Die Gleichnisse haben im Matthäusevangelium eine charakteristische Form. Himmelsreich-Einleitungen, das Erzählen Jesu im Aorist, gemeinsame Bildfelder (184–206) und „eine Neigung zu extremen Zügen" (295) sind Merkmale dieser gemeinsamen Form. Oft beschreiben sie auch eine Ereignisfolge in drei Phasen.

Der Untersuchung der literarischen Form der Gleichnisse ist ein Abschnitt über die Verstehensvoraussetzungen der Gleichnisse im Evangelium vorausgeschickt. Darin untersucht M. Matthäus' Verwendung des Begriffs παραβολή (73–85). Matthäus gebraucht das Wort bereits als einen *terminus technicus* für eine bestimmte Form der Rede Jesu. Es bezeichnet eine Form der bildhaften Rede, die einer besonderen Deutung bedarf. Offenbar war also schon dem Evangelisten die Gleichnisrede als ein besonderes Merkmal des Lehrens Jesu bewußt. In diesem Bewußtsein hat er die Gleichnisse redigiert und in größeren Zusammenhängen miteinander komponiert. Die Gleichnis-Überlieferung des Evangeliums ist also nicht, wie Jülicher meinte, von Beginn an durch ein Mißverständnis ihrer literarischen Form gekennzeichnet. Jülichers Hypothese einer Form einfacher Gleichnisse im Munde Jesu erweist sich vielmehr als moderner Anachronismus, der an die Evangelien herangetragen ist.

In Mt 13,10–17 erkennt M. die „Gleichnistheorie", die Matthäus in seinem Evangelium für ihr Verstehen voraussetzt. Die negative Seite ihrer Deutungsbedürftigkeit ist die Verstockung derer, die sie nicht verstehen. Die vieldiskutierte Verstockungsaussage in Mt 13,15 ist darin begründet, daß die besondere Form der Gleichnisse auch den Zugang zu ihrer Botschaft vom Reich Gottes vermittelt. Verstehen und Nicht-Verstehen entscheiden also über Distanz und Nähe zum Reich Gottes, das Jesus verkündet (127): „Die Gleichnisse Jesu sind nicht evident; sie zu verstehen ist mit Schwierigkeiten belastet, erfordert einen besonderen Akt der Deutung. Für einen Teil der Hörer Jesu werden sie aufgrund ihrer Verstockung gänzlich unverständlich." Die Botschaft vom Reich Gottes ist nur dem zugänglich, „dem von Gott in Jesus die Basileia erschlossen ist. Bei allen anderen hält die Rede ἐν παραβολαῖς jene Distanz aufrecht, die in ihren Herzen zur Basileia Gottes besteht und die sie am Hören, Sehen und Verstehen hindert [...]" (127).

Der Verf. hat die gesamte Breite historisch-kritischer Methodik in seine Untersuchung einbezogen. Dabei hat er stets die Gesamtheit der Gleichnisse bei Matthäus im Blick. Auslegungen einzelner Gleichnisse und ihres narrativen Kontextes bei Matthäus

werden nicht geboten. Dies bleibt m. E. auch ein Desiderat der Arbeit. Warren Carter und John Paul Heil hatten in ihrer Untersuchung „Matthew's Parables" 1998 schon klarer den narrativen Prozeß nachgezeichnet, zu dem die Gleichnisse im Matthäusevangelium beitragen. Dabei haben sie mit einer rezeptionsästhetischen und narrativen Analyse bereits ein interessantes theologisches Profil der Gleichnisse bei Matthäus herausgearbeitet. M. nimmt auf den Versuch der beiden häufiger Bezug, hat ihn selbst aber nicht weiter entwickelt.

Ein weiterer Kritikpunkt an der Arbeit sind zahlreiche Druckfehler, die in der Veröffentlichung stehen geblieben sind. So finden sich nicht getilgte Trennstriche „An-liegens" (46); „gegen-über" (52) u.ö.; und nicht konsequent korrigierte Formulierungen: in Anmerkungen wie etwa: „wenn man von [sic!] Matthäus von Markus her liest" (81, Anm. 33); aber auch im gewöhnlichen Text, etwa: „angesichts des autonomen Charakter [sic!]" (106), oder: „die Geschichte von [sic!] unreinen Geist" (130), und ein paar Zeilen weiter: „Im Sinne des Matthäus dürfte 12,43–45 als ein Gleichnis oder einen [sic!] ‚gleichnisartigen' [sic!] Text gelten [...]" u.ö. Gelegentlich sind auch Schriftstellenangaben nicht zuverlässig: Die geprägte Formulierung vom Heulen und Zähneknirschen findet sich nicht in Mt 22,14 (vgl. 165, Anm. 24), sondern bereits in 22,13.

Die Ergebnisse von M.s Arbeit geben die Überlieferung der Gleichnisse Jesu bei Matthäus als Ergebnis eines lebendigen Traditionsprozesses zu erkennen. Er läßt bereits auf ein Bewußtsein der ersten Tradenten der Gleichnisse für ihre Besonderheit in der Lehre Jesu schließen. Eine theologische Abwertung der überlieferten Form der Gleichnisse bei Matthäus gegenüber ihrem Ursprung in der Lehre Jesu bleibt daher abwegig. Die Gleichnisse waren vielmehr von Anfang an keine historischen Texte, sondern „Worte Jesu, des Immanuel" (306, vgl. Mt 1,23). A. Wucherpfennig S. J.

Heil, Christoph, *Lukas und Q.* Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; 111). Berlin: de Gruyter 2003. X/444 S., ISBN 3-11-017434-0.

Die zu besprechende Arbeit entstand im Rahmen des seit 1993 bestehenden International Q Projects (IQP) unter der Leitung von Paul Hoffmann und wurde im Sommersemester 1999 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bamberg als Habilitationsschrift angenommen.

Nach methodologischen Vorüberlegungen werden im „Haupt-Teil" B (42–212) die Textstellen der lukanischen Redaktion des sogenannten „Spruchevangeliums" bei Lk 13,18–21.24–27.29.28(.30).34–35;14,5(.11).16–18.)19–20?21.23.26–27.34–35; 16,13.16–18;15,4–5.7.(8–10); 17,1.3–4.6(.20–21).23–24.26–27.?28–29.33.37; 19,12–13.15–24.26; 22,28.30 analysiert und im Anschluß daran ausgewertet (213–367). Ein Literaturverzeichnis (369–420), ein Bibelstellenregister (421–435) und ein Autorenverzeichnis (436–444) beschließen das Buch.

Heil (= H.) selbst bezeichnet die redaktionsgeschichtliche Interpretation des lukanischen Werkes als „sehr leistungsfähig", um auf diese Weise die Komposition des Lukas-Evangeliums und seine Theologie zu erklären (354). Eins geht der Rez. mit der sogenannten redaktionsgeschichtlichen Methode, welche er als Endtextexegese im Sinne einer synchronischen Interpretation und auch als diachronische Exegese versteht, um so die Bearbeitung von Vorlagen zur Ermittlung der Intention des Verf. zu analysieren (29, 354). In diesem Zusammenhang ist die Aussage der Päpstlichen Bibelkommission in ihrer Verlautbarung mit dem Titel „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" von 1993 bedenkenswert, daß „keine wissenschaftliche Methode der Erforschung der Bibel [...] dem Reichtum der biblischen Texte ganz gerecht werden [kann]. So kann auch die historisch-kritische Methode nicht den Anspruch erheben, allem zu genügen. Sie läßt unweigerlich zahlreiche Aspekte der Texte, die sie erforscht, im dunkeln. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß heute auch andere Methoden und Zugänge vorgeschlagen werden, um den einen oder andern wichtigen Aspekt eines Textes zu ergründen" (Interpretation der Bibel: Neue Methoden der Literaranalyse). Für gewisse Interpretationsfragen kann die synchrone, für andere die diachrone Methode hilfreich sein. Das methodische Miteinan-

der ist analog zum Puzzlespiel oder bei einem Mosaik zu betrachten. Jedes Puzzle-Einzelteil respektive Steinchen ist notwendig für das Gesamtbild und zugleich ein Teil vom Ganzen mit seinem „Bestimmungsort". Beide Methoden bedingen und ergänzen einander.

Der Verf. selbst kommt leider seiner korrekten Feststellung auf Seite 354, daß „Q-Texte in den Rahmen eines größeren Textes eingespannt und auf eine neue Situation bezogen werden" müssen, nicht nach, indem er unmittelbar einschränkt: „Dieser neue Sinn muß der Intention des zugrundeliegenden Q-Textes keineswegs immer widersprechen." Dies hat zur Folge, daß zwischen theoretischer Methodenvorgabe und Umsetzung der Textauslegung im Teil B und der sich daran anschließenden Auswertung im Teil C eine Kluft klafft, indem H. bei seiner Analyse sich auf das von Gerd Theißen sogenannte „Spruchevangelium" (218) Q beschränkt und so folglich ein einseitiges Bild und letztendlich ein theologisches Zerrbild zum Thema Frauen (233–238), zum Verhältnis arm – reich (239–246), Stadt und Land (247–258), ganz im Gegensatz zu den lukanischen Integrationsabsichten (Frauen – Männer – alle Menschen) in der Gesamtschau des Lukasevangeliums zeichnet. Es bleibt der Eindruck, daß gerade im Hinblick auf die Methodenfrage die zu besprechende Arbeit stehen bleibt bzw. zurückfällt.

Es gilt in der Frage nach dem Verhältnis der diachronen („Textgenese-Betrachtung") und der synchronen Methoden („Endtext-Betrachtung") je nach Fragestellung beide methodischen Vorgehensweisen zu verknüpfen, um einerseits die Stärken der beiden Methoden zu nutzen und andererseits die Schwächen der beiden Methoden auszugleichen und Einseitigkeiten der sich aus der jeweiligen Methode ergebenden Schlußfolgerungen vorzubeugen. Der Blick in das Literatur- und Autorenverzeichnis bestätigt zudem, daß kritische Positionen zur Quellen- oder Redaktionskritik wie die von Albert Fuchs im Hinblick auf die Zweiquellentheorie und seiner Major- und Minor-agreement-Alternative infolge eines Proto- bzw. Deuteromarkus unberücksichtigt sind.

Es wäre wünschenswert, daß die Gräben zwischen Bibelforscher(inne)n, welche entweder die diachrone oder die synchrone Methode favorisieren, ganz im Sinne der Päpstlichen Bibelkommission um der Bibeltextexegese willen sachlich überwunden werden könnten. Miteinander statt gegeneinander agieren kann nur die Devise sein.

Aufgrund der Ergebnisse der Forschung im Rahmen des IQP, welche Eingang gefunden haben in die Studie von H., gehört dieses Buch in jede Bibliothek, um so eine Diskussion im Hinblick auf die redaktionskritische Lukasforschung zu ermöglichen.

M. Diefenbach

Hausammann, Susanne, *Alte Kirche*. Zur Geschichte und Theologie im 4./5. Jahrhundert. Band 4: Das Christusbekenntnis in Ost und West: Chalkedon – Trullanum II, Germanenmission, Bilderstreit. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004. XII/333 S., ISBN 3-7887-2044-1.

Seit 2001 erscheint eine altkirchliche Theologie- und Kirchengeschichte in mehreren Bdn. unter dem Titel „Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten" von Susanne Hausammann (= H.) in rascher Folge. 2001 wurden die Bde. 1 und 2 mit den Untertiteln „Frühchristliche Schriftsteller" bzw. „Verfolgungs- und Wendezeit der Kirche" publiziert, 2003 dann Bd. 3: „Gottes Dreiheit – des Menschen Freiheit"; dabei umfassen die ersten beiden Bde. je etwa 300 Seiten, der 3. Bd. mehr als 500 Seiten. Der 2004 erschienene Bd. 4 behandelt die Christologie in der Zeit nach dem Konzil von Konstantinopel I (381) bis zum Bilderstreit. Mit diesem großen Zeitraum überschreitet die Verf.n bei weitem die im Untertitel des Werkes angegebene Periode der „ersten vier Jahrhunderte". Auf dem Cover von Bd. 4 ist der Untertitel folgerichtig geändert worden in „5.–9. Jahrhundert", auf der Titelseite p. III hingegen findet sich noch die Angabe „4./5. Jahrhundert", die zur darauf folgenden Spezifizierung „Chalkedon – Trullanum II, Germanenmission, Bilderstreit" in deutlichem Widerspruch steht und der Korrektur bedürfte. Sachlich ist der Ausgriff auf die späteren Jhdte. für die Christologie durchaus zu rechtfertigen und auch begründet.

Die Verf.n ist (seit 1993) emeritierte Professorin für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, reformierte Theologin, die 1966 in Bonn über die Rö-

merbriefauslegung Bullingers promovierte und mit einer theologiegeschichtlichen Studie zur Theologie der Buße in Erlangen 1972 habilitierte (bei Prof. Staedtke, an dessen Lehrstuhl für Reformierte Theologie sie die erste Assistentin war). Sie hat auch ein orthodoxes Glaubensbuch publiziert; die Nähe zur Orthodoxie ist im vorliegenden Bd. im letzten Teil über den Bilderstreit besonders spürbar.

Das Buch ist in drei Kap. oder Teile unterteilt. Das umfangreichste erste Kap. bietet eine Darstellung der Christologie von Konstantinopel I (381) bis Konstantinopel III (680/1) (1–145), das zweite Kap. behandelt das Christusbekenntnis der Kirchen des lateinischen Westens im 7. und 8. Jhdt. (146–228) und das dritte den Bilderstreit (229–324). Das erste Kapitel ist dreigeteilt: in die Perioden von Apolinarius (über Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Johannes Chrysostomus, die antiochenische Schule, die nestorianische Kontroverse und das Konzil von Ephesus, den eutychianischen Streit) bis zum Konzil von Chalcedon (451); im zweiten Schritt behandelt H. die Rezeption von Chalcedon bis zum Drei-Kapitel-Streit und dem 5. ökumenischen Konzil von Konstantinopel (553), worauf zwei Exkurse (Neuchalcedonismus und Ps.-Dionys Areopagita) folgen. Der dritte Abschnitt stellt den Monenergetismusstreit unter Heraklian bis Konstantin IV., das 6. ökumenische Konzil (680/1) und das Trullanum II (691/2) dar; es folgt ein Exkurs über Maximus Confessor. Damit wird ein sehr großer Zeitraum aus detaillierter Quellenkenntnis vorgestellt und auch die Sekundärliteratur stark herangezogen. Die eigenständige Wertung, oft ökumenisch versöhnlich und einfühlsam formuliert (31, 35, 37, 45, 47) – erstaunlich oft trifft sie sich mit dem Urteil der Rez. (16, 82f., 140) –, und die Kenntnis der Quellen machen die Lektüre anregend. Trotz der hier bewältigten Materialfülle ist ein gut lesbares Buch entstanden. Inhaltlich könnte man fragen, warum nicht auch noch der Adoptianismusstreit und das Frankfurter Konzil von 794 behandelt worden sind, wenn man schon bis ins 8. Jhdt. ausgreift, wie das im zweiten Kap. geschieht.

Im zweiten Kap. („Christusbekenntnis als Christusnachfolge in den westlichen Kirchen des 7./8. Jahrhunderts") ist der erste Abschnitt der Entwicklung des Papsttums bis zu Gregor dem Großen gewidmet (146–152), dann wird dieser eingehend behandelt (152–169). Man kann einen „antirömischen" Affekt spüren (68, 146), von dem Gregor ausgenommen ist. Der zweite Abschnitt bietet eine Darstellung der Missionsgeschichte auf den Britischen Inseln und im Merowingerreich; die Grundlagen der angelsächsischen, der späteren französischen und deutschen Kirche werden somit vorgestellt. Ausgenommen ist die spanische Kirche, die gerade im 7. Jhdt. ihr „goldenes" Zeitalter hatte und theologiegeschichtlich besonders interessant ist.

Das dritte Kap. bietet eine kirchen- und theologiegeschichtliche Analyse des Bilderstreits und sodann eine Theologie der Ikonen. Eine recht positive Einstellung zur orthodoxen Bilderverehrung wird erkennbar (320), dergegenüber der Westen einen eigenen Weg gegangen sei (322).

Das Buch enthält reiche Anmerkungen, jedoch keine eigene Bibliographie, auch kein Autorenregister, aber ein „Register zu Personen und wenigen grundlegenden Begriffen" (325–333). Nicht nur darin zeigt sich der Lehrbuch-Charakter. Der Text ist gut verständlich ohne die Anmerkungen; doch findet man in den Fußnoten oft regelrechte Kurzbiographien der entsprechenden kirchlichen Schriftsteller, die für das Verständnis und den Hintergrund anschaulich, nützlich und hilfreich sind. Überhaupt zeichnet sich das Buch dadurch aus, daß es viele kirchengeschichtliche Inhalte bietet neben der Beschäftigung mit den dogmengeschichtlichen Fragen. Im zweiten und dritten Teil (über den lateinischen Westen bzw. den Bilderstreit) scheint mir das Übergewicht bei der Kirchengeschichte zu liegen. Theologiegeschichtliches fehlt nicht, ist aber von den historischen Einzelheiten eher in den Hintergrund gedrängt.

Hilfreich sind die Zusammenfassungen, die oft geschickt und knapp informieren. Bei der Schlußkorrektur sind eine Reihe von Druckfehlern (nicht sinnstörend) übersehen worden.

Einige Detailfragen: Bei der Analyse des Konzils von Ephesus (38) verwundert, daß A. de Halleuxs Analyse über die erste Sitzung vom 22. Juni 431 nicht verwendet wird, EThL 69 (1993) 48–87. – Es erscheint anachronistisch, vom „päpstlichen Iurisdiktionsprimat" bei Leo I. zu sprechen (46, Anm. 159). – 66: 485 (statt: 385). – Daß der Text des

Chalkedonense im Westen „kaum bekannt" (67) war, ist nicht unmittelbar mit dem Verweis auf Wyrwa zu belegen, der davon spricht, daß der abendländische Episkopat sich geschlossen hinter den Tomus Leonis stellte und der Konzilsentscheidung „selbst keine besondere Aufmerksamkeit" schenkte. – Die Darstellung der Christologie von Pamphilus dem Theologen wurde noch in der Hauptsache von A. Grillmeier verfaßt (105–106, Anm. 325). – Für die Darstellung der armenischen Geschichte (119f. Anm. 372) ist nun N. Garsoïan, „L'Église arménienne avant le Grand Schisme" (CSCO 574) Louvain 1999, heranzuziehen, oder zu mindest ihre Kurzfassung in „Die Geschichte des Christentums, Band 3", Freiburg, Basel, Wien 2001, 1187–1230. T. Hainthaler

Sieben, Hermann-Josef, *Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien* (Konziliengeschichte; Reihe: Untersuchungen). Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh 2005. 428 S., ISBN 3-506-71342-6.

Nur zwei der 16 in diesem Bd. gesammelten Aufsätze sind neu. Aber die Zusammenfassung interessanter und z. T. sehr wichtiger Beiträge zur Konziliengeschichte in einem Bd., die sich manchmal mit Einzelfragen befassen, manchmal aber auch wertvolle Gesamtdurchblicke enthalten, ist allein schon ein Gewinn für die Forschung. Auch die mehr „globalen" Beiträge enthalten dabei keineswegs nur Selbstverständliches und Allbekanntes, sondern wichtige neue Perspektiven und Einzelerkenntnisse.

Der erste Teil befaßt sich mit der „Gestalt" der Konzilien, also ihrer Struktur, Autorität und ihrem Funktionieren. Neu ist der gleichzeitig in französischer Fassung in den „Recherches de Sciences Religieuses" veröffentlichte Aufsatz „Historische Dimensionen der Konzilsidee" (15–34), eine wertvolle problemgeschichtliche Einführung für alle, die sich näher mit Konzilien und ihrer Rolle in der Geschichte befassen wollen. Die nächsten vier Beiträge sind dem Problemkreis Papst/Konzil gewidmet. Auf einen relativ kurzen, aber grundlegenden Aufsatz zum Verhältnis zwischen Konzil und römischem Bischof bis zur Mitte des 5. Jhdts. (35–42), der zuerst in „Concilium" erschien, folgt die Untersuchung „Selbstverständnis und römische Sicht der Partikularsynode. Einige Streiflichter auf das erste Jahrtausend" (43–67). Ihr Ergebnis: Herrschte in Rom auch schon früh das Bewußtsein, „oberhalb" der Konzilien zu stehen, so geht doch bei Leo dem Großen das synodale Prinzip noch nicht im primatialen auf. Dies geschieht erst bei Nikolaus I., kann jedoch erst in gregorianischer Zeit in die Realität umgesetzt werden. Der folgende Beitrag behandelt den griechischen Widerspruch gegen die Konzilsidee Innocenz III. in Gestalt von Basileios Pediadites (68–93). Es folgt die Darstellung der Basler Superioritätskontroverse durch Agostino Patrizi, der der päpstlichen Partei angehört, jedoch eine ziemlich objektive Darstellung bietet (94–122). – „Sonstige Aspekte" kommen in den folgenden drei Beiträgen zur Sprache. Grundlegend als konziliengeschichtliche Basisinformation ist hier wiederum der Beitrag über die Konzilsgeschäftsordnungen von Konstanz bis zum Vatikanum II (123–152). Sie hätte im Grunde auch in das Kapitel „Problemkreis Konzil/Papst" gehört; ihr Ergebnis ist, daß in der Geschäftsordnung des 2. Vatikanums eine Entwicklung ihren Abschluß findet, die mit den frühen römischen Synoden begann und immer mehr die Autorität des Papstes ausweitete (152). Es folgt ein Beitrag über den eng von Ockham abhängigen Pariser Theologen Jean Courtecuisse († 1423), der die Unfehlbarkeit des allgemeinen Konzils bezweifelt, und dann einer über Deut 7,8–13 als alttestamentlicher Beitrag zur Theologie des Konzils.

Der zweite Teil ist der Überlieferung der Konzilien gewidmet. Hier kommt zunächst einmal eine nur in der griechischen Kirche existierende und für die dortige Rezeption der Konzilien wichtige Überlieferungsgestalt zur Geltung: die Synopsen. Zwei Spezialbeiträge behandeln eine griechische Konzilssynopse in lateinischer Übersetzung des 12. Jhdts. (den „Tractatus de septem conciliis") und die Mosaikinschriften der Bethlehemer Geburtskirche vor dem Hintergrund der byzantinischen Tradition der Konzilssynopsen. Bisher unveröffentlicht ist dann der zusammenfassende Artikel „In welcher Gestalt wurden die von den ökumenischen Konzilien verurteilten Lehren popularisiert? Das Zeugnis der sog. Konzilssynopsen (6.–15. Jh.)" (242–266), instruktiv für die meist vergröberte Vulgärtradition der verurteilten Lehren. Weitere Beiträge befassen sich mit den Konzilssammlungen von Binius und Schannat-Hartzheim im 17. und 18. Jhdt. Es folgen

wiederum „Sonstige Aspekte", von denen der Rez. zwei besonders wichtige hervorheben möchte. Der eine ist in dem Beitrag über angeblich oder wirklich gefälschte, erfundene oder vorfabrizierte Konzilien die in einer Publikation von Alexakis von 1996 veröffentlichte Erkenntnis, daß auch in Nikaia II die angeblich von den Konzilsvätern beigebrachten Väterzeugnisse für die Bilderverehrung praktisch alle einem bereits vorliegenden Dokument entnommen sind (360–362). Der andere ist die Rolle, die der 2. Kanon des Frankfurter Konzils von 794, der Nikaia II verurteilte, und die „Libri Carolini" erst in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit, dann in der Kontroverse zwischen Gallikanern und Ultramontanen im 18. Jhdt. spielten (363–398), ein sehr instruktives Beispiel des Fortwirkens und der nachträglichen Instrumentalisierung konziliarer Kontroversen.

Als grundlegende Lektüre für alle, die eine Vertiefung in der historischen Problematik von Konzilien wünschen, seien vier Aufsätze empfohlen: der erste über die historischen Dimensionen der Konzilsidee, dann die beiden folgenden zum Verhältnis zwischen Konzil und Papst bis zur Mitte des 5. Jhdts. und zu Selbstverständnis und römischer Sicht der Partikularsynode im ersten Jahrtausend, schließlich der Beitrag über die konziliaren Geschäftsordnungen von Konstanz bis zum 2. Vatikanum. – Ein kleiner Mangel ist, daß ein Literaturverzeichnis fehlt; er wird freilich dadurch ausgeglichen, daß man aufgrund des Autorenverzeichnisses die vollständige Erstzitation finden kann.

Kl. Schatz S. J.

Richard de Saint-Victor [Richardus «de Sancto Victore»], *Les Douze Patriarches ou Beniamin minor.* Texte critique et traduction par † *Jean Châtillon* et *Monique Duchet-Suchaux.* Introduction, notes et index par *Jean Longère* (Sources chrétiennes; 419). Paris: Les Éditions du Cerf 1997. 374 S., ISBN 2-204-05610-3.

Der vorzustellende Bd. beruht im wesentlichen auf dem lateinischen Text des Beniamin minor Richards von Sankt Viktor († 1173), den der französische Mediävist Jean Châtillon († 29. September 1988) als sein letztes wissenschaftliches Werk hinterlassen hat. Die Einleitung (7–74) und eine kurze Bibliographie (75) gehen der lateinisch-französischen Textausgabe voraus (76–347). Mehrere nützliche Register erleichtern die Benutzung des Bds. (351–371). In der Einleitung werden zunächst die Persönlichkeit Richards und sein Werk vorgestellt (7–17). Als Grundlage dazu dient der monographische Artikel Châtillons „Richard de Saint-Victor" im Dictionnaire de Spiritualité, Bd. 13, Paris 1988, Sp. 593–654, angereichert um die Erkenntnisse aus der von Dietrich Lohrmann und Gunnar Teske besorgten Edition der Papsturkunden in Frankreich, Sainte-Geneviève und Saint-Victor in Paris, Göttingen 1989. Als besonders wertvoll ist die kurze Rezeptionsgeschichte der einschlägigen Geschichte Lias und Rachels (Gen. 29, 18–20 und 30–33) sowie des Themas der zwölf Patriarchen über jüdische Autoren, die Kirchenväter bis ins 12. Jhdt. zu betrachten (17–39). Der Verf. der Einleitung, Jean Longère, skizziert jeweils den biblischen Kontext und führt anschließend in die zwar nicht übermäßig zahlreichen, doch von namhaften Autoren stammenden Kommentare ein, besonders was ihre spirituelle Rezeption dieser alttestamentlichen Vorbilder betrifft. Darüber hinaus ordnet Longère den Beniamin minor in die Gesamtheit des Richardischen Werkes ein (40–61). In einem weiteren Kap. werden die handschriftlichen Überlieferungsträger des Werkes vorgestellt, soweit deren Beschreibung für die vorliegende Textausgabe als relevant erscheint (61–73). Die vollständige Beschreibung und Diskussion der Überlieferung hat Jean Longère unter dem Namen Châtillons als separaten Aufsatz in der Revue d'Histoire des Textes erscheinen lassen. Der Text des Beniamin minor findet sich in den Handschriften in zwei Versionen: Die eine, zahlenmäßig vor allem im 12. Jhdt. verbreitetere, gliedert ihn im allgemeinen in 21 Abschnitte, während er in der anderen Überlieferung, die vor allem ab dem 13. Jhdt. Verbreitung findet, in 87 oder auch 86 Kap. unterteilt wird. Insgesamt beruht die editorische Beurteilung der Lesarten darauf, zwei Gruppen zu unterscheiden, deren eine (die Gruppe a) sich durch sechs, die andere (die Gruppe b) hingegen durch neun Bindefehler kennzeichnet. Die Gruppe (a) ist offensichtlich weitgehend identisch mit der Abschnittsgliederung in den Handschriften. Doch der Herausgeber benennt auch eine dritte Gruppe, die Nichtklassifizierbaren,

die sich durch keine spezifischen Textmerkmale von den beiden anderen Gruppen abheben. Hinsichtlich der Textkonstitution erklärt Longère, daß aus der Masse des von Jean Châtillon kollationierten Materials nur die „variations significatives" in den reduzierten Textapparat der hier vorgelegten Ausgabe aufgenommen werden (74). Daraus dürfte zu schließen sein, daß es sich um einen vorläufigen Text handelt, der jedoch gute Dienste leisten wird, bis die Gesamtheit der Handschriften des Beniamin minor genealogisch geordnet und untersucht worden sein wird. Bedauerlicherweise überlagert die nachgewiesene sekundäre Gliederung des Werkes in Kap. die ursprüngliche Abschnittsstruktur. Denn die ursprüngliche Gliederung des 12. Jhdts. läßt den Gedankengang Richards, der sich gemäß den rhetorischen Regeln entfaltet, eindeutiger verstehen als die spätere Kapitelorganisation, die eher scholastisch beeinflußt ist und den Abschnitten offensichtlich zuwider läuft. Die französische Übersetzung ist sehr gut lesbar und bleibt in der Nähe des lateinischen Textes. Es ist sehr zu wünschen, daß bald ähnliche Ausgaben und Übersetzungen auch in deutscher Sprache erstellt werden mögen, um divergente theologische Formen und Themen kennenlernen zu können und auch auf diese Weise die gegenwärtige universitäre Theologie anzuregen. R. Berndt S. J.

Stasiowski, Marek, *Die Polen und das 1. Vatikanische Konzil* (Veröffentlichungen des internationalen Forschungsinstituts zur Förderung der Kirchengeschichte in Mitteleuropa; 2). Wien: Dom Verlag 2004. 375 S., ISBN 3-85351-189-9.

Polen bildete zur Zeit des 1. Vatikanums weder politisch noch kirchlich eine Einheit. Im russischen Teil herrschte religiös-kirchliche Unterdrückung, und die dortigen Bischöfe erhielten keine Erlaubnis zur Ausreise zum Konzil. Im preußischen Teil (Westpreußen, Posen, Oberschlesien) herrschte Nationalitätenkampf; und nur im österreichischen Galizien genossen die Polen eine relativ weitgehende Autonomie. Der polnische Episkopat aus dem preußischen und österreichischen Teil bildete daher auch auf dem Konzil keine Einheit. Erzbischof Ledóchowski von Posen, der einzige Prälat polnischer Herkunft im preußischen Episkopat, nahm weder an den Fuldaer Bischofskonferenzen teil, da er sich nicht als Deutscher betrachtete, noch – wegen seiner infallibilistischen Einstellung – in Rom an den Versammlungen der deutschen und österreichisch-ungarischen Minoritätsbischöfe bei Kardinal Rauscher von Wien. Es gelang ihm und Dr. Sosnowski, dem einzigen Konzilsvater aus dem Russischen Reich, der, wenngleich nicht Bischof, kraft einer Sondererlaubnis Pius' IX. am Konzil teilnehmen konnte, jedoch auch nicht, die übrigen polnischen Bischöfe für eine infallibilistische Linie zu gewinnen. Die galizischen Bischöfe, an der Spitze Erzbischof Wierzchleyski von Lemberg, schlossen sich vielmehr mehrheitlich der anti-infallibilistischen Linie des Großteils des Episkopats der Habsburger Monarchie an. Immerhin wurde auf dem Konzil Ledóchowski zum Mitglied der Dogmatischen Deputation gewählt, Wierzschleyski (wenngleich der Minorität zugehörig) zum Mitglied der Disziplinkommission.

Weittragende Ergebnisse für das Konzil selbst und seinen inneren Verlauf sind von dieser Arbeit, die in Wien als Dissertation angenommen wurde, sicher nicht zu erwarten. Sie ist jedoch wertvoll, da sie in der Palette des nationalen und regionalen Rezeptionsgeschehens eine Lücke füllt. Inhaltlich befaßt sie sich mit den Konzilsvätern polnischer Herkunft sowie mit der Reaktion auf das Konzil in allen Regionen polnischer Sprache, einschließlich der polnischen Anteile der Diözesen Breslau, Kulm und Ermland, die von deutschen Oberhirten regiert wurden. Quellenmäßig stützt sie sich außer auf das Vatikanische Archiv (speziell für die Antworten der Erzbischöfe Ledóchowski und Wierzschleyski auf die Fragen der Disziplinkommission vom 6.6.1867, die im „Mansi" nur in Kurzfassung existieren), das Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv und die Diözesanarchive vor allem auf die Auswertung der polnischen Presse, die ja nichtpolnischen Historikern normalerweise aus sprachlichen Gründen unzugänglich ist.

Generell wird in dieser Arbeit deutlich, wie sehr die polnischen Regionen in allen drei Reichen schon vor dem Konzil ultramontan geprägt waren, wobei gerade die polnische Kongregation der Resurrektionisten sich als Vorreiter des Ultramontanismus profilierte (93 f.). Liberale Ideen fanden sich nur bei einer Gruppe polnischer Priester in Paris (153–163). Ein interessantes Detail, das die deutsche Kirchengeschichte berührt, ist übrigens

die Rolle von Erzbischof Ledóchowski bei der Fuldaer Bischofskonferenz 1867: Er war es, wie der Autor nachweist, der in Rom Argwohn gegenüber dieser Konferenz erzeugte, an der er selbst nicht teilnahm (79–81). Unmittelbar vor dem Konzil sprach sich die Theologische Fakultät der Jagiellonen-Universität in Krakau in einer Adresse für die päpstliche Unfehlbarkeit aus (174–178). – Während des Konzils wurde zum wichtigsten Organ der ultramontan-infallibilistischen Richtung die Konzils-Wochenzeitschrift „Tygodnik Soborowy" in Krakau (211–222), während die liberale Gegenposition von der Wochenzeitschrift „Tydzien'" eingenommen wurde. Vielleicht das stärkste und wirksamste Gegenargument gegen die päpstliche Unfehlbarkeit für polnisches nationales Empfinden war die Enzyklika Gregors XVI. „Cum primum" von 1832, in welcher der Papst den polnischen Aufstand gegen die russische Herrschaft verurteilte und sich damit faktisch zum Helfershelfer der zaristischen Unterdrückung machte. „Tydzien'" versäumt es daher nicht, dieses Argument zu benutzen (218f.), was immerhin „Tygodnik Soborowy" dazu zwang, die Bedingungen für eine unfehlbare Entscheidung in enge Grenzen zu fassen, um zu zeigen, daß es sich bei „Cum primum" nicht um eine Ex-cathedra-Entscheidung handle (220). – Die Rezeption des Konzils und der Unfehlbarkeitsdefinition war in den polnischen Regionen im allgemeinen problemlos. In Galizien entstanden nennenswerte Schwierigkeiten praktisch nur an der Jagiellonen-Universität Krakau, und dies auch nicht an der Theologischen Fakultät, sondern an der der Medizin, und auch noch reichlich spät, erst im Mai 1871, ausgelöst durch den Medizinprofesor Gilewski, der sich mit Döllinger solidarisierte, was dann in Studentenunruhen eskalierte (237–245). Nur in Breslau wurde ein polnischer Priester Kaminski altkatholisch, aber seine Agitation wurde zu einem Fiasko (280–286, 289–292). In der Diözese Ermland fand die altkatholische Bewegung nur unter der deutschen Bevölkerung Resonanz (292f.).

Generell wird in der Arbeit immer wieder deutlich, wie sehr – trotz des peinlichen Punktes „Cum primum" – polnischer Patriotismus infallibilistische Stellungnahmen erleichterte und oppositionelle, die mit national-deutschen Bestrebungen identifiziert wurden, erschwerte (242f., 255, 284, 291f.). – Eine Ergänzung bzw. Korrektur: Der Artikel im Schlesischen Kirchenblatt vor dem Konzil über die Unfehlbarkeit des Papstes (85f.) schließt sich offensichtlich bis in wörtliche Formulierungen an die Schrift des Mainzer Bischofs Ketteler von Februar 1869 „Das Allgemeine Concil und seine Bedeutung für unsere Zeit" an. Ob er, wie der Autor vermutet, gerade von dem scharfen Infallibilisten Lorinser angeregt wurde, ist deshalb wohl zweifelhaft; in jedem Fall vertritt er eine sehr eingeschränkte päpstliche Unfehlbarkeit. Kl. Schatz S. J.

Uertz, Rudolf, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht.* Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965) (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft; 25). Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh 2005. 552 S., ISBN 3-506-71774-X.

Daß von „Quod aliquantum" (1791) und „Mirari vos" (1832) bis zum 2. Vatikanum in der kirchlichen Einstellung zu Demokratie, Menschenrechten und insbesondere Religionsfreiheit ein fundamentaler Wandel stattgefunden hat, dürfte vernünftigerweise nicht in Zweifel gestellt werden können. Die Frage ist nur, ob dieser Wandel auch oder wesentlich als eine innere Entwicklung der neuscholastischen Doktrin, natürlich im Kontakt mit der realen geschichtlichen Entwicklung, verstanden werden kann, wobei sich bestimmte Momente und Grundanliegen kontinuierlich durchhalten. Der Autor vertritt mit E. W. Böckenförde und gegen Arthur B. Utz die These der Diskontinuität und des radikalen Paradigmenwechsels, da – wie Bernhard Sutor in seinem Geleitwort (10) zusammenfaßt – eine Wende vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person innerhalb der neuscholastischen Doktrin nicht möglich war.

Die voluminöse Arbeit, in Eichstätt als Habilitation in der Fakultät für Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften angenommen, zeichnet die Entwicklung des katholischen Staatsdenkens in Deutschland in 175 Jahren nach, wobei der Schwerpunkt einerseits auf päpstlichen Lehräußerungen, anderseits auf bestimmten wichtigen deutschen

(oder in Deutschland vielgelesenen) Autoren liegt, die eine Schlüsselstellung für das katholische Denken innehaben. Andere Autoren und erst recht die Zeitschriften treten demgegenüber zurück.

Der Erste Teil lautet „Antwort auf die Ideen von 1789" (33–192). Es ist im wesentlichen die „traditionalistische" Antwort auf die Herausforderung der Revolution. Dazu gehört die päpstliche Staatstheorie in „Quod aliquantum" und „Mirari vos", die die christliche Monarchie vor allem offenbarungstheologisch begründen wollte, die traditionalistische Staatstheorie eines de Maistre und Lamennais, die Staats- und Soziallehre Pius' IX. (dessen stärkere Betonung der natürlichen Vernunft gegen den Fideismus und Traditionalismus auf das Feld der Gotteserkenntnis beschränkt blieb, während die Staatstheorie weiterhin dem Traditionalismus verhaftet war: 117), schließlich das historisch-organische Denken in Deutschland. Bei letztgenanntem liegt der Schwerpunkt auf Görres einerseits, Ketteler anderseits. Bei Görres begegnet einerseits, so in der Schrift „Teutschland und die Revolution" (1819), ein verfassungsrechtlicher Dualismus, der ihn deutlich vom französischen Traditionalismus scheidet (123f.), letzten Endes jedoch, zumal im „Athanasius" (1838), begegnen dann doch wieder traditionalistische Positionen, die, wie im Anschluß an Huber ausgeführt wird, kaum geeignet waren, dem späteren politischen Katholizismus, zumal dem sich als „Verfassungspartei" verstehenden Zentrum, Orientierung zu bieten (142, 145). Wer sich dagegen durch seine Integration liberaler Rechtsvorstellungen abhebt, ist Ketteler. Dies gilt nicht zuletzt für sein Bekenntnis zur naturrechtlich bedingten Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit, die bei ihm im Verfassungsstaat und nicht, wie noch lange in der kirchenoffiziellen Lehre, in der kirchlichen Zwei-Gewalten- und Societas-perfecta-Lehre begründet wird. Die Neuscholastik freilich sollte einen anderen Weg beschreiten. Sie rekurrierte auf ältere Ordnungsgrundsätze, „die der Zeit entstammten, als Staat und christliche Gesellschaft gemäß dem Einheitsideal des *ordo christianus* noch einander bedingten und sich gegenseitig durchformten" (190).

Der zweite Teil „Die Neuscholastik" reicht im Grunde von 1870 bis nach dem 2. Weltkrieg. Als entscheidende Schlüsselfigur katholischen Staats- und Gesellschaftsdenkens stellt der Autor zu Recht den Jesuiten Theodor Meyer dar, vor allem in seiner (auf „Syllabus" und „Quanta cura" fußenden) Schrift von 1868 „Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts". Gegenüber der historischen Schule, ihrem auf der Unbestimmtheit des Naturrechts gründenden Rechtspositivismus und monarchischem Dezisionismus (der freilich der Historizität und Situationsbedingtheit des Rechtes mehr gerecht wurde: 215f.) hebt er unter Rückgriff auf ein idealisiertes Mittelalter das Naturrecht und die Einheit von Moral und Recht hervor. Damit geschieht einerseits eine „Neubesinnung auf Prinzipien, die bisher nur im liberalen Ordnungsdenken beheimatet waren" (211). Anderseits läßt der vernunftrechtlich-rezeptive Ansatz und der Ausschluß jeglicher willentlich-schöpferischen Rechtsbegründung (Gesetzgebung nur als Enthüllung vorgegebener Normen) zugleich mit der selektiven Thomas-Interpretation (die seine praktische Morallehre unberücksichtigt läßt) die potentiell konstitutionellen Elemente der scholastischen Tradition (nicht zuletzt der spätscholastischen Volkssouveränitätslehre) nicht zur Wirkung kommen (228f.). So läuft sein Anti-Dezisionismus faktisch auf Anti-Konstitutionalismus und Absolutismus hinaus (221f.), wobei, ähnlich wie bei de Maistre, allein die Kirche bzw. der Papst als Gegengewicht gegen die eventuell ihre Macht mißbrauchenden Monarchen in Frage kommt. – Die Staatslehre Leos XIII. weist auf den ersten Blick ein Doppelgesicht auf. Einerseits bietet sein Rekurs auf das Naturrecht und die Betonung der grundsätzlichen Legitimität aller Staatsformen die Chance zur Lösung vom Legitimismus. Speziell die Interpreten seit 1920, die die Demokratie legitimieren, berufen sich immer wieder auf seine naturrechtlichen Gedanken. Anderseits sind der ständige Rekurs auf das „alte Recht" und der Ausschluß willentlich-konsensueller Momente einer wirklichen inneren Akzeptanz der Demokratie nicht förderlich (242f., 247). Schlüssig weist der Autor die Unhaltbarkeit der Interpretation von Mausbach und Tischleder, nach denen Leo die gemäßigte (spät-scholastische) Volkssouveränität konzediere, nach (246–252). Auch in „Au milieu des solicitudes" (1892), wo Leo die französischen Katholiken zur Akzeptanz der (seit 20 Jahren bestehenden) Republik auffordert, sind es die anonymen „zeitlichen Umstände", die die konkrete Ver-

fassung bestimmen (263f.); es fehlt das willentlich-konsensuelle Moment. – Das folgende Kapitel („Scholastische und neuzeitliche Staats- und Rechtstheorie", 266–323) ist etwas uneinheitlich. Es greift auf Bellarmin, Hobbes und Gratian zurück, dann wieder auf Leo XIII., und zwar einerseits auf „Rerum Novarum" (dessen Neuheit betont wird: nicht mehr eine prästabilierte Ordnung; vielmehr wird die Lösung der sozialen Frage in die Hände des Bürgers gelegt), anderseits auf „Graves de communi" (1901). Es folgt dann eine (ziemlich kurze) Behandlung des Gewerkschaftsstreits, schließlich eine Darstellung des „christlichen Solidarismus" von Pesch, von „Quadragesimo anno", Gundlach und Tischleder. Auf den 12 Seiten über die Weimarer Verfassung im Urteil der Theologen und des politischen Katholizismus (311–323) bescheinigt der Autor dem Legitimisten Kiefl gegenüber Tischleder, der die Neuscholastik naturrechtlich interpretiert und scharf von traditionalistisch-legitimistischen Vorstellungen abhebt, die bessere Berufung auf die neuscholastisch-päpstlichen Vorgaben (318f.). Stärker sind nach ihm die Argumente von Mausbach für die Akzeptanz der Republik, die jedoch weithin traditionalistischen Vorstellungen verhaftet bleiben (313–315). – In dem nun folgenden Kap. „Die allmähliche Durchbrechung der katholischen Einheitslinie" (323–361) ist vielleicht am interessantesten die Behandlung des bisher kaum bekannten und berücksichtigten Robert Linhardt, der sich in seinem Aufsatz „Verfassungsreform und katholisches Gewissen" (1933) gegen das in der katholischen Staatslehre übliche „Gemeinwohl" als einziges Kriterium wandte, nicht zuletzt – und dies fünf Tage vor der Machtergreifung – mit dem Argument, daß es einer faschistischen Diktatur keinen Widerstand entgegensetzen würde (350f.). Bei ihm sind jetzt die Freiheitsrechte naturrechtlich begründete Fundamentalwerte, und das (in „Quadragesimo anno" zwei Jahre zuvor lehramtlich formulierte) Subsidiaritätsprinzip wird mit dem liberalen Grundrechts- und Verfassungsgedanken verbunden (354, 359).

„Von der Staatsdoktrin zur politischen Ethik" – so lautet die Überschrift des Dritten Teils (363–482). Die Weihnachtsansprache Pius' XII. 1944, in welcher der Papst ein (vorsichtiges) Ja zur demokratischen Staatsform ausspricht, galt im nachhinein als programmatisches Bekenntnis zur Demokratie. Der Autor bemüht sich, sie in das Ganze des pianischen Denkens einzuordnen. Dabei stellt sich einerseits heraus, daß in ihr, aber nicht erst in ihr, Denkelemente nach vorne kommen, die im herkömmlichen neuscholastischen Denken neu sind. Dazu gehörte schon in „Divini Redemptoris" (1937), der Enzyklika Pius' XI. gegen den Kommunismus, die personrechtliche Akzentuierung des Naturrechts, was sich in der Anti-Stellung gegen den kommunistischen Kollektivismus erklärte, freilich einen Fremdkörper im neuscholastischen Denken darstelle (367f.). Bei Pius XII. selbst sind die Menschenrechte wohl Ausfluß der in der göttlichen Schöpfungsordnung wurzelnden Naturrechte, jedoch nicht konsistent vom Begriff der Person als Rechtssubjekt her (370). Zur besagten Weihnachtsansprache selbst hat seinerzeit Gundlach eine minimalisierende Interpretation im Sinne der klassischen Neutralitätstheorie allen Staatsformen gegenüber geboten (373f.), die einerseits naheliegt, wenn man diese Ansprache im Sinne der herkömmlichen Doktrin interpretiert, anderseits jedoch ihrem offenbar neuen Akzent nicht voll gerecht wird, der sich freilich nur dann umfassend enthüllt, wenn man sie aus dem Blickwinkel einer personalistischen Sozialethik und der späteren kirchlichen Lehre betrachtet. Anderseits weist der Autor für Pius XII. auf die Gesamteinbettung in eine Doktrin hin, die nach wie vor vom Vorrang der Ordnung über die Personrechte ausgeht; vor allem unterstreicht er den Zusammenhang mit einer Morallehre, die eindeutig neuscholastisch-deduktionistisch ist, von objektiven Normen her durch allgemeine Prinzipien den Einzelfall erfassen will, allein vom Lehramt authentisch interpretiert wird und die neuen Ansätze einer personalistischen und teleologischen Ethik dezidiert ablehnt, so in „Humani generis" mit seiner anti-voluntaristischen und deduktionistischen, freilich hierin auch einseitigen Thomas-Interpretation (387–389). Der Autor betont jedenfalls, daß die Aussagen von Pius XII. zu Demokratie, Volkssouveränität und Staatsgewalt nicht isoliert werden dürfen, sondern immer auf dem Hintergrund dieser Morallehre gesehen werden müssen (401). – Freilich ist nach dem Krieg und speziell im Grundgesetz (= GG) christliches und auch speziell katholisch-naturrechtliches Denken wirksam, jedoch nicht in seiner neuscholastischen Verengung, es entstammt „einem wesentlich weiter gefaßten, d.h. *personalistischen*

Naturrechtsverständnis, das zudem ganz offensichtlich durch das moderne Verfassungsdenken geläutert ist" (441, vgl. 444). In das theologische Denken gelangte dieser personalistische Ansatz von Maritain aus, dessen Personalismus ein neues Verhältnis zur Moderne ermöglichte (429–432), dann im deutschen Bereich weniger durch Sozialethiker als durch Moraltheologen wie Albert Auer und Schöllgen. Bezeichnenderweise trägt das letzte Kap. die Überschrift „Die Annäherung der christlichen Ethik an die liberale Menschenrechts- und Rechtsstaatsidee" (463–482) und behandelt die Enzyklika „Pacem in terris" (deren Bedeutung in ihrem konsequent personalistischen Grundansatz gesehen wird), die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (deren Neues freilich mit dem Preis von Brüchen erkauft ist: 476–479), und natürlich die Erklärung „Dignitatis Humanae" zur Religionsfreiheit.

Die sehr anregende und perspektivenreiche, manchmal freilich ermüdende und redundante Darstellung bietet sicher einen unverzichtbaren Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von katholischer Kirche und Demokratie. Einige kritische Fragen drängen sich jedoch auf. Sie sind zum Teil schon von Bernhard Sutor im Geleitwort angedeutet: so, ob nicht schon das neuscholastische Denken auch zu dem dargestellten Paradigmenwechsel beigetragen habe, so in dem Festhalten am Naturrecht gegen den Rechtspositivismus, in der Verteidigung vorstaatlicher Rechte der einzelnen und kleinerer Gemeinschaften, ferner, ob hier nicht doch stärker auch der Wandel des profanen Verständnisses von Menschenrechten, Demokratie und Verfassung zu berücksichtigen sei (12f.). Diesen kritischen Fragen möchte der Rez. sich anschließen. Speziell, wenn man berücksichtigt, daß auch dieses (sowieso nicht einheitliche) profane Verständnis sich gewandelt hat und daß der Liberalismus des 19. Jhdts. nicht identisch ist mit dem heutigen demokratischen Rechtsstaat, kann man nicht einfach von „Annäherung der christlichen Ethik an die liberale Menschenrechts- und Rechtsstaatsidee" im 2. Vatikanum sprechen. Dann handelt es sich eher um einen gegenseitigen Begegnungsprozeß. Und was den Beitrag des neuscholastischen Denkens zu dem Paradigmenwechsel betrifft, so bleibt der Autor eigentlich die Erklärung schuldig, woher denn zur Zeit des GGs plötzlich das dort wirksame „personalistische" Naturrechtsverständnis kommt, wenn es in der bis dato herrschenden Neuscholastik gar nicht angelegt war bzw. nicht wenigstens einer selektiven, aber dann doch geschichtlich wirksamen Interpretation der kirchlichen Lehre entstammt. Und speziell für die Bedeutung der päpstlichen neuscholastischen Doktrin für die Demokratie von Leo XIII. bis zu Pius XI. oder gar Pius XII. müssen wohl zwei Ebenen unterschieden werden. Die eine ist die Frage nach der kirchlichen Doktrin als Motor demokratischer Veränderung. Das war sie sicher im großen und ganzen vor dem 2. Vatikanum nicht (wenngleich es u.U. andere geschichtliche Faktoren speziell des deutschen Katholizismus waren). Wenn der Autor immer wieder darauf abhebt, daß bei der Frage der Staatsform der „willentlich-konsensuelle" Faktor ausgeblendet wird, dann zielt er sicher diesen Punkt an. Dazu gehört auch die kategorische und ausnahmslose Verurteilung einer gewaltsamen Revolution, die erst durch die Enzyklika „Firmissimam constantiam" Pius' XI. von 1937 (die der Autor seltsamerweise nicht erwähnt) durchbrochen wurde. Die andere Frage ist, wieweit sie Akzeptanz einer bestehenden Demokratie und auch positive Mitarbeit an ihr erleichterte (freilich nicht unbedingt ihre engagierte Verteidigung, wo sie bedroht war). Hier muß die Antwort wohl seit den Richtlinien Leos XIII. positiv ausfallen.

Zu Recht weist der Autor in der Einleitung darauf hin, daß die kirchenamtlichen Stellungnahmen nicht isoliert werden dürfen, sondern auch die Wirklichkeit des politischen Katholizismus beachtet werden müsse, der vielfach dem Lehramt voraus und „liberaler" als die offizielle Doktrin, jedenfalls nicht einfach nur ausführendes Organ war (21f., 29). Leider wird dieses Versprechen in der Darstellung nicht eingelöst. Abgesehen von einem kurzen Überblick über katholisches Staatsdenken in der Frankfurter Nationalversammlung (150–154) und einem Teilkap. über die politische Ideenwelt des Zentrums (336–347), der speziell auf Godehard Ebers und Josef Joos eingeht, dann jedoch die programmatische Bindung an die päpstliche Staatslehre betont, findet sich über den politischen Katholizismus nichts. Es kann dabei natürlich nicht darum gehen, die ganze Zentrumsgeschichte nachzuzeichnen. Aber im Rahmen des Themas dieses Bandes wäre z.B. die Zentrumsposition in der Grundrechtsdebatte von 1871, im Verhältnis zu den Juden

(siehe die Arbeit von Mazura) oder in dem Toleranzantrag seit 1900 von äußerster Wichtigkeit gewesen, und zwar für den ganzen Komplex von Demokratie, Grundrechten und vor allem Religionsfreiheit. Wahrscheinlich hätte sich dann gezeigt, daß für den deutschen politischen Katholizismus die „liberalere" Position Kettelers viel mehr wirksam wurde als die offizielle neuscholastische Doktrin bzw. die letztgenannte (wohl auch unter Berufung darauf, daß in Deutschland ohnehin nur die „Hypothese" und nicht die „These" praktische Bedeutung habe) nur selektiv rezipiert wurde. Kl. Schatz S. J.

Bishop, George, *Viajes y andanzes de Pedro Páez.* Primer europeo en las fuentes del Nilo (1613). Bilbao: Ediciones Mensajero 2002. 228 S., ISBN 84-271-2437-6.

Das Buch enthält einen quellengestützten narrativen Bericht über das Leben und Wirken eines großen, aber wenig bekannten Jesuiten der frühen Neuzeit, der sich als Missionar in und Schriftsteller über Äthiopien einen Namen machte. Beim vorliegenden Bd. handelt es sich um die spanische Übersetzung eines ursprünglich englischsprachigen Werks des indischen Schriftstellers George Bishop, das unter dem Titel *A Lion to Judah. The Travels and Adventures of Pedro Páez S. J.* (Anand 1998) erschienen ist. Pedro Páez (1564–1622) ging früh als Missionar nach Indien und wurde von dort aus (1589) zusammen mit Antonio Monserrate nach Äthiopien geschickt, das schon bei Ignatius von Loyola als Missionsfeld im Blick war. Auf der Reise gerieten die beiden im Jemen und auf türkischen Galeeren in muselmanische Gefangenschaft, bis sie nach sieben Jahren wieder freigekauft wurden. Wenige Jahre später unternahm Páez wiederum eine Reise nach Äthiopien, wo er in Fremona die Landessprache Amharisch und die Liturgiesprache Ge'ez erlernte. Er erlangte das Vertrauen des Negus und konnte Susneus (Malak Sagad III.) für die kirchliche Union mit Rom gewinnen, auch wenn diese Blüte unter seinem Nachfolger wieder welkte. Neben diesen kirchenpolitischen Aktivitäten ist sein Wirken als Architekt, Wissenschaftler und Schriftsteller von Bedeutung. Außer einem Wörterbuch und einer Grammatik des Amharischen verfaßte er einen Katechismus in der Landessprache sowie im Auftrag des Generaloberen der Gesellschaft Jesu, Muzio Vitelleschi, eine *História da Etiópia* (erst 1903 von Camillo Beccari veröffentlicht), in der er (Kap. 26) von seiner Entdeckung der Quellen des blauen Nils berichtet. In elf Kap. entrollt der Verf. in anschaulicher Weise das Leben und Wirken des Pedro Páez; dabei läßt er ausführlich die genannten Quellen sprechen und verarbeitet die in der Bibliographie (225–228) zusammengestellte Literatur. Eine Reihe von Abbildungen illustrieren den Bericht. Wer sich für die frühneuzeitliche Erforschung Äthiopiens und den Beitrag der Jesuiten dazu interessiert, wird neben der Publikation von Philipp Caraman, *The lost empire. The story of the Jesuits in Ethiopia* (London 1985) im vorliegenden Buch eine wissenschaftlich fundierte, narrative Einführung finden, die zu Recht den Protagonisten Pedro Páez in den Mittelpunkt stellt. M. Sievernich S. J.

Meterikon. Die Weisheit der Wüstenmütter. Herausgegeben und übersetzt von *Martirij Bagin* und *Andreas-Abraham Thiermeyer.* Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2004. 160 S., ISBN 3-936484-32-5.

Das „Meterikon" ist eine Zusammenstellung unterschiedlicher Sammlungen von geistlichen Weisungen. Es handelt sich um insgesamt drei solcher Sammlungen. Sie wurden im 12./13. Jhdt. von einem byzantinischen Mönch mit Namen Jesaja zusammengestellt. Er tat es auf Anregung einer Nonne, die Theodora hieß und eine Tochter des Kaisers Isaak II. Angelos von Konstantinopel war. Die erste der Sammlungen trägt den Titel „Die Unterweisungen des Mönchs Jesaja an die hochverehrte Nonne Theodora" (27–40). Die Weisungen, die in diesem Text gesammelt sind, stammen aus der Feder Jesajas. Sie betreffen den geistlichen Lebensvollzug und leben aus der Erinnerung an die Erfahrungen, die Mönche und Nonnen in früheren Zeiten gemacht und überliefert haben. Konkret geht es um die Tugenden als Grundlagen des geistlichen Lebens, um den rechten Vollzug des Psalmengebets, um den Sinn des Schweigens und der Stille. Diese Sammlung ist in die Form eines Briefes gefaßt und weist eine geordnete Gedankenabfolge auf.

Die zweite Sammlung steht unter der Überschrift „Die heilsamen Aussprüche (Apophthegmen) der heiligen Asketinnen, die von Abba Jesaja für die ehrwürdige Nonne Theodora gesammelt wurden" (41–94). Die 138 Weisungen, die in der Regel nur einige wenige Sätze umfassen, aber bisweilen auch etwas länger ausfallen können, wurden entweder von dem Sammler selbst verfaßt, oder sie stammen aus dem dritten und vierten christlichen Jhdt. Letztere lassen an die asketischen Bewegungen christlicher Kreise denken. Damals zogen sich nicht nur Männer, die ein entschiedenes geistliches Leben führen wollten, aus den üblichen Lebenszusammenhängen zurück, um anachoretisch oder koinobitisch ein asketisches und angelisches Lebenskonzept zu realisieren. Vergleichbares taten auch Frauen. Von ihnen und/oder für sie wurden Sprüche verfaßt, in denen ein Rat zur geistlichen Lebensführung erteilt wird. Solche Texte wurden in den Apophthegmata der Wüstenväter, in anonymen Spruchsammlungen, in verschiedenen syrischen oder koptischen Sammlungen, in den Viten der Mönchsväter, in den Schriften des Johannes Klimakos und auf manch andere Weise aufbewahrt und weitergereicht. Der Mönch Jesaja hat für Theodora eine Sammlung solcher in früheren Jhdtn. auf Frauen als Verfasserinnen oder auf Frauen als Adressatinnen bezogener Aussprüche zusammengestellt. Auffallend häufig hat er Sprüche ausgewählt, die auf eine damalige hl. Theodora zurückgingen. Es legt sich die Vermutung nahe, daß er es darum getan hat, weil die Nonne Theodora, für die er die Sammlungen erstellt hat, ihren Namen von der hl. Theodora, die der früheren Zeit angehört hatte, übernommen hat.

Die Texte, die in der dritten Sammlung vorliegen – „Die geistlichen Unterweisungen des Mönchs Jesaja an die ehrwürdige Nonne Theodora" (95–156) –, haben wiederum Jesaja selbst zum Verf. Es handelt sich um 203 kurze geistliche Weisungstexte, die in Gestalt und Gehalt den altkirchlichen Apophthegmata ähneln.

Die in den drei Sammlungen zusammengetragenen Texte stammen weitgehend aus den Erfahrungen asketisch lebender Frauen und möchten Frauen, die einen ähnlichen Lebensweg zu gehen versuchen, Anregungen geben. So stellt sich die Frage, ob und wie frauenspezifische Motive in den Texten erkennbar werden. Die bemerkenswerte Antwort wird lauten müssen: Es ist kaum der Fall. In den wenigen frauenspezifischen Weisungen deuten sich Mahnungen und Warnungen an, die an Klischees denken lassen, die offenbar auch in früheren Zeiten schon verbreitet waren: Die Frauen sollen sich zügeln, zum einen beim Reden, denn sie seien manchmal redselig; zum anderen beim Lachen, denn sie neigten zur Ausgelassenheit. Im übrigen sollen sie sich in ihren Gedanken und Vorstellungen nicht mit den Männern befassen und sich ohnehin von ihnen fernhalten; denn sonst könnte es zu Versuchungen und Verführungen kommen. Im ganzen aber weisen die geistlichen Anregungen kaum frauenspezifische Dimensionen auf.

Das spirituelle Leitbild, das durch die Texte hindurchscheint, ist das eines engelgleichen Lebens *(bios angelikos)*. Es verkörpert sich in einer ausgesprochen asketischen Lebenspraxis, durch die zum einen die ungeordneten Leidenschaften, zum anderen die Einflüsse dämonischer Mächte in ihre Grenzen gewiesen werden sollen. Askese, das heißt: nicht reden, sondern schweigen; nicht schlafen, sondern wachen; nicht genießen, sondern fasten; nicht zerstreut, sondern gesammelt leben; nicht die häufigen Begegnungen mit Menschen, sondern die Einsamkeit lieben. Der Leser der Weisungen der drei Sammlungen wird sich die Frage stellen, ob ein derartiges asketisches Lebensprogramm genügend biblisch gedeckt ist. Wird nicht eine biblisch angeregte Spiritualität deutlicher kommunitär ausgerichtet sein? Wird sie nicht die evangelischen Räte, die eine Konkretisierung der Nachfolge Jesu sind, nachdrücklicher betonen? Wird sie nicht die kirchlichen Dimensionen des christlichen Lebensvollzug ernster nehmen – das liturgische, sakramentale Leben, die diakonische Verantwortung für die Bedürftigen, das missionarische Zeugnis vor der Welt?

Andreas-Abraham Thiermeyer hat den drei Sammlungen eine Einleitung vorangeschickt, in der er unter der Überschrift „Wüstenväter und Wüstenmütter" (7–26) an das mönchische Leben von Christen in den ersten Jhdtn. der Kirchengeschichte erinnert und die Einleitungsfragen zu den Sammlungen erörtert.

Es ist zu begrüßen, daß das Meterikon nun in einer gefälligen Ausgabe auch in deutscher Sprache vorliegt. W. Löser S. J.

Mytropolyt Andrej Šeptyc'kyj in greko-katolyky v Rosiji. Knyga 1: Dokumenty i materijaly, 1899–1917 [Metropolit Andrej Šeptyc'kyj und die Griechisch-Katholiken in Rußland, Buch 1: Dokumente und Materialien, 1899–1917]. Herausgegeben von *Jurij Avvakumov, Oksana Gajova [u. a.]*. L'vyv (Lemberg): Verlag der Ukrainisch-Katholischen Universität 2004. XLIX/922 S., ISBN 966-7034-49-6.

Die Jahrzehnte unter den Pontifikaten Leos XIII. und Pius' X. waren eine Epoche des ökumenischen Aufbruchs, vor allem hinsichtlich der von Rom getrennten Ostkirchen. Einer der wichtigsten Promotoren auf katholischer Seite war der griechisch-katholische Erzbischof und Metropolit von Lemberg (1900–1944), Andrej Šeptyc'kyj. Er förderte nicht nur die national-kulturellen Bestrebungen der Ukraine, sondern verteidigte auch die Besonderheiten des östlichen Ritus und dessen Spiritualität, unterstützte die Einheitskonferenzen von Velehrad (Mähren), sorgte sich aber auch um die soziale Gerechtigkeit (Unterstützung der verfolgten Orthodoxen in Rußland; Hilfe für die Juden im II. Weltkrieg). Von seiner überragenden Persönlichkeit (Seligsprechungsprozeß eingeleitet) zeugen die herausgegebenen Schriften, deren erster Bd. in Lemberg erschienen ist. Der Hauptherausgeber, Jurij Avvakumov, ist russisch-katholischer Pfarrer in München und Dozent an der Theologischen Fakultät Lemberg. Auf dessen Einleitung „Das Thema Rußland im Wirken und theologischen Denken des ‚Riesen vom heiligen Berg'" (Heiliger Berg = Hügel der Lemberger Sankt Georgskathedrale) (IX-XLIX), die dessen Biographie, Ziel und Anlage der Textsammlung, den historischen Kontext der Dokumente, textologische und editorische Probleme, ein Buch über Exarch Leonid Fëdorov und einen Literaturüberblick behandelt, folgten die Edition von 240 Schriftstücken (Briefe, Dokumente) aus den Jahren 1899–1917 – mit einem ausführlichen Bildteil (unpaginiert) – sowie die Edition weiterer Pamphlete, Enzykliken und biographischer Bekenntnisschriften. Mehrere Register schlüsseln den Bd. auf und beschließen zugleich die gelungene Gemeinschaftsarbeit der Herausgeber. – Nach Jahrzehnten der Verfolgung der unierten Kirche in der Sowjetunion ist dieser Bd. der Anfang einer ernsthaften, wissenschaftlichen Aufarbeitung der jüngsten ukrainischen Kirchengeschichte, auf deren Fortsetzung man gespannt sein darf. G. Podskalsky S. J.

Schmemann, Alexander, *Aufzeichnungen 1973–1983* [The journals of Alexander Schmemann, deutsch]. Aus dem Amerikanischen übersetzt von *Wolfgang Berger*. Freiburg im Breisgau: Johannes Verlag Einsiedeln 2002. 512 S., ISBN 3-89411-371-5.

In der Welt des orthodoxen Christentums im 20. Jhdt. verkörperte Vater Alexander Schmemann (= Sch.) eine eigenständige und prägende Persönlichkeit. Über 20 Jahre wirkte er bis zu seinem Tod als Dekan des berühmten St. Vladimir-Seminars in New York, wobei er die akademischen Grenzen durch unzählige Reisevorträge, Predigten und Publikationen weltweit überschritten hatte. In den 70er Jahren hatte Sch. zusätzlich die Möglichkeit erhalten, über Radio Liberty einmal in der Woche eine Predigt in russischer Sprache zu halten. Unzähligen Hörern in der Sowjetunion ermöglichten diese Worte eine wertvolle Orientierung – lange vor „Glasnost" und „Perestroika".

Sch. wurde 1921 in Estland in einer russischen Familie mit väterlicherseits baltendeutschen Vorfahren geboren.

Seine Kindheit verbrachte er im „russischen Paris" der 30er Jahre. 1940 nahm er sein Studium am Pariser Orthodoxen Theologischen Institut „St. Sergius" auf und wurde 1946 zum Priester geweiht. 1951 folgte Schmemann seinem Lehrer Georgij Florovsky in die USA, wo er am renommierten St. Vladimir-Seminar in New York eine Professur für Liturgie übernahm.

Die vorliegenden Notizen und Tagebuchaufzeichnungen wurden erst nach dem Tod von Sch. in seinem Schreibtisch gefunden. So begnadet Schs. theologische Schriften verfaßt sind, so eindrucksvoll belegen diese scheinbar mit leichter Hand dahingeschriebenen Notate einen ungewöhnlich sensiblen Menschen und geben Einblick in die Besonderheiten eines Lebens mit einem geistlichen Amt. Der besondere Reiz dieser Aufzeichnungen besteht in der Vermischung privater Gedanken mit theologischen Überlegungen, handfester Sorgen mit seelsorgerlichen Gesprächen. Zugleich schimmert

eine Sinnlichkeit durch diese Zeilen, die Schs. Freude an der Wahrnehmung der Natur, am Leben verrät. Nicht von ungefähr durchdringen sich in seinen Schriften poetische Bilder und ein geistliches Licht. Sch. vertrat mit großer Leidenschaft seinen orthodoxen Glauben, und gerade eher unscheinbare Nebenbemerkungen geben einen unverfälschten Blick frei, wenn er ein Erntedankfest im Kreise von Freunden und Bekannten beschreibt: „Neunzehn Menschen um einen Tisch – ein herrlicher Tag! Allem voraus ging die Stille und der Friede der Liturgie." Immer wieder betont Sch. den zentralen Raum der göttlichen Liturgie in der orthodoxen Frömmigkeit, wobei er in seinen letzten Lebensjahren die Eucharistie als innersten geistlichen Kern begriffen hat: „Es wurde mir klar: Wenn ich eine Berufung habe, dann hier, im Kampf für die Eucharistie gegen diese Verkürzung, gegen die Entkirchlichung der Kirche – wie sie durch die Klerikalisierung einerseits und Verweltlichung andererseits geschehen ist." Auch diese Aussage zeigt Schs. doppelte Abgrenzung, und sie belegt sein geistliches wie geistiges Ringen um die zugemessene Verortung eines orthodoxen Glaubens in der modernen Welt.

In Schs. unzähligen Begegnungen mit Menschen fällt auch seine gute Bekanntschaft mit dem exilierten Alexander Solschenizyn. Mehrmals hatte er die Gelegenheit, den weltberühmten Autor über Tage hinweg aus nächster Nähe zu erleben. Um so eindrucksvoller liest sich Schs. durchaus differenzierte und auch kritische Einschätzung des verehrten Schriftstellers. Neben seelsorgerlichen und theologischen Themen äußerte sich Sch. immer wieder auch zur Politik. Den Kapitalismus kritisierte er wegen dessen einseitiger Bindung an Profit und Materialismus: „Der Teufelskreis der westlichen Welt ist Demokratie ohne Moral – wenigstens scheint es mir so." Freilich hatte er den „real existierenden Sozialismus" seiner Zeit noch weit schärfer kritisiert und verurteilt. Die Gleichheit aller Menschen schien Sch., ganz in der Tradition russischer Religionsphilologie, eine absurde Fehlkonstruktion. Schs. Anmerkungen zur katholischen und auch protestantischen Theologie, der er die „Vernichtung der christlichen Eschatologie" vorwarf, regen zum Nachdenken an, wenngleich Sch. die akademische Theologie mit Skepsis betrachtete: „Jedes rein logische Denken ist beängstigend, ist ohne Leben, ohne Frucht. Eine rationale und logische Person ist zur Buße kaum fähig." V. Strebel

Müller, Andreas E., *Berg Athos*. Geschichte einer Mönchsrepublik (Beck'sche Reihe; 2351). München: Beck 2005. 120 S./Ill., ISBN 3-406-50851-0.

Panteleimon [Mönch], *Briefe vom Heiligen Berg Athos: 1989–1999*. Hauzenberg: Edition Pongratz 2000. 160 [32] S./Ill., ISBN 3-931883-18-3.

Bücher über den Berg Athos und seine Mönche gibt es zuhauf, um so lohnender fällt ein Blick auf sich davon abhebende Veröffentlichungen aus. Mit „Geschichte einer Mönchsrepublik" ist das kleine Büchlein überschrieben, welches Andreas Müller vorgelegt hat. Müller, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Corpus der griechischen Urkunden der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, gelingt es in einer gut lesbaren Darstellung, die über tausendjährige Geschichte dieser einzigartigen Mönchsrepublik im Wandel einer bewegten Geschichte zusammenzufassen. Eine gut abgewogene Mischung von Quelleneinsichten ermöglicht dem Leser sowohl eine allgemeingehaltene theologische Einordnung wie auch einen historischen Überblick und bietet somit einen ersten Zugang zu einer Inselwelt, die von vielen Christen in Ost und West als das „Herz der östlichen Christenheit" umschrieben wird. Diesem Charakter der skizzierten Beschreibung entsprechen auch „Die zwanzig Großklöster des Athos im Kurzportrait"(73–112), die Müller zusammengestellt hat. Hinweise auf weiterführende Literatur, eine Karte sowie eine Übersicht über „Die Entwicklung der Mönchszahlen auf dem Athos in den letzten 100 Jahren" komplettieren dieses kundige Büchlein zu einem seriösen Schlüssel für eine im Schatten der geschäftigen Zivilisation existierende geistliche Kultur. Doch auch die Mönchswelt des Athos unterliegt Wandlungen. Pilger der letzten Jahre stellen mit Verwunderung fest, daß die einst so gepriesene Ruhe und Abgeschiedenheit vielerorts stark gefährdet ist. Immer mehr Straßen zerschneiden die etwa dreißig Kilometer lange und selten bis zu fünf Kilomter breite Halbinsel. Handys und tuckernde Generatoren haben Einzug gehalten. Auch hat sich die klassische Gastfreundschaft von früheren Jahrzehnten geändert. Immer weniger finden zum Beispiel gemeinsame Mahlzeiten

mit nichtorthodoxen Christen statt und immer wieder wird eine Teilnahme an Liturgien und Andachten erschwert.

Vorwürfe, die man der Einsiedelei Megali Jovannitsa nicht machen kann. 1989 hat der Mönchsdiakon Panteleimon (= P.) den verfallenen Besitz des Klosters Chilandar als Lehen erhalten und im Laufe der Jahre mühsam renoviert, zum Teil erweitert sowie die Pflanzungen rekultiviert. Im Alter von 37 Jahren war der getaufte Protestant aus Alpirsbach im Schwarzwald zur Orthodoxie konvertiert und 1984 auf Athos als Novize in das serbische Kloster Chilandar eingetreten. Ein Jahr später erfolgte die Weihe zum Mönch P. Im vorliegenden Briefbd. sind die Rundbriefe abgedruckt, die P. wenigstens einmal im Jahr an einen Freundeskreis versendet, der über alle Kontinente hinweg verstreut ist. Eine eindrucksvolle Innenperspektive ermöglicht somit den unmittelbaren Zugang zu einem Leben in geistlicher Zurückgezogenheit, das sich dennoch nicht ganz von der Welt versteckt hält. Nicht zuletzt der Neubau eines kleinen Gästehauses ermöglicht es, daß P.s Gästezahl im Jahr in die Hunderte geht, was sich spätestens bei der Olivenernte auch in nützlicher Weise bemerkbar macht. Eine deutlich spürbare Zäsur erfuhr P.s Aufenthalt in Athos während der Jugoslawien-Krise im Sommer 1999. Viele persönliche und geistliche Bande zu serbischen Freunden und Mitbrüdern sensibilisierten P. für das Geschehen auf dem Balkan, ohne daß er einseitig Partei nahm, „denn diese unglücklichen Menschen sind in großer Zahl beim albanischen *und* beim serbischen Volk zu finden. Mein Platz als Mönch und als Mensch ist dort, wo die Gottesmutter und der Jünger Johannes standen, als Christus litt – nahe bei seinem Kreuz und ich möchte Euch einladen, diesen Platz mit mir zu teilen."

In unaufdringlicher Weise flicht P. in seine Rundbriefe Aufklärung über das geistliche Leben der Orthodoxie ein. In einem Jahresbrief wird über das Gebet berichtet, im nächsten über das Fasten, die Bedeutung des Wassers oder auch des Öls, das aus Oliven stammend zunächst mühsam gewonnen werden muß. Auf eindrucksvolle Weise faßte P. seine Erfahrungen in seinem Vortrag „Westlicher Mensch und östlicher Mönch. Erzählungen aus meinen zwölf Athos-Jahren" zusammen, den er im deutschen Zisterzienserkloster Marienstatt im Juni 1996 gehalten hatte. Die Doppelung einer westlichen Martha sowie einer östlichen Maria im eigenen Leben hat ihm ganz neue Zugänge im Verständnis der verschiedenen christlichen Traditionen ermöglicht, die kennenzulernen lohnt.

V. Strebel

Görres, Ida Friederike, *Der Geopferte*. Ein anderer Blick auf John Henry Newman. Mit einem Vorwort herausgegeben von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*. Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 2004. 293 S., ISBN 3-87620-261-2.

Von I. F. Görres (= G.), der wir markante Heiligenbiographien verdanken, besonders ihr Hauptwerk über die „kleine" Therese, ist aus dem Besitz von Albert und Silvia Görres ein bisher unbekanntes Manuskript aufgetaucht und an die jetzige Herausgeberin gelangt: ein bruchstückhaftes Konvolut „aus überklebten, beschnittenen, mehrfach paginierten Blättern in mehreren Mappen, die verschiedene Themen des Werkes durchspielen, aber auch mehrere Fassungen desselben Themas enthalten. Das meiste ist handschriftlich, mit Durchstreichungen und Verbesserungen versehen, weniges liegt bereits maschinenschriftlich vor" (9). Aus den bedruckten Rückseiten der Papiere – auch einen „Zettelkasten" gibt es: Hunderte von DIN-A6-Zetteln mit Stichworten und Exzerpten – läßt sich erschließen, daß sie in der Kriegs- und Nachkriegszeit, vor allem wohl zwischen 1944 und 1949, an einem Buch über den „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts" gearbeitet hat. Der Titel sagt, was sie an ihm besonders gefesselt hat (nicht die christlich verklärte Gestalt des *gentleman*, wobei man meist seine Kritik an diesem Ideal übersieht oder unterschlägt): „eine *âme détruite*, wie die Dämonen dem Exorzisten über den Rang der kleinen Therese verrieten, dieser jungen [damals noch] unbekannten Zeitgenossin Newmans, die ihn nur um sechs Jahre überlebte: Er ist ein Opfer – der ganze Mensch, der sein Leben lang auf dem unerbittlichen Altar einer geheimen und furchtbaren Berufung liegt. Wer würde das auf den ersten Blick gerade dieser harmonischen, fast eleganten Geistesgestalt von klassischer Schlichtheit und Würde ansehen?" (43).

Unter der Überschrift „Weltüberwindung" gibt die Herausgeberin nicht nur Rechenschaft von ihrer entsagungsvollen Arbeit, sondern führt den heutigen Leser zu dieser großartigen, heute leider fast ganz vergessenen Frau und ihrem Bemühen um Newman, der zwischen den Kriegen in Deutschland entdeckt wurde. Auch nach dem Abbruch des Projekts taucht er in ihren Tagebüchern auf. Wie er hat sie nach dem Krieg auf ihren *Brief über die Kirche* hin massive Anfeindungen erlitten (19f.); wie er kennt sie die „Zweideutigkeit der ‚Gescheitheit'", die – „dem Unglauben nahe" – „einer ebenso entschiedenen ‚Askese'" bedarf wie der Eros (31); und wie er Weggefährten verlassen mußte, geht es ihr mit Priestern und Theologen bei ihrer „Konversion" „aus dem Katholizismus zur Kirche, von den Katholiken zum katholischen Christsein" (32), „vom Außen der ‚Konfession' bis zum Innen der göttlichen Wirklichkeit" (8).

Das Manuskript selbst ist ein Torso geblieben, „freilich trotz allem in der Zeichnung der Gestalt Newmans und einzelner Thesen durchaus abgerundet" (22). Die Herausgeberin ordnet den Stoff gemäß einem Blatt mit zehn Kapitelüberschriften. – Nach der titelgebenden ersten Annäherung an ein Lebensbild sieht G. den Welt-Aufbruch des 19. Jhdts. („Der goldene Apfel") erst im 20. katholisch angekommen, mit dem Schwung der Verspätung in der Jugendbewegung – bis zum bitteren Erwachen. Sie zeichnet (III.) Newmans Persönlichkeit nach Briefen und Aufzeichnungen, eigens (IV.) seine Leidenschaft für die Wahrheit. „Ich sage *Finden*, nicht Suchen, weil dieses Wort im heutigen Sprachgebrauch etwas seltsam Unernstes bekommen hat" (93). „Das Christentum wörtlich nehmen" lautet die Überschrift des Kap.s über die Traktate und Predigten. Ein weiteres Zitat: „Verschmelzung von Haß und Liebe", beschreibt (VI.) Newmans Weg nach Rom, VII. *Demütigung* dann seine Jahre „unter der Wolke". Nur wenige Seiten gibt es zu VIII. Newmans Frömmigkeit. Ausgearbeiteter ist dann wieder IX. Die Lehre vom Gewissen. (215–260), mit deutlichen Worten über unsere Bequemlichkeit und Feigheit aus den Predigten (statt des reflexhaft zitierten „Toasts"). Als X. Nachklang folgt das prägnante Newman-Kap. des Buchs *Aus der Welt der Heiligen*: „Es wird mir immer klarer, daß ich, wenn überhaupt, ein Buch über *Newman den Heiligen* schreibe" (37, 262). Auf die Übersetzungen zweier seiner Gedichte (die hier nicht aufgenommene „Führ, liebes Licht" ist in der Tat „klassisch" – 37) folgen nach der Vorstellung ihm nahestehender Personen die Literatur-, Siglen- und Namenregister.

Dem Gedanken der Herausgeberin, daß diese Blätter vielleicht nicht bloß den großen Kardinal vergegenwärtigen, sondern auch Ida Friederike Görres endlich in das verdiente Licht rücken, schließt der Rez. sich dankbar an (einige Unschönheiten des Drucks, besonders im Inhaltsverzeichnis [3f.] wären beim Neudruck zu beheben). J. Splett

3. Systematische Theologie

Lies, Lothar, *Die Sakramente der Kirche*. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott. Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2004. 240 S., ISBN 3-7022-2621-4.

Der Verf., Dogmatiker in Innsbruck, hatte schon einmal eine Sakramentenlehre vorgelegt: Sakramententheologie. Eine personale Sicht (Graz 1990). Die damaligen Gedanken sind im Laufe der Jahre vertieft und ergänzt worden und so in das vorliegende Buch eingegangen. Auf der Grundlage einer dialogischen und eulogischen Anthropologie und Theologie erhebt sich eine in sich siebenfach gegliederte und geordnete Lehre von den Sakramenten. In ihrem Zentrum steht die Lehre von der Eucharistie. Motive, die in ihrem Bereich ursprünglich reflektiert wurden, finden sich dann in den Darlegungen zu den anderen Sakramenten entsprechend abgewandelt wieder. So erscheint in dieser Sakramentenlehre alles zu einem komplexen Motivkosmos verwoben und vernetzt. In die Einzeldarlegungen sind die Verweise auf die biblischen und die lehrgeschichtlichen Bezugstexte eingefügt. Wo es sich als sinnvoll erweist, werden in gebotener Knappheit auch theologie- und liturgiegeschichtliche Informationen geboten.

Das Stichwort Dialog läßt an die Kategorie Begegnung denken, die die für die Anthropologie und die Theologie entscheidende ist. Der Mensch gewinnt und erfährt sich als Person in den Ereignissen der Begegnung: der Selbstbegegnung und der Fremdbe-

gegnung. Alles Begegnen hat eine leibliche Dimension. So zeigen sich schon in der Anthropologie die Ansätze für das, was in neuen Zusammenhängen die Sakramente sein werden. Begegnung ist dann auch im Raum der Theologie die entscheidende Kategorie. Der dreieine Gott ist in sich und für uns Begegnung. Und so sind dann auch im Leben und Wesen des dreieinen Gottes die ursprünglichsten Züge des Sakramentalen gegeben. Wo sich Gottes ewiges Sein in der Menschwerdung des Sohnes in die Geschichte hinein öffnet und entäußert, kommt das zweite Stichwort ins Spiel: Eulogie. Eulogie bedeutet: Segen. In der Eulogie lebt weiter, was alttestamentlich die „berakah" war. Solches Segnen umfaßt dann vier Einzelmomente: die Anamnese (*memoria*, Gedächtnis), die Epiklese (*deprecatio*, Bitte), die Koinonia (*communio*, Gemeinschaft), die Prosphora (*oblatio*, Darbringung). Der Lebensakt Jesu Christi ist die ursprünglichste Gestalt von Eulogie. Darum gilt Jesus Christus als das „eulogische Ursakrament". Hier führt der Verf. dann die Kategorie „Leib Christi" ein. Er ist das „eulogische Grundsakrament", das sich in das „eulogische Ganzsakrament", welches die sakramentale Kirche ist, und in das „eulogische Zentralsakrament", das die Eucharistie ist, hinein entfaltet. (Hier berühren sich die Gedankengänge des Verf.s mit Auffassungen des Origenes, der ja auch von den drei Existenzweisen des Leibes Christi gesprochen hatte. Dies geschieht sicherlich nicht zufällig; denn der Verf. hat sich in früheren Jahren immer wieder ausgiebig mit der Theologie des Origenes befaßt.)

Die anthropologischen Erwägungen waren der Inhalt des 1. Abschnitts, die theologischen die des 2. Abschnitts. Im 3. Abschnitt geht es dann ausdrücklich um das Sakrament der Eucharistie. Anthropologische Erschließungen und theologische Vergewisserungen führen zu den Aussagen hin, in denen das Geschehen der Eucharistie als Segen, Eulogie, erörtert wird. Die mit diesen Motiven im Bereich der Eucharistie benannten Dimensionen des Sakramentalen werden in den Darstellungen der sechs weiteren Sakramente immer wieder und in fast monotoner Form aufgegriffen. Und in der Tat: Die Taufe, die Firmung, die Buße, die Krankensalbung, die Weihe, die Ehe sind in gleicher Weise dialogische und eulogische Ereignisse, die sich in den Gang des menschlichen Daseins einfügen und so Sinn stiften, Freiheit gewähren, Glauben einwurzeln.

Diese Sakramentenlehre zeichnet sich dadurch aus, daß sie aus dem Interesse gestaltet wurde, die Nähe der Sakramentenvollzüge zu dem, was sich in menschlicher Erfahrung ereignet, herauszustellen. Gleichzeitig verortet sie das Sakramentale entschieden im Zentrum der Theologie. Von daher erschließt sich dann das Ganze der Wirklichkeit, wie sie sich im Glauben zeigt, in seiner sakramentalen Prägung. Das ist eine bereichernde und überzeugende Sicht der Dinge. Es wäre nun interessant zu erfahren, ob und wenn ja, wie sich dieser Sakramententheologie auch noch eine starke Theologie des Wortes (Gottes) zuordnen ließe. Sodann: Auch wenn die Kategorie der Eulogie die alttestamentliche „berakah" aufgreift und damit die Wurzeln des sakramentalen Denkens im Jüdischen grundsätzlich ins Spiel gebracht sind, ließe sich die Verwurzelung der Sakramente in der Religion Israels sicherlich noch ins Konkretere hinein entfalten.

W. Löser S. J.

Lüttich, Stephan, *Nacht-Erfahrung*. Theologische Dimensionen einer Metapher (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 42). Würzburg: Echter 2004. 350 S., ISBN 3-429-02635-0.

Es handelt sich um eine von der Universitas Gregoriana in Rom angenommene, sehr gut gelungene Dissertation. Sie ist ein aufschlußreicher Beitrag zum Verständnis einer theologisch, liturgisch, poetisch bedeutsamen Metapher: der Nacht als einer Dimension menschlicher und christlicher Erfahrung. Der Verf. führt den Leser zu einigen markanten Stationen der Verwendung dieser Metapher. Der Beginn des Weges, den er so abschreitet, liegt weit zurück: Es ist der Blick auf Texte aus dem Alten Testament. Der Weg führt bis in die Gegenwart. Was sich dort, wo er verweilt, zeigt, hat exemplarische Bedeutung und läßt ahnen, wie ergiebig das Nacht-Motiv im ganzen ist. Der Verf. hat starke literarische Dokumente, in denen es auftaucht, ausgewählt und ausgelegt.

Die Arbeit entfaltet sich nach einer kurzen Einleitung in drei Teile. Der erste Teil – „Religiöse Bedeutungsfülle der Nacht-Metapher: ein Triptychon" (8–60) – erinnert an

entsprechende Texte aus der biblischen Welt (1 Sam 28; Joh 3), aus dem kirchlich-liturgischen Kalender (Gebet der Komplet, die Osternacht; die Weihnacht) und aus dem kirchlich-spirituellen Raum (Johannes vom Kreuz). Der zweite Teil, der der bei weitem umfangreichste der Arbeit ist, umfaßt vier Studien – „Vier poetisch-mystische Ausformungen der Nacht-Theologie"(62–241). Die erste dieser Studien bezieht sich auf Blaise Pascal, dessen Nacht-Erfahrungen vor allem im „Mémorial" ihren Niederschlag gefunden haben. Aber auch in den „Pensées" hatten sie ein Echo. Die zweite Studie bietet eine Deutung der sechs „Hymnen an die Nacht" von Novalis. Dabei beginnt er mit der dritten der Hymnen, weil sie den biographischen Hintergrund erkennen läßt. Die anderen Hymnen spüren den Nacht-Licht-Dimensionen des menschlichen Existierens nach (erste, zweite, vierte Hymne). Die beiden letzten Hymnen öffnen den Blick auf die christologischen Aspekte des Motivs. Die dritte Studie ist den Nacht-Texten des irischen Jesuiten Gerard Manley Hopkins gewidmet. Es handelt sich zum einen um kurze Texte in seinem frühen Werk „The Wreck of the Deutschland", zum anderen um einige Sonette aus späterer Zeit (die „Terrible Sonets"). Die vierte Studie beleuchtet die Nacht-Motive in einigen Werken Reinhold Schneiders. Es handelt sich zunächst um Texte aus den historischen Dramen der Trilogie: „Die Tarnkappe", „Der große Verzicht" und „Innozenz und Franziskus", sodann um Texte aus den autobiographischen Schriften der letzten Lebensjahre: „Verhüllter Tag", „Der Balkon", „Winter in Wien". Es folgt der dritte Teil – „Nacht als Locus theologicus: Theologie der Nacht und Nacht der Theologie bei Erich Przywara" (242–299). Wie die Überschrift zu diesem Teil schon andeutet, geht es bei Przywara um die Aufhebung existentieller und spiritueller Nacht-Erfahrungen in die Welt grundsätzlicher philosophischer und theologischer Gedanken.

Die Arbeit schließt mit einem „Epilog", der an Michel der Certeaus Reflexionen zu den Möglichkeiten des Glaubens in der heutigen Zeit erinnert. Auch in ihnen taucht das Nacht-Motiv wieder auf (300–309). Ein Anhang bringt eine Reihe der zuvor interpretierten Texte im Wortlaut.

Der Verf. hat in allen Teilstudien, aus denen sich die vorliegende Arbeit aufbaut, so eingesetzt, daß er zunächst die biographischen und historischen Kontexte rekonstruiert hat, die die Nacht-Erfahrungen der Autoren mitbedingt haben. Es handelt sich durchweg um mit hoher Feinfühligkeit und oft auch Verletzlichkeit wahrgenommene und erlittene Krisen, seien es individuelle Lebenskrisen oder seien es gesellschaftliche Umbrüche. Da alle in der Arbeit vorgeführten Autoren einen mehr oder weniger ausdrücklich christlichen Lebensweg gegangen sind, war es sachlich geboten, nicht nur literarwissenschaftliche Methoden zur Deutung ihrer Texte einzusetzen, sondern auch philosophische und theologische Gesichtspunkte zur Geltung kommen zu lassen. Dies alles hat der Verf. in meisterhafter Weise realisiert. So hat er uns ein überzeugendes, anregendes, selbst hohen literarischen Standards genügendes Buch geschenkt. W. Löser S. J.

Radlbeck-Ossmann, Regina, *Vom Papstamt zum Petrusdienst.* Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; 75). Paderborn: Bonifatius 2005. 497 S., ISBN 3-89710-274-9.

Die vorliegende Arbeit, in Regensburg als Habilitationsschrift in Dogmatik eingereicht und auf einer Anregung von Wolfgang Beinert fußend, schlägt für das Problem des Primates, seines Sinnes und seiner geschichtlichen Verwirklichung, einen alternativen Lösungsweg vor: nicht mehr den Ansatz bei den klassischen Primatsstellen des NT (da sie Bilder bieten, die polyvalent und zudem nicht von ihrer konfessionellen Wirkungsgeschichte abstrahierbar sind), sondern beim historisch greifbaren Dienst Petri, der freilich immer offen für weitere historische Entwicklungen interpretiert werden muß (33).

Der Dienst Petri (und seiner Nachfolger) ist Dienst an der Einheit der Kirche. Welche Einheit ist gemeint, und welcher Dienst? Es muß eine Einheit in Vielheit sein. Damit zusammen hängt die Form des Sprechens und der Interaktion. Es gibt „dialogische" und „monologische" (autoritative) Formen der Interaktion. Beide sind nicht einfach Gegensätze, sondern aufeinander bezogen, und ein wirksamer Dienst an der kirchlichen Ein-

heit kommt nicht ohne beide aus. Sind dialogische Formen der Interaktion schon allgemein an Voraussetzungen gebunden, die nur „monologisch" vermittelt werden können, so gilt dies erst recht für den Glaubensbereich. In der Kirche fordert die Wahrnehmung der Vielfalt dialogische Formen, die Gewährleistung der Einheit aber kommt nicht ohne monologisches Sprechen aus. Es kann also nicht darum gehen, den Primat ganz im Dialog aufgehen zu lassen – aber er muß auch dort, wo er monologisch spricht, auf Akzeptanz und Verständnis, also auf dialogische Formen hinzielen. Freilich zeigt die Verf.n gerade hier, daß die konkrete Gewichtung von dialogischem und monologischem Sprechen heute, im Zeichen globaler Verflechtung, sehr kontrovers ist (62 f.).

Nachdem diese Grundlinien aufgezeigt sind, folgt der erste Hauptteil über den historischen Dienst Petri („Am apostolischen Ursprung Maß nehmen: Der Dienst Petri": 65–225). Dabei stützt sich die Verf.n vor allem auf die echten Paulinen (1 Kor und Gal), in zweiter Linie auf Apostelgeschichte und Evangelien, läßt jedoch – dies sei gleich hier kritisch vermerkt – sehr oft, zumal dort, wo sie „monologisches" oder „dialogisches" Sprechen entdeckt, ihre Phantasie und Interpretationskunst spielen. Es sind praktisch fünf Situationen, in denen sie den Dienst Petri hervortreten läßt. Es ist 1. „Petrus offen für einen Neuanfang – die Begegnung mit dem Auferstandenen" (72–94). Bei diesem Erstzeugnis, welches konstitutiv ist zur Begründung der kirchlichen Einheit, sind monologische mit dialogischen Momenten verbunden. Sein Osterzeugnis ist der „Fels", an den „die Zweifel prallen und an dem sie letztendlich auch zerschellen" (93); bzw. es ist ein „monologisches Zeugnis, das auf weite Strecken hin dialogisch unterfangen ist" (94). – Ähnliches gilt dann für die folgenden Rollen Petri: bei der Überwindung des verständlichen anfänglichen Mißtrauens in der Gemeinde gegenüber Saulus als dem früheren Verfolger und seiner Integration (95–125), bei der Entscheidung für eine Kirche aus Juden und Heiden (126–163), bei dem „Antiochenischen Zwischenfall", der freilich aus judenchristlicher Sicht ein positiver Dienst der Einheitswahrung war (164–202) und schließlich der Predigt des Petrus in der Fremde (203–212), zu der freilich infolge der dürftigen Quellenlage wenig zu sagen ist.

Von diesem Ansatz aus untersucht die Verf.n dann im folgenden Hauptteil („Die Erfahrungen der Geschichte einholen: Der Dienst der Päpste": 227–401) exemplarisch die Rolle von sieben Päpsten, und zwar jeweils unter einer ausgewählten Problemstellung. Es sind Leo I. der Große (440–461) und seine Rolle beim Konzil von Chalkedon und der christologischen Kontroverse, Gregor I. der Große (590–604) und sein Kampf gegen den Titel „Ökumenischer Patriarch", Gregor VII. (1073–1085) und sein Ringen um die Kirchenreform, Innocenz III. (1198–1216) und sein Bemühen um Integration der Armutsbewegung, Leo X. (1513–1521) und seine Haltung im Ablaßstreit und gegenüber Martin Luther, Pius IX. (1846–1878) und seine Antwort auf die Herausfordeung der Moderne, schließlich Johannes XXIII. (1958–1963) und das Aggiornamento durch das Konzil. Um das Ergebnis gleich zusammenzufassen: Leo I., Gregor I. und Johannes XXIII. bestehen den Test. Sie stehen „für eine evangeliumsgemäß offene, inklusive und in sich vielfältige Einheit" (391) sowie für ein Sprechen, das primär dialogisch ist, monologisch nur subsidiär, um eine den wirklichen Dialog überspielende Lösung zu verhindern. Auf der Gegenseite des Spektrums stehen Leo X. und Pius IX. Dazwischen stehen Innocenz III. (mehr nach der dialogischen Seite hin) und Gregor VII. (mehr nach der monologischen Seite hin). Bei Gregor VII. begegnet ein weitgespannter Einheitsbegriff, in welchem der Vielfalt nur ein untergeordneter Stellenwert zukommt, so insbesondere in der wenigstens im Westen allgemein durchzusetzenden römischen Liturgie. Ein dialogisches Verhalten zeigt er in den ersten Jahren gegenüber Heinrich IV., jedoch mehr aus politischer Berechnung. Zwar begegnet bei ihm eine hohe Wertschätzung von Synoden – jedoch ohne wirklichen Meinungsbildungsprozeß und in „verkrüppelt dialogischen Formen" (299), die, wenn sie nicht zum Ziele führen, durch offen monologisches Handeln ersetzt werden. – Bei Innocenz III. und seinem Bemühen um die Integration der hochmittelalterlichen Armutsbewegung in die (hierarchische) Kirche wird einerseits die Vielheit anerkannt. Ihre Grenze liegt freilich nicht nur im Glaubensbekenntnis, sondern auch in der institutionell-hierarchischen Gestalt der Kirche, weshalb der Großteil der Waldenser nicht mehr integrierbar war (317 f.). Seine Interaktion entpuppt sich dementsprechend als „Mischform". Es ist einerseits eine dialogische Haltung

des verständigungsbereiten Entgegenkommens, freilich von vornherein „von einem monologischen Schatten umlagert" (326); anderseits kennt er gegenüber solchen Gruppen, die nicht zur Integration unter seinen Bedingungen bereit sind, auch solche monologische Formen, die bis zur physischen Vernichtung gehen.

Der Auswertung dient dann das Schlußkap. („Ursprungstreue und Geschichtlichkeit: Die Frage nach der legitimen Varianz eines Dienstes an der Einheit": 403–440). Bei Leo I., Gregor I. und Johannes XXIII. kann von einer Weiterführung des petrinischen Profils gesprochen werden, bei Innocenz III. von deutlichen Abweichungen, bei Gregor VII. von massiven Abweichungen, bei Leo X. und Pius IX. schließlich von fundamentalen Abweichungen (407). Aber hier stellt sich erst die Frage: Können diese Abweichungen nicht doch geschichtlich legitim sein? Diese Frage ist identisch mit der nach der Erkenntnis des Wirkens des Geistes Gottes in der Geschichte. Letztes und entscheidendes Kriterium ist hier, „daß Entwicklungen, die die innere Lebendigkeit der Kirche erhöhen und auf diese Weise zur Stärkung ihrer Einheit beitragen, auf das Wirken des Geistes zurückzuführen sind, während dies für Entwicklungen, die die Lebendigkeit der Kirche mindern oder gar ihre Spaltung heraufbeschwören, nicht ausgesagt werden kann" (412f.). Von diesem Kriterium aus untersucht die Autorin dann die drei vom petrinischen Dienst mehr oder weniger abweichenden Profile bzw. die vier Päpste, die für diese stehen, ebenso die drei diesem entsprechenden Päpste, um zum Ergebnis zu kommen, daß es sich bei der Abweichung vom petrinischen Profil um keine legitime Entwicklung handelt bzw. dieses bleibend maßgebliche Grundlage eines Dienstes an der Einheit ist.

Die abschließenden Seiten sind den ökumenischen Zukunftsperspektiven gewidmet („In Treue zum Ursprung Zukunft wagen: Papstamt als Petrusdienst", 441–449). Der Petrusdienst, dies ergibt sich als Fazit, muß grundlegend dialogisch sein – aber er kann es nicht nur sein. Im ökumenischen Gespräch nach wie vor offen und umstritten wird die Frage nach der relativen Häufigkeit monologischer Maßnahmen sowie nach den Regeln eines möglichen Zusammenspiels dieser Maßnahmen mit der grundlegend dialogischen Struktur der Kirche sein. „Die erwähnten Einblicke in den Dienst Petri bzw. der Päpste zeigten nämlich ebenso deutlich, daß Sondervollmachten, die ein monologisches Handeln ermöglichen, nur dann sinnvoll und dauerhaft wirksam wahrgenommen werden können, wenn sie zuverlässig in eine grundlegend dialogische Interaktion eingebunden sind und mit entsprechender Zurückhaltung gebraucht werden" (446). Jedenfalls sei dieses Modell ökumenisch entwicklungsfähig. Freilich wehrt die relative Notwendigkeit monologischer Formen ein „romantisches Communioverständnis" ab (447); anderseits sind diese um so wirksamer, je seltener sie gebraucht werden. Der Weg zu einem ökumenischen Konsens in dieser Richtung ist noch weit, aber in dieser Richtung ist zu gehen, insbesondere auch in der Interpretation des 1. Vatikanums (vgl. 448).

Historisch hat die Autorin gut recherchiert und erweist sich als auf dem neuesten wissenschaftlichen Stand stehend. Abgesehen von den im folgenden zu erwähnenden, „tendenziell" bedingten Glättungen oder allzu holzschnittartig vereinfachenden Generalurteilen, sind nur folgende kleinere Fehler für das Kap. über Gregor VII. zu vermerken: Vom „Vordringen des Islam in Europa" (279) in der gregorianischen Zeit kann gerade nicht die Rede sein, vielmehr nur in Kleinasien, während er in Spanien (Fall Toledos 1085) und Sizilien auf dem Rückmarsch war. 1054 ist, wie die moderne Forschung seit Jahrzehnten weiß, nicht der „Bruch mit der Ostkirche" (281, vgl. 289). Das Papstwahldekret von 1059 richtete sich vor allem gegen die Dominanz des römischen Stadtadels, erst sekundär gegen die des römischen Königs (zu 281).

Der grundlegende systematische Ansatz ist sicher brauchbar. Daß der Petrusdienst nicht bloß in der „Dialogförderung" gesehen wird, wie bei Hans Küng, vielmehr „monologische" Elemente notwendig auch dazugehören, ermöglicht eine realistische Sicht des Primates und auch eine Integration der Primatsdefinitionen des 1. Vatikanums; daß diese jedoch um so glaubwürdiger und wirksamer sind, je sparsamer und subsidiärer sie angewandt werden, bezeugt ebenfalls die geschichtliche Erfahrung. Nur: Die Probleme und konkreten Fragen beginnen hier erst, wie die Verf.n selbst an mehr als einer Stelle zugestehen muß. Und vor allem: Die Anwendung dieses Ansatzes auf die konkrete Ge-

schichte erscheint dem Rez. an mehr als einer Stelle allzu klischeehaft, der Versuchung zur Schwarz-Weiß-Zeichnung nachgebend oder auch unbequeme und nicht in das Schema passende historische Gegebenheiten harmonisierend. Der Rückgriff auf den historischen Dienst Petri, sofern er nicht auf die Aussagen des Neuen Testamentes, sondern auf den historischen Petrus geht, scheint wenig sinnvoll, weil auf zu unsicherem Boden stehend und allen möglichen Spekulationen Raum gebend. Besser wäre es gewesen zu fragen, wie nach den normativen Aussagen der neutestamentlichen Schriften Autorität auszuüben ist, sei es die Petri, Pauli oder irgendeines anderen. – Für die Anwendung auf die Papstgeschichte wäre zunächst eine Frage zu stellen: Wird die Verf.n Päpsten gerecht wie Gregor VII. und Pius IX., die sicher ungeheuer polarisiert haben und mit ihrer innerkirchlichen Opposition nicht sehr zimperlich umgegangen sind, die jedoch vor allem dadurch ungeheure geschichtliche Wirksamkeit entfaltet haben, daß sie den kirchlichen Mainstream ermutigt und bestätigt haben? Besteht nicht auch darin eine wesentliche „dialogische" Komponente? Ist ihre geschichtliche Wirkung zu erklären, wenn die negativen Verdikte so voll zutreffen? – Vollends begegnen im Kap. über Johannes XXIII. Schwarz-Weiß-Gegenüberstellungen und Glättungen, die man als Historiker nur mit Erstaunen zur Kenntnis nehmen kann. So ist „Ghettoisierung" sicher keine zutreffende Bezeichnung für die ganze Zeit zwischen Pius IX. und Johannes XXIII. (363); und erst recht ein Satz wie „Pius IX. *und seine Nachfolger* hatten kirchenpolitsch auf eine völlige Abschottung von der Moderne gesetzt" (ebd.; Kursivdruck durch Rez.), der nach Pius IX. höchstens noch für Pius X. zutrifft und von der Verf.n im Grunde durch die dann folgenden Ausführungen modifiziert wird, macht sich in gewissen populären Broschüren oder Artikeln gut, aber nicht in einer wissenschaftlichen Arbeit. Und daß sich Pius XII. „exklusiv auf die Seite der westlichen Welt" gestellt habe (367, 373), ist doch mehr zeitgenössische kommunistische Propaganda als Realität; und soweit es wirklich zutrifft, wird man es nach dem Ende des Kommunismus nicht unbedingt als Rückwärtsgewandtheit werten. Die fortschrittlichen, in die Richtung des 2. Vatikanums weisenden Entwicklungen im vorkonziliaren Katholizismus werden zwar erwähnt, jedoch offenbar nur insofern, als sie von der römischen Kirchenführung zunächst mißtrauisch betrachtet und nur zögernd akzeptiert werden (364f.). Dies wird vollends deutlich, wo die Entwicklung zum einheimischen Episkopat in den Missionsländern quasi Johannes XXIII. zugeschrieben wird (434f.), wo es sich doch um Fortführung einer Linie handelt, die von Benedikt XV. in „Maximum illud" grundgelegt und von Pius XI. zuerst in der Praxis beschritten wurde. Damit hängt zusammen eine glättend-harmonisierende Darstellung Johannes' XXIII. Wo ist z.B. belegt, daß der Roncalli-Papst vom Ausgang der römischen Diözesansynode „tief enttäuscht" war und daß die für das Konzil in den Kommissionen ausgearbeiteten Schemata „weit hinter seinen Erwartungen zurück[blieben]" (369)? Die gesicherten Äußerungen belegen doch das Gegenteil, wie auch im ersten Bd. der Konzilsgeschichte von Alberigo nachzulesen ist, wo Komonchak (auf S. 373–79) sich mit diesem Widerspruch auseinandersetzt, ohne ihn wirklich auflösen zu können. „Veterum sapientia" und die erst unter seinem Nachfolger zurückgenommenen Maßnahmen gegen Professoren des Bibelinstituts werden dabei nicht einmal erwähnt. Daß Johannes XXIII. den Ansatzpunkt der „Nouvelle théologie" grundsätzlich geteilt habe und nur „durch seine Monita zu verstehen [gab], daß er es für richtig hält, zu gegebener Zeit selbst der legitimen Vielfalt zeitlich befristete Beschränkungen aufzuerlegen, wenn anders die Einheit der Kirche in Gefahr gerät" (374), ist unbelegt und kaum überzeugend. Hier ist doch stärker mit Brüchen, Entwicklungen und Lernprozessen zu rechnen, als mit einer konsistenten Strategie.

Gerade im Sinne der Vertiefung der Problematik und der besseren Einsicht in die Verschränkung von „dialogischem" und „monologischem" Handeln wäre vielleicht eine Behandlung der Konzilspolitik Pauls VI. angebrachter und weiterführender gewesen, nicht zuletzt auch in umstrittenen Eingriffen wie der „Nota praevia explicativa", die ja durchaus im Sinne des Montini-Papstes noch in einen Gesamtkontext „dialogischen" Handelns eingebettet war, Spaltung vermeiden und Konsens erreichen sollte. Eine solche Untersuchung würde mehr in die Probleme und Handlungszwänge einführen, die übrigens denen Leos I. gegenüber Chalkedon in manchem nicht unähnlich sind.

Daß die Erkenntnis der inneren Kriterien des Geistes (Förderung der inneren Lebendigkeit der Kirche, Aufbau der Einheit und nicht Spaltung) geschichtlich kontextgebunden ist und daher unter eschatologischem Vorbehalt steht, gesteht auch die Verf.n (413 f.) ein. Hier wäre noch weiter zu fragen: Könnte man nach diesen Kriterien sowie nach dem auf S. 415, daß die Geistgewirktheit von Entwicklungen sehr fraglich sei, „die Menschen Enttäuschungen bereiten, ohne daß ihnen je größeres Heil erwächst", nicht leicht auch das 2. Vatikanum verurteilen?

Eine interessante Anregung bietet die Verf.n, wenn sie vorschlägt, auch Päpste zu untersuchen, die in entgegengesetzter Richtung, also durch zu geringe Gewichtung monologischer Momente, vom Profil Petri abweichen (440). Dem Historiker kommen hier etwa Vigilius oder Clemens XIV. in den Sinn, also Päpste, die durch zu große Nachgiebigkeit gegenüber den politischen Gewalten der Kirche Probleme bereiteten, der eine durch die Verurteilung der drei Kapitel, der andere durch die Aufhebung des Jesuitenordens. Gerade an diesen Beispielen zeigt sich jedoch auch: Man kann nicht „dialogisch" nach allen Seiten hin sein. Nachgiebigkeit und Konzilianz gegenüber einer Seite bedingt um so größere Härte gegenüber der anderen. Diesem Dilemma kann sich letzten Endes kein Papst entziehen. Kl. Schatz S. J.

Karl Rahner: Kritische Annäherungen. Herausgegeben von *David Berger* (Quaestiones non disputatae; 8). Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2004. 511 S., ISBN 3-87710-280-8.

Das Jahr, in dem des 100. Geburtstags von Karl Rahner gedacht wurde, geht zu Ende. Zahlreiche Aufsätze und Bücher, Symposien und Vorträge galten der Erinnerung an sein umfangreiches Werk und der Würdigung seiner Bedeutung für die Theologie und die Kirche. In der Regel fielen die Bewertungen positiv aus, hier verhalten, dort überschwenglich.

Aber es waren auch andere Stimmen zu hören, andere Texte zu lesen. Insgesamt 21 solcher Beiträge wurden nun von David Berger noch einmal zu dem vorliegenden Band zusammengestellt. 15 von ihnen waren schon zuvor in „Theologisches" zu lesen, die meisten im Laufe der jüngsten Zeit. Die Namen einiger Autoren haben einen gewissen oder sogar hohen Bekanntheitsgrad, die Namen der meisten sind bisher weitgehend unbekannt. Das mag daher rühren, daß ihre Träger noch zu den Jüngeren gehören, die sich erst allmählich auf das Terrain der öffentlichen Theologiedebatte begeben. Dies sind die Namen der Autoren – aufgeführt in der Reihenfolge ihrer Beiträge im vorliegenden Buch: David Berger (mit zwei Beiträgen vertreten), Thomas Ruster, Alfred Locker, Georg May, Heinz-Jürgen Vogels, Alma von Stockhausen, Jörgen Vijgen, Walter Hoeres, Leo Elders, Christian Ferraro, Bernhard Lakebrink, Johannes Stöhr, Christop Markus, Leo Card. Scheffczyk, Tadeusz Guz, Hans Kindlimann, Annelie Funke, Wolfgang B. Lindemann, Heinz-Lothar Barth, Josef Overath.

Übereinstimmend fällen alle Autoren über das Werk (und teilweise auch über das Leben) Karl Rahners ein vernichtendes Urteil. Er gilt ihnen als einer der Hauptverantwortlichen oder gar als der Hauptverantwortliche für die derzeitigen Niedergänge der katholischen Kirche und ihrer Theologie. Das schärfste Verdikt hat der Hg. selbst formuliert. Er bezichtigt Rahners theologischen Entwurf einer „radikalen Uminterpretation" der „zentralsten Wahrheiten unseres Glaubens" und fährt dann fort, diese sei „eingebettet in einen Neuentwurf des Christentums, den man ... als ‚universale Häresie' bezeichnen kann: Diese ist eine heterodoxe ‚Grundkonzeption, ... die das Verständnis des ganzen Christentums prägt'" (41).

Im Zeichen dieses Interpretationsmotivs deklinieren die Autoren alle großen Themen der Rahnerschen Theologie durch – in der Absicht, ihr verwerfliches Programm zu entlarven. Die Sprache, in der dies geschieht, hat bei vielen (nicht bei allen) einen sowohl besserwisserischen als auch nicht selten gehässigen Ton. Es lohnt sich nicht, den Inhalt der einzelnen Beiträge noch einmal wiederzugeben. Sowohl die Rahnerschen Themen als auch die mögliche Kritik an ihrer Durchführung sind den Kennern der theologischen Diskussion seit langem vertraut. Und es sei ausdrücklich zugestanden, daß die Bedenken, die die Autoren so nachdrücklich äußern, in ihrer inhaltlichen Ausrichtung oftmals

nicht (ganz) unberechtigt sind. Indem sie auf die Problempunkte in Rahners Theologie aufmerksam machen, die in diesem Sinne noch einmal ernstgenommen und aufgegriffen werden müssen, regen sie an, daß Rahners Theologie, die in der Tat einen großen Einfluß auf das Denken vieler Zeitgenossen ausübt, in ihrer wahren Bedeutung erneut überdacht wird. Die Fragen, die durch Rahners Theologie gestellt sind, verdienen es, weiter durchdacht zu werden; sie sind zu gewichtig, als daß hier ein vorwiegend polemisch gehaltener Zu- und Angriff hilfreich sein könnte.

Was am vorliegenden Buch aber sehr stört, ist die Tatsache der ganz und gar ausfallenden Unterscheidung, obwohl sein Untertitel sie ja verheißt; denn da ist von einer „kritischen Annäherung" die Rede. „Krisis" aber bedeutet immer: Unterscheidung. Unterscheidungen aber haben die Autoren des vorliegenden Bds. nicht für notwendig oder möglich gehalten. Man sucht auf den mehr als 500 Seiten vergeblich auch nach nur einer Zeile, in der die Anliegen und die Beiträge Karl Rahners wenigstens hier und da anerkennend gewürdigt werden. So entsteht ein Bild des Werkes (und des Lebens) Karl Rahners, das einfach vernichtend ist. Ein leiserer Ton hätte manchem der Autoren besser angestanden, deren eigene theologische Positionen von Zeichen mangelnder theologischer Bildung durchsetzt sind. Parte pro toto seien die im Buch sich bisweilen findenden Abschnitte genannt, in denen Rahner bezichtigt wird, zu viele Anleihen bei Martin Luther gemacht zu haben. Aber auch die ständig wiederholte Behauptung, Rahner habe wichtige Impulse von Martin Heidegger übernommen, bedürfte sicherlich einer Überprüfung; denn auch wenn es zutrifft, daß Rahner Lehrveranstaltungen von Martin Heidegger gehört hat, so bleibt es doch sehr fraglich, ob er dessen originäre Anliegen wirklich für sich übernommen hat.

Es sei abschließend noch angemerkt, daß den Rez. am ehesten die Überlegungen von Thomas Ruster – „Die Einheit der Unterscheidung und das unterscheidend Christliche. Überlegungen zu dem Mystiker, der der Christ der Zukunft sein soll" (43–59) – nachdenklich gemacht haben. Die Analyse des Rahnerschen Denkens unter Zuhilfenahme der religionssoziologischen und -philosophischen Kategorien N. Luhmanns hat etwas durchaus Erhellendes. W. Löser S. J.

4. Praktische Theologie

Weber, Burkhard, *Ijob in Lateinamerika.* Deutung und Bewältigung von Leid in der Theologie der Befreiung. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1999. 384 S., ISBN 3-7867-2174-2.

Das vorliegende Buch, eine an der (evangelischen) Theologischen Fakultät der Universität Basel verfaßte Dissertation, befaßt sich mit der Theologie der Befreiung, die nach den Diskussionen und Kontroversen der früheren Jahrzehnte in den 90er Jahren in die Krise kam und um die es dann eher ruhig wurde. Die größere Ruhe war gewiß nützlich für eine kritische Reflexion des bisherigen Weges und eine neue Standortbestimmung. Dabei leistet das Buch von Burkhard Weber einen hervorragenden Beitrag, indem es einen frischen Einblick in die Entwicklungen und Metamorphosen der kontextuellen theologischen Reflexion in Lateinamerika gibt und mit der Theodizeefrage einen zentralen Fokus herausgreift. Dabei unternimmt der Verf. eine „Rekonstruktion der Befreiungstheologie nach der Krise der Paradigmen" (7), die vor allem dadurch auftrat, daß die zunächst angezielte praktische „Befreiung", die Transformation hin zu strukturell gerechteren Gesellschaften nicht eintrat, es also zu einer Art „Parusieverzögerung" (5) kam. Die These des Verf.s läuft darauf hinaus, daß die Befreiungstheologen angesichts der ausbleibenden Veränderungen der sozialen Wirklichkeit nun reaktiv „Veränderungen und Neuorientierungen ihrer Aussagen vornahmen" (5); man gewinnt also den Eindruck, daß sie gleichsam Marxens 11. These gegen Feuerbach umkehrten.

Die mit einem Vorwort von Leonardo Boff versehene Arbeit hat drei ungleich große Teile. Das Hauptgewicht liegt eindeutig beim II. Teil (73–347), zu dem der erste eine hermeneutische Annäherung (10–72) und der dritte einen zusammenfassenden Abge-

sang bilden. Die hermeneutische Annäherung des ersten Teils entfaltet die genannte These, indem sie zum einen die Entwicklung und Vielfalt befreiungstheologischen Denkens darstellt und dabei zu Recht auf die Abfolge der Konzeptionen aufmerksam macht, von der ideologiekritischen Programmatik (Juan Luis Segundo) zur Hinwendung zu den Armen (Gustavo Gutiérrez) bis zur Aufnahme indigener und afroamerikanischer sowie feministischer Problemstellungen. Wenig überzeugend erscheint die Typologie der fünf Neuorientierungen nach der Krise (Bürgerrechte, Sozialwissenschaften, Spiritualität, Ökologie, Bedürfnisse) (37–43), auch wenn diese Strömungen mit unterschiedlicher Stärke gewiß vorhanden sind. Überzeugend dagegen ist der Hinweis auf die oft übersehene Tatsache, daß sich parallel zur Theologie der Befreiung und zum Entstehen von Basisgemeinden auch andere religiöse Bewegungen wie Pentecostalismo und Umbanda (vor allem in Brasilien) mit enormer Dynamik entwickelten (53–65). Im materialen zweiten Hauptteil der Arbeit präsentiert der Verf. in dialektischer Verschränkung exemplarische „Leidbiographien", denen er befreiungstheologische „Leiddeutungen" als Reaktion zuordnet, an denen sich kreative theologische Entwicklungen ablesen lassen. Bei der Auswahl der Biographien und Theologen beschränkt sich der Verf. auf die Länder Peru und Brasilien, nicht zuletzt deshalb, weil dort seine theologischen Gewährsmänner zu Hause sind. Im einzelnen bezieht er sich zunächst biographisch auf das anschauliche Tagebuch der brasilianischen Favelabewohnerin Carolina Maria de Jesus, die ein Tagebuch geführt hat, das auch ins Deutsche übersetzt wurde (*Tagebuch der Armut*, Hamburg 1962 u.ö.). Diese wie auch die anderen biographischen Darstellungen enden mit der Frage nach der Leidwahrnehmung, dem Leiderleben und dem Leidverhalten, bei dem es operativ um die Bewältigung leidvollen Lebens geht (95). Dieser Leid-Biographie ordnet er den ersten Entwurf der Befreiungstheologie zu, den Gustavo Gutiérrez verfaßt hat und in dem er programmatisch die Utopie der Aufhebung des Leids in einer Neuschöpfung der Gesellschaft durch einen neuen Menschen beschreibt. Diese Deutung bringt der Verf. unter die Kurzform „Gott oder das Leid" (350). Als zweites Beispiel einer Leid-Biographie beschreibt der Verf. die Selbstorganisation der Frauen um die später vom *Sendero Luminoso* ermordete María Elena Moyanos im peruanischen Elendsviertel Villa El Salvador bei Lima. Aufgrund dieser Erfahrungen, die auch ein Scheitern gesellschaftsverändernder Aktion beinhalten, korrigierte Gutiérrez seinen Ansatz und entwickelte deshalb von der Gestalt des alttestamentlichen Dulders Ijob her ein anderes theologisches Deutungsmuster des Leids: „Gott verborgen im Leid" (351). Eine dritte Leid-Biographie ist die des Schweizers Alfredinho Kunz, der jahrzehntelang mit Marginalisierten in Brasilien lebte, eine „Theologie der stillen Teilhabe" (72) entwickelte und eine nach diesem Stil lebende Gemeinschaft *Irmandade do Servo Sofredor* gründete. Mit dem Hinweis auf den leidenden Gottesknecht kündigt sich ein weiteres Modell der Deutung des Leidens an, das der brasilianische Karmelit niederländischer Abstammung Carlos Mesters, von Alfredinho beeinflußt, entwickelt. Dem Werk dieses Exegeten entnimmt der Verf. ebenfalls zwei Leiddeutungen, die biblisch orientiert sind: zum einen das schöpfungstheologische Modell „Gott hinter dem Leid" und zum anderen das soteriologische Modell „Gott durch das Leid" (352f.). Der dritte Teil faßt die Ergebnisse zusammen und sieht die wesentlichen Verschiebungen im Gottesverständnis im Wechsel vom Gott des Exodus zum Gott des Lebens, von der Historisierung zur Verborgenheit Gottes und von einer *Theologia gloriae* zu einer *Theologia crucis* (355–359).

Unter den wenigen neueren Arbeiten zur Befreiungstheologie zeichnet sich Webers Dissertation vor allem durch drei Vorzüge aus: Zum einen bietet sie eine verläßliche Rekonstruktion der Metamorphosen befreiungstheologischen Denkens, die exemplarisch bei den Theologen Gustavo Gutiérrez und Carlos Mesters aufgezeigt werden. Im Fall des erstgenannten zeigt sich der Wandel deutlich am Weg von der Utopie zum Ethos, der in der Revision seines Werkes „Theologie der Befreiung" greifbar wird. Diese Entwicklung zeichnet der Verf. genau nach, so daß er mit einer gewissen Berechtigung Gutiérrez I und Gutiérrez II unterscheiden kann. Allerdings wird man auch die Kontinuität beachten müssen, die Gutiérrez' Theologie bei allem Wandel auszeichnet. Der Verf. verficht die bedenkenswerte These, daß die „Parusieverzögerung" zu einer neuen Orientierung geführt habe, doch wird man auch die „ernsthafte, berechtigte Kritik" zu be-

rücksichtigen haben, auf deren Bedeutung Gutiérrez selbst in der neuen Einleitung zu seinem Erstlingswerk aufmerksam gemacht hat. Zum anderen verankert die Arbeit das befreiungstheologische Denken in der Wirklichkeit Lateinamerikas, die im Spiegel von Leid-Biographien präsentiert wird. Wenn man den wechselseitigen Bezug von Leid-Biographie und Leid-Deutung nicht allzu eng sieht, hat dieses dialektische Verfahren von narrativer Anschaulichkeit und reflexivem Diskurs durchaus eine erhellende Kraft. Zum dritten greift der Fokus auf die Theodizee-Frage ein zentrales Thema der Befreiungstheologie (Theologie in Ayacucho) auf, das seinerseits der europäischen Theologie, die ja auch mit dieser Frage ringt (Theologie nach Auschwitz), ein reiches Repertoire bereitstellt, wie es exemplarisch in den „Lösungen" von Gutiérrez und Mesters zum Vorschein kommt. An kritischen Punkten seien zwei genannt: Zum einen scheint bei den hermeneutischen Vorüberlegungen die überkommene Theologie Lateinamerikas allzu schlecht wegzukommen, wenn sie undifferenziert als „demütige Unterwerfungstheologie", die „masochistisch-apathische Leidduldung und Leidverherrlichung propagierte" (2), beschrieben wird. Ein kurzer Blick in Josep Ignasi Saranyana, *Teología en América Latina* (Madrid/Frankfurt am Main 1999) vermag schnell eines Besseren zu belehren. Man kann die Befreiungstheologie durchaus schätzen, ohne deshalb alle anderen theologischen Bemühungen zu disqualifizieren. Die Befreiungstheologie wird im Kontrast als „leidenschaftlich-kämpferische Protest- und Veränderungstheologie" (2) beschrieben, doch kann man deren Vorläuferinnen schon im 16. Jhdt. begegnen, wenn man nur an Montesinos oder die Schriften des Las Casas denkt. Zum anderen hätte man sich den ekklesiologischen Ausblick auf die Kirche als „Leidbewältigungsgemeinschaft" (365) etwas ausführlicher gewünscht. M. Sievernich S. J.

Die Armen zuerst! 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe, herausgegeben von *Johannes Meier* unter Mitarbeit von *Stefan Herbst*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1999. 223 S., ISBN 3-7867-2133-5.

Der Sammelbd. enthält zwölf Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe, die durch ihre Persönlichkeit, ihr pastorales Profil und ihr langjähriges Wirken in ihren jeweiligen Diözesen und in den meisten Fällen auch in der Weltkirche bekannt geworden sind. Zwar ist die Auswahl aus Hunderten von Bischöfen „eher zufällig" zustandegekommen, weil von geeigneten Autoren abhängig, wie der Herausgeber, der Mainzer Kirchenhistoriker Johannes Meier bemerkt (9), doch spiegeln die Porträts deutlich den Weg wider, den die Kirche Lateinamerikas eingeschlagen hat, indem sie das II. Vatikanische Konzil in mehreren Kontinentalsynoden kontextuell zu rezipieren versuchte, insbesondere durch die Synoden von Medellín (1968) und Puebla (1979). Daher erscheint es angebracht, die Sammlung mit einem Essay über die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín zu beginnen, der von dem brasilianischen Kirchenhistoriker José Oscar Beozzo beigesteuert wird. Er sieht in dieser Versammlung und ihrem Dokument zu Recht eine „getreue, kreative und selektive Rezeption" des Konzils (14).

Die vorgestellten Bischöfe wurden alle im ersten Viertel des 20. Jhdts. geboren und zum Teil von Pius XII., zum Teil von seinen Nachfolgern Johannes XXIII. und Paul VI. ernannt. Die meisten erlebten als Weihbischöfe oder Ordinarien das II. Vatikanische Konzil mit und brachten dessen Inspirationen in die nachfolgenden Synoden des Kontinents ein. Von daher gesehen, zeigen die Porträts auch den Einfluß Lateinamerikas auf das Konzil und dessen Wirkungsgeschichte. Die Abfolge der zwölf Lebensbilder ist chronologisch nach dem Geburtsdatum geordnet, beginnend mit Sergio Méndez Arceo (1907–1992), seit 1952 Bischof im mexikanischen Cuernavaca, den *Johannes Meier* als energischen Oberhirten beschreibt, der dort den Geist des Konzils zu implementieren suchte, sei es in Auseinandersetzung mit dem anti-kirchlichen Staat, sei es in der pastoralen Sorge um die Armen oder im offenen Dialog. Das zweite, von *Horst Goldstein* († 2003) verfaßte Lebensbild über Hélder Câmara Pessoa (1909–1999) stellt dessen Wirken als Weihbischof von Rio de Janeiro und vor allem als Erzbischof von Olinda und Recife, in der „Hauptstadt des Elends" heraus. Er war einer der weltweit bekanntesten Bischöfe dieser Zeit, der mit einer Reihe von Schriften, die auch ins Deutsche übersetzt

wurden, hervorgetreten ist. Der Münsteraner Missionswissenschaftler *Giancarlo Collet* hat den Beitrag über Leonidas Proaño (1910–1988) geschrieben, der seit 1954 Bischof in Riobamba (Ekuador) war. Dort versuchte er durch eine integrierende Pastoral (Pastoral de conjunto) und eine befreiende Evangelisierung eine „Indiokirche" zu bauen. *Josef Sayer*, der lange in Peru arbeitete und derzeit das Hilfswerk „Misereor" leitet, hat das Lebensbild des ehemaligen Erzbischofs von Cuzco, Luis Vallejos Santoni (1917–1982) erarbeitet und hebt ebenfalls die ganzheitliche Pastoral, aber auch die prophetisch-kritische Verkündigung hervor. *Willi Knecht* und *Hartmut Heidenreich* befassen sich mit José Dammert Bellido (* 1917), der erst Weihbischof in Lima und 1962 zum Bischof von Cajamarca (Perú) ernannt wurde. Mit ihm ist das Modell einer inkulturierten „Campesinokirche" (110) verbunden, in deren Umkreis auch der Katechismus „Vamos Caminando" entstand. *Marianne Ellermann* schreibt über den brasilianischen Bischof Adriano Hypolito (1918–1996), der ab 1966 als Bischof von Nova Iguaçu an der Peripherie von Rio de Janeiro wirkte und aufgrund seines Eintretens für die Armen als „roter Bischof" verschrieen wurde. Aus Brasilien stammt auch Antônio Batista Fragoso (* 1920), seit 1964 Bischof von Crateús, den *Hadwig Müller* aus der Perspektive der pastoralen Praxis in diesem Land wahrnimmt. Der Franziskaner Paulo Evaristo Arns (*1921) war bis zu seinem Ruhestand 1995 über ein Vierteljahrhundert populärer Erzbischof von São Paulo, der sich der Sache der Armen annahm. *Katharina Bosl* schildert sein Eintreten für die Menschenrechte, besonders in den Zeiten der Militärdiktatur, und beschreibt ihn als Wegbereiter einer befreienden Pastoral und Förderer der Basisgemeinden und der Befreiungstheologie. *Stefan Herbst* beschreibt das Schicksal von Juan Gerardi Conedera (1922–1998), dem politisch exilierten guatemaltekischen Bischof von El Quiché, der als Weihbischof von Guatemala und Verantwortlicher des historischen Projekts der Erinnerung und Versöhnung in diesem mittelamerikanischen Land Opfer eines Mordanschlags wurde. Ein ähnliches Schicksal widerfuhr zwei Jahrzehnte früher der Bischof von La Rioja (Argentinien), Enrique Angelelli (1923–1976), der aufgrund seines Eintretens für die Menschenrechte bei einem fingierten Autounfall ums Leben kam *(Peter Hartlaub)*. Am wenigsten bekannt dürfte der Karmeliter Luis Alberto Luna Tobar (*1923), ab 1981 Erzbischof von Cuenca (Ekuador) sein, den *Peter Korneffel* als Menschenrechtler charakterisiert. Im letzten Porträt befaßt sich *Gerhard Kruip* mit Samuel Ruiz (*1924), dem ehemaligen Bischof von San Cristóbal de Las Casas (Mexiko). Die Teilnahme am Konzil öffnete ihm die Augen für das indigen geprägte Chiapas und für den Kampf um Demokratie und Menschenrechte, der ihn in Konflikte mit kirchlichen und staatlichen Instanzen brachte, ihm aber auch eine Vermittlerrolle im zapatistischen Streit zufallen ließ.

So unterschiedlich die Charaktere und Arbeitsweisen der hier vorgestellten Bischöfe auch sein mögen, so gibt es doch eine Reihe von Gemeinsamkeiten. Dazu zählen die Teilnahme am oder starke Prägung durch das II. Vatikanische(n) Konzil, das für nicht wenige zu einer Art Erweckungserlebnis wurde. Dabei ging es vor allem um die Rolle der Kirche in Lateinamerika, die, wie in den meisten Beiträgen betont wird, an die Seite der Armen, insbesondere der indigenen Bevölkerungsgruppen führte. Des weiteren spielt die Umsetzung der konziliaren Impulse in den kontinentalen Synoden von Medellín und Puebla eine prägende Rolle. Eine neue Wahrnehmung des sozio-kulturellen Kontextes führte nicht selten zu Auseinandersetzungen mit dem autoritären oder gar diktatorischen Staat, der in einigen Ländern seine militärischen Machtmittel nach innen einsetzte. Die Beiträge sind in diesem Sinn ein Spiegel für das „Erwachen" der Kirche Lateinamerikas nach dem Konzil, das zu einer Pastoral und Theologie führte, die „an der Zeit" waren. Das Buch ist daher von hohem zeitgeschichtlichem und zeugnishaftem Wert, weil es prägende Bischofsgestalten unserer Zeit porträtiert. Das Buch enthält überdies Hinweise zu den Schriften der behandelten Bischöfe und zur Literatur über sie. Zahlreiche Abbildungen machen die mit innerer Sympathie geschriebenen Porträts anschaulich. Die Bischofsbiographien geben einen lebendigen Einblick in die Probleme und Kämpfe der Kirche Lateinamerikas; wer diesen Einblick nehmen möchte, dem sei dieses sorgfältig redigierte und ansprechend aufgemachte Buch empfohlen.

M. Sievernich S. J.

Fischer, Michael/Rothaug, Diana (Hgg.), *Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik* (Mainzer Hymnologische Studien; 5). Tübingen/Basel: A. Francke Verlag 2002. 320 S., ISBN 3-7720-2915-9.

An der Johannes Gutenberg-Universität Mainz ist seit geraumer Zeit ein Forschungsschwerpunkt angesiedelt, der die interdisziplinärer Erforschung von Gesangbüchern und Kirchenliedern zum Thema hat. Aus dieser Forschung, institutionalisiert in einem „Interdisziplinären Arbeitskreis Gesangbuchforschung" und in einem Graduiertenkolleg „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär" (Sprecher Hermann Kurzke), sind zahlreiche Publikationen hervorgegangen, darunter auch der vorliegende Sammelbd., in dem jüngere Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Metapher des „Guten Hirten" nachgehen. Da vor allem die Felder von Theologie, Literatur und Musik im Spiel sind, kann ein solches Unternehmen nur interdisziplinär angegangen werden.

Die ersten drei Beiträge befassen sich mit dem Motiv des Guten Hirten in der biblischen Tradition *(Beate Hirt)*, wobei sowohl alt- wie neutestamentliche Bibelstellen kompetent besprochen werden, in der spätantiken Synthese von biblischer Metaphorik und paganer Bukolik vor allem bei Endelechius *(Jochen Gindele)* sowie in der hochmittelalterlichen Rezeption in Dantes *Divina Commedia (Christian Senkel)*, in der schlechte Hirten die Kontrastfolie bilden. Die weiteren Beiträge machen einen weiten historischen Sprung in die Neuzeit und befassen sich mit dem Motiv des Guten Hirten im Spiegel von Gedichten, vor allem aber in Liedern. Die Serie beginnt im 17. Jhdt. mit einem Beitrag über die Hirtenmotivik in den Eklogen der *Trutznachtigall* Friedrich Spees, der mit der „Wittembergisch Nachtigall" (Hans Sachs) konkurrierte. Bei der Interpretation der Titelseite des Autographs (115) wäre auch die emblematische Vorlage Hermann Hugos sowie das patristische Zitat der Inschrift einzubeziehen. Diesem Beitrag zur katholischen Rezeption des Motivs, das pagane (Hirt als Daphnis) und christliche Symbolik verbindet und in die Sprache der Liebe übersetzt, folgen vier Beiträge zu protestantischen Anverwandlungen, beginnend mit evangelischen Psalmliedern auf Psalm 23 *(Lars Kessner)*, die als Gemeindegesang eine lange Tradition begründet haben. Die Musikwissenschaftlerin *Diana Rothaug* blickt zum einen auf Kompositionen der lutherischen Orthodoxie zum Sonntag *Misericordias*, an dem die Perikope vom Guten Hirten (Joh 10, 11–16) das Thema vorgab, und zum anderen auf die einschlägigen Kantaten Bachs (BWV 85 und 104), die den musikalischen Typus der Pastorale ausweiten. Zwei der vier Beiträge zum Protestantismus beziehen sich auf den Pietismus, sei es auf ein Lied der Henriette Louise von Hayn aus der Herrnhuter Brüdergemeine, sei es auf eine innerpietistische Kontroverse, die in Liedern ausgetragen wurde *(Konstanze Grutschnig-Kieser)*. Der Beitrag des Theologen und Historikers *Michael Fischer* wechselt wieder auf eine katholische Thematik und betrachtet Priesterbildung und Priesterbild im 19. Jhdt., zum einen im Spiegel pastoraltheologischer Lehrbücher und zum anderen im Spiegel von Liedern zu Primiz und Bischofseinsetzung, wobei der Titel „Vom Guten Hirten zum Oberhirten" das Gefälle angibt. Dieser materialreiche Beitrag gibt theologisch zu denken, auch wenn die Übernahme des Foucaultschen Theorems der „Pastoralmacht" zu unkritisch ist und das einschlägige Theorem von Hermann Stenger (vgl. 316) hätte aufgegriffen werden sollen. Ein Anhang mit katholischen Kirchenliedern zum Guten Hirten, die derselbe Verf. zuammengestellt hat, zeigt die Bedeutung des Topos in der Singepraxis und regt zugleich zu weiteren Forschungen an. Vier weitere Beiträge sind dem 20. Jahrhundert gewidmet. Dabei wird die „transzendentale Obdachlosigkeit" (Lukács) in der Lyrik von Wolfskehl, Trakl und Brecht reflektiert *(Johann Nikolaus Schneider)*, die im Gewand des Psalms daherkommt, sich aber religiös verabschiedet. Des weiteren geht es anhand von Psalm 23 um eine motivische „Spurensuche" in Kirchenliedern und im Neuen Geistlichen Lied der Gegenwart *(Ernst-Ulrich Kneitschel)* sowie um das in jüdischer Tradition stehende Chorwerk „Chichester Psalms" Leonard Bernsteins, in dem der Psalm 23 ebenfalls eine tragende Rolle spielt *(Alexandra Scheibler)*. Der letzte Beitrag beschäftigt sich mit einer drastischen Parodie des Psalms 23 aus den 70er Jahren, in welcher die britische Band *Pink Floyd* den Vertrauenspsalm ins Gegenteil verkehrt und den Hirten als Schlächter stilisiert („er verarbeitet mich zu Lammkoteletts"). Ein-

führende Literatur und ein Incipit-Register schließen den Band ab, der auch Notenbeispiele und Abbildungen enthält.

Insgesamt zeigt der anregende Sammelbd. die große Prägekraft des Motivs des Guten Hirten auf, die nicht nur über viele Jhdte. bis in die Gegenwart anhält, sondern sich auch noch in der Kritik und Parodie fortsetzt. Der Bd. ist ein hervorragendes Beispiel, wie fruchtbar interdisziplinäre Zusammenarbeit sich auswirken kann. Dies gilt nicht nur für die perspektivenreichen wissenschaftlichen Forschungsergebnisse, sondern auch für deren praktische Bedeutung für die Kirche als Raum spiritueller, liturgischer und pastoraler Praxis. Die Beiträge zeigen für die verschiedenen Epochen exemplarisch auf, welche Wandlungen das Motiv jeweils erfährt und wie es zu inspirieren vermag, aber auch polemisch oder kirchenpolitisch instrumentalisiert werden kann. Man kann nur wünschen, daß dieses Werk in dem Sinn Schule macht, daß es zu weiteren Arbeiten ähnlicher Art anregt. Eine Ergänzung könnten die Untersuchungen finden, wenn man das Motiv auch auf das Gebiet der bildenden Kunst untersuchen würde, das für die Frömmigkeitsgeschichte sicher ebenfalls eine große Bedeutung hat. Allein die im Buch eingestreuten Abbildungen können schon dazu anregen. Eine kulturgeschichtliche Vertiefung hätte dem Bd. gutgetan. Die Verwurzelung der Hirtenmetaphorik in den Kulturen des Alten Orient und der Antike (angedeutet 16), in denen, zum Beispiel bei Homer, der König als Hirt des Volkes erscheint, verweist auf die politische Bedeutung, die bis in die Fürstenspiegel des Mittelalters und der frühen Neuzeit rezipiert worden ist und die Güte des Hirten als Sorge *(cura)* und Gerechtigkeit ausbuchstabiert. M. Sievernich S. J.

Lee, Raymond L. M./Ackerman, Susan E., *The Challenge of Religion after Modernity.* Beyond disenchantment. Hants/Burlington: Ashgate 2002. 141 S., ISBN 0-7546-0725-9.

In dem Maß, in dem das lange dominante Säkularisierungsparadigma auch sozialwissenschaftlich in Frage gestellt oder gar entmythologisiert wird, stellt sich erneut die Frage nach der Rolle der Religion in der Moderne. Längst hat sich auch empirisch herausgestellt, daß Religion mit fortschreitender Modernisierung keineswegs verschwindet, sondern einen Wandel durchmacht, der nicht zuletzt auf „religionsproduktive" Momente der Moderne selbst zurückzuführen ist. Dazu kommt, daß Modernisierungsprozesse die religiöse Landschaft je nach Kulturkreis unterschiedlich beeinflussen. Was geschieht in einer von der Moderne erschöpften Welt mit der Religion? Diese Frage stellen die beiden Verf. des vorliegenden Buches, die als Soziologen an einer Universität in Kuala Lumpur (Malaysia) tätig sind.

Ihr zentraler Fokus ist die Umkehrbarkeit der „Entzauberung" (disenchantment) im neuzeitlichen Prozeß der Rationalisierung. Damit greifen sie die zentrale Kategorie auf, die Max Weber zur Charakterisierung des unumkehrbaren Säkularisierungsprozesses ins Spiel brachte. Ein Jahrhundert später stellt sich nicht nur die Frage nach den Grenzen der Entzauberung, sondern nach den Prozessen der Wiederverzauberung (re-enchantment) in der reflexiven Moderne. Daher fragen die beiden Autoren nach der Bedeutung der „post-Enlightenment religion", in welcher die Wiederverzauberung die Grenzen der bürgerlichen Rationalität anzeige und alternative Richtungen in der religiösen Landschaft im neuen Millennium aufzeige (viii). Hierbei spiele im Zeitalter der Zeichen jene Mittelklasse eine entscheidende Rolle, die einst Protagonistin der aufklärerischen Entwicklung gewesen sei.

Im einzelnen entfalten die Verf. ein sehr differenziertes und weit ausholendes Panorama. Die sieben aufeinander aufbauenden Kap. behandeln zunächst unter dem suggestiven Titel „Divinity after Modernity" die Krise der aufgeklärten Weltbemächtigung und die neuen Phänomene des Religiösen wie etwa die New-Age-Bewegung, die westliche Entdeckung der östlichen Religionen, den Neo-Pentekostalismus, die Wiederbelebung der Religion in postkommunistischen Gesellschaften, den Aufstieg des Fundamentalismus (1). Sodann befassen sie sich mit dem Wandel des Charismas im Weberschen Sinn, das im Zeitalter der Zeichen und der markförmigen Situation zur „immanenten Macht" wird (Kap. 2). Es ist eng mit der Wiederverzauberung verbunden, die ihrerseits vor allem die Mittelklasse zur Romanze mit dem Irrationalen bringt (Esoterik,

Buddhismus und Tantrismus) (Kap. 3). Unter den Ausdrucksgestalten der Wiederverzauberung behandeln die Autoren insbesondere drei: (1) den vielgestaltigen Fundamentalismus mit seiner holistischen Definition von Gesellschaft und Religion (Kap. 4). (2) die wiederentdeckten archaischen Praktiken des Schamanismus, den die Autoren in westlichen Varianten (Carlos Castañeda, Michael Harner) und asiatischen Varianten beschreiben; gehe es im Westen um das „human potential movement" (77), so im Osten (Taiwan, Malaysia, Korea, Japan, China) mehr um Bewältigung von Alltagsproblemen, z. B. im chinesischen Falungong (Kap. 5), (3) die neue Religion des Träumens als Suche nach dem Unerwarteten jenseits der Routine des wachen Lebens. Dabei geht es im „lucid dreaming" weit über tiefenpsychologische Traumdeutung hinaus um nichts weniger als die „re-creation of self" (107) (Kap. 6). Zu den Konsequenzen des re-enchantment, der Wiederverzauberung im Zeitalter der Zeichen (Kap. 7), zählen die Autoren die Restauration des Charismatischen und des Magischen, allerdings mit erheblichen Unterschieden im Westen und im Osten.

Das Buch zeichnet sich zunächst dadurch aus, daß es klassische Grundbegriffe der Weberschen Interpretationen des Prozesses der Moderne (Charisma, Entzauberung, Säkularisierung) angesichts der neuen globalen Entwicklungen neu bedenkt und mit der These von der Umkehrbarkeit des Prozesses (Wiederverzauberung) die Grenzen der Weberschen Analyse aufweist und neue Entwicklungen in Zeiten der Globalisierung analysiert. Die Autoren zeigen mit starkem Differenzierungsvermögen und mit Bezug auf klassische Autoren, daß sie den westlichen Religionsdiskurs beherrschen, auch wenn nicht alle einschlägigen Autoren wie etwa José Casanova, Grace Davie, Danièle Hervieu-Léger auftauchen; auch die Positionen des späten Habermas hinsichtlich der „postsäkularen Gesellschaft" sind noch nicht rezipiert. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Verf. sich im anglophonen Raum bewegen, mithin deutschsprachige Literatur offensichtlich nur dann rezipieren (können), wenn sie in Übersetzungen vorliegt, wie etwa Max Weber oder Jürgen Habermas; richtungweisende Analysen wie die von Franz-Xaver Kaufmann, die sich auch durch historische Tiefe auszeichnen, bleiben daher unberücksichtigt.

Ein weiterer Vorzug des Buches ist seine konsequente interkulturelle Ausrichtung, die es erlaubt, die unterschiedliche Rolle der Religion im Westen und im Osten zu vergleichen. So bringen die Autoren Perspektiven ins Spiel, die in den europäischen Diskursen wenig geläufig sind. Sie zeigen einerseits an konkreten Beispielen ost- und südostasiatischer Länder, welche Rolle der Religion in Asien in den Modernisierungsprozessen der Gegenwart zukommt, aber auch, warum dem entzauberten Westen asiatische Religiosität so attraktiv vorkommt und welche Rolle westliche Universitäten bei der Wiederverzauberung gespielt haben und spielen (86). Diese „cross cultural"-Perspektive fördert zahlreiche Einsichten zu Tage, die ohne das komparatistische Moment verborgen blieben. Wer am Schicksal der Religion in der späten Moderne und an den Gründen für den Wunsch nach „Wiederverzauberung" der Welt interessiert ist, dem sei dieses wohlinformierte und plausibel argumentierende Buch empfohlen, das durch den Vergleich westlicher und östlicher Entwicklungen einen spezifischen Beitrag zu einer Grundfrage der Zukunft leistet. M. Sievernich S. J.

Lewis, James, R. (Hg.), *(The Oxford Handbook of) New Religious Movements.* Oxford/New York: Oxford University Press 2004. 544 S., ISBN 0-19-514986-6.

Für die zahlreichen religiösen Bewegungen, die vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. entstanden sind und religionsproduktive Pluralisierungsprozesse in säkularen und traditionellen Gesellschaften widerspiegeln, hat sich der englischsprachige Sammelbegriff „New Religious Movements" (= NRM) durchgesetzt, der im Deutschen mit „Neue Religiöse (auch: Neureligiöse) Bewegungen" wiedergegeben wird. Diese mehr deskriptive Sprachregelung steht an der Stelle anderer Bezeichnungen wie „Sekte" oder „Kult", die pejorative Konnotationen wecken könnten. Gleichwohl haben Soziologen wie Max Weber und Ernst Troeltsch den Begriff „Sekte" typologisch benutzt. Vom Hg. stammt eine „Encyclopedia of Cults, Sects, and New Religions", die sich dieser Terminologie bedient. Mit diesen semantischen Fragen steht man schon mitten in der Frage, wie denn das Phänomen neu entstehender Religiositäten, religiöser Bewegungen, alter-

nativer Religionen zu bezeichnen ist, zumal sie nicht in das Prokrustesbett der langlebigen Standardtheorien zum Schicksal der Religion in der Moderne hineinpassen. Um so dringender erscheint eine wissenschaftlich fundierte Information und Reflexion der NRM.

Der Hg. des vorliegenden „Handbook" lehrt derzeit an der University of Wisconsin (Stevens Point MI) und hat zahlreiche Werke im Umkreis der Thematik veröffentlicht (Astrologie, Engel, New Age, Tod, Leben nach dem Tod, Träume, UFO-Religion, Satanismus und vieles andere mehr). Die Verf. der insgesamt 22 Beiträge stammen zumeist aus der angelsächsischen Welt und kommen vornehmlich aus dem Bereich der Soziologie und Religionswissenschaften. Das Buch behandelt den Stand der Dinge der mehr oder weniger wissenschaftlichen Befassung mit dem Gegenstand, die erst vor wenigen Jahrzehnten einsetzte. Das Buch enthält also von Ausnahmen abgesehen keine Beschreibungen, Kategorisierungen oder Provenienzen der NRM, wie der Titel insinuieren könnte; vielmehr werden in der Regel nur bestimmte Aspekte der Bewegungen jeweils exemplarisch angeführt. Eine Ausnahme bilden die Beiträge des vierten Teils, die Bewegungen thematisieren.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert, denen eine Einleitung von *J. Gordon Melton* vorgeordnet ist, die eine Typologie von „Kirche" (established religion), „ethnische Religion", „Sekte" und „Neureligion" (new religion) vorschlägt und letztgenannte nicht durch gemeinsame Charakteristika definiert, sondern durch ihren „Außenseiterstatus" in bezug auf die anderen drei Typen (27). Diese Typologie führt allerdings zu offensichtlichen Abgrenzungsproblemen, da der wahabitische Islam oder der japanische Shinto als „Kirche" (wohl im Weberschen Sinn) figuriert, während die koptische Kirche oder die armenischen Christen als ethnische Religionen bezeichnet werden (26). Dies läuft allerdings dem Grundprinzip des Christentums aller konfessionellen Schattierungen zuwider, das die ethnische Limitierung gerade überwindet und sich in allen Kulturen „inkulturiert". Die Typologie scheint also mehr Unklarheit als Klarheit in das weite Feld zu bringen, ohne indes das vielschichtige Phänomen der NRM selbst typologisch zu beschreiben.

Der erste Teil befaßt sich mit dem Zusammenhang von Modernisierung und neuen Religionen und thematisiert in vier Beiträgen die Rolle der Religion in der späten Moderne, die angesichts der „Wiederverzauberung des Westens" eine Reformulierung der Säkularisierungsthese erforderlich macht *(Christopher Partridge). Lorne Dawson* gibt im Anschluß an Giddens einen guten Überblick über die soziokulturelle Bedeutung der NRM, die gewiß auf die „Entbettung" der Religion, aber auch auf die Risikoproduktion der Moderne antworten. Eine weitere Studie *(Mikael Rothstein)* diskutiert das Verhältnis von Wissenschaft und Religion in den NRM, wobei der Synkretismus eher vermeintliche Wissenschaft sakralisiert wie im Fall von Scientology. Schließlich behandelt ein Beitrag die NRM im Internet als Teil der „e-space cultures" (135) und trifft die wichtige Unterscheidung von „religion online" und „online religion" (120). Die Kap. des zweiten Teils befassen sich mit Kontroversen und sozialen Konflikten zu den NRM, insbesondere zur Frage der extremen Gewalt und dem rechtlichen Umgang mit den NRM *(James T. Richardson)*. Des weiteren finden wir hier zwei Beiträge zur „Anti-Kult-Bewegung", die sich kämpferisch wie in Nordamerika oder kritisch wie in Frankreich mit den neuen Kulten auseinandersetzen. Satanismus sowie die kontroversen Fragen von Konversion, Affiliation und „Gehirnwäsche" (über 50 Seiten) auf der einen und von „deconversion" oder Desaffiliation auf der anderen Seite sind weitere Gegenstände. Die Beiträge im dritten Teil befassen sich mit sozialen und psychologischen Dimensionen der NRM. Dazu gehören die psychologische Frage, ob die Kulte von „mental disorder" zeugen, die historische Frage des millennaristischen und apokalyptischen Denkens sowie die interessante Frage nach der Mythenproduktion in den NRM. Des weiteren werden die Rolle der Frauen und der Kinder reflektiert, wobei die Probleme einer „alternative childhood" (409) eher verharmlost werden. Der vierte Teil fällt aus der Gesamtanlage des Buches insofern heraus, als er keine übergreifende Themen bespricht, sondern einzelne Bewegungen, ohne daß deren Auswahl begründet würde; vielleicht ergibt sich die Auswahl einfach von daher, daß nur bestimmte Autoren zur Verfügung standen. Hier werden die „UFO Religionen" *(Andreas Grünschloß)* vorgestellt, der westliche „esotericism", die damit eng zusammenhängende „alternative Spiritualität" des New Age *(Stevens J. Sut-*

cliffe) sowie Wicca und andere neopagane Kulte. Der Beitrag von *Michael Pye* verläßt die westliche Welt und befaßt sich mit einigen NRM in Ostasien, namentlich in China (Falungong), Korea (Moon), Vietnam (Caodai) und Japan (Soka Gakkai).

Das vorliegende Werk gehört sicher zu den neueren Standardwerken, die das komplexe Feld der Sekten, Kulte oder neureligiösen Bewegungen behandeln. Es repräsentiert einen gewissen Stand der Diskussion über das Phänomen der Proliferation religiöser Bewegungen in der westlichen späten Moderne und gibt gewiß auch Auskunft über die epochalen Prozesse der Individualisierung und Pluralisierung. Was für das Werk im allgemeinen gilt, hat in der Regel auch für die einzelnen Beiträge Gültigkeit, die zum jeweiligen Thema verläßliche Information und eine Dokumentation der reichhaltigen Literatur bereitstellen. Sicher wird man in einzelnen Artikeln bisweilen auf unzutreffende Aussagen stoßen, wie etwa die nach heutigem Stand der Forschung weit übertriebenen Zahlen der Hexenverfolgungen in der frühen Neuzeit (226), oder auf ambivalente Aussagen (etwa zur terroristischen japanischen Aum-Sekte) oder auf eher unkritische Verharmlosungen wie im Fall der „kids in cults". Insgesamt haben die Beiträge eine gute wissenschaftliche Qualität, auch wenn man sich bisweilen aus wissenschaftlichen Gründen einen kritischeren Zugriff wünschen würde. Dazu gehört auch die Würdigung anderer kritisch-wissenschaftlicher Befassungen mit den NRM. So ist nicht leicht zu verstehen, warum europäischen Gesetzgebungsverfahren und parlamentarischen Untersuchungsausschüssen zu den NRM – auch in Deutschland gab es eine entsprechende Enquête-Kommission des Bundestages –, so schnell und leichtfertig „growing anti-American sentiment" (177) unterstellt wird. Man hätte sich noch eine Reihe anderer Perspektiven für ein Handbuch vorstellen können, zum Beispiel die Fragen nach den ökonomischen Hintergründen und politischen Intrumentalisierungen. Wenn sich nach *Gordon Melton* die NRM durch ihr Verhältnis zu anderen Formen des religiösen Lebens definieren, wären die wissenschaftlich erarbeiteten Antworten auf zwei Fragen höchst interessant und aufschlußreich gewesen: Wie nehmen die im Westen dominanten christlichen Kirchen die NRM wahr und zu welcher Beurteilung kommen sie? Und umgekehrt, welche Sicht entwickeln die behandelten Bewegungen von den anderen Religionen, etwa den christlichen Kirchen? Über solche Perspektiven hinaus vermißt man im Handbuch zum einen historische Tiefe, auch wenn sie ansatzweise bisweilen auftaucht wie im Beitrag von *Richard Landes* über den Millennarismus, und zum anderen systematische Kraft, die sozialwissenschaftliche Aspekte übersteigt und auch philosophische Fragestellungen zuläßt, welche etwa die konkurrierenden Wahrheitsansprüche diskutiert.

Bei aller Qualität einzelner Beiträge hat das Buch von der Gesamtkonzeption her eine Reihe von Mängeln, wenn man die Standards eines „Handbuchs" ansetzt, das ja einen umfassenden und verläßlichen Überblick über ein Wissensfeld geben soll. Im Blick des Handbuchs sind, ohne daß dies eigens begründet würde, vor allem Bewegungen, die irgendwie „im Westen" von Bedeutung scheinen, wie etwa Krishna (Iskcon), Vereinigungskirche (Moon), Scientology, Transzendentale Meditation, New Age, Ufologie, Wicca-Kulte, Raelianer etc., wenngleich einige davon ihren Zenit schon überschritten haben dürften. Aus systematischen Gründen fragen sich Leser und Leserin, warum bestimmte Bewegungen eigens behandelt werden, wie Satanismus, Hexenkulte, UFO, New Age und einige ostasiatische Bewegungen, während andere nicht als solche behandelt werden. Sind sie wichtiger oder typischer? Nach welchem Prinzip wurde diese Auswahl getroffen? Sollte sie damit zusammenhängen, daß etwa *New Age* „is for many of us the vernacular religion of our own backyards and may thereby have influencend our own perspectives of religion"? Wer aber sind „wir"?

Schwerwiegender als die unbegründete Auswahl und damit Akzentuierung ist das Faktum, daß weder Angaben zu Größe und Verbreitung der NRM gemacht werden, wie man sie in einem Handbuch erwarten könnte, um allein Splittergrüppchen von breiten Bewegungen unterscheiden zu können, noch eine Typologie der NRM entworfen wird, die für eine Strukturierung des Feldes äußerst hilfreich gewesen wäre; eine Definition der NRM als „outsider" ist sicher unterbestimmt. Schließlich fällt als gravierender Mangel auf, daß die Proliferation der NRM in der südlichen Hemisphäre fast völlig ausgeblendet wird. Das subsaharische Afrika, das zahlreiche NRM hervorgebracht hat (zum Beispiel in Nigeria und Süd-Afrika) kommt ebensowenig in den Blick wie ganz Latein-

amerika, insbesondere Brasilien, oder Südostasien. Warum werden diese Kontinente und Regionen aus der Betrachtung ausgeschlossen, zumal sie das Gesamtbild erheblich modifizieren würden? Kurzum: Zahlreiche Beiträge haben eine gute Qualität, wie man sie von einem Handbuch erwartet, aber viele Erwartungen, die man an ein Handbuch stellen muß, werden nicht eingelöst, so daß am Ende ein ambivalenter Eindruck zurückbleibt. M. Sievernich S. J.

Hurth, Elisabeth, *Mann Gottes*. Das Priesterbild in Literatur und Medien (Theologie und Literatur; Band 15). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2003. 224 S., ISBN 3-7867-2432-6.

Das Buch gehört notwendig zu allen theologischen und spirituellen Büchern und Aufsätzen, die sich mit dem Priestertum in der katholischen Kirche beschäftigen. Es zeigt, wie sich der theologische Entwurf in dem Selbstverständnis derjenigen umsetzt, die diesen Beruf gewählt und ihn als Berufung verstanden haben. Die Analyse, die von Elisabeth Hurth (= H.) vorgelegt wird, liegt deshalb dem theologischen Denken sehr nahe, weil sie weniger nach literarischen Kriterien vorgeht, sondern theologische Aussagen über den Priester zugrunde legt. Ein zentrales Kriterium ist die transzendente Ausrichtung dieses Berufes, seine „sacerdotale" Aufgabe. Die Ausrichtung auf Gott, die Dimension, die darüber hinausgeht, nur die Welt zu gestalten, wird als Maßstab angelegt, ob das Zentrale des Priestertums getroffen wird. Auch wer viele der vorgestellten Romane gelesen hat, wird durch den Durchblick über 100 Jahre literarischer Beschäftigung mit dem Priesterberuf neue Erkenntnisse darüber gewinnen, wie verschieden sich dieser Lebensentwurf in der Literatur widerspiegelt. Es ist offensichtlich etwas sehr Unterschiedliches, was die Protagonisten zum Zentrum ihres Lebens machen. Das kann die Auseinandersetzung mit der kirchlichen Hierarchie sein, die Diskrepanz zwischen Dogma und Leben, der Zölibat oder, wie vor allem in der Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg, die Auseinandersetzung mit dem Bösen. Folgt man der Beurteilung der Autorin, dann sind es die Romane von Elisabeth Langgässer, Werner Bergengruen, Gertrud von le Fort, Edzard Schaper und Stefan Andres, die den bisherigen literarischen Höhepunkt der Priesterromane darstellen, nicht zuletzt deshalb, weil sie nicht die Auseinandersetzung mit der Obrigkeit oder dem Zölibat thematisieren, sondern den Priester im Ringen mit den widergöttlichen Mächten zeigen. Das Kap. trägt demzufolge auch die Überschrift: „Wächter zwischen Gott und Satan", 81ff. H. sieht dann das Ende der christlichen Literatur gekommen; mit Heinrich Böll und Rolf Hochhuth rückt die Kritik an der Kirche in den Mittelpunkt, 101ff. Es folgen Romane u. a. von Haluschka, Syberberg, Sell und Rieger, die die soziale und politische Rolle des Priesters, auch die des Widerstandskämpfers, wie bei Hochhuth thematisieren. Die Weiterentwicklung des Priesterbildes durch das II. Vatikanische Konzil wird referiert, die den Priester in der Nachfolge Christi sieht, der für Christus transparent sein soll.

Eine eher ins Psychologische tendierende Darstellung des Priesters, die damit auch den Zölibat problematisiert, hat es jedoch nicht erst nach dem Zweiten Weltkrieg gegeben, sondern schon im 19. Jhdt. Hier wird die beschauliche Zeichnung des Lebens des Priesters, wie sie im Biedermeier aufgekommen war, durch einen bewußten Realismus überwunden, der sowohl innere Konflikte des Priesters wie auch soziale Probleme aufgreift, mit denen der Priester konfrontiert wird. Antiklerikale Strömungen um die Jahrhundertwende (49f.) schlagen sich auch in dem in der Literatur gezeichneten Bild des Priesters nieder. In der Zwischenkriegszeit stellen Josef Weingartner, Heinrich Federer und Wilhelm Hünermann Priester vor, die für die Menschen präsent sind und für die eine Beziehung zu Gott selbstverständlich vorausgesetzt wird. Das Kap. trägt die Überschrift „Priester und Dichter" (60), weil in diesem speziellen Fall Priester Autoren von Priesterromanen sind.

Die neuere Literatur seit Ende der siebziger Jahre wird von der Autorin mit der allgemeinen Kirchenkrise parallelisiert – der Priester scheitert an seiner Aufgabe. Peter Handke, Günter Grass, Arnold Stadler und Evelyn Schlag stellen Priester vor, die mit der Kirche nicht mehr zurechtkommen bzw. am Ausbildungssystem zerbrechen – die Priesterrolle scheint nicht mehr lebbar zu sein.

Hat der Leser sich durch die Fülle der Lebensbilder durchgearbeitet, die in acht Kap. ausgebreitet und zur theologischen Rollenbestimmung des Priesters in Beziehung gesetzt werden, stößt er im neunten Kap. auf eine völlig neue Betrachtungsweise. Die Autorin faßt Ergebnisse der Fernseh-Rezeptionsforschung übersichtlich und knapp zusammen. Erfreulich ist, daß die Funktion von im Fernsehen erzählten Langzeitstorys Bedeutung für die Lebensorientierung der Zuschauer haben. Die Autorin stellt nicht wie in den vorausgehenden Kapiteln die Priesterrollen der Pfarrerserien dar, sondern erläutert zuerst, welche Funktion die Serien für den Zuschauer haben und ob die kirchliche Welt im Bewußtsein der Bevölkerung präsent bleibt (180). Dabei wird der nicht literarisch vorgebildete Rezipient in den Blick genommen. Die Serien werden nicht gleich als irrelevante Unterhaltung abgetan, obwohl H. ihre Zweifel anmeldet, inwieweit Glaubensaussagen der Kirche mit Fernsehgeschichten vermittelt werden können, die auf die Attraktivität des Pfarrer-Protagonisten setzen (185, 189, 207).

Die Autorin kann ihre letzten Endes negative Beurteilung allerdings nur deshalb so überzeugt vertreten, weil sie anspruchsvolle Fernsehspiele wie z.B. „Liebfrauen" aus den achtziger Jahren oder „Das Böse" aus den neunziger Jahren nicht berücksichtigt. Dies sind nur zwei Beispiele, die den Priester in seinen religiösen Rolle zeigen, konfrontiert mit mißlungenem Leben und Schuld, die die Konflikte so zuspitzen wie der Priesterroman der Nachkriegszeit. Auf Seite 187 geht die Autorin auf die wohl dramatischste Folge der ZDF-Pfarrrerserie „Mit Leib und Seele" ein, ohne zu erwähnen, daß der Pfarrer über das Radio, das aus dem Kirchturm sendet, auf die Theodizee-Problematik eingeht – ein Thema, das man nicht in einer Serie vermutet, die am Samstag um 19.30 Uhr ausgestrahlt wurde.

Die Analyse der Priesterfiguren der Fernsehserien gelingt auch deshalb nur zu einem Teil, weil die Autorin eine Grundeinsicht der Literaturwissenschaft vertritt, die auch von der Theologie für die Interpretation biblischer Texte übernommen wurde: Das literarische Genus bestimmt zu einem guten Teil die Möglichkeiten der Darstellung. Eine Serie stellt nun einmal den Serienhelden in den Vordergrund und eignet sich, anders als ein Roman, nicht dazu, die komplexen Strukturen einer Pfarrei darzustellen, in der die Laien über verschiedene Gremien und Gruppen aktiv sind (184).

In den abschließenden Überlegungen verläßt H. die Ebene der Beschreibung. Sie beurteilt die Pfarrerserien nicht mehr nur an der Leitidee des Priesterberufes, sondern sieht die Serien als Medium der Glaubensvermittlung. Ein solcher Blick führt notwendigerweise dazu, die Kirche „Auf dem Weg zur entkonfessionalisierten Unterhaltungskultur" (190) zu sehen, so daß zentrale Glaubensaussagen nicht mehr zur Sprache kommen. Hier wird etwas zu einer Glaubensfrage stilisiert, das neben Gottesdienstübertragungen und den von der ARD ausgestrahlten Bibelmehrteilern nur den Alltag einer Pfarrei darstellen will. Auch diejenigen kirchlichen Medienbeauftragten – der Rez. nahm dieses Amt 20 Jahre beim ZDF wahr – haben nie entsprechende Erwartungen an eine Serie gestellt. Daß die katholische Kirche einmal nicht wie in Nachrichten- und Magazinsendungen als von Bischöfen repräsentierte, meist autoritär gezeichnete Amtskirche, sondern in ihrem konkreten seelsorglichen Bemühen dargestellt wird, hat zum Imagegewinn der Pfarrerserien beigetragen. Auch der Pfarrerroman hat nicht beansprucht, die zentralen Glaubensaussagen der katholischen Kirche zu vermitteln.

Die Ansätze, die die Autorin zum Verständnis einer vom Fernsehen geprägten Erlebniskultur entwickelt, sollten unbedingt weitergeführt werden. Die Serie „Himmel und Erde" der ARD wird als Weiterentwicklung der Pfarrerserie der achtziger Jahre vorgestellt. Solche Entwicklungen mit produktiver Kritik zu begleiten ist nicht nur Aufgabe kirchlicher Medienarbeit, sondern auch ein wichtiger Beitrag für die Pastoraltheologie.

E. Bieger S. J.

Markovits, Michael, *Die Orgel im Altertum*. Leiden: Brill 2003. XXIII/783 S., ISBN 9-00-412575-2.

Das vorliegende Werk von Michael Markovits (= M.) über die Orgel im Altertum ist die umfangreichste und detaillierteste Monographie zu diesem Thema, die ohne Zweifel für lange Zeit das unverzichtbare Standardwerk bleiben wird. Der auf Glanzpapier ge-

druckte, sorgfältig vom Autor eigenhändig gesetzte Bd. (einige Seitenzahlen sind allerdings im Inhaltsverzeichnis falsch) gliedert sich in sechs Hauptteile. Dabei ist der erste Teil (7–368) der umfangreichste, der beinahe die Hälfte des gesamten Werkes einnimmt. In ihm werden sämtliche verfügbaren Quellen vorgestellt, die für eine Rekonstruktion der Orgel im Altertum zur Verfügung stehen. Nach einer Diskussion der Gattungen der Quellen geht M. alle relevanten Zeugnisse von vorchristlicher Zeit (von 270 v. Chr.) bis zum siebten Jhdt. n. Chr. durch. Jedes einzelne Zeugnis wird eingehend diskutiert. Wenn es sich um einen Text handelt, wird zunächst der Autor und das Werk, in dem sich das Zeugnis über die Orgel findet, knapp vorgestellt. Darauf werden ausführlich Fragen der Manuskripttradition, in der das Werk überliefert ist, erörtert. Es folgen der Originaltext (u. a. Griechisch, Latein, Hebräisch, Syrisch, Arabisch) mit jeweiliger Übersetzung, ein ausführlicher Kommentar und eine Auswertung des Textes mit besonderer Berücksichtigung des für den Orgelbau sich entwickelnden technischen Vokabulars, Hinweise auf die Wirkungsgeschichte des Textes und ausführliche Literaturangaben. An einigen Stellen fehlt im Buch leider eine Transkribierung des griechischen, syrischen und arabischen Textes in lateinische Buchstaben. Wenn das Zeugnis ein archäologischer Fund, ein Denkmal oder ein Kunstwerk ist, bringt M. Hinweise auf leicht zugängliche Abbildungen, wenn das jeweilige Zeugnis nicht sogar selbst am Ende des Bds. abgebildet ist, diskutiert Fragen der Ausgrabung, Identifizierung und Chronologie, bringt eine ausführliche Auswertung und ein Literaturverzeichnis. Der zweite Hauptteil (369–427) ist der systematischen Auswertung der im ersten Teil erarbeiteten Erträge gewidmet. Dabei schildert M. zunächst die Verbreitung der Orgel und klärt, zu welchen Anlässen die Orgel gespielt worden ist. Ausführlich geht er dann auf die Technik der Orgel und des Orgelbaus ein. Dem Laien werden die Details durch Abbildungen in einem der vielen Anhänge des Bds. nahegebracht. Im dritten Hauptteil skizziert M. die weitere Entwicklung der Orgel bis zum Ende des 12. Jhdts. (S. 429–462) anhand zweier Fragestellungen: Wie werden die Fachausdrücke zum Orgelbau überliefert? Wie verändert sich die Konstruktion der Orgel im Mittelalter? Ein vierter Hauptteil über die Forschungsgeschichte vom Mittelalter bis zum Ende des 20. Jhdts. (463–510) schließt die inhaltliche Untersuchung ab. M. zeigt am Schluß dieses Teils eindrücklich, worin der durch seinen Bd. erzielte Fortschritt der Forschung liegt und weist auf einige offene Fragen hin, die weiter der Klärung bedürfen, aber vor allem technischer Natur sind. Es folgen elf Verzeichnisse (511–682) und ein großer Bildteil (683–783).

Dieses Werk des außerordentlich gebildeten Autors ist in vieler Hinsicht beispielhaft. Besonders hervorheben möchte ich den interdisziplinären Charakter dieses Buches. Es dürfte nicht nur für Altertumswissenschaftler oder einen Musik- bzw. Kunstwissenschaftler, sondern auch für einen Theologen von großem Interesse sein. So lernen wir beispielsweise, daß die Bedeutung, die die Orgel als christliches Kultinstrument im Westen bekommen hat, eigentlich auf einem Mißverständnis und einer fehlerhaften Psalmenübersetzung ins Lateinische und Griechische beruht. So wird z. B. in Ps. 136,2 das hebräische Kīnnōr, eigentlich eine Art Leier (also ein Saiteninstrument), als *organon* ins Griechische bzw. als *organum* ins Lateinische übersetzt und in einigen Bibelkommentaren zwischen dem 4. und 7. Jhdt. dann als Orgel gedeutet. Obwohl die Orgel in biblischer und frühchristlicher Zeit ein Instrument gewesen ist, das vor allem auf Volksfesten, Siegesparaden und Theateraufführungen eingesetzt wurde, und wegen des ihr anhaftenden säkularen Charakters in der jüdischen Literatur aus dem 2.–5. Jhdt. n. Chr. auch deutlich als für Tempelmusik ungeeignet eingestuft wird, meinten einflußreiche Theologen von Tertullian bis Isidorus, die Orgel sei bereits zu biblischen Zeiten ein Kultinstrument gewesen. Von besonderem theologischen Interesse sind auch die Ausführungen über die frühchristliche Symbolik der Orgel. So wird die Orgel beispielsweise bei Tertullian in seiner Schrift über die Taufe mit einem menschlichen Körper verglichen, der Wind der Orgel mit dem Heiligen Geist, der Organist mit Gott, die Hände des Organisten mit den Händen des Priesters u. a. m. Zu wünschen bleibt, daß das Werk trotz seines hohen Preises (199,- Euro) und der Tatsache, daß es in deutscher Sprache verfaßt ist, seine ihm angemessene Beachtung finden möge. M. Bordt S. J.

Mann, Suzanne, *Das Kopftuch der muslimischen Lehramtsanwärterin als Eignungsmangel im Beamtenrecht* (Schriften zum Staatskirchenrecht; Band 18). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2004. XLV/144 S., ISBN 3-631-52929-5.

Kleinere Aufsätze und Gutachten, die sich mit den zentralen rechtlichen Aspekten der Kopftuchproblematik auseinandersetzen, sind in den letzten Jahren in großer Zahl geschrieben worden. Von ihnen unterscheidet sich die vorliegende, an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln eingereichte Dissertation (= Diss.) dadurch, daß sie in umfassender Weise alle für die Behandlung dieser Frage relevanten Normen der Reihe nach durchgeht. Als die Diss. verfaßt wurde, hatte das Bundesverwaltungsgericht am 4.7.2002 entschieden, daß es zulässig gewesen sei, einer Lehramtsanwärterin die Einstellung in den Schuldienst zu versagen, weil sie nicht bereit war, während des Unterrichts auf das Tragen eines Kopftuchs zu verzichten. Als das Bundesverfassungsgericht am 24.9.2003 dieses Urteil aufhob, da es für die Nichtzulassung zum Schuldienst keine ausreichende gesetzliche Grundlage gegeben habe, war die Diss. bereits fertiggestellt; lediglich in den Fußnoten hat die Verfasserin (= Verf.n) nachträglich an einigen Stellen Hinweise auf die Karlsruher Entscheidung eingebaut.

Bevor die Arbeit in die rechtliche Diskussion einsteigt, werden einige grundlegende Überlegungen zum Thema Symbole angestellt. Die Verf.n erklärt in überzeugender Weise, daß die inhaltliche Bestimmung der Bedeutung eines Symbols anhand des objektiven Empfängerhorizonts erfolgen müsse – wenn auch unter Berücksichtigung der Umstände des jeweiligen Einzelfalls. In den nachfolgenden rechtlichen Untersuchungen zur Frage des Kopftuchs als Eignungsmangel schlägt sich diese Einsicht allerdings kaum nieder; sie sind vielmehr in mehrere Teile gegliedert, je nachdem, aus welcher Motivation heraus ein Kopftuch getragen wird: aus religiösen Gründen, als Bestandteil der Persönlichkeit und Ausdruck der fraulichen Würde oder als Ausdruck des islamischen Fundamentalismus. Das in der Praxis nahezu zwangsläufig begegnende Problem der Mehrdeutigkeit des Kopftuchs kann bei dieser Weise des Vorangehens nicht genügend in den Blick kommen.

In erster Linie beschäftigt sich die Diss. mit dem religiös motivierten Kopftuch; es könne wegen des Rechts auf gleichen Zugang zu jedem öffentlichen Amt gemäß Artikel 33 II und III des Grundgesetzes keinen Eignungsmangel darstellen. Dieses Diskriminierungsverbot verdiene den Vorrang vor jenen im Grundgesetz verankerten Rechten und Rechtsgütern, die ihm auf den ersten Blick entgegenstehen könnten; die Verf.n versucht dies insbesondere im Hinblick auf die religiöse Neutralität des Staates und die religiösen Freiheitsrechte der Schüler und ihrer Eltern nachzuweisen. Der Spielraum, den sie der Lehrerin dabei im Hinblick auf ihr religiöses Verhalten offenlassen will, erscheint jedoch widersprüchlich. Daß es Lehrern an öffentlichen Schulen nicht gestattet ist, für ihren Glauben zu werben, steht außer Zweifel. Die generelle Aussage der Verf.n, daß ein Lehrer dort nicht einmal seine „religiöse Meinung äußern" dürfe (78 und 116), geht dagegen zu weit. Um so unverständlicher erscheint im Vergleich dazu das Ergebnis der Verf.n, daß es dem Staat verwehrt sei, das religiös motivierte Tragen des Kopftuchs von vornherein als Eignungsmangel zu werten.

Die tatsächliche Rechtsentwicklung ist bekanntlich inzwischen andere Wege gegangen. Als Reaktion auf die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts haben die Länder Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Bremen, Hessen, Niedersachsen und das Saarland Gesetze erlassen, durch die das Tragen von Kopftüchern durch Lehrerinnen an öffentlichen Schulen verhindert werden soll. Dabei haben es die Landesgesetze klugerweise vermieden, das Verbot von einer bestimmten Motivation zum Tragen des Kopftuchs abhängig zu machen. Statt dessen verwenden sie Formulierungen, die von vornherein mit einer Mehrdeutigkeit der beanstandeten Symbole rechnen, etwa indem sie bei Lehrern und Lehrerinnen (und z. T. auch bei anderen Beamten) solche Symbole für unzulässig erklären, die „den Eindruck eines Auftretens gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung hervorrufen" können (Baden-Württemberg) oder die „objektiv geeignet sind, das Vertrauen in die Neutralität der Amtsführung zu beeinträchtigen" (Hessen).

U. Rhode S. J.

ThPh 80 (2005) 481–489

Was macht denn Simson in der Bibel?

Von Dieter Böhler S. J.

Simson als Problem der modernen Exegese

> Die Gestalt des starken Simson wirkt fremd und sperrig im Buch der Richter Israels. Sieht man von seiner wundersamen Geburt ab, die ohnehin weniger von Simson als von seinen Eltern handelt, begegnen wir einem einsamen und beinahe unbesiegbaren Heros. Einzige Richtschnur seines Lebens scheint sein Wille, einzige Verpflichtung seine private Rache zu sein. Seine Kriege sind Privatfehden, und seine Siege retten bestenfalls den eigenen Kopf. Darüber hinaus scheint sich der Heros ausschließlich für (philistäische) Frauen zu interessieren. Es gibt *nichts*, was diese Gestalt wirklich mit der Nationalgeschichte Israels oder auch nur eines Stammes verbindet. ... [Seine Stilisierung zum Richter Israels] wirkt grotesk. Was hat die sonst meisterlich komponierenden Verfasser des DtrG zu einem solch hoffnungslosen Kraftakt genötigt?

So beginnt 1992 K. F. D. Römheld in der ZAW seinen Aufsatz über Ri 13.[1] Einige Jahre zuvor war in einer Predigtzeitschrift zu lesen[2]:

> wie Simson in den Kanon gekommen ist, das kann ich nur schwer verstehen ... begegnen uns hier nicht schon die Allmachtsphantasien und Unschlagbarkeitsträume, denen man nachhängen kann, indem man sich mit solch einem Supermann und Old Shatterhand identifiziert?

Immer wieder haben Autoren von erhöhter sittlicher Empfindsamkeit die Stirn gerunzelt über die biblische Simsonerzählung, diesen gottgeweihten Nasiräer, dessen Geburt der Mutter von einem Engel angekündigt war, und der eigentlich in die Reihe der großen Rettergestalten des Richterbuchs eintreten sollte, Simson, der dann aber nur verschiedenen Philisterfrauen hinterherläuft, einen Löwen zerreißt, den Philistern beim Saufgelage Rätsel aufgibt, ihre Weizenfelder durch Füchse, die er mit Fackeln versieht, anzündet, mit einem Eselskinnbacken 1000 Philister erschlägt, nach dem Besuch bei einer Prostituierten die Stadttore von Gaza nach Hebron trägt und schließlich von Delila, der dritten Philisterin, nach vierfach praktisch identischer Frage seines Nasiräergeheimnisses beraubt wird. Simsons geweihte Locken werden abgeschnitten. So gerät er in Philistergefangenschaft und wird dort geblendet. In Gaza reißt er den Tempel Dagons ein und nimmt viele Philister mit sich in den Tod. Trinkgelage, Frauengeschichten, Raufereien, Selbstmordattentat. Paßt ein solcher Raufbold und Weiberheld in ein religiöses Buch? Immer wieder fanden Autoren, daß die Simsongeschichte den sittlichen und theologischen Ansprüchen, die man an eine biblische Er-

[1] *K. F. D. Römheld*, Von den Quellen der Kraft, in: ZAW 104 (1992) 28.

[2] *H.-P. Hertzsch*, Simson, in: ZdZ 39 (1985) 189, zitiert nach *M. Witte*, Wie Simson in den Kanon kam. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jdc 13–16, in: ZAW 112 (2000) 526–549, 526. Witte behandelt mögliche Etappen der Entstehung der Simsonerzählung *vor* ihrer Einfügung ins Richterbuch. Unsere Frage ist, welche Funktion Simson im Richterbuch hat, nachdem er einmal darin steht.

zählung rechtens richten darf, nicht genüge. Aber nicht nur moralische und theologische Bedenken wurden laut. Rein erzählerisch scheint Simson manchen Autoren so gar nicht zu Debora, Gideon und Jiftach zu passen. So schreibt noch H. Niehr in der 4. Auflage von Zengers Einleitung in das Alte Testament:

> Eigentlich nichts mit den ‚großen Richtern' hat die Simsonerzählung (13–16) zu tun. Erst über eine spätere Redaktion wurde Simson den großen Richtern angeglichen (13,1; 15,20; 16,31).[3]

Simson bei den Kirchenvätern

Weit weniger Probleme mit der Gestalt Simsons hatten die Kirchenväter. Schon im Hebräerbrief heißt es im 11. Kapitel:

> Und was soll ich noch aufzählen? Die Zeit würde mir nicht reichen, wollte ich von Gideon reden, von Barak, *Simson*, Jiftach, David und von Samuel und den Propheten; sie haben aufgrund des Glaubens Königreiche besiegt, Gerechtigkeit geübt, Verheißungen erlangt, Löwen den Rachen gestopft, Feuersglut gelöscht; sie sind scharfen Schwertern entgangen; sie sind stark geworden, als sie schwach waren; sie sind im Krieg zu Helden geworden und haben feindliche Heere in die Flucht geschlagen.

Für die Kirchenväter vollends war Simson nicht nur ein Glaubensheld wie im Hebräerbrief, sondern nachgerade ein Typus Christi. Man könnte nun einwenden: Wie kann man in einem Raufbold und Frauenhelden eine Vorabschattung Christi erkennen? Nun, gerade darin! Hieronymus schreibt in Adv. Iovinianum I:

> Samson, qui ... typum teneat Salvatoris, quod meretricem ex gentibus adunaret Ecclesiam, et multo plures hostium moriens quam vivus occiderit ...[4]

Simsons heidnische Frauen typisieren die Kirche aus den Heiden, die *casta meretrix*, seine Schlägereien versinnbilden im voraus Christi Kampf gegen den bösen Feind. So der Kirchenvater.

Es wäre nun nicht gerecht, dem hl. Hieronymus Naivität vorzuwerfen mit seiner Simsonexegese. Die Kirchenväter lasen nun einmal die gesamte Bibel von der Genesis zur Apokalypse als einen einzigen literarischen und theologischen Zusammenhang, wo eins aufs andere verweist. Fließt irgendwo im Alten Testament ein Wasser, drängt sich ihnen der Zusammenhang mit der Taufe auf; überhaupt ist ihnen alles auf Christus, die Kirche und die Sakramente durchsichtig. Es ist auch nicht einfach Willkür, wenn Hieronymus in Simson einen Typus Christi sieht, auch wenn modernen Auslegern die Sache mit den heidnischen Frauen und der Kirche aus den Heiden arg konstruiert vorkommt. Die Geburtsankündigung durch den Engel bei Simson und Christus drängt den Vätern die Inbeziehungsetzung

[3] *E. Zenger* [u. a.] (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [u. a.] [3]1998, 198.
[4] PL 23, 253.

geradezu auf – und nicht zu Unrecht. Denn Lukas *hat* seine Erzählung wirklich unter massiver Zuhilfenahme von Ri 13 gestaltet.[5] Die Ankündigung der Geburt Simsons mußte von den Kirchenvätern als Typus der Ankündigung Christi verstanden werden. Nachdem dieser vom Evangelisten gewollte Zusammenhang aber einmal entdeckt war, gab es neben der Geburtsankündigung noch viel mehr Elemente, die die Kirchenväter frappierten:

- der Nasiräer-Nazoräer,
- wie der Hl. Geist auf ihn kommt und ihn treibt,
- wie er den brüllenden Löwen besiegt, der umhergeht und sucht, wen er verschlinge,
- daß er ein Befreier sein soll und seine größte Befreiungstat in seinem Tod vollzieht,
- wie ihn dürstet in Todesnot (Ri 15,18),
- wie er zu Gott schreit und erhört wird,
- wie er für Silberlinge verraten wird etc.

Für die Kirchenväter ist eben die Bibel ein einziger Zusammenhang, in dem die alttestamentliche Simsonerzählung und die neutestamentlichen Jesuserzählungen literarisch und theologisch aufeinander verweisen.

Historisch-kritische Fragestellungen lassen die Frage nach dem innerbiblisch horizontalen, d. h. literarisch-theologischen Zusammenhang zurücktreten und suchen nach der Verankerung der Erzählungen und Motive in der Tiefe der Geschichte. Sie nehmen einen Text aus dem literarischen Zusammenhang der Bibel heraus und versuchen, ihn neu zu verorten in seinem ehemaligen historischen Herkunfts-Zusammenhang:

- Wie und wo ist die Simsontradition entstanden?
- Was ist ihr historischer Gehalt?
- Welche Textgattung liegt hier vor, und wo hatte diese im Alten Orient ihren Sitz im Leben?

Ist der Block der Simsonerzählung erst einmal herausgelöst aus dem Richterbuch und ist die Nachfrage nach dem literarischen Zusammenhang des Richterbuchs verblaßt, kann Simson als rekonstruierte „historische" oder auch nur „mythologische Heraklesfigur" den anderen Feldherrenfiguren Gideon und Jiftach arg fremd werden. Er erscheint als Fremdkörper. Es bleibt dann nur – so bei Niehr – der dtr. Rahmen, den die Simsonerzählung mit den anderen Richtererzählungen gemeinsam hat und der sie mehr schlecht als recht mit den anderen verbindet.

[5] Der Erzengel erscheint in Lk, anders als in Mt, der künftigen Mutter – ebenso wie bei Simson (und Ismael). Die Formulierung des Erzengels gegenüber Maria (Lk 1,31: καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν) ist zwar teilweise auch in Jes 7,14 (ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν) und Gen 16,11 (ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱὸν) zu finden, vollständig aber nur in Ri 13:3 καὶ συλλήμψῃ υἱόν ... ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν.

Ohne der Frage nach der Herkunft von historischen oder mythologischen Stoffen ihre Berechtigung abzusprechen, kann man aber die alte Frage nach dem literarischen Zusammenhang doch neu aufgreifen, wie es in den vergangenen Jahren verstärkt geschieht, um aus dem Blickfeld Geratenes wieder neu zu sehen.

Was macht Simson im Richterbuch? Fangen wir mit dem Einfachsten an: Mindert er die literarische Kohärenz (vom sittlichen und theologischen Wert des Buchs einmal gar nicht zu reden)? Wenn er aber die literarische Kohärenz nicht mindern oder im Gegenteil gar mehren sollte, könnte er ja auch theologisch etwas bedeuten, vorausgesetzt, im Literarischen zeige sich Gottes Wort, vorausgesetzt, die Heilige Schrift ist Text gewordener Heiliger Geist.

Der zwölfte Richter

Um es vorwegzunehmen: Literarisch kann ich Simson nicht aus der heute vorliegenden Konzeption des Richterbuchs herausnehmen. Er ist die Nabe, um die sich das Rad dreht, er ist der Schlußstein, der den Bau zusammenhält. Ein Richterbuch ohne Simson bräche in sich zusammen. Das heißt aber umgekehrt: In ihm ist ein Sinngehalt, der sich erst aus dem Buchganzen voll erschließt. Hier treibt nicht eine kuriose Einzelgestalt, die zu den andern Richtern so gar nicht paßt, Schabernack, wie etwa von Rad[6] noch meint. Simson ist weit mehr, als der isolierte Blick auf ihn enthüllt. Die von den Kirchenvätern fraglos vorausgesetzte literarische Vernetzung enthält noch einiges an Sinnpotential für Simson.

Wenn man die Richter, wie sie das Richterbuch bietet, abzählt, zeigt sich: Otniel, Ehud, Schamgar, Debora, Gideon, Tola, Jair, Jiftach, Ibzan, Elon, Abdon, Simson. Es sind zwölf. Schon das spricht dafür, daß Simson zur Ganzheit der Richterserie gehört. Daß die symbolträchtige, Israel in seiner Ganzheit versinnbildende Zwölfzahl angezielt ist, ist von vornherein wahrscheinlich. Daß eine Elferkonzeption je existiert haben sollte, ist von vornherein unwahrscheinlich.[7] Simson macht die Zwölf erst voll und kann ohne Schaden für das Ganze nicht entbehrt werden.

---

[6] *G. v. Rad*, Theologie des Alten Testaments 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München [10]1992, 346.

[7] *M. Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Tübingen [3]1967, 61, meinte mit einiger Vorsicht: „da in 1. Sam. 12,11 so auffällig der Name Simson in einem sonst auf Vollständigkeit bedachten Zusammenhang (V. 9–11) fehlt, wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die Simson-Geschichten erst nachträglich dem Werke von Dtr eingefügt wurden. Dann wäre bei Dtr auf Ri. 13,1 sogleich 1 Sam 1,1 gefolgt, und Dtr hätte hier wie sonst einer bestimmten Fremdherrschaft auch nur eine einzelne bestimmte ‚Retter'-Gestalt zugeordnet, in diesem Falle Samuel". Simsons Fehlen in 1 Sam 12,11 kann natürlich ebensogut eine nachträgliche Wertung ausdrücken: unter die Befreier ist er nicht zu zählen. Jedenfalls ist Simson aus dem Zusammenhang des Richterbuchs nicht so einfach herauszulösen.

Simson sammelt Richtermotive

Simson ist der zwölfte in der Serie: der Schlußpunkt, vielleicht gar die Summe. Tatsächlich sammelt die Simsongeschichte ganz beiläufig Motive aus den vorangehenden Richtergeschichten ein und läßt so verschiedene Fäden auf Simson zulaufen. Das erste dieser Elemente ist so massiv, daß man es überhaupt nicht übersehen kann: Die Erscheinung des Engels vor Simsons Mutter ist ganz deutlich der Erscheinung des Engels vor Gideon in Kap. 6 nachgebildet. Damals wurde ein Retter Israels berufen, hier wird die Geburt eines solchen Retters angekündigt.

Diese Engelserscheinung, ihr Verlauf und ihre Begleitumstände sind eine Wiederaufnahme von Gideon durch Simson:

- das Opfer des Ziegenböckleins,
- die auflodernde Flamme,
- die sich einstellende Furcht vor der Erscheinung, als Gideon bzw. Manoach erkennt, wer es war,
- und die Beschwichtigung durch den Herrn beziehungsweise Manoachs Frau.

Nachdem die Simsonerzählung mit einer solch deutlichen Motivaufnahme aus der Gideonerzählung begonnen hat, fallen die kleineren Wiederaufnahmen[8] erst richtig auf: Gideons Fackeln in den Krügen der 300 Mann, mit denen er die Midianiter überfällt, kehren als Simsons Fackeln wieder, die er 300 Füchsen an den Schwanz bindet, um sie in die philistäischen Weizenfelder zu treiben (ein Drittel aller atl. Fackeln kommen in Ri 7 und 15 vor)[9]. Die 600 Philister, die Schamgar mit einem Ochsenstecken erschlagen hatte, kehren in den 1000 Philistern wieder, die Simson mit einem Eselskinnbacken erschlägt.[10] Der Pflock, mit dem Delila Simsons Locken nach 16,13 f. festmacht, ist dem Leser schon bekannt aus Ri 4,21–22 und 5,26, wo Jael, die Frau Hebers, mit einem solchen Pflock die Stirn Siseras durchbohrt.[11] Und selbst so eine kleine Spielerei, wie der Bienenschwarm im Löwenkadaver (14,8) ist nicht unbeabsichtigt, rufen doch die Bienen Debora in Erinnerung (hebr. „Debora" = „Biene"). Simson vervollständigt nicht nur die Zwölfzahl der Richter, er schließt sie nicht nur ab. Er resümiert das Richterbuch. Simson ist die Summe der Richter.

Simson verkörpert das zyklische Schema

Aber nicht nur Motive der anderen Richtergeschichten sammelt er ein. Er wiederholt sich auch selbst immer wieder. Er macht keinen Fehler nur ein-

[8] Vgl. *B. G. Webb*, The Book of Judges. An Integrated Reading, JSOT 46, Sheffield 1987, 164.
[9] Ri 7,16.20: zweimal; Ri 15,4 f.: dreimal; übriges AT: neunmal.
[10] Vgl. Ri 3,31 und 15,15.
[11] Ri 4,21 f.: dreimal, Ri 5,26: einmal; Ri 16,14: zweimal nach MT, dazu in 16,13 noch einmal nach der hier textkritisch ursprünglicheren LXX. Übriges AT: 18mal.

mal: Drei Philisterinnen verfällt er.[12] Zweimal läßt er sich durch die Tränen einer Frau erweichen.[13] Zweimal gibt er sein Geheimnis preis. Zweimal wird er so den Philistern ausgeliefert.[14] Delila stellt ihre Frage, wie man ihn überwältigen könne, viermal fast wortgleich.[15] Der Leser fragt sich beim zweiten und jeden weiteren Mal: Ja hat er denn gar nichts gelernt aus der Geschichte? Wieso macht er dasselbe zweimal, dreimal, viermal? Die Simsonerzählung arbeitet permanent mit Wiederholungen. Auch darin soll das Richterbuch insgesamt resümiert werden, das ja aus der zyklischen Wiederholung immer derselben Fehler Israels besteht, bis eben am Ende Simson und Israel unrettbar dem Desaster verfallen. Simson resümiert also nicht nur die Richtergestalten, er verkörpert geradezu das zyklische Schema des Richterbuchs. Simson ist eine perfekte Abbildung Israels im Richterbuch. Israels, das mit penetranter Wiederholung als erwähltes Volk in Götzendienst verfällt, in Feindeshand gerät, zu Gott schreit und um der Erwählung willen wieder angenommen wird. Simson ist durch das deuteronomistische Zyklusschema des Richterbuchs nicht nur sekundär den andern Richtern angefügt: Er verkörpert dieses Schema wie kein anderer.

Simsons Augen

An einem Punkt läßt sich das besonders deutlich zeigen. Der Einleitungsabschnitt zum Richterbuch stellt das zyklische Schema schon einmal vor und sagt dabei in 2,11:

> Da taten die Söhne Israel, was böse war in den Augen des Herrn, und dienten den Baalen.

Seither lautet in allen großen Richtererzählungen der einleitende Refrain:

3,7 Und die Söhne Israel taten, was böse war in den Augen des Herrn → Otniel.
3,12 Und die Söhne Israel taten weiter, was böse war in den Augen des Herrn. Da machte der Herr Eglon, den König von Moab, stark gegen Israel, weil sie taten, was böse war in den Augen des Herrn → Ehud.
4,1 Und die Söhne Israel taten weiter, was böse war in den Augen des Herrn → Debora.
6,1 Und die Söhne Israel taten, was böse war in den Augen des Herrn. Da gab sie der Herr in die Hand Midians, sieben Jahre → Gideon.
10,6 Und die Söhne Israel taten weiter, was böse war in den Augen des Herrn, und sie

[12] Ri 14,1; 16,1.4.
[13] Ri 14,16f.: „Da weinte die Frau Simsons vor ihm und sagte: Du hast eine Abneigung gegen mich und liebst mich nicht. Du hast den Söhnen meines Volkes ein Rätsel aufgegeben und hast mir nicht die Lösung gesagt. ... Sie aber weinte sieben Tage lang vor ihm, solange sie Gelage hielten. Am siebten Tag aber sagte er es ihr, weil sie ihm so zusetzte, und sie teilte die Lösung den Söhnen ihres Volkes mit." Ri 16,15–17: „Darauf sagte sie zu ihm: Wie kannst du sagen: Ich liebe dich!, wenn mir dein Herz nicht gehört? Jetzt hast du mich dreimal belogen und mir nicht gesagt, wodurch du so große Kraft besitzt. Als sie ihm mit ihrem Gerede jeden Tag zusetzte und ihn (immer mehr) bedrängte, wurde er es zum Sterben leid; er offenbarte ihr alles."
[14] Vgl. Ri 15,12–14 und 16,20f.
[15] Vgl. Ri 16,6.10.13.15.

dienten den Baalen und den Astarten und den Göttern Arams und den Göttern Sidons und den Göttern Moabs und den Göttern der Söhne Ammon und den Göttern der Philister. Und sie verließen den Herrn und dienten ihm nicht → Jiftach.
13,1 Und die Söhne Israel taten weiter, was böse war in den Augen des Herrn. Da gab sie der Herr vierzig Jahre in die Hand der Philister → Simson.

Von 2,11 bis 13,1 wurde dieser Augenrefrain achtmal praktisch gleichlautend gebraucht. Er leitet alle großen Richtererzählungen ein, zuletzt eben noch Simson. Das Böse in den Augen des Herrn ist dabei der Götzendienst Israels. Nach Simson verändert sich der Augen-Refrain. Er lautet am Ende des Buches:

17,6 In jenen Tagen war kein König in Israel. Jeder tat, was recht war in seinen Augen.
21,25 In jenen Tagen war kein König in Israel. Jeder tat, was recht war in seinen Augen.
(dazu verkürzt um die Augen: 18,1 und 19,1: In jenen Tagen gab es keinen König in Israel).

Der Augenrefrain kippt mit der Simsongeschichte; er kippt *in* der Simsongeschichte. Simson wurde noch mit dem alten Refrain „sie taten das Böse in den Augen des Herrn" eingeleitet. Der neue Refrain „jeder tat, was recht war in seinen Augen" wird in Simson erzählerisch vorbereitet. Simsons Augen gehen hinter den Philisterinnen her. In 14,3 bittet er seinen Vater um Zustimmung zur Ehe mit der Timniterin und sagt:

14,3 Diese nimm mir, denn sie ist recht in meinen Augen!

Und kurz darauf heißt es:

14,7 Und er ging hinab und redete zu der Frau, und sie war recht in den Augen Simsons.

Das Ergebnis der Simsongeschichte lautet:

16,21 Und die Philister packten ihn und stachen ihm die Augen aus. Und sie führten ihn nach Gaza hinab und banden ihn mit ehernen Fesseln, und er mußte im Gefängnis die Mühle drehen.
16,28 Da rief Simson zu dem Herrn und sagte: Herr, Herr! Denke doch an mich und stärke mich doch nur diesmal noch, o Gott, damit ich Rache nehmen kann an den Philistern – wenigstens für eines von meinen beiden Augen.

Simsons Augen sind nicht einfach Simsons Augen. Es sind Israels Augen, die das Böse tun in den Augen des Herrn, weil jeder in Israel das tut, was recht ist in seinen eigenen Augen. Mit Simson kippt der Augenrefrain – Simson ist die Nabe im Rad, um die sich die Augenrefrains drehen. Simsons Geschichten mit den heidnischen Frauen stellen Israels Götzendienst dar. Simson ist nicht einfach ein Naturbursche, ein einsamer Rabauke. Er sammelt die Motive der vorderen Richter ein. Er ist der zwölfte und letzte von ihnen, ihre Summe. Simsons Nasiräat, seine Erwählung und Weihe vom Mutterleib an, ist nicht einfach ein Nasiräergelübde eines erwachsenen Individuums, wie es Num 6 vorsieht. Simsons von Gott auferlegte Nasiräerweihe ist Israels Erwählung vom Mutterleib Saras an. Ob Simson eine historische Figur

war, ist damit noch nicht entschieden. Im Richterbuch jedenfalls ist Simson nicht nur eine Einzelperson, ein Mensch „in dem großen Konflikt zwischen Eros und Charisma“ [16]. Im Zusammenhang mit dem Richterbuch ist der zwölfte Richter durchsichtig auf ganz Israel in der Richterzeit hin – und vielleicht darüber hinaus.

Augustinus sagt in seinem Johanneskommentar einmal:

> Domini quippe facta non sunt tantummodo facta, sed signa. [17]

Der biblische Erzähler erzählt, was er erzählt, nicht der bloßen Faktizität wegen, sondern der Bedeutung wegen. Er schreibt nichts für das Archiv; vielmehr hat er eine Botschaft, eine religiöse Botschaft. Simson kommt ins Richterbuch nicht wegen der Faktizität einer historischen Figur, sondern als Symbol Israels. Das schließt nicht aus, daß es eine Individualbiographie gab, die der Erzähler zur Israelstilisierung geeignet fand – wie bei Otniel. Der Richtererzähler hatte aus Josua eine Otnielfigur gekannt, einen Verwandten Kalebs. In Ri 3,7–11 konstruiert er selbst einen Richter Otniel daraus. Der Erzähler mag einen historischen oder mythischen Heros Simson aus der Tradition gekannt haben. Den zwölften Richter hat er für den Zusammenhang des Richterbuchs geschaffen als Summe der Richter, als Inbegriff und Verkörperung Israels.

Simson ist Israel

Was tut Simson in der Bibel? Im Richterbuch ist er die Summe der Richter, die Verkörperung Israels, des erwählten Volkes. [18] Simson, der, vor seiner Existenz erwählt, seine Nasiräer-Weihe ständig gefährdet durch Trinkgelage, Besuche in Weinbergen, Besuche im für seine Weine berühmten Sorektal, der Löwenkadaver und Eselsknochen anfaßt und vor allem mit seinen Augen fremdgeht und – blind geworden – schließlich umkommt im Götzentempel, stellt Israel dar, das, vor seiner Existenz erwählt, ständig denselben Fehler macht und das Böse in den Augen des Herrn tut, das seine Weihe durch ständigen Abfall vom Herrn gefährdet und schließlich im Exil (vgl. Ri 18,30) umkommt, weil es durch seinen Götzendienst blind geworden ist.

Der Ausblick auf die assyrische Exilierung in Ri 18,30 kann durchaus das babylonische Exil schon mitmeinen, d. h. das definitive Scheitern der ersten Landnahme. Der „Augenrefrain“ wird in den Königsbüchern in veränderter Form wieder aufgenommen werden. Alle Könige Israels und Judas sowie bisweilen ihre Völker, werden stereotyp danach bewertet werden, ob sie

[16] *v. Rad*, 346.
[17] *Augustinus*, in Io. XLIX 2.
[18] Vgl. *Webb*, 172.

„das Rechte in den Augen des Herrn“ [19] oder „das Böse in den Augen des Herrn getan haben“ [20], bis schließlich am Ende Zidkija, der letzte König, geblendet [21] nach Babel geführt wird.

Die Vorstellung der Kirchenväter, Simson weise als Symbol über sich hinaus, er sei *signum* und nicht nur *factum*, ein Verweis auf andere Größen, die im innerbiblischen Zusammenhang zu erheben sind, war so abwegig nicht. Zwar vermögen wir nicht mehr mit Hieronymus in Simsons Frauengeschichten die Erwählung der Heidenkirche versinnbildet zu sehen. Aber als über das Individuum hinausweisende Verkörperung Israels im Richterzusammenhang muß ich ihn sehen. Die Verkörperung Israels kann durchaus im gesamtbiblischen Zusammenhang mit Jesus, jener anderen Verkörperung des Gottesknechtes, der Israel ist, in Beziehung gesetzt werden, wie es auf seine Art Lukas mit seiner Verkündigungserzählung tut. Oder allgemeiner – nun doch noch einmal mit Hieronymus in seinem Kommentar zum Philemonbrief: „et totam Samson fabulam ad veri solis (hoc quippe nomen eius sonat) trahere sacramentum“ [22] – in einem gesamtbiblischen Kontext kann man die ganze Simsongeschichte in Beziehung setzen zum Mysterium Christi, der wahren Sonne, denn das bedeutet der Name Simson: Sonne, eine Sonne freilich, die untergeht und auf den neuen Aufgang der Sonne warten läßt. [23]

[19] 1 Kön 11,33 (negiert); 11,38; 14,8; 15,5.11; 22,43; 2 Kön 10,30; 12,3; 14,3; 15,3.34; 16,2 (neg.), 18,3; 22,2.

[20] 1 Sam 15,9 (Saul!); 2Sam 12,9 (Natan zu David!); 1 Kön 11,6 (Salomo!); 14,22 (Juda); 15,26.34; 16,19.25.30; 21,20.25; 22,53; 2 Kön 3,2; 8,18.27; 13,2.11; 14,24; 15, 9.18.24.28; 17,2.17; 21,2.6.16.20; 23,32.37; 24,9.19;

[21] Ri 16,21 sagt von Simson: „und sie stachen ihm die Augen aus und führten ihn hinab nach Gaza und fesselten ihn mit ehernen Ketten“. In 2Kön 25,7 heißt es von Zidkija: der König von Babel „blendete die Augen Zidkijas, fesselte ihn mit ehernen Ketten und brachte ihn nach Babel“.

[22] PL 26,645.

[23] Vgl. den Schlußsatz des Deboraliedes in Ri 5,31: „So gehen all deine Feinde zugrunde, Herr. Doch die, die ihn lieben, sind wie die Sonne, wenn sie aufgeht in ihrer Kraft“.

ThPh 80 (2005) 490–516

Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn*

Von Thomas Söding

1. Fragestellung

Den Korinthern schreibt Paulus (1 Kor 14,19), er wolle „lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend in Zungengestammel" (1 Kor 14,19). Der Völkerapostel ist der Schutzpatron der Theologie. Er setzt auf die Bedeutung der Vernunft für den Glauben und des Glaubens für die Vernunft, weil er auf die „Wahrheit des Evangeliums" setzt (Gal 2,5.14) und den Glauben als Erkenntnis versteht, die Erkenntnis der Heilswahrheit Gottes aber als Einsicht des Glaubens (Phil 3,8.10). Paulus beherrscht die systematische Argumentation ebenso wie die Schriftauslegung seiner Zeit. Er greift stoische Philosophie auf, wenn er von der Verantwortung derjenigen spricht, die weder der Stimme ihres Gewissens folgen noch die Spuren Gottes in der Schöpfung lesen (Röm 1,20ss.); er spielt aber auch virtuos auf der exegetischen Klaviatur und nutzt von der Allegorie (Gal 4,24) über die Typologie (Röm 5,14) bis zum Beharren auf dem Literalsinn (Gal 3,16) und der kanonischen Akolothie (Röm 4,10s.; cf. Gal 3,17) die gesamte Methodik der Schriftauslegung seiner Zeit, um schriftgemäße Theologie zu treiben (1 Kor 4,6). Er geht auf die – alttestamentliche – Schrift zurück, weil er sie als inspiriertes Glaubenszeugnis liest, das Gottes Einzigkeit und Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel dokumentiert. Er liest sie im Lichte Jesu Christi, weil er die Sendung des Gottessohnes als epochale Wende der Heilsgeschichte sieht (Gal 4,4). Er erhellt den Sinn der Schrift mit Hilfe der Vernunft, argumentierend und um Einsicht werbend, weil er weiß, daß das Evangelium jede Weisheit dieser Welt durchkreuzt, um aber die Weisheit Gottes zu Ehren zu bringen (1 Kor 1,18–2,16) – was ihm die Heilige Schrift mit den Propheten Jesaja (19,12; 33,18; 44,25 – cf. 1 Kor 1,20) und Jeremia (9,22s.; cf. 1 Kor 1,31) bestätigt.

Paulus ist keine Ausnahme. Jesus selbst hat auf die Kritik der Sadduzäer am Auferstehungsglauben erst mit dem Vernunftargument geantwortet, im Himmel werde doch nicht geheiratet, dann mit dem Schriftargument, der Gott, der sich Mose im brennenden Dornbusch als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs offenbart habe (Ex 3), sei der Gott der Lebenden, nicht der Toten (Mk 12,18–27 parr.), nämlich der Gott ewigen Lebens. Der Schriftgelehrte, der ihn unmittelbar darauf nach dem größten Gebot von allen fragt, attestiert ihm, „die Wahrheit gesagt" zu haben, da Jesus Gottes- und Näch-

* Ausgearbeitete Fassung eines Vortrags am 18. Mai 2005 an der Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, Milano.

stenliebe in einem Atemzug nennt (Mk 12,28–34). Nach dem Johannesevangelium nimmt Jesus selbst für sich in Anspruch, Gottes Wahrheit zu lehren (8,40), ja, zu sein (14,6). Darin besteht die Offenbarung, deshalb bedarf es ihrer, daraus folgt das Heil der Welt (1,14–18).

Theologie gibt es, weil die Gottesrede wahrheitsfähig ist und ohne den Anspruch der Wahrheit „tönendes Erz und klingende Schelle" wäre (1 Kor 13,1). Daß die Theologie die Gottesfrage als Wahrheitsfrage stellen kann, die Wahrheitsfrage aber als Heilsfrage, die Gott definitiv durch Jesus Christus beantwortet, weiß sie aus der Heiligen Schrift. Zwar gibt es die ehrwürdige Tradition natürlicher, philosophischer Theologie. Aber daß sie überhaupt Theologie sein kann, setzt voraus, was Joh 1,1 bezeugt: „Im Anfang war der Logos", und daß der göttliche Logos den Menschen bewegt, die Frage nach der Wahrheit als Frage nach Gott zu stellen, wie Paulus auf dem Areopag erklärt (Apg 17,16–34). Als absolute, unbedingte Wahrheit ist sie nur als Wahrheit Gottes des einen, einzig wahren, zu denken, dann aber nur als geoffenbarte, die erkannt sein will, wie Menschen sie erkennen können.

Wer auf die Bedeutung der Theologie für den Glauben, der Bibel für die Theologie und der Kooperation zwischen Systematik und Exegese für die Schriftauslegung setzt, hat nicht nur die denkbar besten Gewährsleute. Es gäbe ohne den Rekurs auf die Schrift gar keine Theologie im christlichen Verständnis des Wortes. Rationalität und Schriftgemäßheit der Theologie sind zwei Seiten einer Medaille. Klare Begriffe zu bilden, ist ein wesentlicher Aspekt jener Verantwortung des Glaubens, die nach dem Ersten Petrusbrief übernommen werden soll, indem jedem, der fragt, „Rechenschaft gegeben" wird vom „Logos über die Hoffnung, die in euch ist" (1 Petr 3,15).

Wie aber das Verhältnis systematischer und exegetischer Theologie zu bestimmen ist, muß in jeder Zeit neu eruiert werden. Welche Rolle die Bibel spielt und wie sie gelesen werden kann, ist die Schlüsselfrage. Die Antwort ist wiederum stark vom jeweiligen Schrift- und Offenbarungsverständnis geprägt. Exegetische und systematische Theologie kommen darin zusammen, daß sie die Wahrheitsfrage stellen und im Licht des Glaubens beantworten – die Exegese so, daß sie das Wahrheitsverständnis der biblischen Schriften ins Gespräch bringt, die Dogmatik so, daß sie von ihm her die kirchliche Lehre auf der Basis der Schrift entfaltet, die Fundamentaltheologie so, daß sie es vor dem Forum der Vernunft verteidigt.

2. Theologiegeschichtliche Problematisierung

Die Theologie der Väter ist weithin Exegese und darin von systematischer Kraft, weil sie Gott als Wahrheit des Lebens ins Spiel bringt; wo sie Dogmatik ist, bleibt sie im Kern Schriftauslegung, weil sie sich am Ursprungszeugnis des Wortes Gottes orientiert. Den hermeneutischen Horizont spannt eine vitale Pneumatologie: Das Wort Gottes sei durch den Heiligen Geist den heiligen Buchstaben eingraviert; im *Gramma* zeige sich das *Pneuma,*

und zwar so, daß der Geist den Buchstaben transzendiere.[1] Die Unterscheidung und Verbindung zwischen dem buchstäblichen und dem geistlichen Schriftsinn öffnet die Bibelauslegung für den Glauben der Kirche, während die theologische Reflexion, weil sie entschiedene Aufklärung ist[2], den Zugang zu den Glaubensquellen öffnet. Die Auseinandersetzung mit Gnostikern und Christentumskritikern[3] nötigt, das Interesse an der eigenen Geschichte motiviert, sich mit den Widersprüchen und der Entstehungsgeschichte der Bibel zu befassen.[4] Die Antworten sind den Methoden der Zeit verpflichtet. Sie bezeugen, daß philologischer Eros, hermeneutische Disziplin und theologische Leidenschaft einander beflügeln. Die Kirchenväter nehmen – wie parallel die Rabbinen – das biblische Urverständnis der Offenbarung ernst, daß Gott „durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, weil er, so redend, uns sucht" (Augustinus, *De civitate Dei* XVII 6,2[5]).

Die Frage allerdings, in welchem genauen Verhältnis der Literalsinn zum geistlichen Schriftsinn steht, bleibt letztlich offen. Man kann – nicht ohne starke Vergröberungen – sagen, daß in Alexandria eher der allegorische, in Antiochia eher der buchstäbliche Sinn gepflegt worden sei; doch ist damit die Grundfrage, wie sich beides zueinander verhält, nicht beantwortet. Das Problem, welchen hermeneutischen Stellenwert die Genese und die Vielfalt der biblischen Theologie haben und welche Unterschiede zwischen Schrift und Tradition bestehen können, tritt kaum in den Blick.

Die Neuzeit ist von einer größeren Spannung geprägt: einerseits, weil der historisch-kritischen Exegese die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn abhanden gekommen ist, die durch das historische Denken in eine tiefe Krise geraten war; andererseits, weil die protestantische Orthodoxie sich wie die Neuscholastik einem Begriff der Metaphysik hingegeben hat, der nur schwer mit der Offenbarungsgeschichte in Einklang zu bringen ist und deshalb geschichtliches Denken kaum integriert.

Die hermeneutische Lage ist im 18. und 19. Jahrhundert zum Zerreißen gespannt. Aber in dieser Krise entwickelt sich ein neues Paradigma, das im 20. Jahrhundert langsam sichtbar geworden ist.

---

[1] Die Zusammenhänge werden besonders differenziert von *Origenes* in der „praefatio" von „De Principiis" entwickelt, einem Kompendium patristischer Bibelhermeneutik, cf. *L. Lies*, Origenes' „Peri Archon". Eine undogmatische Dogmatik, Darmstadt 1992, 29–44.

[2] Am Beispiel Augustins betont *Benedictus <Papa, XVI.>* [J. Kardinal Ratzinger], Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2003.

[3] Erhellend ist die kommentierte Sammlung von *M. Fiedrowicz*, Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004.

[4] Cf. *H. Chadwick*, Antike Schriftauslegung (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 3), Berlin [u. a.] 1998.

[5] PL 41 537; CSEL 40, 2, 228.

2.1 Die protestantische Konstellation im Ansatz Biblischer Theologie

Auf evangelischer Seite herrschte, gerade in Deutschland, unter dem Eindruck der Aufklärung die Vorstellung, die Biblische sei die wahre Theologie.[6] Die antidogmatische Spitze richtete sich gegen die protestantische Orthodoxie, indirekt auch gegen die römisch-katholische Theologie. Ziel war, das *sola scriptura* der Reformation mit dem *ad fontes* des Humanismus und dem *sapere aude* der Aufklärung zu verknüpfen. Die Protagonisten – Johann Salomo Semler[7] und Johann Philipp Gabler[8], Johann Gottfried Eichhorn[9] und Georg Lorenz Bauer[10] – sind gute Historiker und einflußreiche Exegeten, aber keine Meisterdenker. Ihre Biblische Theologie ist keineswegs – anders, als sie heute manchmal dargestellt wird – undogmatische Exegese. Zwar haben sie ein großes Verdienst, unter neuzeitlichen Bedingungen historische Bibelkritik in die Theologie vermittelt zu haben. Unter katholischen Vorzeichen und aus Kritik am *sola scriptura* hatte das etwas früher auch der verkannte Oratorianer Richard Simon getan, dem es gerade auf die Korrelation von Text und Geschichte, Bibel und Tradition, Evangelium und Kirche ankam.[11] Aber die Biblische Theologie der Aufklärungszeit wächst auf dem Boden des Deismus. Sie spürt das Problem der Verbindlichkeit, das ein *historical approach* erzeugt, und versucht, es unter Voraussetzung einer prästabilierten Harmonie von biblischer und rationaler Theologie zu lösen. Durch die exegetische Arbeit stoße man auf die verschiedenen Lehren der biblischen Schriften des – getrennt zu untersuchenden – Alten und Neuen Testaments und gewinne so die „wahre" Biblische Theologie; in einem zweiten – philosophischen – Arbeitsgang seien daraus dann die wesentlichen Grundideen als „reine" Biblische Theologie heraus-

---

[6] Differenziert aufgearbeitet von *H. Graf Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung, vol. III: Renaissance, Reformation, Humanismus, München 1997; vol. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München 2001.

[7] Von freier Untersuchung des Canon, vol. I-IV, Halle 1771–1775.

[8] Bedeutend ist seine Altdorfer Rektoratsrede, in: Kleinere theologische Schriften, herausgegeben von *Th. A. Gabler/J. G. Gabler*, vol. II, Ulm 1831, 179–198. Zu Gabler cf. *K.-W. Niebuhr/Ch. Böttrich* (Hgg.), Johann Philipp Gabler 1753–1826 zum 250. Geburtstag, Leipzig 2003.

[9] Urgeschichte, ed. mit Einleitung und Anmerkungen des *J. Ph. Gabler*, vol. I-III, Altdorf/Nürnberg 1790–1793; Einleitung ins Alte Testament, Leipzig 1780; Einleitung ins Neue Testament, Leipzig 1804.

[10] Biblische Theologie des Neuen Testaments, vol. I-IV, Leipzig 1800–1802.

[11] Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pièces critiques, dont la plupart ne sont point imprimées, Paris 1708–1710; Cf. *F. Saverio Mirri*, Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza. Storia di un libro e di una polemica sullo sfondo delle lotte politico-religiose della Francia di Luigi XIV, Firenze 1972; *P. Auvray*, Richard Simon (1638–1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits (Le mouvement des idées du XVII^{e} siècle 8), Paris 1974; *H. Graf Reventlow*, Richard Simon, in: *H. Fries/G. Kretschmar* (Hgg.), Klassiker der Theologie. Vol. II, München 1983, 9–21; *F. G. Untergaßmaier*, Humanismus und die kritische Bibelauslegung, verkörpert durch den Protestanten Louis Capel und den Katholiken Richard Simon, in: *R. Mokrosch* (Hg.), Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung. FS Friedhelm Krüger (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie 3), Münster 2001, 85–95; *S. Müller*, Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schriftthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712) (MThSt 2), St. Ottilien 2004.

zustellen; „rein" sei diese Biblische Theologie dann, wenn sie (wie sich leicht anachronistisch formulieren läßt) mit der Kritik der reinen Vernunft kompatibel sei. Diese „reine" Biblische Theologie, die auf der exegetisch erhobenen „wahren" beruhe, sei die alleinige Basis für die Dogmatik, an der es sei, allgemeine Begriffe zu bilden, also die rationale Universalisierbarkeit dessen aufzuweisen, was die Bibel in theologischer Reinheit sage. So will die Biblische Theologie die normative Lehre für den gesamten Protestantismus werden. Die Exegese etabliert sich als systematische Theologie und drängt die Dogmatik an den Rand, die dann allenfalls noch als nachträgliche Reflexionsinstanz, als Apologetik oder als Geschichte der Schriftauslegung[12] reüssieren kann.

Das Problem ist ein doppeltes: Einerseits herrscht ein rationalistischer Vernunft-, andererseits ein unhistorischer Offenbarungsbegriff. Beides bedingt einander. Die Problemstellung ist auf der Höhe der Zeit. Nach Gotthold Ephraim Lessing können „zufällige Geschichtswahrheiten ... der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden"[13]. Daß in der Geschichte nicht der Zufall, sondern die Vorsehung regiert und daß die Notwendigkeit der Vernunft sich gerade aus dem Offenbarungshandeln Gottes ergibt, tritt nicht vor Augen. Wenn dieser Widerspruch nicht aufgelöst wird, gerät die Biblische Theologie gleich an ihrem programmatischen Anfang in eine Aporie. Während einerseits mit großem Nachdruck die Berechtigung, ja die Notwendigkeit freier, kritischer, historischer Bibelforschung propagiert wird, ist es andererseits doch nur durch eine *metabasis eis allo genos* möglich, auf biblischer Basis theologische Orientierung zu verschaffen.

Albert Schweitzer hat gezeigt, daß die gesamte Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts aus diesem Dilemma nicht herausfindet, sondern es *nolens volens* in aller Schärfe aufdeckt.[14] Der „historische" Jesus ist weitgehend eine Projektion; als rein historische Figur bleibt er eine Gestalt der Vergangenheit, die uns letztlich nichts angeht.[15] Ein Ausweg würde sich nur

[12] Darüber gibt es eine Debatte in der neueren evangelischen Theologie. Einen Programmtext schrieb *G. Ebeling*, Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift (1946), in: *id.*, Wort Gottes und Tradition, Tübingen 1964, 9–24. Eine kritische Rekonstruktion unternimmt *A. M. Ritter*, Ist Dogmengeschichte Geschichte der Schriftauslegung?, in: *G. Schöllgen/Cl. Scholten* (Hgg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS Ernst Dassmann (JAC.E 23), Münster 1996, 1–17. Zugänge zu einem neuen Verstehen aus evangelischer Sicht bahnen *Ch. Landmesser* [u. a.], Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung (ZThK.B 9), Tübingen 1995.

[13] Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: Werke in sechs Bänden. Vol. VI, Köln 1965, 283–288, hic 285.

[14] Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913 (1906).

[15] Op. cit. 631: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorbei und kehrte in die Seinige zurück. Das eben befremdete und er-

öffnen, wenn der Begriff der geoffenbarten Wahrheit jenseits des Deismus gefunden werden könnte.

2.2 Die neuscholastische Konstellation in der Kritik Biblischer Theologie

Auf katholischer Seite hat die Neuscholastik den Rationalismus entschieden bekämpft, aber ihm doch auf subtile Weise Tribut gezollt.[16] Sie beruft sich auf Thomas, verändert aber seine Hermeneutik unter dem Druck der Reformation und der Aufklärung nachhaltig.

Der Aquinate spricht dem Literalsinn der Schrift *in dogmaticis* ausschlaggebende Bedeutung zu (S.th. I, 8 ad 2); er schreibt auch, nebenbei, exzellente Kommentare[17]. Aber was er als – dogmatisch verbindlichen – Literalsinn versteht, unterscheidet sich erheblich sowohl vom „grammatischen" Sinn der Antike (der seine „dogmatische" Relevanz erst im Lichte des geistlichen Schriftsinnes erhellt) wie vom historischen Ursprungssinn der Moderne (deren dogmatischer Stellenwert prekär ist).[18] Der Literalsinn ist für Thomas das, was der Logos dem Buchstaben eingeprägt hat.

Das mittelalterliche Verständnis der Schrift[19] und der Schriftauslegung[20] ist patristisch vorgeprägt, gewinnt jedoch durch die Aristotelesrezeption neue Konturen. Die starke Gewichtung, methodische Anwendung und intensive Reflexion der *ratio* in der Scholastik sieht sich zwar in Übereinstimmung mit dem, was den Vätern – eher platonisch als aristotelisch – *gnosis* und *sophia, sapientia* und *intellectus* gewesen ist; sie beruft sich auf das Zeugnis von *logos* und *nous* bei Johannes und Paulus. Aber der systematische Ort der Schrift und des Schriftsinnes wird unter dem Vorzeichen philosophisch-theologischer Metaphysik neu bestimmt.[21] Welches Verhältnis zwischen

---

schreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen musste. Er kehrte in die seine zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel in seine ursprüngliche Lage zurückkehrt."

[16] Cf. *L. Malusa,* Neotomismo e intransigentismo cattolico, vol. I: Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo; vol. II: Testi e documenti per un bilancio del neotomismo (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 3.6), Milano 1986. 1989; *R. Fisichella* (ed.), Storia della Teologia, vol. III, Bologna 1996.

[17] Cf. *O. H. Pesch,* Exegese des Alten Testaments bei Thomas, in: Deutsche Thomas-Ausgabe, vol. XIII (1977), 682–716.

[18] Cf. *H. de Lubac,* Exégèse médiévale. Les quatres sens de l' Écriture (Théologie 41), vol. I-IV, Paris 1959–1961. Cf. zu ihm: *R. Voderholzer,* Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Sammlung Horizonte N. F. 31), Freiburg im Breisgau 1998.

[19] Einen facettenreichen Überblick verschafft der Band von *G. Cremascoli/Cl. Leonardi* (eds.), La Bibbia nel Medio Evo (La Bibbia nella Storia 16), Bologna 1996; *G. Cremascoli/F. Santi* (eds.), La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi. Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Mediovo Latino (SISMEL), Firenze, 1–2 giugno 2001, Firenze 2004.

[20] Wichtige Aspekte betrachten *R. E. Lerner/E. Müller-Luckner* (Hgg.), Neue Richtungen der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 32), München 1996.

[21] Auf einem eigenen Blatt steht die sich verfestigende und argumentativ abgestützte Überzeugung einer pastoralen Verantwortung des kirchlichen Lehramtes, letztlich des Papstes, für die ver-

dem Urteil der Vernunft und dem Zeugnis der Schrift besteht, wird nicht eigens problematisiert, sondern von vornherein im Sinne einer theologischen Harmonie beantwortet, da es nur einen Gott und eine Wahrheit gibt. Sie wird allerdings nicht mehr von der patristischen Heilsökonomie, sondern von einer theologischen Systembildung im Zeichen aristotelischer Logik geprägt. Damit ist eine wesentliche Voraussetzung der neuzeitlichen Fragestellung geschaffen, die freilich von der Annahme einer autonomen Vernunft geprägt sein wird; aber zugleich wird auf neue Weise fraglich, welchen systematischen Rang das *geschichtliche* Glaubenszeugnis der Schrift hat.

Prekär wird das Problem im Neuthomismus – unter dem Druck des historischen Denkens[22] und in einem antireformatorischen Affekt. Die Alternative, die in der Tübinger Schule[23] besonders Johann Adam Möhler[24] aufweist, wird nicht weiter verfolgt. Im neuscholastischen Konzept ist die Bibel als Lieferantin von *dicta probantia* gefragt, die Exegese als Magd der Dogmatik. Die *dicta probantia* sind zwar keineswegs zufällig gewählt, sondern stehen in einer Matrix, welche die Grundstruktur der „Schrift" abbilden soll. Doch ist diese Matrix nicht ihrerseits durch Schriftauslegung, geschweige durch „historisch-kritische" Exegese entwickelt, sondern aus der Voraussetzung, daß die mittelalterliche Denkform der Theologie ziemlich vollkommen der katholischen Tradition entspricht, welche die Normativität der Schrift überhaupt erst zu erschließen vermag. Die Neuscholastik hat ihre Stärke im Naturrecht (das zu entwickeln, nach Sap 13 und Röm 1 keineswegs *eo ipso* unbiblisch ist); was ihr fehlt, ist das geschichtliche Denken. Sie tut sich nicht nur mit der Rezeption der Naturwissenschaften, des Historismus und der Phänomenologie schwer, sondern vernachlässigt auch die Verbindung zur heilsökonomischen Hermeneutik der Väter.

3. Der Aufbruch des Zweiten Vatikanums

Die heutige Diskussion der katholischen Hermeneutik kann von den Entwicklungen nach der Überwindung des Antimodernismus[25] nur profitieren. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war freilich noch davon überschattet,

---

bindliche Schriftauslegung im Sinne der kirchlichen Lehre und im Interesse des Kirchenvolkes; cf. S.th. II-II, 1, 10.

[22] Cf. *P. Hünermann*, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1967.

[23] Cf. *A. van Harskamp*, Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 13), Tübingen 2000.

[24] Cf. *H. Wagner* (Hg.), Johann Adam Möhler – Kirchenvater der Moderne, Paderborn 1996.

[25] Cf. *É. Poulat*, Histoire dogme et critique dans la crise moderniste, Paris [3]1996 (1962); *M. R. O'Connel*, Critics on Trial. An Introduction to the Catholic Modernist Crisis, Waco 1994; *O. Weiß*, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995; *P. Colin*, L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914), Paris 1997; *H. Wolf* (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, Paderborn 1998.

daß zwar – spätestens seit *Providentissimus Deus* (1893) – die theologische Bedeutung historischer Bibelforschung wiedererkannt worden war, die Exegese allerdings noch die Aufgabe erfüllen sollte, nicht nur die Richtigkeit der Dogmen zu verteidigen, sondern auch die Historizität der biblischen Geschichte einschließlich der Richtigkeit der traditionellen Auffassungen über die Entstehung, die Verfasser und die Einheitlichkeit der Bibel.[26] Das mußte zu harten Konflikten führen, weil die historische Forschung, die theologisch nutzbar werden sollte, mit ihren Methoden gerade die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, die mangelnde historische Validität der traditionellen Verfasserangaben und die Vielfalt der Bibel, ihre lange Genese und ihre Zeitbedingtheit aufgedeckt hatte. Das theologische Problem dieser theologischen Phase liegt aber tiefer: Der Glaube, dessen Substanz geschichtlich gesichert werden sollte, wird nicht als eine geschichtlich sich manifestierende Größe, die Bibel, deren Glaubwürdigkeit verteidigt werden sollte, nicht als ein geschichtliches Glaubenszeugnis und deshalb die Methode, den Glauben mit Hilfe der Schrift zu verteidigen, nicht als eine geschichtliche verstanden, die selbst eine dramatische Geschichte durchlaufen hat. Im Kern stand ein instruktionstheoretisch reduzierter Wahrheitsbegriff.

Hier schafft das Zweite Vatikanische Konzil mit der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (= DV) einen Durchbruch. Es stellt einerseits die Heilige Schrift als Quelle des Glaubens ins Zentrum, andererseits nennt es die Schriftauslegung die „Seele der ganzen Theologie" (DV 24; OT 16)[27]. Beides gehört zusammen. Beides ist von Impulsen angestoßen worden, die sich der Neuentdeckung der patristischen Hermeneutik durch die *Nouvelle Théologie* verdanken.[28] Beides entspricht einem Verständnis dogmatischer Theologie, das sich im Ansatz wie in der Form des Dekrets zeigt. *Dei Filius* versuchte noch, die Wahrheit des Evangeliums in theologischen Formeln zu definieren; *Dei Verbum* hingegen wählt den Weg, das biblische Zeugnis erzählend in Erinnerung zu rufen; darin ist – aus schöpfungs- und erlösungstheologischen Gründen – angelegt, daß die narrative Bibeltheologie zu einer universalen Offenbarungstheologie geweitet und in ihrem Horizont neu verstanden wird.[29] Nach dem ersten Kapitel der Offenbarungskonstitution

[26] In ein mildes Licht wird die Arbeit der Bibelkommission getaucht in: *Pontificia Commissione Biblica*, Atti delle Giornata Celebrativa per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commisione Biblica (Collana Documenti Vaticani), Citta de Vaticano 2003.

[27] Zur Vorgeschichte der Formel cf. *L. Leoir*, La Sainte Écriture, âme de toute la théologie, in: Seminarium 18 (1966) 880–892.

[28] *H. de Lubac*, Histoire et Esprit. L'intelligence de lécriture d'après Origène (1950): Œuvres complètes. Sect. 5, Paris 2002; *id.*, Der geistige Sinn der Schrift, Einsiedeln 1952; *id.*, Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, herausgegeben von *R. Voderholzer* (Theologia Romanica 23), Einsiedeln 1999; *J. Daniélou*, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950. Für das komplementäre Traditionsverständnis einschließlich der Kanontheologie cf. *Y. Congar*, La tradition et les traditions. Essai historique, Paris 1960; *id.*, La tradition et les traditions. Essai théologique, Paris 1963; *id.*, La „réception" comme réalité ecclésiologique, in: RSPhTh 56 (1972) 369–403.

[29] Cf. *P. Hünermann*, Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses,

(DV 2–6)[30] ist die Wahrheit, die in der Schrift zur Sprache kommt, das Geheimnis der Liebe Gottes; er ist es, der den Menschen, die sich von ihm abgewendet haben, seine Gemeinschaft schenkt, die sie erlöst; diese Gemeinschaft wird sich erst im Reich Gottes transhistorisch vollenden; kraft des Geistes aber wird im Glauben personal und ekklesial schon gegenwärtig antizipiert.[31] Dieser offenbarungstheologische Ansatz ist es, der *Dei Verbum* ein starkes ökumenisches Potential gibt, ohne das auch ein theologisches Engagement der Exegese und eine exegetische Orientierung der Theologie schwer möglich wären.[32]

3.1 Schrift und Tradition

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Heilige Schrift Wort Gottes – nicht in dem Sinn, daß es mit dem geschriebenen Buchstaben identisch wäre, sondern in dem von Augustinus erhellten Sinn (De Gen. ad Litt. II 9,20), daß die Heilige Schrift kraft des Geistes ursprünglich die Wahrheit bezeugt, „die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (DV 11). Dieser offenbarungs- und heilsgeschichtliche Ansatz erlaubt eine neue, differenzierte Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition. Sie ist freilich in *Dei Verbum* noch nicht so klar gelungen, daß es keinen Interpretationsstreit geben könnte. Der Schlüssel,

---

in: *D. Wiederkehr* (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche (QD 133), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1991, 45–68: 47–57. Das hermeneutische Potential zu einem neuen Verständnis der Dogmen und der dogmatischen Methode skizziert *K. Lehmann,* Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt: Freiburger Universitätsblätter 108 (1990) 53–63. *Dei Verbum* geht nicht von einem allgemeinen philosophischen oder religiösen Begriff der Wahrheit aus, um ihn dann biblisch zu füllen oder als erfüllt zu sehen, sondern vom alt- und neutestamentlichen Begriff der Wahrheit, um ihn als Erfüllung des philosophischen und religiösen Wahrheitsbegriffs zu erweisen. Dieser Paradigmenwechsel führt zur Abkehr von der Neuscholastik und öffnet der Exegese den Zugang zum Allerheiligsten der Theologie.

[30] Cf. *H. de Lubac,* La révélation divine. Commentaire du préamble et du chapitre I de la constitution „Dei verbum" du Concile Vatican II, Paris [3]1983. Der wichtigste deutschsprachige Kommentar stammt von *J. Ratzinger* (prooem., cap. I-II; VI), *A. Grillmeier* (cap. III), *B. Rigaux* (cap. IV-V) in: LThK.E 2 (1967) 504–583.

[31] Grundlegend zur Interpretation im Licht der Heiligen Schrift: *I. de la Potterie,* La vérité de la sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique „Dei Verbum", in: NRTh 88 (1966) 149–169.

[32] Freilich muß nüchtern gesehen werden, daß gerade diese offenbarungstheologische Ausrichtung der Ökumene, wie sie – nicht zuletzt in Deutschland und den Vereinigten Staaten – zu den „Dokumenten wachsender Übereinstimmung" geführt hat, von den Kritikern der Konsense dafür verantwortlich gemacht wird, daß – angeblich – römische Dominanz herrsche; cf. *U. H. J. Körtner,* Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes, Bielefeld 1996; *E. Herms,* Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998. Ausgangsperspektiven, Verlauf, Ergebnis: ThLZ 123 (1998) 658–712. Richtig an dieser Analyse ist, daß ein starker Impuls von evangelischen Theologen ausging, die, beeindruckt durch Gerhard von Rad, in gleicher Frontstellung gegen die dialektische wie die existentiale Theologie Offenbarung und Geschichte zusammendenken; cf. *W. Pannenberg* [u. a.], Offenbarung als Geschichte, Göttingen [5]1982 ([1]1961). Der neutestamentliche Artikel stammt von *U. Wilckens,* Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, 42–90.

ihn zu lösen, wird aber dadurch an die Hand gegeben, daß weder die Schrift noch die Tradition als letzte Interpretationsinstanz erscheinen, sondern die *viva vox evangelii* (DV 7). Sie verweist in der Vielstimmigkeit der Worte auf das *eine* Wort Gottes und in der Fülle der Personen auf die eine Person Jesu Christi, aber auch in der einen Weltzeit auf die Fülle der Zeiten (Mk 1,15 parr.; Gal 4,4) und im Bekenntnis des einen Gottes auf die Vielstimmigkeit der Glaubenszeugnisse.

Von dort her versteht sich, daß der Konzilstext die Heilige Schrift – und nur sie – Wort Gottes nennt, „insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde" (DV 9).[33] Das Zeugnis der Propheten und Apostel, an dem sie Maß nimmt und durch das sie beflügelt wird, ist der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit von seinem Ursprung an nur durch die Bibel zugänglich. Die beschriebenen Seiten, die zur Bibel zusammengebunden werden, sind nicht der papierene Papst, sondern die Prospekte der „irdenen Gefäße", in denen die Apostel und Propheten den „Schatz" des Evangeliums getragen haben (cf. 2Kor 4,7). Die Tradition hingegen ist die Weitergabe – nicht einfach der Heiligen Schrift, sondern – des Wortes Gottes, das in der Bibel insofern ursprünglich bezeugt ist, als es kraft des Geistes und auf menschliche Weise das Zeugnis der berufenen Zeugen Gottes bezeugt (cf. Lk 14). Die Tradition ist deshalb nicht die Herrin der Schriftauslegung, sondern die Dienerin des Wortes Gottes, das in seiner grundlegenden, das Gottesvolk berufenden Kraft im Wort der Heiligen Schrift zu hören ist.

Die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, die *Dei Verbum* vornimmt, ist dann aber die Basis ihrer Verbindung. Sie geht über das *et … et* des Trienter Konzils hinaus, indem es dessen Unklarheiten weitgehend beseitigt und deren Implikationen unter den Bedingungen und mit den Möglichkeiten der Neuzeit aufhellt.[34] Entscheidend ist die pneumatologische Perspektive. Wenn es von der Schrift heißt, sie sei deshalb Wort Gottes, weil sie inspiriert ist, so ist der Geist, in dem sie geschrieben ist, derselbe, in

[33] Diese Bestimmung ist freilich nicht hinreichend; denn der Geist inspiriert nicht nur die biblischen Schriften; vorausgesetzt ist das offenbarungs*geschichtliche* Argument, daß der Geist zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Zeugnissen unterschiedlich wirkt. Die Bibel ist in der Ursprungszeit des Christentums entstanden: der Geschichte Israels, Jesu und der Urkirche; und sie ist durch das Wirken des Geistes so entstanden, daß die *Mitteilung* der Heilswahrheit durch das Medium des geschriebenen Wortes dauerhaft möglich wird.

[34] Es folgt insofern den Implikationen des Konzils, als dieses nicht das damals von der Theologie weithin favorisierte *partim … partim*, sondern das offenere *et … et* präferiert; cf. *J. R. Geiselmann*, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses, in: *M. Schmaus* (Hg.), Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, München 1957, 123–206, hic 163; kritisch weiterführend *J. Ratzinger*, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: *K. Rahner/Benedictus <Papa, XVI.>* [J. Ratzinger], Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1964, 25–69, besonders 50–69; wieder abgedruckt in: *Benedictus <Papa XVI.>*, Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, herausgegeben von *P. Hünermann/Th. Söding*, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2005, 37–83, besonders 62–83.

dem sie zu lesen ist. Die entscheidende Verständigung kann aber nur über den Text erfolgen: über das, was er sagt, und dadurch, daß er es sagt, und zwar schriftlich. Einerseits ist die Heilige Schrift *traditio scripta*. Darüber besteht heute mit der evangelischen Theologie prinzipielle Einmütigkeit; auch die Orthodoxie verschließt sich dem nicht. Damit kommt auch die Kirche, besser: das alt- und neutestamentliche Gottesvolk ins Spiel; in seinem Schoß und zum Aufbau seines Glaubens ist die Heilige Schrift entstanden; würde sie nicht von der Gemeinschaft der Glaubenden immer neu gelesen und ausgelegt, würde die Geschichte abbrechen, die längst vor der Aufzeichnung der Bibel begonnen hat und durch die Schriftwerdung in ihrer bestimmenden Anfangszeit lebendig im Gedächtnis behalten wird.

Andererseits ist die Tradition gerade dadurch geprägt, daß sie am Ursprungszeugnis der Heiligen Schrift orientiert ist. Die Kirche ist Hörerin des Wortes und seine Verkündigerin, Lehrerin, Dolmetscherin. *Dei Verbum* läßt Raum für das, was Dogmenentwicklung genannt werden kann; von Tradition – im Singular – spricht das Zweite Vatikanische Konzil im Vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes, der dazu befähigt, die Zeichen der Zeit zu erkennen und das rechte Wort am rechten Ort zu sagen. Aber nicht die Emanzipation vom Ursprungszeugnis, sondern die stete Rückwendung zu ihm ist die Pointe. Die Tradition erweist sich als authentisch gerade durch ihre Bindung an die Heilige Schrift, besser: an das Wort Gottes, wie es die Schrift, ihrerseits eingebunden in die lebendige Überlieferungsgeschichte des Evangeliums, ursprünglich bezeugt: dem berufenen Volk Gottes.

In dieser Perspektive ist es der katholischen Theologie möglich zu sagen, daß in der Heiligen Schrift die *ganze* Wahrheit bezeugt ist, die „Gott zu unserem Heil offenbaren wollte"; sie bedarf keiner Ergänzung. Die Tradition fügt nicht hinzu, was dem Zeugnis der Schrift noch fehlt, sondern entfaltet es; sie zeigt, was in ihm steckt. Das ist für eine ökumenische Schriftthermeneutik wesentlich. Da auf evangelischer Seite klargestellt wird, daß das *sola scriptura* nicht gegen die Lebendigkeit der kirchlichen Tradition ausgespielt werden kann, wie es sich in der *regula fidei* konzentriert, erklärt sich der weitreichende ökumenische Konsens an diesem Punkt.

3.2 Exegese und Theologie

Die Klarstellungen zum Verständnis von Schrift und Tradition wären nicht möglich gewesen, ohne daß die Exegese in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts neue Horizonte erschlossen hätte. *Dei Verbum* beruft sich besonders auf die Gattungsgeschichte, also auf das, was die formgeschichtliche Schule hervorgebracht hatte, vielleicht eher in der Variante von Martin Dibelius[35] als von Rudolf Bultmann[36]. Denn auch wenn zu deren Beginn

[35] Die Formgeschichte des Evangeliums, 3. Nachdruck der 3., durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von *G. Iber*, herausgegeben von *G. Bornkamm*, Tübingen 1971 ([1]1919. [2]1933).

– angeheizt durch die Entmythologisierungsdebatte – der Eindruck einer Auflösung kanonischer Einheit und historischer Sicherheit herrschte, läßt sich doch im Rückblick erkennen, daß die Form- und Gattungsgeschichte eine Neuausrichtung der Exegese einleitete: Statt der Diachronie beginnt die Synchronie zu herrschen; von den „kleinen Einheiten" aus richtet sich der Blick auf die geprägten Formen; mit dem „Sitz im Leben" kommt der Gebrauch der Texte vor Augen; in der exegetischen Arbeit zeichnet sich der Überlieferungsprozess ab, dem sich die Bibel verdankt; die Texte werden neu als Texte für Leser gelesen; die überlieferten Autoren – historisch bestätigt oder nicht – rücken in den Zusammenhang des ganzen Gottesvolkes, das als Lese-Gemeinde gesehen wird. Die Redaktionsgeschichte hat diese Linie weiter ausgezogen, die Rezeptionsästhetik sie ins Gespräch mit der Literaturwissenschaft gebracht; die kanonische Exegese führt diese Impulse auf den Kern des theologischen Schriftverständnisses zurück, kraft des Geistes glaubwürdiges Zeugnis von Gottes Heilshandeln abzulegen.

Das Zweite Vatikanum bekennt sich zur exegetischen Forschung. Aus der Tatsache, daß „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart" gesprochen hat, wird in *Dei Verbum 12* abgeleitet, daß „der Ausleger der Heiligen Schrift, um zu durchschauen, was er (sc. Gott) uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen" muß, „was die Hagiographen wirklich zu sagen beabsichtigten und Gott mit ihren Worten kundtun wollte". Die Gattungen werden als (damals modernes) Beispiel genannt, ebenso die Entstehungssituationen. Entscheidend ist, daß im Zuge des Offenbarungsbegriffs die menschlichen Seiten und die historischen Bedingungen der Heiligen Schrift nicht als Störungen, sondern als Medien des Wortes Gottes gesehen werden. Dadurch wird die Exegese als Theologie etabliert und die systematische Schriftauslegung auf die exegetische zurückgeführt.

Freilich bleibt *Dei Verbum* nicht dabei stehen, sondern formuliert weiter:

> Da aber die Bibel in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes des heiligen Textes, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter besonderer Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens.

Die Logik scheint zu sein, daß die Exegese das, „was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte", zwar nicht ohne, aber auch nicht nur durch exegetische Detailarbeit erfassen kann. Damit ist ein großes Problem aufgeworfen, über dessen Lösung die Offenbarungskonstitution wenig sagt. Norbert Lohfink hat Recht, wenn er einen „weißen Fleck" ausmacht.[37] Das Zweite Vatikanum verweist auf die Tradition und auf die Glaubensanalogie. Die

[36] Geschichte der synoptischen Tradition, mit einem Nachwort von *G. Theißen* (FRLANT 29), Göttingen [10]1995 ([1]1921).

[37] Der weiße Fleck, in: Dei Verbum, Artikel 12: TThZ 101 (1992) 20–35.

neuere Forschung entdeckt die Tradition wieder als Rezeption des Schriftzeugnisses, die der Schriftauslegung keine Fesseln anlegt, sondern sie erst möglich macht. Sie hat auch gezeigt, daß „Analogie des Glaubens", die in der Alten Kirche mit Hilfe der im Credo konzentrierten Glaubensregel festgestellt wird, kein der Schrift fremdes Sachkriterium ist. Vielmehr fordert der Apostel Paulus selbst, daß die Prophetie „nach der Analogie des Glaubens" ausgeübt werde (Röm 12,6). Aber die Tradition ist doch auch nicht mit dem Zeugnis der Schrift identisch, sondern bezieht sich im Licht der Schrift auf die *viva vox evangelii*; die Traditionen von *der Tradition* zu unterscheiden setzt Kriterien voraus, die schriftgemäß sein müssen. Der „Geist", in dem die Heilige Schrift „geschrieben wurde", ist nicht evident. Die Gaben, die er schenkt, müssen erkannt und angenommen werden. Welche es sind, die helfen, die Schrift so zu verstehen, wie sie sich selbst verstanden hat, muß aus der Schrift selbst abgeleitet werden. Dazu ist die Exegese unverzichtbar.

Es ist kein Nachteil, daß *Dei Verbum* zwar die Aufgabe nennt, aber nicht die Lösung dekretiert. So bleibt Raum für theologische Forschung. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" (1993) hat das Problem zugespitzt, indem es einerseits – ganz in der Linie des Konzils – das Spektrum legitimer Methoden beträchtlich erweitert, andererseits aber die Einheit der Schrift, die theologische Ausrichtung der Schriftauslegung und die Kirchlichkeit des Schriftsinns postuliert.[38]

4. Schriftgemäße Theologie und theologische Schriftauslegung

Einen latenten Konflikt mit Apollos befriedend, formuliert Paulus im Ersten Korintherbrief (4,6)[39]: „Nicht über das hinaus, was geschrieben steht". Dieser hermeneutische Grundsatz entspricht dem *katà tàs graphás* von 1 Kor 15,3–5.[40] Paulus bezieht ihn auf die Bibel Israels, das „Alte Testament"; heute ist er auf die ganze Heilige Schrift zu beziehen, einschließlich des Neuen Testaments. Wenn Theologie schriftgemäß sein will, ist das Verständnis, ist aber auch der Stellenwert der Heiligen Schrift entscheidend.

Für die nachvatikanische Theologie ist die Grundorientierung an der Heiligen Schrift kennzeichnend. Dadurch wird ein neues Verhältnis zwischen systematischer und exegetischer Theologie angebahnt. Daß die systematische Theologie sich keineswegs nur mit der Bibel befaßt, sondern we-

[38] Cf. *R. Vignolo*, Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da L'interpretatione della Bibbia nella Chiesa (1993), in: *G. Angelini* (ed.), La Rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. FS Card. Carlo Maria Martini (Quodlibet 7), Milano 1998, 29–97.

[39] Der Satz ist freilich exegetisch umstritten. Zur Deutung auf die „heiligen Schriften", die Mehrheitsmeinung ist, freilich nicht immer umfassend verstanden wird, cf. *Th. Söding*, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 241s.

[40] Zur hermeneutischen Schlüsselstellung dieser Wendung cf. *Ch. Dohmen/F. Mußner*, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1993.

sentlich mit der Tradition, ist evident. Wenn sie aber nicht nur Theologiegeschichte betreibt, sondern theologisch urteilt, muß sie die Wahrheitsfrage stellen, die sie – wenn sie auf die Vernunft setzt – nur im Licht der Heiligen Schrift beantworten kann. Daß sich umgekehrt die Exegese nahezu ausschließlich mit der Bibel befaßt (auch wenn sie einen Blick auf die Literatur der Umwelt und die Geschichte der Bibelinterpretation wirft), ist gleichfalls evident; wenn sie aber ihrerseits die Wahrheitsfrage stellt, wie sie von den biblischen Schriften angezeigt wird, muß sie den Dialog mit der systematischen Theologie suchen, um zu einer Antwort zu finden.[41]

Die Wahrheit, um die es in der Schriftauslegung geht, ist der Theologie – wie dem Lehramt – vorgegeben: im Offenbarungshandeln Gottes.[42] Die exegetische Theologie konzentriert sich auf die alt- und neutestamentliche Geschichte der Heilswahrheit Gottes, die systematische Theologie auf die alt- und neutestamentliche Wahrheit der Geschichte. Die Exegese, wenn sie sich von den biblischen Texten zur biblischen Theologie führen läßt, legt die sich offenbarende Heilswahrheit Gottes als biblische Geschichte der Wahrheit dar, die systematische Theologie, wenn sie schriftgemäß ist, als biblische Wahrheit der Geschichte.[43]

4.1 Schriftverständnis und Schriftauslegung in der Exegese

Daß sich die Exegese an der Bibel orientiert, ist evident. Signifikant aber ist, wie sie die Bibel sieht, wenn sie das Alte und Neue Testament liest, und wie sie durch das Lesen und Auslegen zur Theologie der Bibel findet.

---

[41] Vorausgesetzt ist an dieser Stelle, daß es möglich und notwendig ist, in Sachen Theologie die Wahrheitsfrage zu stellen. Das ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie. Die Möglichkeiten, im Gespräch mit Ricœurs Hermeneutik, deren biblische Fundierung unzweideutig ist, voranzukommen, sondiert *A. Bertuletti,* Esegesi biblica e teologia sistematica, in: La Rivelazione attestata (n. 38), 133–157. Die Exegese kann vielleicht einen Beitrag leisten; meine eigene Position habe ich skizziert in: Was ist Wahrheit? Theologischer Anspruch und historische Wirklichkeit im Neuen Testament, in: Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 2003 (2004) 32–62.

[42] Das muß, was hier nicht geschehen kann, kritisch mit dem Wahrheitsverständnis korreliert werden, das in der Exegese herrscht; cf. *Ch. Landmesser,* Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (WUNT 113), Tübingen 1999.

[43] *H.-J. Sander,* Die kritische Autorität der Exegese für die Dogmatik. Theologie im Zeichen einer prekären Differenz über die Heilige Schrift, in: *U. Busse* (Hg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg im Breisgau [u. a.] 2005, 38–75, besonders 55, Anmerkung 27, scheint dieser Perspektive (cf. Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift, in: *W. Pannenberg/Th. Schneider* [Hgg.], Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption [Dialog der Kirchen 9], Göttingen [u. a.] 1995, 72–121, hic 104) prinzipiell zuzustimmen, spricht aber von einer „unüberbrückbaren Differenz" zwischen Exegese und Dogmatik, die gerade Freiräume der Theologie eröffnen soll. Wie aber wäre dann die Einheit der Theologie zu wahren? Sander führt den Unterschied unserer Positionen zu Recht darauf zurück, daß er eine „polare Differenz" von Offenbarung und Geschichte sieht, während ich selbst – unter Berufung nicht nur auf *Dei Verbum,* sondern implizit auch auf das von ihm reklamierte *Gaudium et Spes,* vor allem aber auf die Verkündigung Jesu und das Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift – vom hermeneutischen Primat der Offenbarung ausgehe, die sich ihrerseits nicht nur geschichtlich manifestiert, sondern – wegen der theozentrischen Einheit von Schöpfung und Erlösung – die Geschichte hervorbringt. Darüber lohnt eine Kontroverse.

4.1.1 Die Bibel im Spektrum der Schriftauslegung

Die Exegese betrachtet die Bibel als Literatur, als historisches Dokument und als Heilige Schrift.[44] Die beiden ersten Aspekte sind unumstritten. Daß Exegese Literaturwissenschaft ist, ergibt sich aus ihrer Textorientierung; daß sie mithin alle Methoden literarischer Analyse, wie sie dem jeweiligen Stand des interdisziplinären Gespräches entsprechen, vorbehaltlos nutzt, sollte keiner besonderen Rechtfertigung mehr bedürfen – auch wenn es starken hermeneutischen Problembewußtseins bedarf, um einzuschätzen, nicht nur, welche Interpretationsmöglichkeiten bestimmte Fragestellungen und Arbeitstechniken erschließen, sondern auch, welche Grenzen ihnen gesteckt sind. Ebenso unstrittig ist, daß die Exegese sich als Geschichtswissenschaft profilieren muß; das ergibt sich aus ihrer historischen Aufgabe, die ihrerseits daraus erwächst, daß für die Bibel Ereignisse wesentlich sind. Wiederum gilt, daß in der Exegese keine anderen Kriterien der Urteilsbildung gelten können als in der allgemeinen Geschichtswissenschaft; würde ein hermeneutisches Sonderrecht reklamiert, wäre die Exegese fundamentaltheologisch desavouiert.

Fraglich ist der historisch-kritischen Exegese die Orientierung am Kanon. Meist begnügt sie sich mit der Einzelauslegung, der Traditions-, der Religions-, vielleicht der Rezeptionsgeschichte. Im Regelfall ist sie auch nur dann arbeitsfähig, wenn sie sich darauf konzentriert. Problematisch wird es, wenn aus dieser Pragmatik Programmatik wird. Als Gründe, den Kanon nicht weiter zu beachten, werden angeführt, daß er erst nachträglich festgestellt worden sei und daß die Konzentration auf ihn den Blick für seine geschichtliche Bedingtheit und den Wert nichtkanonischer Zeugnisse behindere.[45] Dabei ist aber ein Verständnis von kanonischer Exegese vorausgesetzt, das sich nur am Endtext orientiert und die historisch-philologischen Fragen radikal relativiert. Das entspricht nicht dem neueren Diskussionsstand.[46] Das Hauptproblem ist indes, daß sich die Exegese ins theologische Abseits begibt, wenn sie darauf beharrt, „nur" Philologie und Geschichtswissenschaft zu sein. Erstens würde dann verkannt, daß jede Literatur- und Geschichtswissenschaft starke philosophisch-theologische Voraussetzungen macht, die aufgeklärt werden müssen, um hermeneutisch kontrolliert werden zu können; zweitens würde vorausgesetzt, die „eigentliche" Theo-

[44] Cf. *Th. Söding/Ch. Münch,* Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2005, 13–17.

[45] Neu zusammengefaßt sind diese alten Einwände bei *H. Räisänen,* Beyond New Testament Theology, London 1990; *id.,* Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative (SBS 186), Stuttgart 2000; *id.,* Reading the Bible in the global village (Global Perspectives in Biblical Scholarship 1), Atlanta, Ga. 2000; *id.,* Challenges to Biblical Interpretation (BIS 59), Leiden 2001.

[46] Cf. *B. S. Childs,* Biblical Theology in Crisis, Philadelphia 1970; Old Testament Theology in a Canonical Context, Philadelphia/London 1985; The New Testament as Canon, Philadelphia/London 1985; *id.,* Biblical Theology of the Old and New Testaments, London/Philadelphia 1992.

logie sei doch nur die „systematische“[47], die zuzusehen habe, wie sie mit den exegetischen Materialien (die sich im Zweifel immer noch einmal differenzieren lassen) umgehe; drittens aber würde ein wesentlicher Impuls, der von den Texten ausgeht, nicht aufgegriffen: ihr Anspruch, den sie explizit und implizit stellen, und ihre Verwobenheit mit der Geschichte des Gottesvolkes[48]. Denn auch wer den Kanon von seinem Ergebnis her als „spät“ beurteilen wollte, um Produktion und Rezeption zu trennen, sieht sich, Exegese treibend, dem theologischen Anspruch der Texte konfrontiert, der interpretiert und mit der Methodik der Exegese korreliert sein will.

Umgekehrt kann eine kanonische Orientierung der Exegese nur dann valide sein, wenn sie im Einklang mit der philologisch-historischen Forschung geschieht und sich aus ihr selbst ergibt; sonst würde nicht nur das Ethos der Exegese verletzt; es wäre auch der spezifische Charakter des biblischen Kanons vergessen. Diese kanonische Perspektive aber öffnet sich bereits, wenn gesehen wird, daß die Texte – in unterschiedlicher Weise – Adressaten haben, deren Zugehörigkeit zum Gottesvolk essentiell ist, und auf eine Rezeption abzielen, die (neutestamentlich gesprochen) den Namen des Glaubens verdient. Die traditionsgeschichtliche Erarbeitung innerbiblischer Rezeptionen läßt erkennen, wie eng das Netz kanonischer Querverbindungen geknüpft ist. Die religionsgeschichtliche Arbeit ordnet die biblischen Schriften in das Umfeld ihrer Entstehung ein und hebt es gleichzeitig aus ihm heraus, indem alttestamentlich die JHWH-Theozentrik, neutestamentlich die ursprüngliche Verknüpfung von Theologie und Christologie als *Proprium Biblicum* aufleuchtet. Dies alles ist – in der Perspektive des Zweiten Vatikanums und der mit ihm kompatiblen Ökumene – kanontheologisch relevant, weil es gerade die Vielfalt, die geschichtliche Genese und die innere Spannung beider Testamente ist, aus der sich die Einheit der Heiligen Schrift ergibt.

Die Exegese sieht, indem sie die biblischen Texte – in ihrem geschichtlichen Umfeld – analysiert und interpretiert, den Kanon *in statu nascendi*. Sie trägt wesentlich zur Kanon-Theologie bei, indem sie ihn als geschichtliche und textliche Größe sichtbar macht. Weil sie ihn auf die Geschichte seiner Entstehung zurückbezieht, deckt sie seine ekklesiale Dimension auf. Dadurch, daß sie die Gattung der Texte entdeckt, stößt sie auf seinen Charakter als vielstimmiges Glaubenszeugnis. In der Verbindung von geschichtlicher und literarischer Arbeit kann sie erhellen, daß die Einheit der Schrift, an der ihre Verbindlichkeit hängt, aspektiv verstanden werden kann: in der gemeinsamen Theozentrik, die sich in den verschiedenen Schriften von ver-

[47] Das ist die – vermutlich unbeabsichtigte – Konsequenz der radikalen Kritik, die *W. Groß*, Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?, in: *F.-L. Hossfeld* (Hg.), Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), Freiburg im Breisgau [u. a.] 2001, 110–145, an Konzepten biblischer Theologie übt.

[48] Als Desiderat angemeldet von *G. Lohfink*, Bibel Ja – Kirche Nein? Kriterien richtiger Bibelauslegung (Urfelder Texte 1), Bad Tölz 2004.

schiedenen Standpunkten aus auf verschiedene Weise in verschiedenen Perspektiven und mit verschiedenen Gewichten zeigt.[49]

4.1.2 Exegese als theologische Schriftauslegung

Theologisch fruchtbar wird die Exegese, wenn sie sich *nicht* einem Geschichts- und einem Textbegriff unterstellt, die horizontalistisch verkürzt wären.[50] Um theologisch arbeiten zu können, braucht die Exegese nicht zu fordern, daß sich die allgemeine Text- und Geschichtswissenschaften ihrerseits offenbarungstheologisch festlegen. Täten sie es, begingen sie einen schweren Kategorienfehler. Die Exegese muß vielmehr durchschauen, daß ein radikaler Historismus wie ein radikaler Konstruktivismus unvereinbar mit derjenigen Offenbarungstheologie sind, die von den biblischen Schriften – direkt und indirekt – bezeugt wird und die Tradition konstituiert. Gelingt ihr dies, wird sie in dem Maße theologisch relevant, wie sie die Bibel als literarisches und historisches Zeugnis von dem her zu verstehen beginnt, was sie bezeugen und wie sie es bezeugen. Tut sie es nicht, sieht sie den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr; tut sie es, wird sie erst zum vollen Verstehen geführt.

Dann aber zeigt sich, daß die Exegese in mehrerlei Hinsicht auf den Dialog mit der systematischen Theologie angewiesen ist. Ihre Methodik hat starke Voraussetzungen im Geschichts- und Text-, im Offenbarungs-, Glaubens- und Zeugnisverständnis, die sie zwar von der Schrift selbst her aufzuklären die Aufgabe hat, die sie aber nicht ohne eine systematisch-theologische Aufarbeitung der Glaubensgeschichte und -gegenwart verstehen kann. Überhaupt nur die angemessenen Fragen zu stellen, ohne die kein Text antworten kann, setzt die Entwicklung eines wirkungsgeschichtlichen Problembewußtseins und eine Verortung des Untersuchungsinteresses im gegenwärtigen Problemhorizont voraus. Um so wichtiger ist es, die Antworten, die sich ergeben, am Parameter der dogmatisch reflektierten Glaubensgeschichte zu messen; die Alternative wäre hermeneutische Naivität.[51]

---

[49] Das zu zeigen ist das Ziel in meiner Studie: Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (QD 211), Freiburg im Breisgau [u. a.] 2005.

[50] Hierauf zielt die Kritik von *Benedictus <Papa, XVI.>* [J. Ratzinger], Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wert der Exegese heute, in: *id.* (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1989, 15–44; wieder abgedruckt in: *Benedictus <Papa XVI.>*, Wort Gottes (n. 34), 83–135.

[51] *Ulrich Luz* sieht demgegenüber den hermeneutischen Nutzen, Wirkungsgeschichte zu treiben, im Horizont evangelischer Exegese darin, daß paradigmatisch die Polyvalenz der biblischen Texte erhelle: *U. Luz*, Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Perspektive, in: *J. D. G. Dunn* [u. a.] (Hgg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neamt vom 4.–11. September 1998 (WUNT 130), Tübingen 2000, 29–52. Das ist – auch im Rahmen eines evangelischen Schriftprinzips – eine Unterbestimmung. Die Väter jedenfalls wollten nicht nur mögliche Interpretationen zur Diskussion stellen, sondern den Sinn des Textes ausloten.

Daß die Theozentrik – in ihrer trinitarischen Dynamik – die Leitperspektive exegetischer Theologie ist, ergibt aus der Schrift selbst, wenn man sie als Kanon der Kirche liest, also unter dem Anspruch der Wahrheit, an der Gott den Menschen so Anteil gibt, daß sie mit ihm und untereinander Gemeinschaft bilden. Das aber setzt voraus, die Bibel nicht von der Tradition abzuschneiden, sondern sie von ihr zu unterscheiden, um sie ihr neu zuordnen und die Tradition auf das Zeugnis der Schrift zurückbeziehen zu können. Anders wäre auch gar nicht zu denken, daß dem Zeugnis der Schrift ein traditionskritisches Potential zukäme, oder, wie es nach dem Zweiten Vatikanum besser hieße, die Kraft, zwischen der Tradition und den Traditionen zu unterscheiden. Inhaltlich-theologisch setzt dies voraus, die *regula fidei*, ihrem eigenen Anspruch nach, auf ihre Schriftgemäßheit hin durchsichtig zu machen, d. h. auf die Schrift zurückzubeziehen und in ihrem Lichte zu interpretieren, um sie dann für die Schriftinterpretation insofern zu nutzen, als sie das Wesen und Handeln des dreieinigen Gottes als „Mitte", besser: als „Voraus", als „Woher" und „Wohin", als „Gegenüber" und „Inmitten" der Schrift erkennen hilft[52]; ekklesiologisch hieße das, den Dienst des *sensus fidelium*, des Lehramtes[53] und der Theologie für die Wahrheitserkenntnis der Kirche von der Schrift her zu rekonstruieren und so, wie es schriftgemäß ist, hermeneutisch umzusetzen. Die Exegese kann zur Erfüllung dieser Desiderate vor allem einbringen, was im Alten und Neuen Testament über den Heiligen Geist gesagt ist – verstanden als die Kraft, durch die Gott es schafft, seine Liebe in die Herzen der Menschen auszugießen, sie zur Gemeinschaft des Leibes Christi zu verbinden und im Wandel der Zeiten die Treue zum Ursprung zu wahren, und verstanden als Gott selbst, der als „der andere Paraklet" nach der Auferstehung in der Jüngergemeinschaft bleibt, sie in alle Wahrheit einzuführen (Joh 14–16).[54]

4.2 Schriftverständnis und Schriftauslegung in der Dogmatik

Die nachvatikanische Dogmatik[55] ist durch eine stärkere biblische Orientierung geprägt als die scholastische und neuscholastische. Die Verhältnis-

[52] Cf. *P. Grech*, The „regula fidei" as hermeneutical principle yesterday and today, in: L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001, 208–231.

[53] Cf. *Th. Söding*, Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, in: *T. Schneider/G. Wenz* (Hgg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, vol. I: Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen 12), Freiburg im Breisgau [u. a.] 2004, 189–263.

[54] Einige Bemerkungen dazu in meinem Beitrag: Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie, in: *B. Nitsche* (Hg.), Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 21–71.

[55] Die mit der Dogmatik immer enger sich verbindende Fundamentaltheologie kann dann, wenn sie sich intrinsezistisch ausarbeitet und die positive Darlegung des Glaubens zugleich als dessen Verantwortung versteht (so *M. Seckler*, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, vol. IV: Theologische Erkenntnislehre, Herausgegeben von *W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler*, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1988,

bestimmung von Schrift und Tradition, die *Dei Verbum* vornimmt, ist prinzipiell akzeptiert. Die Anstrengungen, den Schriftsinn dogmatisch einzuholen, sind erheblich, auch wenn sie – nicht weniger als in der Exegese – neue Fragen aufwerfen. Sie weisen in zwei Hauptrichtungen: Welchen Zugang hat die Dogmatik zur Bibel, und welchen Stellenwert hat das biblische Zeugnis in der Dogmatik?

4.2.1 Der Zugang der Dogmatik zur Bibel

Grundsätzlich kann die Dogmatik die Exegese nicht ersetzen, so wenig, wie sie von ihr ersetzt werden könnte. Dogmatik setzt vielmehr Exegese voraus, so wie Exegese ohne systematische Reflexion nicht Schriftauslegung sein könnte. Wenn sich in dogmatischen Lehrbüchern Aussagen über biblische Texte und Sachverhalte finden, können sie nur auf exegetische Weise gewonnen sein. Die Dogmatik hat keine Spezialmethode der Bibelexegese (die ihrerseits Aspekte der Kanonhermeneutik aufnehmen muß). Aber sie hat ein spezifisches Interesse und eine spezifische Perspektive. Ihr Interesse ist es, das Zeugnis der Bibel als *depositum fidei* zu erkennen und in der Lehre der Kirche zur Geltung zu bringen. Dazu muß sie ein Bündnis mit exegetischer Theologie eingehen. Die Kunst besteht darin, nicht im Stile des 19. Jahrhunderts, die biblischen „Lehrbegriffe" zu abstrahieren[56], sondern in ihrer Kohärenz, Prägnanz und Relevanz die Grundbotschaft der Bibel – prinzipiell in all ihren Details – zu erschließen. Dies setzt voraus, nicht nur Inhalte aufzunehmen, sondern sie mit Formen biblischer Theologie zu vermitteln, ihren narrativen, konfessorischen, sapientialen und liturgischen Strukturen.

Die Perspektive dogmatischer Schriftauslegung wird durch den Glauben der Kirche geöffnet, die Perspektive exegetischer Schriftauslegung hingegen durch das Zeugnis der biblischen Texte, wie es im Fokus je gegenwärtigen Text- und Geschichtsverständnisses erscheint. Daraus resultieren wesentliche Unterschiede, deren Kehrseite intensive Gesprächsmöglichkeiten sind.

Erstens: Die Exegese muß ihrer theologischen Verantwortung dadurch gerecht werden, daß sie die *regula fidei* in den Horizont des biblischen Gesamtzeugnisses stellt. Sache der Dogmatik ist es, die *regula fidei* als solche zu erhellen und in ihrem Licht die ganze Heilige Schrift zu interpretieren. Das bedeutet nicht nur, problemorientiert zu untersuchen, inwiefern die Glaubensbekenntnisse, die Liturgien, die Dogmen, schließlich auch die Katechismen und die theologischen Theorien schriftgemäß sind; es bedeutet

450–514, hic 482), die exegetische Erhebung biblischer Theologie als integralen Bestandteil erkennen; cf. *P. A. Sequeri*, La struttura testimoniale delle scritture sacre. Teologia del testo, in: La Rivelazione attestata (n. 38) 3–27. Die Moraltheologie scheint zwischen einer stärkeren Berücksichtigung der biblischen Quellen und einer Erneuerung des Naturrechts zu schwanken; das erste dient der Profilierung, das zweite der Universalisierung der Ethik.

[56] Cf. *H. J. Holtzmann*, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, vol. I-II, herausgegeben von *A. Jülicher* und *W. Bauer*, Freiburg im Breisgau [1]1887; Tübingen [2]1911.

auch darzustellen, inwiefern die Orientierung des Glaubens an der Wahrheit des Evangeliums überhaupt denkmöglich ist und wie sie sich in der Geschichte der Kirche vollzogen hat.

Zweitens: Die Exegese kann die Einheit der Schrift so darstellen, wie sie sich in den Texten darstellt. Sache der Dogmatik ist es, die *oeconomia revelationis* mit dem eschatologischen Angelpunkt des Christusgeschehens aufzuweisen[57], und zwar nicht nur im Blick auf die innerbiblischen Traditionsprozesse, sondern auf das Offenbarungsgeschehen, das mit der Schöpfung anhebt und sich dem Geist verdankt, der weht, wo er will (Joh 3,8; cf. Koh 11,5).

Drittens: Die Exegese ist in ihrer Schriftauslegung darauf konzentriert, das Wort Gottes so zu hören, wie es im Echo des Schriftwortes aus der Vergangenheit herübertönt. Die Dogmatik hingegen sammelt, ordnet und beurteilt nicht nur die Rezeptionsgeschichte der Schrift im Rahmen der Überlieferungsgeschichte des Evangeliums, also der Tradition und der Traditionen; sie reflektiert auch die Bedingung der Möglichkeit, ihre jeweils gegenwärtige Bedeutung zu erhellen. Sie fragt, welches Wesen, welche Implikationen und welche Konsequenzen der Wahrheit eignen, die in der Heiligen Schrift zur Sprache kommt.

4.2.2 Der Stellenwert der Bibel in der Dogmatik

Der Stellenwert der Bibel in der Dogmatik[58] ist trotz der prinzipiellen Aufwertung, die ihr widerfahren ist, unterschiedlich.

Vergleichsweise gering ist er in transzendentaltheologischen Konzepten. Signifikant ist die Theologie Karl Rahners[59]. Sie paktiert zwar mit historischer Forschung, weil sie den Weg vom Geheimnis des Menschen aus zum Geheimnis Gottes sucht und deshalb beim gelebten Leben ansetzt. Sie gibt auch der historischen Jesusforschung die Schlüsselstellung in der Christologie.[60] Aber obwohl sie den Zeugnischarakter der Heiligen Schrift betont, werden doch sogar die ältesten Zeugnisse des Glaubens, z. B. das Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3–5, als „spät" klassifiziert; sie rücken ins zweite Glied gegenüber der dogmatisch, nämlich philosophisch-theologisch bewährten Konstruktion des Offenbarungsgeschehens. Das Ziel ist eine theologische Subjektphilosophie, die sich zwar *prinzipiell,* aber nicht *in concreto* am Schriftzeugnis messen läßt, vielmehr selbst die entscheidenden Beurtei-

[57] Cf. *W. Pannenberg,* Offenbarung und „Offenbarungen" im Zeugnis der Geschichte, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, vol. II: Traktat Offenbarung (1985) 84–107.

[58] Zu älteren Konzepten cf. *D. H. Kelley,* The Use of Scripture in Recent Theology, Philadelphia 1975.

[59] Herausragend: *K. Rahner,* Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1976.

[60] Bei Rahner fehlt es an einer hermeneutischen Kritik der – damals herrschenden und von der katholischen Exegese gerade neu entdeckten – Kriterien historisch-kritischer Jesusforschung; das hängt aber nicht mit dem transzendentaltheologischen Ansatz als solchem, sondern der Zeit des Rahnerschen Entwurfes zusammen.

lungskriterien entwickelt, was weshalb und wie in der Bibel wichtig ist.[61] Das Hauptproblem scheint, wie im transzendentaltheologischen Horizont die Geschichte – und zwar als vom Heilshandeln Gottes bestimmte Geschichte des Gottesvolkes, die bleibend auf ihre Ursprungszeit zurückbezogen bleibt – als Ort der Offenbarung beschrieben werden kann; gelänge dies, käme auch der Bibel die basale Bedeutung zu, die ihr gebührt.

Geschichtstheologische Konzeptionen geben der biblischen Urkunde des Glaubens mehr Gewicht. Allerdings zeigen sich an zwei Stellen neue Probleme. Zum einen stellt sich die Frage, welches dogmatische Gewicht der Literalsinn hat und wie er heute zu bestimmen ist, zum anderen, welchen Rang die Bibel in der Dogmatik hat.

Viele Dogmatiken beginnen heute mit einem Kapitel zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Damit ist aber noch nicht geklärt, daß und wie die Normativität des biblischen Zeugnisses zu ihrem Recht kommt. Walter Kasper gelingt in seiner Christologie[62] und Theologie[63] eine prägnante Darstellung der biblischen Grundlagen. Aber in der dogmengeschichtlichen Entfaltung konzentriert er sich auf die christologischen Grunddaten des Menschseins, der Gottessohnschaft und der universalen eschatologischen Heilsbedeutung Jesu Christi. Das ist aber eine Orientierung an der – schriftgemäßen – *regula fidei*, nicht auch an der Schrift selbst. Peter Hünermann entwirft eine ambitioniert offenbarungstheologische Dogmatik, die konsequent bei der differenzierten Erhebung des Schriftzeugnisses ansetzt, aber dann ebenso konsequent den Gedanken einer Entwicklung der biblischen Grundbotschaft zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte hin verfolgt, ohne in dieser Rekonstruktion über den Freiheitsgedanken hinaus das Zeugnis der ganzen Schrift in seiner normativen Kraft noch einmal kritisch einzuholen[64].

Freilich ist es mit der Forderung, die Ergebnisse der Exegese dogmatisch stärker zu berücksichtigen, nicht getan. Welcher Schriftsinn ist entscheidend, und mit welcher Methodik läßt er sich eruieren?

Wolfhart Pannenberg läßt sich in seiner – auch von Katholiken stark rezipierten – offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Konzeption[65] von der neutestamentlichen Exegese starke Vorgaben machen, besonders von der Jesusforschung für die Christologie[66]. Protestantischer Tradition verpflichtet, setzt er auf die Normativität des buchstäblichen Schriftsinnes, den er unter neuzeitlichen Bedingungen mit dem identifiziert, was eine universalgeschichts- und offenbarungstheologisch hinreichend über ihre Methodik

[61] Zu illustrieren wäre dies auch an den elaborierten Studien von *Th. Pröpper*, Evangelium und Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2001.
[62] Jesus der Christus, Mainz 1974.
[63] Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982.
[64] Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994.
[65] Systematische Theologie, vol. I-III, Göttingen 1988–1993.
[66] Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964.

aufgeklärte Exegese[67] als Ursprungssinn der Schrift eruieren kann. Dies ist ihm die Norm, an der die spätere Dogmenentwicklung bis in die Gegenwart hinein gemessen werden muß – nicht, um sie zu verwerfen, sondern um sie sachkritisch zu beurteilen. Damit bringt Pannenberg – weit davon entfernt, die Legitimität gedanklicher Ausfaltungen der Christologie zu bestreiten – in einer bestimmten Perspektive das traditionskritische Potential der Schrift zur Geltung. Allerdings zeigt sich schon aus dem Abstand weniger Jahre die Relativität exegetischer Forschungsergebnisse, selbst wenn sie einst herrschende Meinung waren und gute Gründe haben oder zu haben schienen. Das ist insofern nicht problematisch, als die Theologie – wie die Kirche – immer unterwegs ist und nie der Weisheit letzten Schluß zieht. Aber es bricht die Grundfrage nach der Bedeutung historischer Forschung, zumal exegetischer, für das Glaubensverständnis und den Glaubensvollzug auf. Der Glaube hat ein inneres Verhältnis zur Geschichte und zur Vernunft. Aber er kann vom aktuellen Forschungsstand der Exegese zwar (mehr oder weniger) beeinflußt, doch nicht abhängig sein. Entscheidend ist freilich die Frage, was als normativer Ursprungssinn, als Literalsinn der Schrift, zu verstehen sei. Ist er deckungsgleich mit dem, was die historisch-kritische Exegese erarbeitet? Worin liegt seine Verbindlichkeit angesichts der Vielfalt der biblischen Texte, des Unterschiedes zwischen den Testamenten und der langen Geschichte, die in die Bibel eingeschrieben ist?

Von der anderen Seite zeigt sich dasselbe Grundproblem in der „Theodramatik", die Hans Urs von Balthasar nachzeichnet.[68] Der Schriftgebrauch ist intensiv und programmatisch; die Theologie ist Schriftauslegung. Aber gleichzeitig verweigert sich Balthasar der Hermeneutik historisch-kritischer Exegese, der er eine Fixierung auf das Historische und eine unkritische, nämlich positivistische Kritik vorwirft; er präferiert eine ganzheitliche, am kanonischen Endtext orientierte, stark von den Kirchenvätern inspirierte, „geistliche", dem Geheimnis der Inkarnation nachdenkende Schriftauslegung, die dann als solche der systematischen Reflexion ihren entscheidenden Gegenstand und das verbindliche Richtmaß vorgibt. Doch bleibt in diesem Konzept offen, welchen Stellenwert die historische und philologische Differenzierungsarbeit der Bibelwissenschaft hat, ihre religionsgeschichtlichen Forschungen und formgeschichtlichen Analysen. Hermeneutisch formuliert: Der kanonische Schriftsinn wäre nur dann dem Kanon gemäß ver-

[67] Cf. bereits den frühen Aufsatz: Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), in: *id.*, Grundfragen systematischer Theologie (I). Gesammelte Aufsätze, Göttingen ^{3}1979, 91–122, hic 92s. Von diesem Standpunkt aus kritisiert er auch Versuche zu einer Theorie der Exegese, die sich als Hermeneutik ausarbeiten: Wissenschaftstheorie und Theologie (stw 676), Frankfurt am Main 1987 (1973), 381. Allerdings ist dabei ein enger Begriff von Hermeneutik vorausgesetzt, die auf die *Vermittlung* der vergangenen Aussage in die Gegenwart fixiert bleibt und nicht eine allgemeine Theorie des Schriftverständnisses und der Schriftauslegung anvisiert.

[68] Cf. Theodramatik I: Prolegomena, Einsiedeln 1973, 26–29; Theodramatik II/2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, 53–135.

standen, wenn er die Genese der Bibel nicht auslöschte, sondern aufdeckte und sich nicht mit einer immanenten Exegese begnügte, sondern den Bezug der Texte zur Geschichte verfolgte. Das würde Balthasars Forderung entsprechen, die Theologie müsse „die Sprache des Fleisches" lernen[69]. Aber es würde Balthasars Schriftgebrauch noch einmal öffnen für historische Vernunft.

5. Der Literalsinn im Fokus der Hermeneutik

Eine wichtige Aufgabe der Zukunft besteht darin, genauer zu bestimmen, was unter heutigen hermeneutischen Bedingungen „Literalsinn" genannt werden kann. Als „Bestimmung" ist sowohl das genaue Verständnis als auch die Markierung seines theologischen Stellenwertes gemeint. Zu beidem kann die Exegese Vorschläge unterbreiten.

Der Literalsinn galt der Tradition als der buchstäbliche Grundsinn der Bibel, von dem aus sowohl der geistliche Schriftsinn zu entwickeln wie das dogmatische Urteil zu bilden sei. Die historisch-kritische Exegese hat ihn, dem hermeneutischen Pathos der Reformation und der Aufklärung folgend, mit dem Ursprungssinn identifiziert, wie er sich mit den historischen Methoden der Neuzeit entwickeln lasse. Beide Bestimmungen sind zu differenzieren. Einerseits läßt sich der Literalsinn der Schrift heute nicht wie früher vom „geistlichen Schriftsinn" unterscheiden, weil – spätestens – die Formgeschichte (wenngleich mit allerlei Übertreibungen) gezeigt hat, daß der buchstäbliche Sinn der Schrift häufig ein metaphorischer, symbolischer, tropologischer, anagogischer, eschatologischer ist. Antiochenische Exegesen wirken deshalb heute oft verkrampfter als alexandrinische. Andererseits muß der historisch-kritisch eruierte Ursprungssinn gegenüber seinem im 19. und 20. Jahrhundert erarbeiteten Verständnis aufgebrochen werden, weil durch die wirkungsgeschichtliche Hermeneutik sich die Wahrnehmung des Textsinns erheblich verfeinert hat. Die exegetische Forschung der letzten Jahrzehnte hat – vom Alten Testament ausgehend – die innere Pluralität und Dynamik des „Ursprungssinns" betont.[70] Er ist nicht einförmig, sondern vielschichtig, nicht homophon, sondern polyphon, aber nicht amorph, sondern im wesentlichen, nämlich im Zeugnis Gottes, eindeutig.

5.1 Die Vielschichtigkeit des Literalsinnes

Die innere Vielfalt des Literalsinnes zeichnet sich in diachronischer wie in synchronischer Hinsicht ab. Der ursprüngliche Schriftsinn ist nicht auf die jeweils älteste Überlieferungsstufe festgelegt, sondern entwickelt sich durch

[69] Theologik, vol. II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 225–255.

[70] Programmatisch: *Ch. Dohmen*, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: *Th. Sternberg* (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung? (QD 140), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1992, 13–74.

Tradition und Redaktion, Fortschreibung und *relecture* – nicht erst durch die Schriftauslegung, sondern bereits in der Bibel selbst. Von „prophetischer Prophetenauslegung" ist in heutiger Exegese die Rede[71], von theologischen Schulen, von Sinnpflege, Traditionsbildung und Gedächtniskultur. Paradigmatisch zeigt sich die Vielfalt biblischer Schriftsinne im biblischen Schriftsinn auf dem Weg eines Textes von seiner alttestamentlichen Basis in der hebräischen Bibel über die Septuaginta bis zu seiner neutestamentlichen Rezeption. Früher hatte die Exegese ein besonderes Interesse daran, den jeweils ältesten Sinn zu gewichten und an ihm die jüngeren zu messen, um sie gar als Mißverständnisse oder Verfälschungen zu kritisieren. Heute sieht sie deutlicher, daß Motive und Texte in neuen Situationen neue Bedeutungen gewinnen und daß im biblischen Überlieferungsprozess gerade diejenigen dokumentiert sind, die durch Transformationen den Grundsinn bewahren, entwickeln, verändern, anpassen können. Innerhalb der beiden Testamente ebenso wie zwischen ihnen sind es gerade zentrale Texte, die in einem engen Netz von Motivparallelen, Strukturanalogien, Zitaten, Anspielungen und Variationen miteinander verknüpft sind. Die Exegese versucht, dieses Phänomen auf den Begriff der „Intertextualität" zu bringen.[72] Er schillert zwar, weil er im Ursprung mit einem Textverständnis verbunden ist, das den Autor ausblendet und das Personale überhaupt destruiert.[73] Aber er hat die Exegese stimuliert, Kontextbezüge zu erkennen, die vorher verstellt, Textrekurse zu identifizieren, die vorher verkannt, und wechselseitige Textreferenzen zu entdecken, die vorher vergessen waren.

An diesem Punkt verschränken sich die diachronische und die synchronische Perspektive. Die historisch-kritische Exegese älterer Prägung neigte dazu, den Ursprungssinn auf einen je einzelnen Text, am Ende auf eine „kleine Einheit", zu fixieren. Tatsächlich besteht die Exegese nicht zuletzt in der Kunst der Unterscheidung der verschiedenen Texte und Traditionsstu-

---

[71] Cf. *O. H. Steck*, Prophetische Prophetenauslegung, in: *H. G. Geisser* (Hg.), Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. FS G. Ebeling, Zürich 1993, 198–244.

[72] Den hoffnungsvollen Aufbruch dokumentieren *S. Draisma* (Hg.), Intertextuality in Biblical Writing. FS B. van Iersel, Kampen 1989; *R. B. Hays*, Echoes of Scripture in the Letters of Paul, New Haven/London 1989. Etappen methodischer Konsolidierung markieren *D. Nolan Fewell* (ed.), Reading Between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Ky. 1992; *G. Aichele/G. A. Philipps* (eds.), Intertextuality and the Bible (Semeia 69/70), Atlanta 1995. Das Dokument einer Ernüchterung ist *Ch. M. Tuckett* (ed.), The Scripture in the Gospel (BEThL 131), Leuven 1997. In den Horizont kanonischer Hermeneutik führt *G. Steins*, Die „Bindung Isaaks" im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1998, 45–84: „Kanon und Intertextualität". Eine undogmatische Methodik des theologisch interessierten Textvergleichs verbindet sich mit dem Stichwort in: *D. Sänger* (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität (BThSt 67), Neukirchen-Vluyn 2004.

[73] Cf. *J. Kristeva*, Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse, Paris 1969. Sie bevorzugt inzwischen den Begriff „Transposition" – konsequent im Rahmen ihres postmodernen Funktionalismus: La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^{e} siècle: Lautréament et Mallarmé, Paris 1974. Offener, pragmatischer und brauchbarer ist der Begriff, den *G. Genette* prägt: Palimpsestes. La littérature au second degré, Paris 1992.

fen. Jede Harmonisierung wäre ein Verlust. Aber darüber dürfen die Kontexte (die sich zuweilen diachronisch unterscheiden lassen, weil sie sich traditionsgeschichtlich entwickelt haben) nicht vergessen werden: Die Perikope ist Teil einer Schrift, die Schrift Teil eines größeren Werkes, das Werk Teil der Tora, der Weisheitsschriften, der Propheten, der Evangelien, der Apostelschriften, zugleich Teil des Alten respektive des Neuen Testaments und der ganzen Bibel. Werden diese Zusammenhänge beachtet, relativiert sich die Aussage eines einzelnen Textes, eines einzelnen Standpunktes, einer einzelnen Aussage, weil andere, frühere, spätere, bestärkende oder kontrastierende in den Blick kommen. Gerade auf diese Weise wird aber auch das besondere Profil, die spezifische Aussageabsicht, das Proprium eines jeden einzelnen Textes deutlicher. Je besser es gelingt, den Vergleich traditionsgeschichtlich abzustützen, desto genauer gelingt die Justierung des konkreten Schriftsinnes. Umgekehrt kann auf diese Weise deutlicher werden, inwieweit ein Text einer ganzen Schrift, am Ende der gesamten Bibel seinen Stempel aufgedrückt hat.

Die Gattungsforschung verweist darauf, daß wichtige Textformen, besonders Bildworte, nicht auf die Präzision eines Begriffs zurückgeführt, sondern nur dann angemessen verstanden werden können, wenn klar ist, daß sie als Metaphern ein Spektrum an Bedeutungen enthalten, das je nach Situation und Kontext unterschiedliche Farbnuancen hervortreten läßt. Weisheitsworte sind darauf angelegt, in je neue Lebenssituationen kreativ übersetzt zu werden. Geschichtsschreibung stellt nicht nur Fakten fest, deren jeweilige Bedeutung sich im Laufe der Zeit erheblich ändert; sie bringt sie auch in Deutungszusammenhänge, die, für eine Zeit, einen Autor, eine Lesergemeinde signifikant, sich ändern, wenn andere sie betrachten.

Eine weitere Differenzierungsebene eröffnet sich, wenn die traditionelle Fixierung auf die Autorintention aufgegeben wird.[74] Zwar bleibt diese Perspektive wichtig; Texte haben Verfasser, die sie mit bestimmter Absicht aufgrund bestimmter Erfahrungen, Einsichten und Eingebungen geschrieben haben. *Dei Verbum* 12 fordert folgerichtig die Exegeten dazu auf zu eruieren, was „die Hagiographen wirklich zu sagen beabsichtigten (reapse significare intenderint)". Aber Texte haben auch Leser, die sie auf ihre Weise mit Sinn gefüllt haben. Die Rezeptionsästhetik hat diese Leistung gewürdigt. In der Literaturwissenschaft ist es Standard, die Perspektive der Leser zu beachten.[75] Geschieht es, differenziert sich der Schriftsinn erheblich. Die Literaturwissenschaft hat überdies die Differenz zwischen dem „impliziten" und dem „realen" Leser herausgearbeitet. Diese Unterscheidung hat für die Exegese eine große Bedeutung. Denn während über die realen Leser der biblischen Texte meist sehr wenig zu erfahren ist und die reine Dokumentation der Auslegungsgeschichte die theologisch entscheidende Wahrheits-

[74] Cf. *Th. Söding/Ch. Münch*, Kleine Methodenlehre (n. 44), 134–140.
[75] *M. Martinez/M. Scheffel*, Einführung in die Erzähltheorie, München ^{5}2003 (1999).

frage offenläßt, zeigen die impliziten Leser doch an, von wem die Texte wie gelesen sein sollten. In der Vielfalt der dadurch eröffneten Perspektiven zeichnet sich ab, daß die Bibel das Buch des Volkes Gottes ist, geschrieben zur größeren Ehre Gottes, angetan, die Gottesliebe und die Nächstenliebe zu fördern. Im Spannungsfeld zwischen Autorintention und Leserrezeption entfaltet sich der Textsinn. Das Thema und die Motive, die Form, die Struktur und der Stil füllen ein Bedeutungspotential, das sich nicht nur dem „Input" des Autors mit seiner Intention verdankt und nicht mit dem „Output" historisch zu verifizierender Wirkungen gleichzusetzen ist, sondern sich aus vielen Faktoren speist. Die traditionelle Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts sprach gerne von *sensus plenior*, um Freiraum für die Entwicklung und Schriftgemäßheit der Dogmen zu schaffen. Demgegenüber beharrt eine heutige Hermeneutik des *sensus textus* auf den Besonderheiten eines jeden einzelnen Textes, seinen Absichten und Nebenwirkungen, seinen Grenzen und Grenzüberschreitungen, seinen Stärken und Schwächen, seiner Genese und seinen Wirkungen. Sie setzt darauf, gerade durch die Kritik jeder Harmonisierung die Fülle der biblischen Texte besser zu erkennen. Aber sie isoliert sie auch nicht voneinander, sondern ordnet sie in das Mosaik ein, das die ganze Heilige Schrift bildet.

5.2 Die Eindeutigkeit des Literalsinnes

Die Multiplizierung der Schriftsinne erhöht den Bedeutungsreichtum der Bibel, aber auch das Problem der Normativität, die der Bibel dogmatisch zuerkannt wird, wie sie exegetisch, d. h. von den Texten selbst her, erhoben wird. Die Eindeutigkeit des Literalsinnes muß aber postuliert werden, wenn mit ihm argumentiert werden soll. Der Streit der Interpretationen wird zwar nie aufhören; er ist prinzipiell unabschließbar, weil nicht nur immer neue Kommentare zu ihrer Zeit Fragen stellen, sondern weil auch das Wort Gottes, das die Schrift bezeugt, prinzipiell unauslotbar ist (Röm 11,33–36). Entscheidend ist aber, daß dieser Streit als ein Streit um die Wahrheit, d. h. um echte Erkenntnis ausgetragen wird, und zwar auf allen Ebenen: bei der Frage, welchen Umfang eine Tradition gehabt hat, genau so wie bei der Bestimmung der Form und Gattung, der historischen Situation, der Autorintention etc.

Die Eindeutigkeit des Schriftsinnes kann nicht so postuliert werden, daß die beschriebene Vielschichtigkeit der Themen, Sprachen, Traditionen, Perspektiven reduziert würde; denn dann würde die Bibel als eine dogmatische Formelsammlung, ein didaktischer Katechismus oder ein kirchliches Gesetzbuch ausgegeben. Ohne daß die Vielschichtigkeit zur Geltung käme, könnte nicht von einer Eindeutigkeit des Schriftsinnes gesprochen werden.

Diese Eindeutigkeit zu bestimmen ist Sache kanonischer Exegese, insofern der Kanon gerade den Wahrheitsanspruch der Bibel ratifiziert. Wenn „kanonische" Exegese so verstanden wird, daß weder die Formen- und

Themenvielfalt eingegrenzt noch die Genese der Bibel ausgeblendet werden, kann sie die entscheidenden Hinweise geben.

Zum einen würdigt sie den Kanon, wie er sich historisch gebildet hat.[76] Dies setzt in synchronischer Hinsicht zweierlei voraus: sowohl den permanenten Vergleich der verschiedenen kanonisierten Texte hinsichtlich ihrer Themen, Ansprüche, Aussagen, als auch ihre Ortsbestimmung im Gesamt der Bibel, die als eine große Erzählung bei der Erschaffung der Welt ihren Ausgang nimmt und zum neuen Paradies im himmlischen Jerusalem hinführt, weil Gott sich durch Jesus Christus des Menschen, der in Schuld gefallen ist und sterben muß, angenommen hat, ihn mitsamt der ganzen Schöpfung zu retten. Diese Grundausrichtung der – christlichen – Bibel ist eindeutig. In ihr liegt die Eindeutigkeit des Schriftsinns, die sich im Spiegel der vielen Einzeltexte reflektiert, bricht, verstärkt, verteilt. In diachronischer Hinsicht gewinnt die kanonische Exegese den Weg zur Eindeutigkeit des Schriftsinnes, wenn sie – in möglichst vielen Details – die Geschichte erzählen kann, die zur Entstehung der Bibel geführt hat und die – jedenfalls in Ausschnitten – Teil des kanonischen Gedächtnisses geworden ist.

Zum anderen würdigt die Exegese den Kanon als Kanon, d. h. als Dokument verbindlicher Glaubenszeugnisse, die essentielle Gotteserfahrungen so bezeugen, daß im Spiegel der Schrift die Heilswahrheit Gottes erkannt werden kann. Dies ist der entscheidende Punkt. Um diese Wahrheit in ihrer ganzen Lebendigkeit und Lebensfülle zu erkennen, bedarf es der vielen im Kanon gesammelten Zeugnisse – wie aber auch der Grenzen des Kanons, die durch Gottes geschichtliches Offenbarungshandeln gezogen werden: Grenzen gibt es, weil zwischen Wahr und Falsch, Wesentlich und Nützlich, Grundlegend und Aufbauend unterschieden werden muß; die alt- und neutestamentlichen Grenzen sind es, weil Gottes Offenbarungshandeln in der Geschichte des Gottesvolkes, aufgipfelnd in seiner Selbstoffenbarung durch Jesus Christus, eine bestimmte Zeit hat: die Zeit der Propheten Israels und der Apostel der Kirche.

Seine Einheit findet der Kanon dort, wo er sie selbst thematisiert: in der Einheit Gottes, die neutestamentlich den entscheidenden Impuls zur Trinitätstheologie erfährt, und in der Einheit des Gottesvolkes, die neutestamentlich nicht nur durch die programmatische Universalität des jesuanisch-christologischen Missionsbefehls (Mt 28,18ff.) geprägt ist, sondern auch durch das – nach Gottes Willen geschwisterliche – Neben- und Miteinander von Juden und Christen in der Erwartung des Reiches Gottes.

[76] Cf. für das Neue Testament *H. von Lips*, Der neutestamentliche Kanon (Zürcher Grundrisse zur Bibel). Zürich 2004, für das Alte Testament *St. B. Chapman*, The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation (FAT 27), Tübingen 2000; für die gesamte Bibel *H. von Campenhausen*, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968.

ThPh 80 (2005) 517–545

Die Aufhebung der Soteriologie in Religionstheologie

Wie der religionstheologische Pluralismus die Theologie verändert

Von Bernd Elmar Koziel

1. Im Horizont aufgeklärten Christseins?

Kein Zweifel: die Religionen werden mehr und mehr zum Thema in der deutschen Gesellschaft. Der „11. September" und die Folgen, die mögliche EU-Mitgliedschaft der Türkei und der Kopftuchstreit sind im politischen Raum gewichtige Stichworte geworden, zu denen auch christliche Theologie befragt wird oder doch angefragt wäre. Doch auch abgesehen von den Tagesaktualitäten ist es die oft alltägliche Erfahrung faktischer gesellschaftlicher Multikulturalität und Multireligiosität,[1] die die Existenz anderer Religionen schon seit geraumer Zeit vermehrt ins christliche Bewußtsein bringt. Dies verlangt nach einer theologischen Bewertung, die zumindest eine Aussage darüber trifft, welcher Platz anderen Religionen aus Sicht des Christentums allenfalls zukommen kann. Die Größe des Problems[2] macht die Frage zu einem Zukunftsthema der Theologie, was freilich nicht heißen muß, daß Religionstheologie deshalb in aller Munde sei.

Daß unter den drei, dort seit kurzem standardmäßig unterschiedenen Varianten „Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus"[3] die pluralistische Religionstheologie bei einem religiös „irgendwie interessierten" Bildungspublikum einen klaren „Plausibilitätsvorsprung" genießt, wurde bereits anderenorts festgestellt.[4] Noch signifikanter scheint hierzulande indes, darf man eigenen Begegnungen und Gesprächen im Anschluß an Vorträge und Seminare zum Thema trauen, eine hohe Anfangsplausibilität gerade auch unter gebildeten Christinnen und Christen. Über die Gründe

[1] Unbenommen der im ausgehenden Jahr 2004 in der deutschen Politik geführten Debatte um die eingetretene Faktizität beziehungsweise die zu goutierende oder zu bekämpfende Idealisierung einer sogenannten multikulturellen Gesellschaft vgl. die Bemerkungen von *J. Rehm*, Weltethos praktisch. Perspektiven für den interreligiösen Dialog, Mainz 2004, 19–31 (dort auch zur Begriffsklärung).

[2] Sowohl was die Schwierigkeiten seiner innerchristlichen Behandlung angeht als auch gleichsam die Zahl der Betroffenen wie schließlich seine auch in unseren Breiten zunehmende Dringlichkeit, deren mögliches Ausmaß ein Blick auf die Debatte im indischen (beziehungsweise auch US-amerikanischen) Kontext erahnen läßt.

[3] *A. Race*, Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions. London (1983) ²1993; *P. Schmidt-Leukel*, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle: Cath(M) 47 (1993), 163–183; *ders.*, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. München 1999, 184–204 (Literaturverzeichnis!).

[4] *G. L. Müller*, Erkenntnistheoretische Grundlagen einer Theologie der Religionen, in: *Ders./Serretti* (Hgg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen (Sammlung Horizonte; N. F. 35), Einsiedeln, Freiburg im Breisgau 2001, 17–48, hier: 19, siehe 19–32.

dieser Affinität läßt sich mutmaßen. So werden es kaum spekulative[5] philosophische Erwägungen über eine denkbare hintergründige Relation der existierenden Religionen sein; abseits eigentlich theologischer Diskurse dürfte die pluralistische Lösung ihren Vorzug überhaupt selten aufgrund ihres positiven Erklärungspotentials beziehen – sucht man es in Diskussionen aufzuschlüsseln, wirkt ein solches Modell[6] oft durchaus kompliziert und konstruiert –, sondern wegen der scheinbaren Implausibilität,[7] präziser: der empfundenen Illegitimität der verfügbaren Alternativen. Bei einer Gegenüberstellung der drei angeführten religionstheologischen Positionen[8] hält

[5] So der Vorwurf von *Rehm*, 137, an die Adresse pluralistischer Theologie.

[6] Soweit es sich freilich um jene Modellvarianten handelt, die ihre behauptete Erklärungskraft bezüglich der vorfindlichen Religionenwelt überhaupt auf eine philosophisch-theologisch konsistente Weise dartun. In dieser Hinsicht scheint mir immer noch das Gesamtwerk von John Hick, zumal in seiner systematischen Breite und Tiefe, das hier beachtenswerteste, das ich in meiner Untersuchung *B. E. Koziel*, Kritische Rekonstruktion der *Pluralistischen Religionstheologie* John Hicks, vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks (Bamberger Theologische Studien; 17), Frankfurt am Main 2001, einer eingehenden Analyse unterzogen habe (zum Folgenden vgl. die dortigen Ausführungen). In meiner Sicht kann die Diskussion des Hickschen Systems deswegen exemplarisch für die pluralistische Religionstheologie überhaupt stehen, weil kein anderer Autor eine qualitativ vergleichbare, systematisch erhebliche Darstellung liefert – wie leider *R. Bernhardts* Rezension (ThLZ 129 [2004], 367–369) meiner Studie verkennt.

[7] Aber auch theologisch „[…] begründet sich die pluralistische Position unter anderem als eine Konsequenz aus der Einsicht in die Schwächen der beiden alternativen religionstheologischen Standpunkte" (*Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 195).

[8] Versuche, dieses Dreierschema möglicher (religiöser) Positionen in der Religionstheologie als nichtssagend (nicht das Wesentliche besagend) zu diskreditieren und also abzulehnen, sind m. E. nicht zielführend. Wo sich eine konkrete theologische Aussage durch die drei Kategorien nicht hinreichend gewürdigt sieht, mag dies allerdings erstens einen gewissen Grund in einer definitorischen Unschärfe der Klassifikation haben: Es kann eben ein anderes Ergebnis resultieren, wenn als Unterscheidungskriterium die Relation zu einer beliebigen heilsvermittelnden religionellen (zu diesem Terminus siehe unten Anmerkung 31) Instanz fungiert, als wenn nur die Heilsmöglichkeit der Individuen geprüft wird, die sich gegebenenfalls an ihrer je eigenen Religion vorbei (über das Gewissen, eine hintergründige Einwirkung Gottes u.ä.) realisiert. Angesichts der hier im Hintergrund stehenden Möglichkeit einer Differenzierung von Heils- und Wahrheitsfrage melden sich insbesondere Zweifel an einer Bestimmung jener speziellen Auffassung als exklusivistisch (statt inklusivistisch), die eine individuelle Heilsmöglichkeit außerhalb der Zugehörigkeit zur höherwertigen Religion anerkennt, ohne dabei der Tradition, in der der Betreffende lebt, eine heilshafte Rolle zuzusprechen. Zum Nachweis divergierender Definitionsvorschläge vgl. *Koziel*, 446–469. Zweitens verhilft insbesondere die oft bemühte Absage an den Terminus Absolutheitsanspruch – als in der Systematik Hegels gründender Begriff sei er christlich nicht ohne weiteres anwendbar – nicht dazu, dem Dreierschema zu entgehen; so ist denn für den Ausschluß einer pluralistischen Lösung nur das Faktum, nicht das (also womöglich schlechthin unvergleichliche, absolute) Ausmaß der behaupteten Höherwertigkeit (Superiorität) einer Religion gegenüber allen anderen bedeutsam. Auf einer anderen (nämlich praktischen) Ebene liegen Vorbehalte gegen das Christentum als *absolute Religion* mit der Konnotation von Machtausübung und Zwang zu dessen Eigennutz, so etwa die Angabe in den noch später anzuführenden Leitlinien der EKD. Drittens aber wird nicht allseits wahrgenommen, daß die pluralistische Variante – jedenfalls in ihrer wohl allenfalls plausibilitätsfähigen Version eines sogenannten *„gemäßigten Pluralismus"* (vgl. *Schmidt-Leukel*, Zur Klassifikation, 177.178) – durchaus nicht allen Religionen gegenüber Gleichwertigkeit behauptet (und jenen anderen dann als ein, freilich charakteristischerweise von mehr als einer Religion ausgehender, Inklusivismus oder auch Exklusivismus gegenübertritt). Signifikant wird solcher Inklusivismus zumal hinsichtlich jener Traditionen, die kein Transzendentes anerkennen (z. B. Marxismus, Humanismus) und im Blick auf welche den Religionen gelegen sein muß, einen klaren Vorsprung (zumindest über das klassische inklusivistische Wissensargument: die Religionen wissen im Gegensatz zu jenen Humanismen, daß in diesen das Transzen-

ein beträchtlicher Teil der Hörer die bisherigen Modelle Exklusivismus oder Inklusivismus für nicht mehr zeitgemäß, weil sachlich, ja christlich überholt. Da beide Versionen einen (noch näher zu klärenden) christlichen Anspruch auch im Gegenüber zu anderen Religionen aufrechterhalten, befinden sie sich mindestens prima facie in Widerspruch zu einem aufgeklärten Toleranzgefühl,[9] das gesellschaftlich hoch in Kurs steht. Ähnlich verhält es sich mit jenem politisch korrekten Denken, auf dessen Basis der Exklusivismus sogleich in den Verdacht eines ausdrücklichen, der Inklusivismus in jenen eines verschleierten[10] christlichen Vormachtstrebens gerät. Immerhin lassen sich Toleranz wie auch *political correctness*[11] auf einer tieferen Ebene durchaus als Etappen jenes Fortschritts im ethischen Denken[12] würdigen, den man christlicherseits schließlich der neuzeitlichen Durchsetzung des Menschenrechtsgedankens attestiert hatte, und können dann gleich jenem de facto zu den Fernwirkungen, aber eben auch Ansprüchen des jüdisch-christlichen Liebesideals gezählt werden. Der Begriff und die Sache der Liebe jedenfalls avancierten in ganz verschiedenen theologischen Kontexten zunehmend zum Kriterium,[13] da und dort auch zum praktisch einzigen Maßstab authentischen Christseins,[14] an dem dieses nun auch verbreitet von innen wie von

---

dente hintergründig am Werk ist) zu bewahren. Siehe noch weiter unten zu Hicks entsprechenden Überlegungen.

[9] Vgl. *I. Broer/R. Schlüter* (Hgg.), Christentum und Toleranz, Darmstadt 1996, darin besonders *J. Werbick*, Toleranz und Pluralismus. Reflexionen zu einem problematischen Wechselverhältnis, 107–121.

[10] So aus dieser Warte der Vorwurf an die inklusivistische Behauptung einer hintergründigen Wirksamkeit Christi in anderen Religionen oder doch bei ihren Mitgliedern.

[11] Über Divergenzen in Gehalt und Geschichte des Begriffs informiert *S. Wierlemann*, Political Correctness in den USA und in Deutschland (Philologische Studien und Quellen; 175), Berlin 2002. Siehe auch die Bemerkungen bei *D. Mieth*, Kleine Ethikschule (Herder-Spektrum; 5471), Freiburg im Breisgau 2004, 141–143.

[12] Zum etwa von J. Hick vertretenen Gedanken einer zunehmenden moralischen Weiterentwicklung der Menschheit vgl. z. B. *J. Hick*, On Grading Religions, in: *Ders.*, Problems of Religious Pluralism, London [u. a.] (1985) 1994, 67–87, hier 76.

[13] Wenn überhaupt auch Menschenrechte als solche Fernwirkungen zu betrachten sind; zur Diskussion vgl. *W. Kern*, Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt, in: HFTh 4 (1988), 278–314. Siehe auch *H. Joas*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz (Herder-Spektrum; 5449), Freiburg im Breisgau 2004, 10.151–168. – Umgekehrt bedeutet der Rekurs auf christliche Ursprünge auch, daß sich das Christentum an diesen messen lassen muß: Zu einer solchen Kriteriologie vgl. die Hinweise bei *H. Küng*, Projekt Weltethos, München (1990) Neuausgabe 1992, 112–135. Vgl. insbesondere die pluralistische Kriteriologie bei Hick, die sich wesentlich am Liebesideal orientiert, wie er es in der Mitte aller großen Weltreligionen niedergelegt findet. – Zur Signifikanz des Terminus Liebe für das christliche Glaubensgefüge vgl. als Beiträge aus einem breiten Spektrum: *H. U. v. Balthasar*, Glaubhaft ist nur Liebe (Sammlung Christ heute; 5/1), Einsiedeln ^{6}2000; *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen (1977) ^{5}1986; *H. Rotter*, Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral, Innsbruck/Wien 1993.

[14] Sc. unter Ausblendung des anderen Brennpunkts der klassischen Ellipse von Liebe und Wahrheit. – Zu einer Religionstheologie, die auch den Wahrheitsaspekt ernst nimmt, siehe hingegen die Position von *W. Pannenberg* in Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main (1973) 1987; *ders.*, Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen, in: *A. Bsteh* (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (Beiträge zur Religionstheologie; 5), Mödling 1987, 179–196; *ders.*, Religious Pluralism and Con-

außen gemessen wird. Insbesondere unter dieser Rücksicht wird man die Brisanz jener Unrechtsdimension[15] kaum überschätzen können, die der Mission im Zeitalter des Kolonialismus auch eignete und die, nicht zuletzt über ihre Aufarbeitung in regionalen Befreiungstheologien beziehungsweise kontextuellen Theologien überhaupt, auch breiten christlichen Kreisen präsent wurde. Weil sich spätestens damit für nicht wenige offenbar jeder Gedanke an eine eigentliche Mission desavouiert hat, liegt der Wunsch nach einer Betrachtung anderer Religionen, die erklärtermaßen nicht mehr missionarisch zu sein braucht (und sich also auch nicht in die Gefahr eines, wie es heißt, imperialistischen Kulturexports im Namen des Christentums begeben muß), auf der Hand.[16] Nicht nur vor diesem Hintergrund wird die oftmals beobachtete faktische Aufteilung der religiösen Landkarte der Welt unter den großen Religionen[17] nicht wenigen zum Indiz für ein entsprechendes Wollen und Wirken des vermeintlich einen und selben Gottes.[18] Schließlich führt ganz allgemein die zunehmende, auch amtskirchliche,[19] Wahrnehmung einer christlichen Schuldvergangenheit – darunter an erster Stelle in bezug auf den Antisemitismus – zu einer Infragestellung des Selbstgefühls, das Christen mit ihrer Religion allenfalls verbinden, und zum gegebenenfalls folgenreichen Eindruck, daß hier wie überall in der religiösen Welt Licht und Schatten anzutreffen seien. Eine solche Auffassung wird etwa die Würdigung des Wahren und Guten durch das Vatikanum II nur anmaßend finden, während deren popularisierte (wie auch verschiedentliche theologische[20]) katholische Rezeption andererseits schon seit längerem glaubt, auf konziliaren Bahnen zu wandeln, wo man andere Religionen selbstverständlich als Heilswege qualifiziert. Mit dem Hinweis auf eine aufgeklärte Religiosität als

---

flicting Truth Claims. The Problem of a Theology of the World Religions, in: *G. D'Costa* (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll/New York 1990, 96–106; dazu vgl. *G. Augustin*, Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen, ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenbergs (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; 59), Paderborn 1993. Oder vgl. auch die Äußerungen von *H. Küng*, Projekt Weltethos, 123–135 („Dialogfähigkeit und Standfestigkeit").

[15] Sie bildet für eine am christlichen Liebesideal orientierte Betrachtung ein besonders markantes Konfliktfeld.

[16] Zu einer auch innertheologisch motivierten Krise der Mission siehe den Überblick bei *W. Beinert*, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg 2004, 25.

[17] Vgl. in aller Kürze etwa *J. Hick*, The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism, London 1995, 118.

[18] Nach dem Motto des Buchtitels von *P. F. Knitter*, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums (ins Deutsche übertragen von *J. Wimmer*), München 1988.

[19] Siehe auch *H. Lübbe*, „Ich entschuldige mich". Das neue politische Bußritual, Berlin 2001.

[20] Vgl. dazu kritisch *M. Seckler*, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: *Ders.*, Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg i. Br. 1988, 50–70. 214–220; *ders.*, Wohin driftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation, in: ThQ 172 (1992), 126–130; sowie *ders.*, Rezension zu W. Strolz, Heilswege der Weltreligionen, Band 3, in: ThQ 169 (1989), 73–75. Siehe auch *D. Ziebritzki*, „Legitime Heilswege". Relecture der Religionstheologie Karl Rahners (IST; 61), Innsbruck 2002.

einem letzten Stichwort dafür, was christliches Bewußtsein in dieser Zeit umtreibt, mag sich der Kreis fürs erste[21] schließen: Während für einen Teil der europäischen Öffentlichkeit die Diskussion um die Rolle von Islam und Islamismus zum Anlaß wird, gewissermaßen als Ausgleich die christlichen Wurzeln des Abendlandes zu beschwören und eine Neubelebung des Christentums herbeizusehnen, führen die aktuellen Fragen andere zu einer verschärften Wahrnehmung der fundamentalistischen Gruppen, ja Seiten aller Religionen, auch des Christentums. In dieser Weise gelten Hoffnungen, die sich vor dem 11. September zunehmend auf ein solidarisches Miteinander der Religionen dieser Welt richteten,[22] und zwar im durchaus betonten[23] Unterschied zu rein innerweltlich orientierten Weltanschauungen der Moderne (naturwissenschaftlich-technischer Komplex, unumschränkte Herrschaft von Markt und Kapital), nunmehr eigens nur den durch die „kritische Wende"[24] hindurchgegangenen religiösen Traditionssträngen[25] innerhalb der diversen Religionen. Nur jene könnten die Friedensfähigkeit dieser Religionen garantieren. Alles in allem mag es sich um einen ganzen Cluster von Einsichten, Argumenten und Meinungen handeln, der in der Sicht derer, die sie sich zu eigen machen, gleichsam eine intuitive Präferenz für jene Position sicherstellen, die nicht ex- oder inklusivistisch daherkommt. Alles andere sei überholt.

Daß die beiden damit abqualifizierten Alternativen sich in eine ganze Reihe weiterer, vermeintlich überholter christlicher, kirchlicher, theologischer Positionen einfügen können, machen einige jüngst erschienene Studien deutlich, die „auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum" für „notwendige Abschiede" plädieren und dazu einen „fälligen Ruck in den Köpfen der Kirche" einmahnen.[26] In der Diktion unserer Tage wird ein Reformbe-

---

[21] Siehe dann unsere Bemerkungen in Abschnitt 3.

[22] Vgl. die Debatte um das von H. Küng erarbeitete Programm eines Weltethos sowie die durch dieses Konzept inspirierte „Erklärung zum Weltethos" von 1993. Dazu siehe *H. Küng*, Projekt Weltethos, München (1990) Neuausgabe (SP; 1659) München 1992; *H. Küng/K.-J. Kuschel* (Hgg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen (SP; 1958), München 1993; sowie *Rehm*.

[23] Auch die *Erklärung zum Weltethos* (in: *Küng/Kuschel* [Hgg.], hier 21 [Hervorhebung im Original fettgedruckt]), artikuliert immerhin die Besonderheit religioneller Einsichten: „Wir aber *als religiöse und spirituell orientierte Menschen*, die ihr Leben auf eine Letzte Wirklichkeit gründen und aus ihr in Vertrauen, in Gebet oder Meditation, in Wort oder Schweigen spirituelle Kraft und Hoffnung schöpfen, haben eine ganz besondere Verpflichtung für das Wohl der gesamten Menschheit und die Sorge um den Planeten Erde. Wir halten uns nicht für besser als andere Menschen, aber wir vertrauen darauf, daß uns die uralte Weisheit unserer Religionen Wege auch für die Zukunft zu weisen vermag."

[24] Vgl. zu diesem Begriff *K.-H. Ohlig*, Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002, 231–246.

[25] Zu deren Auslotung siehe *W. Röhrich*, Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik (Beck'sche Reihe; 1585), München 2004. Siehe auch zur Fundamentalismus-Thematik etwa *K. Kienzler*, Der religiöse Fundamentalismus. Christentum – Judentum – Islam (Wissen in der Beck'schen Reihe; 2031), München (1996) ^{3}2001. Oder neuerdings nach naturwissenschaftlich unterstützten Kriterien: *D. B. Linke*, Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn (rororo science), Reinbek bei Hamburg 2003.

[26] *K. P. Jörns*, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum.

darf diagnostiziert: nun nicht innerhalb der Wirtschaft oder der Sozialgesetzgebung, sondern im Bereich des inneren christlichen Glaubensgefüges. Hier äußern sich Theologen offensichtlich in der Annahme, für einen Gutteil der gebildeten Christinnen und Christen zu sprechen – und bestätigen damit zugleich die oben angestellten Mutmaßungen. Diese neueren Wortmeldungen besetzen, was ihre religionstheologische Stellungnahme angeht, einen aufschlußreichen Ort innerhalb der theologischen Szene in Deutschland. Unter Theologinnen und Theologen war hierzulande von Anbeginn der jungen Diskussion um die pluralistische Religionstheologie[27] wenig Neigung zu verspüren, dieser Option ausdrücklich beizutreten;[28] seit der Veröffentlichung des katholischen Dokuments „Dominus Iesus" beziehungsweise auch seines evangelischen Pendants[29] war selbst die Debatte sichtlich abgeebbt. Jetzt kehrt die Frage wieder, und zwar nicht als selbständiges Diskursobjekt, sondern gewissermaßen eingebettet in eine ganze Serie unerledigter, drängender Reformabilia. Solche virtuellen Listen waren sonst eher im juridisch-praktischen Raum von Theologie und Kirche zu Hause, wo sie den (vorgeblichen) Reformstau in der Kirchenorganisation thematisierten; nun also erfolgt die Übertragung auf das Feld der Systematik. Daß die religionstheologische Frage mit anderen in eine Reihe gestellt wird, mag dabei bezeugen, welch im Prinzip unspektakulären Charakter das anvisierte Desiderat in den Augen der Autoren bereits gewonnen hat; vor allem aber manifestiert sich auf diese Weise, was als Regel aller Überlegungen zur Religionstheologie gelten darf: daß sie sich jener Vorentscheidungen bedienen (müssen), die von anderen theologischen Disziplinen getroffen wurden oder die – wiewohl sie in deren Gebiet fallen – zu treffen man sich selbst genötigt sieht. Durch solche Vor-Arbeiten werden wesentlich jene Grenzen abge-

---

Gütersloh 2004; *M. Kroeger*, Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche. Stuttgart 2004; siehe auch *H. M. Kuitert*, Kein zweiter Gott. Jesus und das Ende des kirchlichen Dogmas. Aus dem Niederländischen von *K. Blömer*, Düsseldorf 2004.

[27] Vgl. etwa die Sammelbände *R. Schwager* (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD; 160). Freiburg im Breisgau 1996; *H.-G. Schwandt* (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt am Main 1998.

[28] Ein prononcierter Verfechter des religionstheologischen Pluralismus im deutschsprachigen Raum ist P. Schmidt-Leukel, vgl. etwa, außer den schon genannten Arbeiten, sein umfassendes Werk: *P. Schmidt-Leukel*, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 1), Neuried 1997. (Das soeben erschienene Plädoyer *P. Schmidt-Leukels*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, konnte in unserem Beitrag leider keine Berücksichtigung mehr finden.) Auf seiten protestantischer Theologie vgl. *R. Bernhardt*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990; *ders.*, Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch, Stuttgart 1994; *ders.*, Deabsolutierung der Christologie?, in: *M. v. Brück/J. Werbick* (Hgg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD; 143), Freiburg im Breisgau 1993, 144–200.

[29] *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung Dominus Iesus: Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Einführung: *L. Scheffczyk*; Kommentar: *Benedictus <Papa, XVI.>* [J. Ratzinger], Stein am Rhein 2000; *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte; 77), Hannover 2003.

steckt, innerhalb derer sich dann der reale oder virtuelle Religionsdialog (samt seinen potentiellen Zugeständnissen) bewegt, auf dem die Religionstheologie basiert und dem sie wieder zuarbeiten will. Umgekehrt illustrieren der Umfang und die Intensität ihrer Konzessionsbereitschaft[30] gegenüber der Existenz und den Ansprüchen anderer Religionen und Traditionen, in welchem Ausmaß klassische christliche Aussagen oder ganze Lehrbereiche auch innertheologisch in Zweifel geraten können.

2. Die „kopernikanische Wende" in der Religionstheologie

Nun wurde und wird von einigen Befürwortern des religionstheologischen Pluralismus bestritten, daß diese Option eine weitgehende Revision des christlichen oder auch jedes andersreligionellen[31] Glaubenssystems erfordere. Daß die oben genannten Studien von Abschieden handeln, läßt ihre Rede vergleichsweise freimütiger erscheinen; daß sie diese dennoch innerhalb eines glaubwürdigen beziehungsweise nach wie vor auch kirchlich gemeinten Christentums[32] für möglich halten, suggeriert, die (tatsächliche) Mitte des Christlichen im Prinzip unangetastet lassen zu können. Hier darf man jedoch, was anderswo vorgelegte elaborierte Versionen einer pluralistischen Religionstheologie anbelangt – namentlich der Ansatz John Hicks soll uns im Folgenden beschäftigen –, skeptisch sein. Hick, der wohl das profilierteste und ausgereifteste Konzept[33] eines solchen Pluralismus vorgelegt hat,[34] spricht ebenfalls unverblümt die Konsequenzen an, die die Übernahme seines Entwurfs für eine konkrete Religion bedeuten müßte: Keine

[30] So für eine Betrachtung vom Standpunkt des bisherigen christlichen Glaubensgebäudes aus.

[31] Um der von *Seckler*, Fragezeichen, 217f. A.6, diskutierten Differenz zwischen dem religiösen Akt und seiner Konzeptualisierung, Normierung und Autorisierung durch Religionen als solche auch sprachlich Rechnung zu tragen, greifen wir im Folgenden einen der beiden terminologischen Vorschläge Secklers auf und unterscheiden dann in diesem Sinne zwischen „religiös" und „religionell" (vgl. schon *Koziel*, 23 bzw. 23 A.52).

[32] Vgl. jedenfalls die Titel der genannten Studien.

[33] Vgl. u. a. sein großes Werk: An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent. London [u. a.] (1989) 1991. Deutsch als: *J. Hick*, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Übersetzt von *C. Wilhelm*, bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von *A. Kreiner*, München 1996. – Im Folgenden werden wir bevorzugt auf jene Schrift Hicks verweisen, in der er sich explizit mit Einwänden seiner Kritiker auseinandersetzt und seine Position nochmals klarstellt (*Hick*, Rainbow).

[34] Wichtige Analysen des Hickschen Entwurfs bieten zumal die Werke G. D'Costas, darunter: *Ders.*, John Hick's Theology of Religions. A Critical Examination. New York/London 1987; *ders.*, Christ, the Trinity, and Religious Pluralism, in: *Ders.* (Hg.), Christian Uniqueness, 16–29; *ders.*, John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution, in: *H. Hewitt* (Hg.), Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick, London [u. a.] 1991, 3–18; dazu vgl. *A. A. Gerth*, Theologie im Angesicht der Religionen (Beiträge zur ökumenischen Theologie; 27), Paderborn 1997. Im deutschen Sprachraum vgl. zu Hick die Studien von *Koziel* sowie *Chr. Heller*, John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption (Religion – Geschichte – Gesellschaft: Fundamentaltheologische Studien; 28), Münster 2001; *G. Gäde*, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie. Gütersloh 1998; *Schmidt-Leukel*, Theologie der Religionen.

Religion kann bleiben, wie sie ist und wie sie sich selbst versteht;[35] sie muß ihren Absolutheits- beziehungsweise Superioritätsanspruch aufgeben und sich selbst einreihen in eine Linie mit (einigen) anderen, offenkundig gleichwertigen Religionen. Dabei bagatellisiert Hick eine solche Abkehr nicht und läßt es zu, sie als im Widerspruch gegenüber dem angestammten Standpunkt der jeweiligen Religion stehend zu bezeichnen.[36] Dieser Widerspruch, d.i. diese partielle Selbstaufgabe ihres Glaubensguts wird der einzelnen Religion abverlangt um eines größeren Gutes willen[37] – einer, wie Hick es nennt, realistischeren[38] Betrachtungsweise der existierenden Religionenwelt und deren Implikationen –, und ergibt sich, insofern jede der großen Weltreligionen sich selbst für den einzigen oder den im Vergleich zu allen anderen höher- und damit faktisch höchstwertigen Weg zum Heil hält.[39] Auch diese Feststellung verdient besondere Beachtung: Sie hebt sich zum einen ab von der durchaus verbreiteten Ansicht, nur Christentum und (wie erst neuerdings wirklich Gemeingut wurde) Islam seien für ein solches Denken anfällig, keinesfalls aber der Buddhismus oder gar der scheinbar so tolerante Hinduismus, von dem es vielmehr zu lernen gälte. Zum anderen verneint[40] sie auch irgendeine wesentliche Relevanz der christlicherseits gern betonten Unterscheidung zwischen Absolutheits- und Superioritätsanspruch (und d.i. der genuin christlichen Absage an ersteren als eine unchristliche Adaptation Hegelscher Philosophie[41]) oder der noch generelleren Behauptung, keiner der beiden Begriffe vermöchte die christliche Intention hinreichend zu fassen. Demgegenüber stößt eine (phänomeno-)logische Betrachtung in

---

[35] Vgl. den Abschnitt „Leaving the religions as they are?", in: *Hick*, Rainbow, 41–45.

[36] Vgl. den Abschnitt „Pluralism contradicts each religion's own self-understanding", in: *Hick*, Rainbow, 45–49. Vgl. die dortige Dialogsequenz: „Phil: But still this more realistic view, as you call it, does depart from what each tradition says about itself. – John: Yes, it does and it must. This has to be recognized by anyone who is trying to develop an understanding of religious diversity" (47f.). Der Grund: Jede Religion bemesse, wenn es an ihr liege, also von ihrem Glaubenssystem aus, andere Religionen mit dessen Kriterien; angesichts so oder so bestehender Differenzen resultiere bei einem derartigen Maßstab unausweichlich eine inferiore Einschätzung („whether as total errors or as partial truths", 48) dieser Fremdtraditionen. Also lasse sich ein solches Ergebnis, das – wie gezeigt – mit dem realistischen, weil empirisch belegbaren Befund an Heilseffektivität nicht übereinstimme, nur bereinigen, wenn man für die Betrachtung aller Religionen vom Glaubensgefüge jeder einzelnen der beteiligten Traditionen (einen i.ü. möglichst gleichen) Abstand nehme.

[37] Vgl. *Hick*, Rainbow, 42f.

[38] Z. B. *Hick*, Rainbow, 47f.; *ders.*, In Defence of Religious Pluralism, in: *Ders.*, Problems, 96–109, hier 108.

[39] Vgl. z. B. *Hick*, Rainbow, 47f.; siehe zu Hicks Position *Koziel*, 387–389.

[40] Das gilt nach beiden Richtungen: a) für Hicks Argumentation gegen eine ptolemäische Religionensicht ist bereits deren Höher-, nicht erst ihr Höchstwertigkeitsanspruch maßgeblich; b) auch jeder Inklusivismus hat ein exklusives Moment und zeigt sich für einen neutralen Betrachter als Epizyklus einer zugrundeliegenden absolutistischen Basistheorie. Dazu und zur kopernikanischen Wende allgemein siehe nochmals *Koziel*, 389–397.

[41] Ein Einwand, der schon deshalb nicht wirklich verfangen kann, weil erstens – worauf *R. Bernhardt*, Der Absolutheitsanspruch, 86, hinweist – durchaus strittig ist, ob Hegel als absolute Religion das „empirische Christentum" betrachtet wissen wollte oder nicht doch eine diesem gegenüber erst zukünftige Form, so daß sich das bisherige, faktische Christentum nur durch Höher-, nicht Höchstwertigkeit auszeichne. Im Blick auf dieses ist zweitens auch zu beachten, daß Hegel seine Philosophie zur Aufhebungsgestalt dieser Religion erklären kann.

jeder Weltreligion[42] auf einen, wenn auch noch so bescheiden oder inhaltlich abstrakt[43] artikulierten, Anspruch, den besseren, klareren, bewußteren oder auch – soviel zum Hinduismus – toleranteren Weg zu repräsentieren. Das ist (in welchem Ausmaß auch immer) jener Überlegenheitsanspruch, der die betreffende Religion formal zum Zentrum der Religionenwelt erklärt statt jene Wendung aus der Mitte weg zu vollziehen, die die von Hick proklamierte kopernikanische Wende in der Religionstheorie bedeutete.

Indes handelt es sich bei der eben thematisierten Abkehr nicht um die einzige gebotene Zurücknahme bisheriger religioneller Anschauungen. Zu verweisen wird sein auf weitere entscheidende Relativierungen des jeweiligen Glaubensgebäudes der Religionen in Teilen beziehungsweise im Ganzen; dazu gilt es freilich, etwas auszuholen. Die grundlegendste Veränderung im religionellen Selbstverständnis verdankt sich der Akzeptanz der sogenannten „pluralistischen Hypothese", wie Hick den Kern seines pluralistischen Modells tituliert.[44] Es geht dabei um genau jene Theorie, die seinen Entwurf in hohem Maße diskussionswürdig macht, weil es ihm zu begründen ermöglicht, was bei vielen anderen Verfechtern des Pluralismus bloße Behauptung bleibt. Ein im Prinzip kantianisches Erkenntnismodell, das sich der Unterscheidung von *noumenon* und *phainomenon* bedient, verhilft hier zur Abhebung des Transzendenten, wie es an und in sich ist, einerseits, und wie es menschlich erfahren wird, andererseits. Die einzelnen Weltreligionen repräsentieren in diesem Modell jeweils *eine* der menschlichen Erfahrungsweisen des Transzendenten (Hick spricht – englisch – vom „Real", also vom [zutiefst] „Realen", „Wirklichen"), kristallisiert jeweils um einen im Mittelpunkt stehenden Gott oder ein Absolutum, der beziehungsweise das sich in einem noch zu klärenden Sinn als „Manifestation" des Realen auffassen läßt, während das „Reale an sich" – also das Reale außerhalb menschlicher Erfahrung, d. h. auch: abgesehen von jenem gruppen- beziehungsweise kulturspezifisch charakteristisch verschiedenen Moment an Interpretation, die diese wie jede Art menschlicher Erfahrung bestimmt und durchprägt – unzugänglich und ineffabel[45] bleibt. Erst diese Anleihe bei Kant macht es also möglich, sämtliche (personalen) Götter und (non-personalen) Absoluta der fraglichen Religionen auf gleicher Ebene an- und dem (also transpersonalen[46]) Realen an sich logisch unterzuordnen,

[42] Freilich muß nicht jede der (je internen) Traditionslinien einer Religion im gleichen Maße betroffen sein.

[43] Vgl. das christliche Unwissenheitsargument (über die Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche), das unter der Ägide der Theologoumena vom impliziten oder auch anonymen Christentum zum Wissensvorsprung des expliziten Christseins mutiert.

[44] Hicks pluralistischer Entwurf beansprucht für sich den Status einer Hypothese, und zwar jener, die stringenter und umfassender als andere verfügbare religionstheologische Modelle die existierende Religionenwelt zu deuten vermag (so z. B. *Hick*, Rainbow, 51). Zu den im Folgenden anzusprechenden Details dieser „meta-theory" (ebd. 42) vgl. *Hick*, An Interpretation, 233–296.

[45] Zum Begriff siehe noch weiter unten.

[46] Das ist weder personal noch non-personal (so ausdrücklich etwa *Hick*, Rainbow, 61) – da ja andernfalls die Superiorität der zur betreffenden Seite zugehörigen Religionen mit behauptet

statt an dessen Stelle den oder einen Gott *einer* der beteiligten Religionen zu rücken, was die betreffende eine Religion den anderen gegenüber superior machte[47] und per se einen Rückfall ins alte „ptolemäische" Religionsverständnis bedeutete. Diese Bemerkung demonstriert mithin das außerordentliche Gewicht, das dem Rekurs auf Kant zukommt, weil es ohne diesen oder einen gleichwertigen Kunstgriff quasi aus der Superioritätsfalle kein Entrinnen geben kann. Genau das aber läßt den systematischen Rang des Hickschen Entwurfs im Verhältnis zu anderen Pluralisten vor Augen treten. Dies gilt zunächst trotz aller Schwierigkeiten, die die Kantsche Unterscheidung schon für sich und um so mehr im religiösen Kontext hat (auf den Kant seine Thesen zum menschlichen Erfahren gerade nicht ausgedehnt wissen wollte[48]); diese sind allerdings bei näherer Analyse beträchtlich.

So lehnt Hick die klassische Analogielehre nicht einfach ab, begrenzt ihre Reichweite aber auf die Aussagen über die Relation von Welt/Mensch zu einem Gott beziehungsweise Absolutum innerhalb einer Religion und schließt die Anwendung auf das Verhältnis dieses Gottes/Absolutum zum Realen an sich in seinem Modell konsequenterweise aus. Damit aber verbietet sich für die letztere Beziehung jener Rückschluß, den die Analogielehre im christlichen Denken leisten konnte.[49] Dort ließen sich, bei aller betonten Unähnlichkeit (*via negationis* beziehungsweise *eminentiae*), Aussagen über Gott formulieren, die mehr als einfach nichts-sagend[50] waren. Was also das Reale an sich angeht, fehlt ein solches Über-hinaus einer rein negativen Theologie, so daß sich in einem buchstäblichen oder analogen Sinn nichts über das Reale an sich aussagen läßt. Daß dieses – wie Hick einräumt – nicht einmal gut oder böse genannt werden kann,[51] bräuchte zunächst nicht unbedingt zu irritieren, erklärt Hick doch die Götter beziehungsweise Absoluta der seiner Theorie nach relativ höchst-, dabei untereinander gleichwertigen Religionen zu „gültigen Manifestationen"[52] des Realen, womit das Reale an

würde. Unter dieser Rücksicht kann Hick sein pluralistisches Konzept radikaler und in der Konsequenz umfassender (somit auch realistischer) nennen im Vergleich zu Entwürfen wie dem etwa von *K. Ward*, ebd. 63–65.

[47] *Hick*, Rainbow, 61f., benennt denn auch als „principle that any comprehensive interpretation of religion must take account of all the major traditions, and not just of one's own".

[48] Vgl. zu dieser (von Hick bewußt vollzogenen) Abweichung: *Koziel*, 752–756.

[49] Wie Hick demonstriert, ließe sich seine gesuchte „comprehensive interpretation" anders gar nicht gewinnen: zuvor scheiterte man an den logischen Widersprüchen, die sich beim Versuch einstellten, die analog oder buchstäblich gemeinten je religionellen Aussagen miteinander zu vereinbaren: vgl. *Hick*, Rainbow, 62.

[50] So aber die Beschreibung des Ineffabilitäts-Konzepts seiner pluralistischen Hypothese als menschliche Begrifflichkeit vollständig übersteigend (vgl. *Hick*, Rainbow, 57.60.66f.), außer in bezug auf „purely formal statements" (59, vgl. die Aussage: es existiert, wobei die Rede von der Existenz strenggenommen auch schon konzeptuell gefüllt ist, siehe 67), zu denen aber bereits nicht mehr die Antwort auf die Frage gehört, ob das Reale an sich eines oder vieles sei (69–71).

[51] Vgl. *Hick*, Rainbow, 60–65.

[52] Um eine „gültige/authentische Manifestation" handelt es sich, sofern sich die betreffende Tradition als heilswirksam („soteriologisch effektiv") erweist – beziehungsweise präziser als im selben Maße heilswirksam wie die übrigen relativ höchst- und untereinander gleichwertigen Traditionen.

sich auf indirektem Wege eine gewisse Kennzeichnung erfährt.[53] Doch deutet sich damit, gleichsam von vornherein, sowohl der postulative Charakter dieses pluralistischen Konzepts als auch die sich deshalb ergebende Notwendigkeit an, es über einen zirkulären und überdies offenkundig unsicheren Argumentationsgang zu begründen. Die Intuition, die Hick leitet und von der das ganze Unterfangen seinen Ausgang nimmt, läßt sich so skizzieren: Es ist zunächst Hicks Eindruck, sodann die weitere empirische Bestätigung einer augenscheinlich gleichgerichteten und dabei (in etwa, ungefähr[54]) gleich großen (Heils-)Wirksamkeit einiger verschiedener Religionen (konkret zunächst der großen Weltreligionen), der mit dem gewohnten, von den einzelnen Religionen je für sich erhobenen Absolutheits- oder Superioritätsanspruch nicht erklärbar sei und also nach einem alternativen, wirklichkeitsnäheren Deutungsschema verlange. Um zu ihm zu gelangen, müssen – andernfalls verbliebe man nur weiter im je alten unrealistischen Denkrahmen – die jeweils um eine oder mehrere Letztgröße(n) zentrierten religionellen Glaubenssysteme grundlegend überstiegen werden. Dies geschieht auf dem Wege einer Radikalisierung jener negativ-theologischen Anlagen, die sich in allen großen Traditionen auch auffinden ließen,[55] sowie – entsprechend einer Theorie über die Perspektivität[56] menschlichen Erfahrens, die religionelle Unterschiede zu erhellen vermag – unter Zuhilfenahme der genannten Kantschen Unterscheidung. Nicht nur bei Kant beschreibt der Rekurs auf ein *noumenon* ein bloßes Postulat, er muß es auch bei Hick sein: Um dem gewünschten Ziel einer Gleichwertigkeit der betreffenden, auf der Ebene ihrer Praktiken und Überzeugungen doch in vieler Hinsicht so auffallend ungleichen Religionen genügen zu können (was – zusammengenommen – eben eine gleichmäßige Abstandnahme von den Glaubensgebäuden, Göttern und Absoluta all jener Traditionen erfordert), bedarf es der Einführung einer quasi höheren Ebene über den religionellen Göttern beziehungsweise Absoluta und dort der Konzeption einer transpersonalen Letztgröße,

---

[53] Was i.ü. nichts daran ändert, daß eben – wie auch Hick konzediert – keinerlei direkte Aussage (außer einer rein formalen) über das Reale an sich möglich ist: insbesondere auch nicht die Aussage, daß das Reale an sich die (für Hicks Konzept ausschlaggebende) „Transformation" wolle oder unterstütze! Siehe im Folgenden.

[54] So Hicks Präzisierung empirischer Meßbarkeit, z. B. in: *Hick*, Rainbow, 47.48.

[55] Diverse negativ-theologische Ansätze verschiedener Religionen (und ihrer unterschiedlichen Theologien) überführt Hick dafür gewissermaßen ins Kantsche Erkenntnismodell (das Reale an sich „as lying beyond the range of our human conceptual systems": *Hick*, Rainbow, 57) was freilich – so jedenfalls beim Christentum – auf eine Radikalisierung der religionellen Vorgaben (vgl. 57–59) hinausläuft. Das konzediert auch Hick, wobei er freilich seine Ausführungen als Klärung einer jeweils unpräzisen Thematisierung in den einzelnen Traditionen betrachtet: „Christian theology has always wanted both to acknowledge the ultimate ineffability of the divine nature, and yet at the same time, for devotional and liturgical purposes, to speak of God as a personal presence with distinctive human-like qualities. But the relatio between these seeming incompatibles has never been made clear. I am suggesting, however, that it can be made clear by distinguishing between God in God's infinite self-existing being, beyond our conceptual grasp, and God as known to us in humanely conceivable and experienceable ways" (59). Zum Thema siehe auch *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 198–201.

[56] Dazu siehe noch weiter unten.

die, damit ihre Relation zu den religionellen Überzeugungen deren untereinander bestehende Unterschiede wie Gemeinsamkeiten und namentlich die jeweilige Heilswirkung[57] erklären kann, eben als noumenal gefaßt wird. In umgekehrter Blickrichtung firmieren in diesem Ansatz diverse Götter und Absoluta als authentische Manifestationen des Realen, haben jeweils die Qualität des (je spezifisch) erfahrenen Realen. Aber welchen Göttern und Absoluta aus dem existierenden Religionenkosmos kann dieses Prädikat zukommen? Es gibt, soviel besagt der postulative Charakter[58], erstens weder eine Offenbarung des Realen an sich, die über seine gültigen Manifestationen wortwörtliche Auskunft erteilte,[59] noch kann zweitens aus irgendeiner reli-

[57] Das Reale an sich fungiert in diesem System – ungeachtet des aufgezeigten Begründungsproblems – als die gemeinsame Quelle der in den diversen Religionen manifesten, empirisch beobachtbaren Transformationsvorgänge und -impulse („in order to make sense of the idea that the great world religions are all inspired and made salvific by the same transcendent influence we have to go beyond the historical figure of Jesus to a universal source of all salvific transformation": *Hick*, Rainbow, 23).

[58] Über Gewinnung und Art des Postulats informieren diverse Aussagen aus: *Hick*, Rainbow: Die empirisch ermittelbare religionelle Ähnlichkeit, nämlich eine jeweilige soteriologische Zentrierung und tatsächliche Heilswirksamkeit, fordert die Annahme einer gemeinsamen Ursache (69: „This similarity strongly suggests a common source of salvific transformation"), die man aber weder mit den religionellen Göttern/Absoluta (und den entsprechenden Konzeptionen) gleichsetzen noch sich völlig unabhängig von ihnen vorstellen kann (64: „So if, in view of their fruits in human life, you regard Buddhism, advaitic Hinduism, and Taoism, as well as the theistic faiths, as responses to the ultimate, you must postulate a reality to which these conceptual dualisms do not apply, although it is nevertheless humanly thought and experienced by means of them"). Das ganze läßt sich auch statt in Begriffen soteriologischer Effektivität in bezug auf die (mit ihr einhergehende) religiöse Erfahrung (sc. Offenbarung) aussagen, die in den diversen religionellen Traditionen ihren Niederschlag gefunden habe; weil man auch hier nicht gut nur die Ansprüche einer Tradition allein als authentisch anerkennen und im Falle aller anderen auf Täuschung plädieren könne, lege sich abermals das Postulat eines Realen an sich nahe (68: „So the Real is that which there must be if human religious experience, in its diversity of forms, is not purely imaginary projection. It is, in Kantian terms, a necessary postulate of religious experience in its diversity of forms"). Für dieses Reale an sich verbietet sich freilich, soweit gleichsam entgegen der oben notierten primären Intuition seiner Einführung, die Ausstattung selbst mit soteriologischen Prädikaten, anders dann für seine – zirkulär behaupteten (siehe die folgende Fußnote) – religionellen Erfahrungsgestalten (63: „Well, you see, I do not describe the Real *in itself* as good, or benign, or gracious. But in relation to us – that is, in terms of the difference that it makes to us – it is good as the ground of the transformed state which is our highest good").

[59] Die Tatsache der Gleichwertigkeit bestimmter Traditionen, Erfahrungen, Manifestationen bildet kein Wissen, das als solches aus einer Offenbarung der postulierten Letztgröße selbst entstammte (die ja per se menschlich unerfahrbar ist), sondern wird rein menschlich (empirisch, durch Querschnittsanalyse der Theorien und Praktiken der Religionen und damit induktiv) erhoben. Insofern – also zirkulär – die Götter beziehungsweise Absoluta soteriologisch effektiver Traditionen je für sich als gültige Manifestationen des Realen firmieren, erkennt die pluralistische Hypothese Hicks dennoch (wenigstens) in der jeweiligen religionellen Totalität (insbesondere aber auch dem Moment ihrer Heilswirksamkeit) eine Offenbarung des Realen. Sie aber trennt der breite Graben der Erfahrbarkeit vom deshalb nur postulierten Realen an sich; dieses – es bildet den Einheitspunkt des Hickschen Systems – offenbart sich stricte dictu (vgl. dazu *Hick*, Rainbow, 65) und gleichsam per definitionem nicht (vgl. die genannte Unterscheidung zwischen dem Realen an sich und dem Realen, wie wir es erfahren). Wenn Hick die für das Reale an sich abgewiesene Möglichkeit, zu positiven Aussagen zu gelangen, für das (in den behaupteten Manifestationen) erfahrene Reale beansprucht (vgl. nochmals ebd. 63: „Well, you see, I do not describe the Real *in itself* as good, or benign, or gracious. But in relation to us – that is, in terms of the difference that it makes to us – it is good as the ground of the transformed state which is our highest good"), geht er über den mehrfachen postulativen Charakter dieser Feststellung hinweg. So stößt unsere Analyse

gionell verfügbaren Offenbarung (eine solche votiert jeweils nur für ihre Letztgröße[n] und nicht für andere [völlig] gleichwertige[60]) gewiß sein, daß das Postulat überhaupt im Recht sei. Drittens, und besonders prekär, würde an dieser Stelle strenggenommen nicht einmal der Verweis auf die Empirie weiterhelfen, da eben zuletzt bezüglich des Realen an sich auch keine Aussage darüber möglich ist, ob die hier erhobene faktische und jeweils in etwa gleiche Heilseffektivität diverser Religionen quasi seinem Wollen entspricht oder auch nicht.[61]

Wenn an dieser Stelle trotzdem die soteriologische Effektivität zum Maßstab der Gleichordnung diverser Religionen und ihrer jeweiligen Zuordnung zum Realen an sich genommen wird, dann resultiert dieses Kriterium aus einer religionskomparatistischen Querschnittsbildung, die mithin auf die Gemeinsamkeiten der (vermeintlich offenbarungsgestützten) Überzeugungen der beteiligten Religionen mit ansonsten mannigfachen anderen Unterschieden und Übereinstimmungen abhebt. Immerhin kann Hick durch vergleichende Analyse wahrscheinlich machen, daß dieser Maßstab über die Religionsgrenzen hinweg einen gewissen gleichartigen Sinn bezeichnet, insofern die großen Weltreligionen eine, wenn auch inhaltlich unterschiedlich gefüllte, „Transformation" eines mangelhaften Istzustands (des Menschen, der Welt) zu einem grenzenlos besseren Zustand verheißen. Ähnlich macht er plausibel, daß dafür dann auch eine von spezifisch jüdisch-christlichen Vorgaben abstrahierende Rede von Heil beziehungsweise soteria nicht unangemessen erscheint.[62] Damit hat sich aber das sich

---

zuletzt(!) auf einen strengen Begriff von Ineffabilität und gelangt eben nicht zu jener dialektischen Einheit negativer Theologie und (multireligioneller) Offenbarungstheologie, die *R. Bernhardt* in seiner Rezension (369) meiner Studie für Hicks Konzept suggeriert. Vielmehr löst sich die behauptete Spannung sichtlich nach einer Seite hin auf. Schon die systembildende Existenz eines Realen an sich ist Postulat, ebenso, daß es sich bei den religionellen Manifestationen um Offenbarung dieses Realen handeln soll. Daran vermag dann auch der Rekurs auf soteriologische Effektivität – hier ganz ungeachtet der konkreten Schwierigkeiten der intendierten empirischen Messung – nichts zu ändern, weil nicht einmal gezeigt werden kann, daß das Reale an sich selbst Heilsabsichten hegt. Für *P. Schmidt-Leukel,* Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie. Voraussetzungen zu seiner Lösung, in: *H.-G. Schwandt* (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung. Frankfurt am Main 1998, 39–58, hier 57 (ähnlich 47), meint die pluralistisch betonte *„Apophatik"* zwar „[...] nicht Bestimmungslosigkeit", doch sie „setzt *radikale*[!] *Transzendenz* als die höchste korrekte Bestimmung der letzten Wirklichkeit voraus" (letzte Hervorhebung B. E. K.).

[60] Davon unbenommen läßt sich die Rede von Offenbarung auf viele Religionen – weil in deren Konzepten nicht vorgesehen – ohnehin nur übertragen anwenden.

[61] Die Problematik des Konzepts erhellt an dieser Stelle durch einen spezifischen Vergleich der subsumierten religionellen Götter und Absoluta, wie ihn (in anderem Kontext) *Ohlig,* Religion, 162, unternimmt: Er verweist auf die Handlungsunfähigkeit solcher Absoluta und spricht entsprechend von „Selbsterlösungsreligionen", während er den gleichfalls in beziehungsweise nach der Achsenzeit entstehenden Monotheismen gerade im Gegenteil eine konstitutive theosoterische Vorstellung zuerkennt (vgl. zum letzteren *M. Seckler,* Theosoterik und Autosoterik, in: ThQ 162 (1982), 289–298). Dieser zentrale Unterschied geht hier in der Transpersonalität des Realen auf.

[62] Zum Ganzen siehe *Hick,* An Interpretation, 29–69, besonders 32f.; *ders.,* Rainbow, 16–23. 106–108.

oben andeutende Problem noch nicht erledigt. Es kehrt wieder in der Frage, warum gerade Religionen, denen an einer solchen Transformation gelegen ist, unter die sich dann zirkulär bestätigende Anfangsvermutung[63] der Gleichwertigkeit und damit (nun *in cumulo*) der Höherwertigkeit gegenüber diversen anderen Religionen fallen, welchen diese Transformation *kein* Anliegen ist. Oder, mit anderen Worten, ob tatsächlich Hicks Rede von Transformation/Heil – sc. ohne weitere, zusätzliche, womöglich religionsspezifische Qualifikation – der dem Realen an sich/dem echt Transzendenten wirklich angemessene Maßstab ist. An diesem Punkt ist darauf zu verweisen, daß im Hintergrund von Hicks Bestimmung selbstverständlich auch jene Beobachtung steht, die im Jasperschen Konzept der „Achsenzeit"[64] ihren Ausdruck gefunden hat, wobei sich aus dem dort, wiederum religionsvergleichend, erhobenen Befund natürlich keine Normativität ableiten ließe. Weil aber von der Bestimmung der Norm die Reichweite der in Hicks pluralistischem Entwurf erklärten religionellen Gleichwertigkeiten abhängt, geht die Frage auch für ihn weiter.[65] Lassen beide großen chinesischen Traditionsstränge Taoismus und Konfuzianismus die Absicht der Transformation erkennen? Systematisch vielleicht noch wichtiger: Wie verhält es sich mit den eindeutig präaxialen Traditionen Afrikas, die man gerade von einem heute geforderten postkolonialen Denken aus nicht einfach als im Vergleich zu den Weltreligionen minderwertig einschätzen wird, obwohl sie nicht-transformativ erscheinen, d. h. auf eine Bewältigung des Lebens ohne eine wesentliche Veränderung seines Gefüges setzen? Doch steht nicht bei etlichen unserer Zeitgenossen gerade das Gegenteil eines solchen Sich-Einfügens in den Strom des Lebens, nämlich genau der Meliorisierungs- und Fortschrittsdrang, wie er durch die transformativen Religionen befördert werde, nach wie vor im Kreuzfeuer der Kritik? Aber vielleicht genügt der Begrifflichkeit von Transformation und soteria auch noch jene präaxial zu beobachtende Tendenz zum Arrangement mit dem Leben, wie es ist. In der Tat, auch das läßt sich an Hicks Entwurf exemplifizieren, kann man den Weltreligionen jene (ungefähr) gleiche Heilseffektivität, die, wie oben angedeutet, deren Gleichordnung begründen soll, nur attestieren, wenn man den Fokus allein auf die diesseitigen Heilseffekte richtet, also für den Zweck dieser Messung alle jenseitigen Heilshoffnungen der jeweiligen religionellen Traditionen ausblendet: ein Verfahren, das zwar dem Wunsch nach einer (aktuellen) empirischen Verifikation Rechnung trägt, jedoch weder den reli-

[63] Die Anfangsvermutung bestätige sich durch empirische Befunde, die wiederum an soteriologischen Kategorien gemessen werden.

[64] Vgl. *Hick*, An Interpretation, 21–35, siehe 21–69. Im übrigen wird bekanntlich auch das Achsenzeit-Konzept selbst nicht als unproblematisch gelten können.

[65] Vgl. *Hick*, Rainbow, 106–111. Zur Frage siehe *Koziel*, 536–568. I.ü. muß sich ein Pluralismus, der nicht einfach – wie die denkbare radikalere Variante (für deren faktisches Vorkommen freilich *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 186, eine Fehlanzeige gibt; und die sich nur schwerlich rechtfertigen lassen dürfte) – alle Religionen schlechthin für gleichwertig halten will, immer auch dem Problem stellen, welche es denn warum nicht sein sollten.

gionell erstrebten (sc. jenseitigen[66]) Haupteffekt prüfen noch überhaupt eine aussagekräftige Diagnose der gegenwärtigen Heilssituation liefern kann.[67] Und noch ein Moment gilt es zu beachten: Beschränkt man die Untersuchung in der angezeigten Weise auf irdisch faßbare Heilswirkungen, dann mögen einer solchen Kriteriologie strenggenommen aber auch noch die angedeuteten Lebensbewältigungsstrategien in nicht-transformativen (also etwa präaxialen) Traditionen genügen[68] – was die Hicksche Gleichsetzung von Heil mit Transformation sprengen würde.

Anders als zumindest in der Tendenz beim Transformations-/Heilsbegriff (dessen zuletzt welttranszendente Konnotation jedenfalls nicht in der skizzierten kriteriologischen Hinsicht relevant wird), beharrt Hick nachdrücklich auf der Kognitivität[69] jener religionellen Aussagen, die Gott oder das Absolute – beziehungsweise in seiner Sicht zuletzt das Reale an sich – zu einer welttranszendenten Größe erklären; er tut dies in einem Maße, das ihn dazu nötigt, Humanismen und Atheismen, die das Transzendente nicht als solches anerkennen, als inferior zu betrachten und also ihnen gegenüber eine inklusivistische Position, freilich im Namen mehrerer ihnen gleichermaßen höherwertiger Religionen statt namens nur *einer* höherwertigen Religion zu beziehen: In derartig inferioren Traditionen wirke das Reale, ohne daß sie sich dessen bewußt seien.[70] Dieses Resultat ist in sich schlüssig, bewegt sich voll und ganz im Rahmen der definitorischen Merkmale des Pluralismus[71] und erscheint auch notwendig, wenn denn der Entwurf überhaupt eine Präferenz der Religionen vor sonstigen Weltanschauungen aufrechthalten (was er in der Tat tut) – und nicht in die sicher nicht von vornherein abwegige Goutierung jedweden breiteren Stromes menschlichen Kulturschaffens auch ohne expliziten Transzendenzbezug verfallen will (was ihm ferne liegt). Es illustriert dabei nochmals, was der Hicksche Pluralismus besagt: Während der christliche Inklusivismus für die Superiorität einer einzigen Tradition votiert, tritt Hick faktisch für die einer Reihe

[66] Dies gilt doch für Christentum und Islam sowie jedenfalls für ein messianisches Judentum und auch für die östlichen Konzepte. – Diesbezüglich bleibt, wie ein schon früherer Ansatz Hicks besagt, nur die eschatologische Verifikation; siehe in neuerer Zeit *J. Hick*, Eschatological Verification Reconsidered, in: *Ders.*, Problems, 110–128.

[67] Vgl. *Koziel*, 532–535.577–600. – Vgl. an dieser Stelle die Bemerkung *Schmidt-Leukels*, Das Problem, 57, wonach einer Theologie, die „den Heilsbegriff völlig *von einer Empirie* der ‚Früchte' und ‚Zeichen' isoliert", die Wendung zu einer „pluralistische[n] Religionstheologie unmöglich" ist (Hervorhebung B. E. K.; freilich führte m. E. nicht erst eine völlige Isolierung, sondern bereits eine wesentliche Unterscheidung zum behaupteten Ergebnis).

[68] Denn was anderes als aktuelles Heilsein sollte jener Umgang mit der Lebenswirklichkeit besagen, den Hick als Bestimmung *präaxialer Religion* angibt: „Psychologically it is an attempt to make stable sense of life, and particularly of the basic realities of subsistence and propagation and the final boundaries of birth and death, within a meaning-bestowing framework of myth. [...] The underlying concern is conservative, a defence against chaos, meaninglessness and the breakdown of social cohesion. Religious activity is concerned to keep fragile human life on an even keel; but it is not concerned, as is post-axial religion, with its radical transformation" (*Hick*, An Interpretation, 23).

[69] Vgl. etwa *Hick*, An Interpretation, 190–209.

[70] Vgl. dazu *Schmidt-Leukel*, Zur Klassifikation, 178 A.37. Siehe ausführlich *Koziel*, 542–555.

[71] Vgl. *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 184–187.

untereinander gleichwertiger Traditionen ein; er tut dies mit dem offensichtlich nicht unter jeder Rücksicht – jedenfalls nicht als unmittelbare Offenbarung des Realen (an sich) – begründbaren Kriterium heilshafter Transformation. Oben war von den Zumutungen an Veränderungsbereitschaft die Rede, die einer Religion abzuverlangen sind. Die Voraussetzungen für die entscheidendste Wandlung haben wir mittlerweile kennengelernt. Sie besteht in der Akzeptanz der pluralistischen Hypothese, also in der Einwilligung dazu, den eigenen Gott beziehungsweise das Absolutum als Manifestation eines *eo ipso* unzugänglichen Realen an sich anzuerkennen. Dieses Einverständnis nimmt sich zunächst kaum gravierend aus, weil die Behauptung einer immerhin authentischen Manifestation das bisherige religionelle Selbstverständnis weithin – mit exakt der einen, oben genannten Einschränkung (kein alleiniger Höchstanspruch) – zu bewahren scheint. Die Konsequenzen resultieren indes aus der Einordnung in diese neue Systematik. Wenn diverse Religionen mit augenscheinlich unterschiedlichen, ja sich widersprechenden Aussagen und den damit erhobenen Wahrheitsansprüchen gleichwertig nebeneinander gestellt und vor allem empirisch für gleich wirksam erklärt werden, können deren einzelne Aussagen keine absolute Heilswahrheit repräsentieren, sondern sind immer nur innerhalb ihres binnenreligionellen Raums (konzentriert um eine gültige Manifestation des Realen) relativ wahr,[72] wo sie gegebenenfalls im Zueinander mit anderen Elementen eine hinreichende Summe heilsvermittelnder beziehungsweise -motivierender Kraft entfalten.[73] Dasselbe Ergebnis folgt auch aus dem Stellenwert, der innerhalb der pluralistischen Hypothese dem Stichwort der Perspektivität[74] zukommt: Die unterschiedlichen Weisen menschlicher Erfahrung, die sich in den verschiedenen Manifestationen kristallisieren, resultieren nicht aus einer unterschiedlichen Kundgabe (gleichsam) des Realen an sich, sondern aus divergierenden menschlichen Interpretationen, die in die je religionskonstitutive Erfahrung des Realen einfließen. Diese Interpretationen begründen sich aus beziehungsweise repräsentieren nun verschiedenartige menschliche, dabei kulturspezifische[75] Zugangsweisen, eben Perspektiven auf das Reale. Eine perspektivische Sicht kann aber nur für eine, wie die von Pluralisten gern bemühte Parabel von den Blinden und dem Elefanten illustriert,[76] sehr begrenzte, relative Wahrheitserkenntnis stehen.

---

[72] Vgl. die unten zitierte Passage aus *Hick*, Rainbow, 51 („downgrading").

[73] Konkret wäre wohl auch denkbar, daß sich gegebenenfalls einzelne weniger wahre, ja sogar schädliche Lehren im Zueinander mit förderlicheren ausgleichen – und so die Heilseffektivität der Religion als Totalität nicht beeinträchtigen.

[74] Vgl. *Koziel*, 726–736; *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 199f.

[75] Vgl. *Hick*, Rainbow, 46f. Diese konstituieren sich jeweils um die grundlegende und fortan systembildende religiöse Erfahrung einer bestimmten Mittlergestalt.

[76] Vgl. *J. Hick*, The New Map of the Universe of Faiths, in: *Ders.*, God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion, (London [u. a.] 1973) Oxford 1993, 133–147, hier 140f.; *ders.*, In Defence of Religious Pluralism, in: *Ders.*, Problems, 96–109, hier 96f.; *ders.*, Rainbow, 49.

Damit aber ist mehr gesagt, als daß eine einzelne Religion eben keinen absoluten Zugriff[77] auf die letzte Realität hat; als logische Implikation einer solchen Absage an einen Absolutheits-/Superioritätsanspruch zeigt sich in diesem Modell vielmehr, daß angesichts des Realen an sich sämtliche Aussagen eines religionellen Glaubensgebäudes nur relativ wahr sein können, insofern sie letztlich durchgängig das Reale an sich anzielen mögen,[78] aber dann nur eine Weise von dessen perspektivischem Erfassen repräsentieren[79] können. Es handelt sich also um eine grundlegende Relativierung des jeweiligen Glaubensgebäudes *in toto*, die dieses gewissermaßen in eine große Klammer setzt! Was man herkömmlicherweise für buchstäblich oder analog wahr hielt, bleibt es zwar weiterhin im Blick auf die je religionelle Manifestation des Realen, kann es aber, wie Hick freilich nicht in dieser Allgemeinheit[80] ausführt, nicht länger vor der postulierten Letztgröße oder, augenscheinlicher, im Blick auf die teils widerstreitenden Wahrheitsbehauptungen der anderen Religionen sein. Statt dessen ersteht an dieser Stelle ein Begriff mythologischer Wahrheit, der allein die Brücke zum postulierten Realen an sich schlägt, ohne daß dadurch strenggenommen dieses selbst näher bestimmt würde.[81]

Was den Konflikt religioneller Wahrheitsaussagen angeht, fällt Hicks Bestandsaufnahme abermals sehr klar aus. Ein solcher Pluralismus braucht offenkundige Unterschiede zwischen Religionen nicht abzustreiten oder als

---

[77] Sc. in der Weise eines größtmöglichen Zugriffs: Keine Weltreligion behauptet eine Absolutheit im Sinne eines bereits heute vollen Erfassens des Unendlichen durch das Endliche beziehungsweise des Erst-Eschatologischen als das Schon-Gegenwärtige.

[78] So gemäß der hintergründigen Annahme des Hickschen Modells.

[79] Anders verhält es sich, wie Hick notiert, nur bei rein historischen Angaben.

[80] Zu dieser Einschränkung vgl. unsere Hervorhebung in der folgenden Stelle aus: *Hick*, Rainbow, 51 (hier als Anfrage seines dortigen fiktiven Gesprächspartners Phil): „So let me put again the charge that it [sc. the pluralistic hypothesis] involves a downgrading of the doctrines of the different religions from the status of absolute truths to that of relative, mythic, metaphorical, or symbolic truths. For you say this, don't you, *concerning some of the most central affirmations* of each of the great traditions?" Aus diesem Grunde, nämlich der Anwendung seiner von Kant inspirierten pluralistischen Hypothese, erklärt Hick strenggenommen nur die je religionellen Aussagen über das Reale (Gott, Absolutum) zur Mythologie (aus anderen Gründen auch zusätzlicher Bereiche); entscheidend mehr impliziert indes m. E. die ebd. 42, anzutreffende Angabe, daß das eben genannte *downgrading* sämtliche religionelle Aussagen zu bloßen (nur relativ wahren) „local truths" macht. Wie nicht zuletzt die Adaption der „Parabel von den Blinden und dem Elefanten" illustrieren dürfte, kann es sich beim je religionellen Überzeugungsgesamt (wahrscheinlich) bestenfalls darum handeln, daß eine Religion den einen oder anderen Teil für das Ganze hält, damit aber in jedem Fall einem grundlegenden Irrtum unterliegt, der diese und jene Überzeugung und, über deren Relationen innerhalb des Glaubensgebäudes, dieses als ganzes beeinträchtigt. Ebd. 125, ist die Rede davon, „that religious pluralism challenges some of our traditional dogmas", mit der Erläuterung: „It does not require that any of the basic Christian ideas be abandoned, but that they be understood afresh in non-traditional ways." Dieses neue kreative Verständnis ist aber im Rahmen eines solchen Konzepts dann – wenn man denn keine Lehren gänzlich aufgeben will – notwendigerweise ein übertragenes (symbolistisches/metaphorisches/mythologisches), wie auch nochmals die (auch geschichtlichen) Hinweise in ebd. 126–134, demonstrieren.

[81] „I want to say that what is literally or analogically true of, say, the heavenly Parent of Christian belief – for example, that God is loving, like an ideal parent – is mythologically true of the Real in itself" (*Hick*, Rainbow, 51, siehe auch 47). Siehe unsere Überlegungen zur Qualität der religionellen Aussagen als Offenbarung des Realen.

hintergründige Gemeinsamkeiten auszugeben;[82] auf verschiedene Perspektiven zurückgehend, ist die Existenz kontrastierender, ja widersprechender Aussagen (je nach Religion) von vornherein wahrscheinlich. Allerdings dürfte sich mit dieser Einsicht eher eine unvermutete Wegscheide auftun, als daß die nun zu ziehenden Konsequenzen offen zutage träten. Natürlich vermag der Pluralismus die religionellen Unterschiede als solche (positiv) zu würdigen wie keine andere religionstheologische Position; nicht ohne weiteres ausgemacht ist freilich, wie sich eine Würdigung auf dieser Basis ausnimmt. Der perspektivische Charakter könnte die Religionen als Wittgensteinsche Sprachspiele erscheinen lassen,[83] die sich außer ihrer Gleichberechtigung und der durch eine entsprechende innere Abrüstung der Beteiligten garantierten Kooperationen *in concreto* nicht viel zu sagen hätten; geht die vielgerühmte außerordentliche Dialogfähigkeit von Pluralisten, was (theoretische) Glaubensdifferenzen betrifft, nicht deshalb ins Leere, weil zu einer gegenseitigen Bereicherung in Teilaspekten laut diesem Modell streng genommen eigentlich zugleich die Übernahme der je anderen Perspektive gehören müßte, die ihren spezifischen Gehalt aber immer nur im Gesamt ihrer Implikate und Konsequenzen manifestierte? Während dies nicht als Hicks Auffassung zählen kann,[84] beruht seine Argumentation anderswo gerade auf einer solchen Emphase auf der Gesamtheit eines religionellen Glaubensgebäudes beziehungsweise, noch weiter ausgreifend, einer Religion *in toto*.[85] Was eine Wertung und Bewertung von Religionen, diversen Traditionen in ihnen, ihren Vollzügen und Überzeugungen, ihrem gleichsam normativen Anliegen wie auch dem tatsächlichen Verhalten ihrer Mitglieder anbelangt – die Unerläßlichkeit eines derartigen Urteilens liegt für ihn auf der Hand[86] –, gesteht er zwar durchweg die Möglichkeit zu, Einzelphänomene zu begutachten. Die Inblicknahme der jeweiligen Religion als Totalität aber führe höchstens bei kleineren oder bereits erloschenen Traditionen zu einem Resultat, das im Rahmen einer vergleichenden Religionenwertung eine komparativische Aussage zuließe, während man zumindest im Falle der Weltreligionen untereinander nur die schon apostrophierte ungefähre, durchschnittliche Gleichwertigkeit konstatieren könne. Insbesondere gebe auch eine Betrachtung der jeweiligen Glaubenssysteme (und der diversen Theologien, die sie reflektierten) nichts wirklich Entscheidendes her, was

[82] Vgl. *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 194.196; *ders.*, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: *Schwager* (Hg.), Christus allein, 11–49.

[83] Diese Position, die offenkundig nicht im eigenen Sinne Hicks ist, kann seiner Konzeption immerhin auch nicht einfach ferne liegen: siehe die möglichen Implikationen der schon angeführten Zitate aus *Hick*, Rainbow, 51 („downgrading") und 42 („local truths"), aber auch den Hinweis ebd. 47 („[…] what each religion says about the Ultimate, the Real, has been developed within its own conceptual world").

[84] Vgl. im Gegenteil *Hick*, Rainbow, 133–139. Beachte andererseits die vorhergehende Fußnote.

[85] Vgl. zum Folgenden *Hick*, On Grading; *ders.*, An Interpretation, 299–342.

[86] Vgl. *Hick*, On Grading, 67.

zur Herabsetzung der einen, zur Höherschätzung der anderen Religion insgesamt berechtigte. Der jedenfalls in bezug auf die Totalitäten einzig erfolgversprechende Maßstab sei jenes induktiv aus der Betrachtung der jeweiligen Religionen gewonnene Kriterium soteriologischer Effektivität; und dessen Anwendung erbringe die besagte Feststellung. Das aber heißt nichts anderes, als daß eine (Welt-)Religion nur als Gesamtheit goutiert werden kann (und muß), daß sie für den urteilenden Betrachter von außen ein qualitativ unentwirrbares Geflecht ihrer Theorien wie Praktiken darstellt. Die Bedeutung des jeweiligen Glaubensgebäudes, schon gar der einzelnen Proposition in ihm relativiert sich damit erneut, jetzt gleichsam auf heilspraktischer Ebene. Tatsächlich formuliert Hick eine solche Relativierung ausdrücklich, wenn er in seiner systematischen Klassifikation von Arten divergierender Wahrheitsansprüche die Heilsirrelevanz eines ganzen und im übrigen innerhalb der Theologien stark umfänglichen[87] Bereichs von Lehren vermutet. Er tut dies in Anlehnung an eine These Gautama Buddhas, der ausdrücklich dazu auffordert, die Wißbegierde bezüglich mannigfaltiger, gemeinhin als existentiell geltender Fragen zu zügeln und sich deren kaum heilsentscheidenden Charakters bewußt zu sein.[88] Einem Teil der religionellen Antworten auf solche Fragen, jenem nämlich, der die Kapazität menschlicher (religiöser) Erfahrung und ihrer Konzepte[89] prinzipiell übersteigen muß, billigt Hick – dies eine weitere Relativierung der Glaubensüberzeugungen – ohnehin nur eine mythologische Bedeutung zu[90].

Kommen wir schließlich zu den Aussagen des Christentums über Christus beziehungsweise der anderen Religionen über ihre, wie Hicks Hypothese annimmt, strukturell vergleichbaren Mittlergrößen. Es ist klar, daß sich in diesem Denken die traditionelle Behauptung einer buchstäblichen Inkarnation in Christus nicht aufrechterhalten läßt. Deren Anspruch, der klassisch u. a. mit den Attributen einmalig, definitiv, eschatologisch u.ä. ausgestattet ist, führte eben geradewegs zu einer Superiorität des Mittlers Christus vor potentiellen anderen Mittlern und damit zu jener des Christentums vor anderen Religionen, wie Hick wiederholt und nachdrücklich erklärt.[91]

---

[87] So *J. Hick*, The Buddha's Doctrine of the „Undetermined Questions", in: *Ders.*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, London [u. a.] 1993, 105–118, hier 112. Vgl. auch den Hinweis bei *Hick*, Rainbow, 52 („the fact that some of us are paid to spend our time working on these questions").

[88] Vgl. *Hick*, Rainbow, 52f.; *ders.*, Buddha's Doctrine, 105–118; *ders.*, Religion als „Skilful Means", in: *Ders.*, Disputed Questions, 119–136; *ders.*, An Interpretation, 365–376.

[89] Im Hintergrund steht, wie hier nicht näher ausgeführt zu werden braucht, Hicks Auslegung von Offenbarung als religiöse Erfahrung, die wesentliche Eigenschaften mit anderen Arten menschlichen Erfahrens teilt; vgl. *Hick*, An Interpretation, 129–171.210–230.

[90] Diese faßt er, wiederum auf der Linie des Heilseffektivitäts-Denkens, als Möglichkeit, eine soteriologische Orientierung des Lebens zu befördern: „I mean by a myth a story that is not literally true but that has the power to evoke in its hearers a practical response to the myth's referent – a true myth being of course one that evokes an *appropriate* response. The truthfulness of a myth is thus a practical truthfulness, consisting in its capacity to orient us rightly in our lives" (*Hick*, Rainbow, 51).

[91] Vgl. z. B. *Hick*, Rainbow, 86f.

Ohne auf das bloße Argument zu verfallen, daß nicht sein kann, was nicht sein darf,[92] trifft es sich gewissermaßen für Hick gut, daß die christliche Inkarnationsaussage bereits aus anderen, nicht religionstheologisch motivierten Erwägungen heraus (die mangelnde Intelligibilität der Zweinaturenlehre; ihr fehlender Anhalt am historischen Jesus)[93] ihren buchstäblichen Status einzubüßen scheint. Zusammen kann nur ein übertragenes Verständnis der Rede von der Inkarnation in Christus resultieren, so daß diese – wie im Gefolge[94] unabhängig davon entwickelter gradualistischer Ansätze in der Christologie möglich – zu einer Sache des Grades wird und neben Christus weitere, gegebenenfalls eben auch gleichwertige Inkarnationen annehmen kann. Auf andere Religionen angewandt, mögen dann[95] auch deren Mittlergrößen entsprechend qualifiziert und, wieder dem Heilseffektivitätskriterium gemäß, als Christus ebenbürtig betrachtet werden. Verliert damit Christus jeden universalen Anspruch? Die pluralistische Denkweise gestattet jedenfalls keinen Anspruch, der Christus andersreligionellen Mittlergrößen gegenüber *superior* machte. Folglich bliebe, wenn man nicht gleich für eine regionale Aufteilung (Christus nur für die Christen[96]) plädieren und also eine universale Bedeutung *ad acta* legen will, allenfalls die Lösung übrig, daß jeder Mittler potentiell allen Menschen etwas zu sagen habe.[97] Freilich dürfte dabei dieses Etwas sinnvollerweise nichts unbedingt Heilsnotwendiges sein, geriete doch sonst die bisherige (in ihren religionellen Segmenten je „ptolemäisch" ausgerichtete) Menschheit in eine unvorteilhafte Position. Damit sind wir bereits bei der Frage der christlichen Soteriologie angelangt, die in der Tat die Reichweite einer solchen oder ähnlichen „Horizontüberschreitung"[98] dokumentieren und ihren Hintergrund weiter

[92] Freilich kehrt ein solches Argument in Hicks Ausführungen in gewendeter Gestalt wieder, wo er auf diverse geschichtliche Negativfolgen christlichen Superioritätsdenkens rekurriert – und diese nicht nur zum Anlaß, sondern als (einen) Grund dafür nimmt, einem buchstäblichen Inkarnationsglauben eine Absage zu erteilen, den er für solche Konsequenzen zumindest indirekt verantwortlich macht (vgl. z. B. *Hick*, Rainbow, 99–101).

[93] *J. Hick*, The Metaphor of God Incarnate. London 1993, 1–79; *ders.*, The Logic of God Incarnate, in: *Ders.*, Disputed Questions, 58–76; *ders.*, Jesus and the World Religions, in: *Ders.* (Hg.), The Myth of God Incarnate. (London) Philadelphia 1977, 167–185.

[94] Demnach firmiert als zu inkarnierendes Objekt nicht länger die (eine Alles-oder-nichts-Aussage nahelegende) Substanz einer göttlichen Natur, sondern die eo ipso graduell verwirklichbaren Größen einer *Liebe Gottes* oder einer Begnadung mit dem Geist Gottes. Hick behauptet dabei nicht, daß gradualistische Ansätze notwendigerweise eine Absage an den christlichen Superioritätsanspruch bedeuten, wie schon daraus erhellt, daß sich für Christus eine vergleichsweise höherwertige Verwirklichungsform aussagen lassen könnte. – Vgl. *Hick*, Metaphor, 106–111; *ders.*, An Inspiration Christology, in: *Ders.*, Disputed Questions, 35–57. Siehe auch *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 213–222.

[95] Was freilich einen nochmaligen Metaphorisierungsschritt voraussetzt, insofern andere Religionen ihre Mittlergrößen nicht (oder nicht im selben Sinn wie das Christentum) als Inkarnation bezeichnen, siehe auch *Hick*, Rainbow, 86–90.

[96] Dies besagt freilich faktisch eine Position im christlich-jüdischen Dialog, von der noch die Rede sein wird.

[97] Vgl. noch weiter unten.

[98] Vgl. den Sammelband: *R. Bernhardt* (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 1991.

erhellen kann. Hick unterscheidet die herkömmlicherweise mit Christus verbundene „transaktionale" von einer „transformationalen" Erlösungslehre,[99] wie sie ihm allein angebracht erscheint. Die erste Form verweist dabei auf eine Erlösungstat, die vom Mittler (hier: Christus) ein für allemal für das Heil der Menschen zu erbringen war, während die zweite Version die Rolle des Mittlers als Initiator, Vorbild und „Katalysator"[100] jenes spezifischen Weges von Transformation umreißt, der in der jeweiligen religionellen Tradition gelehrt wird, aber eben von jedem Individuum selbständig (d. h. zumindest ohne heilsentscheidendes Zutun eines Mittlers) zu beschreiten ist. Auch hier kommen Hicks Intentionen vermeintliche Defizite der klassischen christlichen Position zugute, wo sie einen in irgendeiner Weise der menschlichen Sündengeschichte geschuldeten, von Christus zu leistenden Erlösungsakt behauptet. Dabei bildet für Hick nicht schon das Vorhandensein menschlicher Schuldverstrickung oder die implizierte Notwendigkeit einer grundsätzlichen Transformation des jetzigen Individual- und Weltzustands (hin zu einer grenzenlos besseren Option) das Problem, sondern[101] eben eine dafür, also zum Heil aller, als notwendig angesetzte Erlösungstat Christi. Die geforderte Transformation liegt für Hick vielmehr fraglos im Rahmen der Möglichkeiten jedes einzelnen und bleibt auch dessen Aufgabe. Ihre universale Geltung beschreibt im übrigen wiederum keinen Vorrang des Christentums, das womöglich mit dem Begriff der Sünde Einsicht in den einzigen zentralen heilsinhibitorischen Faktor beanspruchen könnte. Das eine Thema der Transformation und seine Voraussetzungen werden vielmehr laut Hicks Analyse in den Religionen auf ganz verschiedene, aber gleich effektive Weise angesteuert und ausbuchstabiert.[102] Auch aus der Warte Hicks beläuft sich die durch sein Modell gedeckte transformationale Soteriologie auf eine Loslösung zumindest[103] von der kirchlichen Mehrheitstheologie.

In summa erfordert das pluralistische Konzept Hicks eine ungekannte Umgestaltung des christlichen (wie im Grunde jedes religionellen) Glaubensgebäudes, die dieses nicht nur nicht weithin unangetastet lassen, son-

[99] Vgl. *Hick*, „Skilful Means", 132; *ders.*, Metaphor, 114–133.

[100] Vgl. *Hick*, Faith and Knowledge, London [u. a.] ([1]1957) [2]1966, 216.

[101] Zusammenfassend hierzu und zu Hicks Soteriologie siehe *Koziel*, 521–531. – I.ü. rechnet auch eine klassische transaktionale Sicht mit einer zur Erlösungstat nachträglichen und durch sie ermöglichten Transformation des einzelnen (etwa nach dem Muster Rechtfertigung, dann Heiligung).

[102] Siehe weiter oben zum Transformationsbegriff. Somit bedarf es in Konsequenz von Hicks Entwurf – wie freilich pluralistisch grundsätzlich denkbar – auch nicht eines soteriologischen Zusammenwirkens verschiedener religioneller Mittlergrößen, die womöglich jeweils für die Überwindung (besser Überwindbarkeit: ein transaktionales Verständnis wurde ohnehin ausgeschlossen) eines je unterschiedlichen heilsinhibitorischen Moments stehen (Christus für die Frage der Sünde, Buddha für die Frage des Leids etc.).

[103] Vgl. *Hick*, „Skilful Means", 132. – Sie beläuft sich auf mehr, wenn man Hicks Konzession in Rechnung stellt, daß er selbst erst die von ihm behauptete christliche Alternativposition näher entwickeln mußte), so etwa der Hinweis in *Hick*, Metaphor, 129.

dern radikal verändern würde.[104] Dieser Preis ist zu zahlen für einen Gewinn, der sich – im Vergleich besonders zum Inklusivismus – belaufen solle vor allem auf die vorgeblichen Momente a) einer einfacheren und dabei b) ehrlicheren Betrachtung[105] fremder Religionen, die also namentlich deren Divergenzen in bezug auf den je eigenen religionellen Standpunkt unvoreingenommen würdigen könne; c) der Vermeidung von Negativfolgen, wie sie aus dem jeweiligen religionellen Superioritätsdenken erwachsen; d) einer behaupteten größeren Dialogfähigkeit[106] bei der Begegnung mit anderen Religionen. Abgesehen von der Frage, ob sich all diese Vorteile nicht wenigstens in deutlichem Maße auch innerhalb eines Inklusivismus realisieren ließen (dies auch noch im Blick auf den ersteren Punkt, insofern auch die von Kant inspirierte pluralistische Hypothese Hicks starker konstruktiver Anmutungen nicht entbehren dürfte), ist hier auch nochmals in Rechnung zu stellen, daß ein solcher Pluralismus *de facto* zunächst nicht mehr leistet als die – wie wir sahen: angreifbare – Ausdehnung des Superioritätsdenkens von einer einzigen Religion sozusagen auf ein Kollektiv von vielleicht fünf oder sechs Religionen; und daß er dort, wo er aber diesen Rahmen zu übersteigen beginnt, nichtssagend zu werden droht. Insbesondere jedoch bleibt das bereits von Hick erfaßte Problem,[107] nämlich ob die Religionen zu dem ihnen angetragenen radikalen[108] Wandel überhaupt in der Lage seien, will heißen: ob eine hinreichende Zahl von Mitgliedern dazu bereit wäre (oder ob nicht vielmehr eine jeweils unbewegliche Mehrheit jedem, der diesen gleichsam liberaleren Weg ginge, eine authentische Zugehörigkeit zu dieser Religion abspräche – mit kontraproduktiven Folgen für das Dialoganliegen überhaupt).[109]

---

[104] Von der so (freilich auch durch weitere Faktoren begünstigten) Tendenz zu einer „undogmatic Christianity" spricht *Hick*, Rainbow, 139, wo er entsprechend auch einen Ausblick auf ein zukünftiges Christentum wagt, das – wiederum auch diversen anderen Einflüssen gemäß – mit seinen heutigen Gestalten nicht vergleichbar sein werde (129, siehe 125–147). Evident ist ihm in diesem Kontext jedenfalls, „that religious pluralism challenges some of our traditional dogmas" (125). Siehe auch *G. D'Costa*, The End of Systematic Theology, in: Theol. 95 (1992), 324–334.

[105] Das heißt, ohne allein gelten zu lassen, was den eigenen partikularen Kriterien meiner Religion zu genügen vermag; und für deren Würdigung nun nicht länger auf Epizyklen meiner Theorie angewiesen zu sein. Zum letzteren Aspekt vgl. auch die pluralistische Suggestion einer „logical instability" des Inklusivismus (*Hick*, A Philosophy of Religious Pluralism, in: *Ders.*, Problems, 28–45, hier 34).

[106] Dazu vgl. unsere Anfrage schon weiter oben. Zum Thema siehe auch *J. Moltmann*, Is „Pluralistic Theology" Useful for the Dialogue of World Religions?, in: *D'Costa* (Hg.), Christian Uniqueness, 149–156.

[107] Vgl. *Hick*, Rainbow, 125–139.

[108] Hick thematisiert in diesem Kontext freilich wenig mehr als die Absage an den jeweiligen Superioritätsanspruch.

[109] Hier erheben sich denn auch die andernorts gestellten Fragen, ob der Beitritt zur pluralistischen Option nicht die Bindung an die eigene Tradition nachhaltig (und bis zur Selbstauflösung?) schwächt und in der heutigen Situation der Religionenwelt nicht als einseitiges Rückzugsgeschehen interpretiert werden könnte.

3. Vorarbeiten, Voraussetzungen und Konsequenzen

So kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück. Der Beitritt zur pluralistischen Option verlangt im Falle Hicks – und wer sonst brächte sie in vergleichbarer Ausarbeitung zur Sprache – eine Ein- beziehungsweise Unterordnung des jeweils religionell überlieferten Glaubensgefüges in und unter eine Konzeption, die unausweichlich dessen mehrfache Relativierung mit sich bringt. Woran liegt es, daß selbst diese Feststellung in den Augen etlicher bekennender Christinnen und Christen offenbar nicht[110] dazu angetan ist, wenn nicht einem solchen Unterfangen überhaupt mit deutlichen Reserven gegenüberzutreten, so doch innezuhalten und die entstehenden eigenen Verluste ernsthaft zu registrieren und zu bilanzieren? Vermutlich genügt es nicht, hier wie überhaupt in Belangen des Gesprächs mit anderen Religionen auf eine „mangelnde Vertrautheit mit der eigenen religiösen Tradition"[111] zu rekurrieren, die möglicher eigener Einbußen gar nicht mehr ansichtig werden läßt. Mehr noch scheint nicht wenigen Christen eine ganze Reihe überlieferter Lehren offenbar obsolet und eigentlich verzichtbar geworden.[112] Sieht man einmal von jener ungerichteten antidogmatischen Emphase[113] ab, die ihren Höhepunkt vielleicht schon überschritten hat, dürfte an dieser Stelle ein Rezeptionsprozeß bestimmter Einsichten moderner Theologie[114] seinen Niederschlag finden: sei es mit dem Fazit eines Vermittlungsproblems, wo ihre Forschungen[115] bisweilen nur sehr selektiv zur Kenntnis genommen werden, sei es, daß Theologie selbst gewisse Elemente des überkommenen Glaubensgebäudes verabschiedet (so faktisch vielfach die Erbsündenlehre[116]). Oder daß neueres theologisches Denken zu einigen Folgerungen führte, die an ihrem jeweiligen Ort angemessen, nützlich, vielleicht unausweichlich, jedenfalls nicht von grundstürzender Bedeutung schienen, in ihrer Gesamtheit aber – die vielleicht erst unter religionstheologischen Fragestellungen mit ihrer Eigenart, verschiedenste Glaubensbereiche gleichzeitig zu tangieren, erkennbar, ja, womög-

---

[110] Da geht Hick selbst denn sehr viel sorgfältiger vor.

[111] *Rehm*, 133 (zu den Gegebenheiten interreligiösen Dialogs allgemein).

[112] Besonders signifikant erscheint eine Studie über die Glaubensüberzeugungen u. a. von (evangelischen) Pfarrerinnen und Pfarrern: *K. P. Jörns*, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997. Vgl. dann konsequenterweise den genannten Titel desselben Autors: *Jörns*, Notwendige Abschiede.

[113] Zur Kennzeichnung des „Dogmatismus"-Verdachts siehe *A. Ganoczy*, Einführung in die Dogmatik (Die Theologie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften), Darmstadt 1983, 1–10; *B. Grom*, Religionspsychologie. München/Göttingen 1992, 382–386. Eine neuere konstruktive Antwort versucht (dabei auch in unserem Kontext) *B. Stubenrauch*, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (QD; 158), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1995.

[114] Samt ihrer Vorgeschichte bis zurück in die Aufklärungszeit.

[115] Dasselbe gilt dann für die Katechese(n) der Kirche.

[116] Vgl. dazu *Beinert*, 25 f. Zu einer heutigen Würdigung des Erbsündenkonzepts vgl. freilich *R. Schwager*, Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (Beiträge zur mimetischen Theorie: Religion – Gewalt – Weltordnung – Kommunikation; 4), Münster/Thaur 1997.

lich erst aus einer von manchen fachspezifischen Quisquilien abstrahierenden Außenperspektive ausdrücklich wird – sich auf eine deutliche Weichenstellung in Richtung von etwas jeweils ursprünglich so nicht beabsichtigtem Neuen belaufen.

Hinzuweisen wäre wohl unter anderem auf einen deutlichen Hang zur Geltendmachung negativ-theologischen Denkens in neuerer systematischer Theologie,[117] auch wenn das noch eine durchaus andere Qualität haben kann als eine von Pluralisten hervorgehobene prinzipielle „Apophatik"[118] (aber um so weniger haben wird, je klarer man sich von der klassischen Analogielehre wegbewegt[119]). Die von da aus pluralistischerseits zur Forderung einer grundsätzlich symbolischen Deutung von wesentlichen Glaubensaussagen hin gezogene Gedankenlinie ruft ein Auslegungsproblem ins Bewußtsein, das das Christentum von Anbeginn mit seinen Heiligen Schriften hatte (vgl. die Auslegungsmodelle der Allegorese, der Typologie und des vierfachen Schriftsinns), dann aber spätestens mit dem Aufkommen der historischen Kritik eine deutliche Verschärfung erfuhr (Passagen,[120] die nur noch symbolisch zu interpretieren sind)[121] und seit einer Weile im christlich-jüdischen Dialog einen zentralen Platz behauptet: dort in Gestalt der Frage nach der Legitimität beziehungsweise auch Plausibilität jener neutestamentlichen Erfüllungsaussagen, die auf alttestamentliche[122] Verheißungen rekurrieren und für ein Urteil über die umstrittene

[117] Vgl. *E.-M. Faber*, Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie, in: ThPh 74 (1999), 481–503. Eine nähere Reflexion bietet inzwischen *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei: Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; 14), Regensburg 2003.

[118] *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 198–200, nennt vier (axiomatische beziehungsweise hermeneutische) Prinzipien pluralistischer Theologie (ebenso in: *Ders.*, Das Problem). Während hier das erste („Transzendenz bedingt Apophatik", 198) und zweite („Selbstoffenbarung ermöglicht Symbolik", ebd.) anzusprechen sind, nehmen wir im Folgenden noch Bezug auf das dritte Prinzip: „Erfahrung impliziert Perspektivität" (199). Zum vierten: „Heil als Norm der Funktionalität" (200) siehe schon oben zur Heilseffektivität.

[119] Oder falls man über andere Wege zu auch positiven Aussagen gelangt: siehe dazu *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Band 1, Göttingen 1988, 365–376.

[120] Vgl. als besonders einschlägiges Beispiel die biblischen Schöpfungsaussagen, die – nach einer grundsätzlichen theologischen und, wie jüngst festgestellt, auch lehramtlichen Billigung der Evolutionslehre – für die Pastoral tatsächlich ein andauerndes breiteres Vermittlungsproblem erzeugen nach Maßgabe eines schlichten Entweder-Oder (Ist nun wahr oder nicht, was in der Bibel geschrieben steht?). Vgl. schließlich die neuere Diskussion um die Fiktionalität alttestamentlicher Erzählungen: *K. Bieberstein*, Geschichten sind immer fiktiv – mehr oder minder. Warum das Alte Testament fiktional erzählt und erzählen muss: BiLi 75 (2002), 4–13; *I. Finkelstein/N.A. Silberman*, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München ^{4}2003. Zur neutestamentlichen Perspektive vgl. die kritische Darstellung bei *K. Berger*, Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel, Gütersloh 2002.

[121] Wie *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 198–200, im Zusammenhang seiner Kriterien ‚zwei' und ‚drei' nahelegt, zeigt sich symbolisches Denken freilich nicht nur als Reflex auf die Unglaubwürdigkeit bestimmter einzelner Aussagen/Lehren, sondern liegt in der Konsequenz der heute weithin rezipierten der Absage an ein instruktionstheoretisches Offenbarungsmodell! Zum letzteren vgl. *M. Seckler*, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh 2 (1985), 60–83.

[122] Beziehungsweise ersttestamentliche: so seit den Ausführungen *E. Zengers*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

Messianität Jesu mit ausschlaggebend sind. Überhaupt ist, lange vor jeder pluralistischen Emphase, der Kontext des christlich-jüdischen Dialogs[123] da und dort zu einem prominenten Ort einer (in diesem Maße unnötigen) Reduktion tradierter christlicher Ansprüche geworden. Gewichtige christliche Dialogpositionen minimieren die messianische Rolle Christi zu einem Messias für die Völker[124] – ein Konzept, das freilich bereits in der Version Franz Rosenzweigs gerade auch unmißverständliche jüdische Kritik auf sich gezogen hatte[125] –, während alttestamentliche Exegese auch abseits dieses Kontextes (aber darauf gegebenenfalls unterstützend zu beziehen[126]) auf die keineswegs einfach zentrale Bedeutung des Messianismus innerhalb des jüdischen Glaubens verweist.[127] Andere Stimmen im Dialog machen sich die traditionelle jüdische Kritik[128] an der mangelnden Sicht- und weltlichen Erfahrbarkeit der messianischen Qualität des herkömmlich-christ-

[123] Zumal vor dem Horizont einer Theologie nach Auschwitz, vgl. zum Konnex die Bemerkungen bei *H. Hoping*, Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004, 15f.

[124] Mit der Funktion der Einholung und Einbeziehung der Heidenvölker in eine heilshafte Bundesgeschichte Israels, die vom Auftreten Jesu Christi nicht (wesentlich) tangiert wird, insbesondere vorher so gut und intakt wie nachher war. – Vgl. die von *Hoping*, 15, charakterisierten Theologien von *K. Wengst*, Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart [u. a.]1999; oder *H. Vorgrimler*, Zum Gespräch über Jesus, in: *M. Marcus/E.W. Stegemann/E. Zenger* [Hgg.], Israel und Kirche heute. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog. FS E. L. Ehrlich, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1991, 148–160. Vgl. auch die Bestandsaufnahme bei *B. Nitsche*, Christus ohne Israel? Jüdische Erwählung und christliche Glaubensreflexion, in: HK 57 (2003), 306–311.

[125] So der bedeutende jüdische Religionsphilosoph J. Taubes, der dazu ein Argument aus jüdischer wie auch eines aus christlicher Perspektive beisteuert. Das erste erfaßt den Widersinn eines mit dem jüdischen Messiastitel belegten Messias Jesus, „der zur Erlösung der Völker, aber nicht des jüdischen Volkes gekommen" sein solle, und legt einem solchen Denken mithin einen Verzicht auf jede Art messianischer Qualifizierung Jesu nahe. „Aber ein Ereignis zu postulieren, das für die Heiden messianische Bedeutung hat und doch Israel nichts angeht, ist absurd und ‚arrangiert' eine Annäherung zwischen Christen und Juden etwas zu gefällig": *J. Taubes*, Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum. Ein Blick auf ihre unauflösliche Differenz, in: *Ders.*, Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von *A.* und *J. Assmann*, *W.-D. Hartwich* und *W. Menninghaus*. München 1993, 85–98, hier jeweils 90. Das zweite erklärt die Unvereinbarkeit einer solchen Deutung zumal mit den Heiligen Schriften der Christen, und zwar nicht nur mit Johannes (*Taubes*, 89f.), sondern auch mit dem Paulus der (heute gern gegenteilig bemühten: vgl. zuletzt das exegetische Für und Wider einer Deutung von Röm 11,22–32 auf eine eschatologische Bekehrung der Juden zu Jesus Christus) Römerbrief-Kapitel 9–11 (*Taubes*, 90f.92).

[126] Siehe auch wiederum den Hinweis auf Franz Rosenzweig bei *Taubes*, 90.

[127] Wobei die einzelnen Stränge messianischer Erwartung im Judentum überdies sehr verschiedenartige Inhalte vertreten können (und die urchristliche Messiasrede nur einen Teil der frühjüdischen Traditionen rezipiert), siehe zum Ganzen *H. J. Fabry/K. Scholtissek*, Der Messias (Die Neue Echter Bibel – Themen; 5), Würzburg 2002; *C. Thoma*, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994. Vgl. auch die Diskussion um eine Eschatologie des Alten Testaments, u. a. bei *K. Koenen*, Altes Testament, in: *Ders./R. Kühschelm*, Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter Bibel – Themen; 2), Würzburg 1999, 9–56.111–113.

[128] *G. Scholem*, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Mit einer Nachbemerkung: Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen, in: *Ders.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums (es; 414). Frankfurt am Main 1970, 121–170. – Vgl. freilich als im weiteren konträre jüdische Stimme, die zwar alles andere als die christliche Erfüllungsbehauptung rettet, aber eben auch im jüdischen Denkrahmen eine geistig-unsichtbare Erlösungsdimension goutieren kann, *Taubes*, Der Messianismus und sein Preis, 43–49.

lich behaupteten (ersten) Auftretens des Messias Christus und der mit ihm einhergehenden Erlösung zu eigen – und verweigern ihre Zustimmung zu irgendeinem Begriff bereits wesentlich geschehener Erlösung. Einen gewissen Anhalt dafür bieten vielschichtige Erwägungen nun der neutestamentlichen Exegese beziehungsweise auch der entsprechenden Systematik, die eine eigentliche Erlösungstat[129] Jesu für ebenso historisch unwahrscheinlich[130] wie sachlich (jedenfalls für Israel) unnötig[131] (oder auch im womöglich intendierten stellvertretenden Sinn nicht wirksam zuwendbar[132]) erachten. Gewiß auch auf diese grundsätzlichen Schwierigkeiten mit der Erlösungslehre antworten, nicht selten nach einer differenzierten Absage an klassische Sühnetod-Konzeptionen und zumal Anselms Antwort in *Cur Deus Homo*, diverse Entwürfe moderner Theologie und gelangen unter anderem bis zur Absetzung von einer heilskonstitutiven zugunsten einer bloß heilsrepräsentativen Soteriologie (so der amerikanische Prozeßtheologe Schubert Ogden), die dann in der Tat sehr nahe an Hicks dargestellte Unterscheidung transaktionaler versus transformationaler Erlösung heranreicht. Eine mit Ogden durchaus vergleichbare Aussage macht auch Karl Rahner,[133] mit dem hier zugleich das ganze Konzept einer anthropologischen Kehre der Theologie und seiner transzendentaltheologischen Betrachtung Jesu Christi aufgerufen sein soll. Sie erscheint einerseits aus nachvollziehbaren philosophischen Gründen als unabdingbar, und mag andererseits theologisch die Gefahr einer Nivellierung nun zumal der

---

[129] Man vergleiche oben zu den Begriffen transaktionaler versus transformationaler Soteriologie.

[130] Vgl. die Debatte über die Frage, ob Jesus seinem Tod Heilsbedeutung verliehen habe. Gegen eher negative Stellungnahmen, die gerade in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts Verbreitung fanden, vgl. schon damals die differenzierten Erwägungen bei *H. Schürmann*, Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung (Lizenzausgabe). Freiburg im Breisgau 1983.

[131] So (exemplarisch) die Bemerkung Hicks, daß Gottes freie Vergebung an keine Bedingungen geknüpft sei (sein könne). Diese Sicht meint dabei, gerade der jesuanischen, also für den historischen Jesus (im Rahmen seiner Basileia-Botschaft) ermittelbaren Auffassung von Vergebung nahe zu sein und in der Vorstellung einer dazu zusätzlichen Erlösungstat einen eigentlichen Widerspruch zu erkennen (der daher der Position der späteren Gemeinde zuzuschreiben sei). Vergleichbar äußert sich der Neutestamentler *P. Fiedler*, Jesus – kein Sündenbock, in: *J. Niewiadomski/W. Palaver* (Hgg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion (IST; 38), Innsbruck 1992, 19–36, hier 32 („allein Gottes schrankenlose Barmherzigkeit"); ähnlich aber auch *H. Merklein*, Jesus, Künder des Reiches Gottes, in: HFTh 2 (1985), 145–174, hier 158f. – Zugleich erheben Exegeten (auch in Reaktion auf die heutigen Schwierigkeiten mit dem Thema) die Frage, ob christliche Tradition nicht immer schon für Jesus die angebliche Konzentration auf Umkehr und Vergebung überschätzt habe. – Schließlich bleibt das ernste Problem einer Zuordnung (siehe klar: *Vorgrimler*, 156) einer womöglich heilsentscheidenden sündenvergebenden Erlösungstat Jesu zu jener mittlerweile zum Konsens gewordenen Einsicht vom nie gekündigten Bundes Gottes mit Israel: wenn überhaupt eine notwendige Erlösungstat Jesu, dann nur eine zugunsten der Heidenvölker?

[132] Vgl. Kants Kritik am Stellvertretungs-Begriff.

[133] Vgl. *Sch. Ogden*, Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?, in: ZThK 88 (1991), 81–100, hier 97–99; *K. Rahner*, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: *Ders.*, Schriften 12 (1975), 251–282, hier 261. Der Verweis auf Rahner findet sich bei *Schmidt-Leukel*, Theologie der Religionen, 108 A.33. Zu Ogden vgl. *Bernhardt*, Deabsolutierung, 176–184.

Inkarnation in sich tragen[134] (ohne daß Rahner selbst dieser Tendenz nachgegeben hätte).

Bleibt noch als letzter, besonders basaler und sowohl inner- wie außerhalb der Theologie breitenwirksamer Gesichtspunkt, der auch seinen Beitrag zu etlichen der eben genannten Momente leistet, die Anwendung der historischen Kritik auf die Aussagen von Bibel, Theologie und Lehramt. Bei Hick wird durchexerziert, wie zumal die Ergebnisse der historischen Jesusforschung zur ersten Grundlage und zum Ausgangspunkt werden, die klassische Christologie – ausdrücklich auch die Formeln der ersten ökumenischen Konzilien – und die sie begleitende(n) Erlösungslehre(n) aufzugeben. Während freilich Hick selbst sich nur differenziert auf einen exegetischen Konsens beruft[135] und im übrigen zumindest in den abzuleitenden Folgerungen nie eine wirkliche Übereinstimmung bestanden hatte, scheint in die Frage gegenwärtig nach allen Richtungen neue Bewegung gekommen zu sein. Die einen – und mittlerweile hat das Thema auch nachdrücklich die sogenannte Basis erreicht – fordern im Sinne eines aufgeklärten Christseins massiv die vermeintlich überfälligen Konsequenzen ein, die aus nicht nachvollziehbaren Motiven sonst keiner zu ziehen bereit sei;[136] andere markieren eine Position, die, nunmehr in der Periode der „third quest" angelangt, allenfalls eine aktuelle Problemgestalt zum Konsens erklärt, sich von früheren Etappen teilweise emanzipiert und unterdessen längst nicht mehr hyperkritisch daherkommt.[137] Und schließlich begegnen Versuche, noch grundsätzlicher die Frage gleichsam wieder aufzurollen.[138] Wie dem im ein-

---

[134] Zu beiden Gesichtspunkten vgl. exemplarisch die Erwägungen *R. Schaefflers*, Die transzendentale Reflexion und die „Geschichte Gottes mit dem Menschen" oder: Eröffnet die transzendentale Reflexion einen Zugang zum Verständnis derjenigen Geschichte, von der der Glaube spricht?, in: *G. Kruck* (Hg.), Gottesglaube, Gotteserfahrung, Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart, Mainz 2003, 85–107, hier 86–90 beziehungsweise 91–98 (speziell zu K. Rahner).

[135] Vgl. *Koziel*, 794. Was die Folgerungen angeht, vgl. den Dialog in: *Hick*, Rainbow, 95: „Grace: But don't you think that the modern church as a whole has nevertheless come to accept the main results of New Testament research? – John: Yes, generally speaking it has; but often without fully facing their implications."

[136] Vgl. an theologischen Stimmen etwa *G. Lüdemann*, Fakten und Fantasien in der neuen Jesus-Literatur und im Neuen Testament, in: *S. M. Daecke/P. Sahm* (Hgg.), Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?, Neukirchen-Vluyn 2000, 130–152, hier 149–152 („Der historische Jesus oder: Können wir noch Christen sein?"); *K.-H. Ohlig*, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium" der Trinität, Mainz/Luzern 1999, hier 18f.(„Historisch-kritische Defizite").

[137] Mit Ausnahme einer der *third quest* eigenen, bemüht jüdischen Deutung Jesu. Vgl. dazu (und zum Begriff) *G. Theißen/A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 28f., siehe 21–31. Siehe kritisch *Berger*, Sind die Berichte, 16 und 208 A.8.

[138] *Berger*, Sind die Berichte; *ders.*, Jesus; vgl. *ders.*, Exegese und Philosophie (SBS; 123/124), Stuttgart 1986. Schon lange thematisiert wurde die Unmöglichkeit, mit dem historisch-kritischen Instrumentarium zu Themen vorzudringen, die außerhalb ihres eigentlichen Horizonts liegen (Gott, Wunder). Da diese Begrenzung freilich auch für das verbreitete moderne Weltbild gilt, hat es zugleich auch um die Eröffnung der Denkmöglichkeit verschiedener, komplementärer Zugänge zur Wirklichkeit zu gehen, vgl. *K. Hübner*, Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen (2001) ^{2}2004; *ders.*, Die Wahrheit des Mythos. München 1985; siehe freilich kritisch *Berger*, Sind die Berichte, 114–119, vgl. 107–120.

zelnen auch sei: Pflichtet man bestimmten Jesusbildern aus historischer Jesusforschung vollumfänglich bei, muß sich der von Pluralisten geäußerte hermeneutische Verdacht gegenüber etlichen systembildenden christologischen und soteriologischen Aussagen der christlichen Tradition erhärten, die unter dieser Rücksicht nur allzu steil anmuten können.[139] Dann wäre tatsächlich die pluralistisch angemahnte radikale Revision der Theologie und des kirchlichen Lehrgebäudes (aus also genuin binnentheologischen Gründen) unumgänglich: sofern sich Jesus also weder als (einzige, buchstäbliche) Inkarnation Gottes noch als (einziger, heilsentscheidender) Erlöser glaubhaft machen ließe. Allerdings ist, wie angedeutet, durchaus nicht ausgemacht, ob nicht umgekehrt aktuelle(re) Stadien historischer Kritik eine Revision bisheriger kritischer Standpunkte erforderten.

Ein Resümee: Wer die eben aufgelisteten theologischen Voraussetzungen im wesentlichen teilt, für den mag der Schritt zur pluralistischen Position in der Tat nicht groß anmuten.[140] Und doch wird die Frage zu denken geben, was es denn gewesen sei, das namhafte Vertreter der dargestellten jeweiligen theologischen Einzelthesen im allgemeinen davon abhielt, ihre Einsichten bis zu einem Pluralismus-ähnlichen Punkt voranzutreiben,[141] und was umgekehrt zu der für das christliche Glaubenssystem einschneidenden Veränderung legitimiert,[142] Christus – um dessentwillen Paulus, nach eigenem Bekunden schweren Herzens, den ungeliebten Konflikt mit seinem ererbten Glauben auf sich nahm[143] – aus dem Zentrum dieses Gefüges[144] wegzu-

---

[139] Hingegen war innerhalb der einst in der Bultmann-Schule geführten Diskussion um den historischen Jesus noch konsensfähig, daß vermeintliche historische Einsichten den Glauben (das Kerygma) nicht grundsätzlich in Frage stellen (dürften).

[140] Vgl. besonders auch die Bemerkungen von *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 200, über jene „breite Akzeptanz", die die von ihm erhobenen „axiomatischen Voraussetzungen" des Pluralismus in der „zeitgenössischen christlichen Theologie" fänden (*ders.*, Probleme, 57).

[141] Vgl. die diesbezügliche Insistenz Rahners, die von *Hick*, Religious Pluralism and Absolute Claims, in: *Ders.*, Problems, 46–65, hier 53–58, denn auch kritisiert wird.

[142] Wir kehren hier jene Argumentation gegen die klassische Christologie um, die Hick über die Frage führt, *woher wir denn mehr wissen könnten als der irdische Jesus selber* (vgl. etwa *Hick*, Rainbow, 95).

[143] Die biographische Konnotation wird hier offenkundig zum Indikator für die Tragweite der Paulinischen Entscheidung. Kann es hinter die letztere christlicherseits, wie gelegentlich suggeriert wird, ein Zurück geben?

[144] Dies markiert i.ü. auch den Unterschied zu jenen beiden von Pluralisten gerne beigezogenen Etappen einer Revision des Glaubensgebäudes, die das Christentum bereits in Reaktion auf die Evolutionslehre beziehungsweise die neuzeitliche Menschenrechtsidee zurückgelegt habe. – Zur unaufgebbaren und essentiellen Zentralität Jesu für das Neue Testament vgl. z. B. die Einsichten bei *N. Baumert*, Jesus Christus – die endgültige Offenbarung Gottes. Biblische Sicht, in: *K. Müller/W. Prawdzik* (Hgg.), Ist Christus der einzige Weg zum Heil? Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 40. Nettetal 1991, 45–66; *K. Berger*, Ist Christsein der einzige Weg?, Stuttgart 1997; *E. Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 127–143; oder vgl. auch die Debatte in der evangelischen Theologie des letzten Jahrhunderts um Christus als Mitte der Schrift. – Zur Diskussion des faktisch gegenläufigen pluralistischen Versuchs einer psychologistischen (glaubenspsychologischen) Erklärung der christlichen Aussagen einer Hochschätzung Jesu (es handle sich bei ihnen um eine Parallele zur notwendig überhöhenden, per se symbolischen Sprache der Liebe oder Hingabe) s. *Koziel*,

rücken. Denn wie immer man den Status der diversen in der Christentumsgeschichte vorgetragenen Erlösungsaussagen und Erlösungslehren qualifiziert,[145] so läßt sich doch zeigen, daß sich die Kirche von Anbeginn zu Christus, dem Erlöser erklärt[146] und dieses Credo genauso wie die übrigen[147] christologischen Aussagen mit der Konnotation von Definitivität und Exklusivität versehen hat. Was also ist ein Christentum ohne Christus als (sc. heilsentscheidenden) Erlöser und ohne Christus als „einzigen Sohn vom Vater"?[148]

472–475. Merkwürdigerweise wird unter Pluralisten nicht ernsthaft diskutiert, inwieweit gerade das eben genannte Argument auf den glaubenspraktisch illusionären Charakter aller Deabsolutierungs-Forderungen hindeutet.

[145] *P. Fiedler*, 35, beziehungsweise 35 A.53 unter Berufung auf L. Ullrich und G. L. Müller (beide in: *W. Beinert* [Hg.], Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. [u. a.] 1987, 474 beziehungsweise 471), die darauf hinweisen, daß die lehramtliche Soteriologie sich bislang zu keiner bestimmten Erlösungskonzeption bekannt hat. – Was unsere Eingangsbeobachtungen angeht, wird man wohl auch einräumen müssen, daß es der modernen Theologie nach ihrer verbreiteten Absage an Sühnetod-Vorstellungen nicht mehr gelang, die Erlösung in Christus auf eine vergleichbar griffige Formel zu bringen (so daß jene auch weiterhin eine gewisse Breitenwirkung erzielen). – Zu Gestalten christlicher Erlösungslehre(n) vgl. *R. Schwager*, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986; *G. Greshake*, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: *Ders.*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg im Breisgau 1983, 50–79.

[146] So offensichtlich auch der Konsens der ersten acht ökumenischen Konzilien, siehe auch die Zusammenschau in: *H. Denzinger/P. Hünermann*, Systematischer Index E3a, siehe auch C4d. Hingegen scheint mittlerweile da und dort jede Art klassisch-christlichen Erlösungsdenkens, das auf eine in irgendeinem Maß bereits geschehene Erfüllung in Christus abhebt (so etwa auch die Rechtfertigungslehre), ein ähnliches Schicksal zu nehmen, wie es oben für das Erbsündenkonzept zu notieren war – freilich mit ungleich gravierenderen Folgen.

[147] Wenn die Studie von *K.-H. Ohlig*, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, da und dort wegen ihrer Engführung der Christologie auf Soteriologie kritisiert wurde, wird man darum doch gerade nicht den Weg ins gegenteilige Extrem, ja eben darüber hinaus beschreiten dürfen.

[148] Eine analoge Frage gilt ebenso den jeweiligen anderen Religionen nach erfolgter Deabsolutierung und Relativierung ihrer jeweiligen Mittlergrößen. – In diesem Zusammenhang: Während nicht-pluralistische, womöglich an einem Fortschritt des jüdisch-christlichen Dialogs interessierte Kritiker der christlichen Erlösungslehre noch glauben mögen, sich auf einen vermeintlich sicheren Boden jüdischer Erwartung zurückziehen zu können, bedeutet die radikalere Infragestellung durch den religionstheologischen Pluralismus (nach den oben aufgezeigten Maximen), daß auch das jüdische Szenario einer weiteren Relativierung zu unterziehen ist. – Bleibt vom Gesamt aller religionellen Konzepte *nach* den diversen pluralistisch anzubringenden Relativierungen viel mehr als das, was auch natürliche Theologie schon meinte, sagen zu können?

ThPh 80 (2005) 546–565

Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft

Zur Religionsphilosophie von Jürgen Habermas

Von Sebastian Maly

Jürgen Habermas hat sich in den letzten Jahren in zahlreichen Aufsätzen und Vorträgen mit dem Thema Religion beschäftigt. Am bekanntesten dürfte seine Rede zur Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels aus dem Jahr 2001 sein. Da es bereits mehrere Überblicksaufsätze zu seiner philosophischen Auseinandersetzung mit Religion gibt[1], widmet sich dieser Aufsatz vor allem, aber nicht ausschließlich, den Vorträgen, die in den besagten Überblicksaufsätzen noch keinen Eingang gefunden haben beziehungsweise aufgrund ihres Erscheinungsdatums keinen Eingang finden konnten.[2] Im Mittelpunkt meines Aufsatzes steht dabei die Frage, welche Rolle Religion in einer postsäkularen Gesellschaft spielt. Meine These ist, daß sich Religion laut Habermas in der Konstellation einer postsäkularen Gesellschaft einem komplementären Lernprozeß der Säkularisierung ausgesetzt sieht. Einerseits muß die Religion die Regeln eines liberalen, demokratischen Staates lernen. Andererseits ist aber auch die säkulare Gesellschaft aus funktionalen und inhaltlichen Gründen aufgefordert, von den Religionen zu lernen. Diesen beiden Seiten des Säkularisierungsprozesses entsprechen die beiden ersten Abschnitte des Aufsatzes. In einem dritten

[1] Vgl. dazu *M. Lutz-Bachmann*, Nachmetaphysisches Denken und Religion. Der Beitrag von Jürgen Habermas zu einem offenen Problem, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Nachmetaphysisches Denken und Religion, Würzburg 1996, 65–83, der die Zeit bis etwa 1995 abdeckt; *M. Cooke*, Die Stellung der Religion bei Jürgen Habermas, in: *K. Dethloff/L. Nagl/F. Wolfram* (Hgg.), Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen. Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie; Band 3, Berlin 2002, 99–119, die Texte bis 1999 im Blick hat; *H.-L. Ollig*, Habermas und das religiöse Erbe, in: StdZ 220 (2002), 219–231, der drei Texte aus den Jahren 1999 bis 2001 behandelt.

[2] Diese bisher noch nicht diskutierten Vorträge von Jürgen Habermas sind: *J. Habermas*, Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen (Vortrag vom 26.09.1995 an der Universität Heidelberg), in: *Ders.*, Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt am Main 1997, 41–58; *ders.*, Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien (Festvortrag zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 29.06.2002), veröffentlicht unter www.bbaw.de/schein/habermas.html; *ders.*, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme Prof. Dr. Jürgen Habermas (Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern am 19.01.2004), in: Zur Debatte 34 (1/2004), 2–4; *ders.*, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie (Vortrag im Rahmen eines internationalen Kant-Symposions in Wien im März 2004), in: *R. Langthaler/H. Nagl-Docekal* (Hgg.), Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin 2004, 141–160. Die beiden zuletzt genannten Vorträge sind inzwischen in dem Band *J. Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, erschienen. Der Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern ist auch in einem eigenen Band zusammen mit der Stellungnahme von Papst Benedikt XVI. [Joseph Kardinal Ratzinger] erschienen: *J. Habermas/Benedictus <Papa, XVI.>*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005.

Abschnitt werde ich ausdrücklich auf das religionsphilosophische Verhältnis von Glauben und Wissen eingehen, das im vierten Abschnitt in einem kritischen Resümee mit der These vom komplementären Säkularisierungsprozeß konfrontiert wird.

Zu Beginn einige wichtige Vorbemerkungen: Wenn ich von „Religionsphilosophie" oder von „Habermas' Religionsphilosophie" spreche, setze ich keinen bestimmten Schulbegriff von „Religionsphilosophie" voraus, sondern meine die philosophische beziehungsweise rationale Reflexion auf Religion. Damit folge ich auch dem Gebrauch des Begriffs bei Habermas.[3] Weiterhin: Wen oder was genau meint Habermas, wenn er von „Religion" spricht? Verwendet er einen soziologischen, einen philosophischen, einen theologischen oder einen kulturwissenschaftlichen Begriff? An vielen Stellen referiert Habermas mit „Religion" auf die konkrete biblische, also jüdisch-christliche Tradition, so wenn er z. B. vom semantischen Potential religiöser Sprache redet oder den Begriff „Gottebenbildlichkeit" aus Gen 1 interpretiert.[4] An anderen Stellen wiederum liegt ein philosophischer, eher abstrakter Begriff vor, der Religion mit einer bestimmten epistemischen Einstellung, nämlich dem Glauben, gleichsetzt.[5] Da es mir um die Religionsphilosophie in der Begrifflichkeit von Habermas geht, gebrauche ich „Religion" im philosophisch-abstrakten Sinn, bin mir dabei aber bewußt, daß das konkrete Anschauungsbeispiel für Habermas das Christentum und die jüdisch-christliche Tradition sind. Zum Begriff „Säkularisierung" ist zu fragen: Versteht Habermas darunter (1) nur die funktionale Ausdifferenzierung der europäischen-westlichen Gesellschaften seit der Neuzeit, oder ist damit (2) auch die These verbunden, daß diese gesellschaftlichen Entwicklungen zu einem Bedeutungsverlust und einer Privatisierung von Religion geführt haben? Ich werde diesen Begriff vorerst im ersteren Sinne gebrauchen; seine genauere Bedeutung wird sich im Lauf der Arbeit klären.

1. Reflexiver Glaube und die Zumutung der Toleranz

Die eine Seite des Lernprozesses der Säkularisierung gründet für Habermas in den Anforderungen eines liberalen, demokratischen Staates unserer Tage an die Religionsgemeinschaften. Aus der Sicht eines solchen Staates seien, so Habermas in seiner Friedenspreisrede, nur solche Religionsgemeinschaften vernünftig, die aus eigener Einsicht auf Gewalt verzichten. Dazu sei eine dreifache Reflexion der Religionen auf ihre Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft erforderlich:

[3] Vgl. dazu vor allem den Wiener Vortrag *Habermas*, Die Grenze, 141–142.

[4] Vgl. dazu *J. Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 9–31, hier 29–31.

[5] Vgl. dazu z. B. *Habermas*, Die Grenze, 141.

> Das religiöse Bewußtsein muß erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muß sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muß es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaats einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.[6]

Die Religion ist also auf dreifache Weise herausgefordert. Für den Fall, daß die Religion diese Herausforderung annimmt, spricht Habermas von einem „Reflexionsschub" oder dem Reflexivwerden des Glaubens.[7] Dieses Reflexivwerden sei wiederum Voraussetzung für Toleranz.[8] Warum aber sollten Religionen ihren Glauben auf diese Weise reflexiv werden lassen und dadurch die ihnen vom liberalen Staat vorgegebene Rolle einfach akzeptieren? Habermas führt dazu einen konkreten, praktischen Grund an, der aber zu einem theoretischen Grund zurückführt. Der praktische Grund ist der des „Kampf[es] der Glaubensmächte, von dem Max Weber in seiner berühmten Zeitdiagnose sprach", der heute „im Konflikt der Kulturen, eine unmittelbar politische Gestalt angenommen" habe.[9] Habermas meint damit Konflikte, die in einer ausdifferenzierten, pluralistischen Gesellschaft entstehen, in der verschiedene Stimmen aus Religion und Wissenschaft nicht nur um Gehör in der Öffentlichkeit, sondern auch um politischen Einfluß oder sogar konkrete Macht ringen.[10]

1.1 Der Heidelberger Vortrag 1995: Philosophie als unparteiliches Grundwissen im Kampf der Glaubensmächte

Wo ist der Ort in einer säkularen Gesellschaft, an dem diese Konflikte ausgetragen werden, und mit welchen Mitteln soll der Kampf befriedet und damit eine Reflexivität der Glaubensmächte erreicht werden? Mit dieser Frage hat sich Habermas in seiner Heidelberger Rede zur Entgegennahme des Karl-Jaspers-Preises 1995 beschäftigt. Mit Karl Jaspers fragt er, wie überhaupt eine rationale Verständigung zwischen den Kulturen oder Glaubensmächten möglich sei. Unklar dabei sei das Ziel eines solchen Verständigungsversuchs. Soll der Verständigungsversuch sich am Ziel eines möglichen Einverständnisses in der Sache oder an dem bescheideneren Ziel des

---

[6] *Habermas*, Glauben und Wissen, 14.

[7] Vgl. *Habermas*, Glauben und Wissen, 14; Vgl. *ders.*, Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: *Ders.*, Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt am Main 2001, 173–196, hier 176–177.

[8] Vgl. *Habermas*, Ein Gespräch, 176–177.

[9] *Habermas*, Vom Kampf, 41.

[10] Daß es bei diesem Kampf der Glaubensmächte nicht nur um religiös motivierte Auseinandersetzungen geht, wird in Habermas' Friedenspreisrede deutlich. Dort spricht er zu Anfang davon, daß vor dem 11. September 2001 ein Kampf zwischen den Glaubensmächten der organisierten Wissenschaften und der Kirchen um die Gentechnik entbrannt, seit dem 11. September aber die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion explodiert sei. Vgl. dazu *Habermas*, Glauben und Wissen, 9–12.

gegenseitigen Respekts der Traditionen voreinander orientieren – angesichts eines vernünftigerweise zu erwartenden Dissenses?

> Die Antworten auf diese Frage hängen eng zusammen mit unserem Verständnis von Aufklärung. Je nachdem, wie wir die in der europäischen Moderne vollzogene Aufklärung verstehen, ziehen wir die Grenze zwischen Glauben und Wissen, zwischen den Sphären, in denen wir vernünftigerweise Einverständnis oder Dissens erwarten dürfen, auf andere Weise.[11]

An dieser Stelle wird sichtbar, wie die Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen mit dem Kampf der Glaubensmächte zusammenhängt: Das Ziel der Verständigung zwischen den Glaubensmächten hängt von der Grenzbestimmung von Glauben und Wissen ab.

Habermas kritisiert die Antwort von Jaspers auf die Frage, wie diese Verständigung möglich sei und stellt dagegen eine Philosophie, die sich als ein unparteiliches Grundwissen versteht, das die Kommunikation zwischen den Glaubensmächten fördern soll. In dieser Rolle kläre die Philosophie

> die religiösen und metaphysischen Weltbilder über deren eigene Reflexivität auf, und zwar über jenen Reflexionsschub, den sie unter Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus an sich selbst erfahren. Die Philosophie, die durch die Aufklärung hindurchgegangen ist und sich mit ihren eigenen metaphysischen Anfängen auseinandergesetzt hat, erklärt den Unterschied zwischen einer Religion *vor* und einer Religion *nach* der Aufklärung.[12]

Die Philosophie soll die Glaubensmächte über ihre Rolle in einer pluralistischen Gesellschaft belehren, indem sie diesen klar macht, daß sie mit anderen Glaubensmächten dasselbe Universum von Geltungsansprüchen teilen. Diese Rolle kann die Philosophie nur übernehmen, wenn sie selber kein Glaube und damit Teil des Streits ist.

Weltanschaulicher Pluralismus bedeute auf diesem durch die Philosophie eröffneten Hintergrund, daß in Fragen ethischer Selbstverständigung beziehungsweise in Fragen des Glaubens mit einem fortbestehenden Dissens zu rechnen sei. Die Möglichkeit der Verständigung der Glaubensmächte müsse also auf einer anderen Ebene als auf der des Dissenses liegen. Diese andere Ebene erreichen wir nach Habermas durch den durch die Philosophie angestoßenen reflexiven Übergang zu einem neuen moralischen Bewußtsein, wonach interkulturelle Verständigung nur unter Bedingungen symmetrisch eingeräumter Freiheit und reziprok vorgenommener Perspektivenübernahmen gelingen könne.[13] Die Philosophie stellt somit das unparteiliche Grundwissen zur Verfügung, das nötig ist, um den Kampf der Glaubensmächte reflexiv zu entschärfen. Diese Entschärfung gelingt ihr durch die theoretische Unterscheidung zwischen der Glaubensebene, auf der die verschiedenen Weltanschauungen auch weiterhin im Streit bleiben werden, und der Ebene des kommunikativ-rationalen Einverständnisses. Somit ist diese

[11] *Habermas*, Vom Kampf, 47.
[12] *Habermas*, Vom Kampf, 56.
[13] Vgl. *Habermas*, Vom Kampf, 56–58.

Grenzbestimmung von Glauben und Wissen der weiter oben genannte theoretische Grund für das Reflexivwerden des Glaubens. Gleichzeitig wird schon an dieser Stelle deutlich, daß die Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen für Habermas gleichbedeutend ist mit der Unterscheidung von Glauben oder Religion und Vernunft; denn in Glaubenssachen ist eben kein rationales Einverständnis möglich und damit liegen diese jenseits der kommunikativen Vernunft.

In seiner Heidelberger Rede spricht Habermas nicht explizit von dem gesellschaftlichen Ort, an dem die Philosophie und damit die Grenzziehung von Glauben und Wissen zum Einsatz kommen soll. Dafür erhalten wir in anderen Texten Auskunft darüber. Habermas spricht vom „Common sense" als der dritten Partei im kulturkämpferischen Stimmengewirr von Wissenschaft und Religion. „Common sense" beschreibe die mentale Verfassung einer vielstimmigen Öffentlichkeit.[14] „Common sense" meint somit den Ort der ethisch-politischen Selbstverständigung von Bürgern eines demokratischen Staates. Soweit eine nachmetaphysische Philosophie nicht länger eine Theorie des guten Lebens sei, sondern vielmehr eine Interpretenrolle einnehme, in der sie zwischen dem Expertenwissen einerseits und der orientierungsbedürftigen Alltagspraxis andererseits vermittle, trete sie dem Common sense als weltanschaulich neutrale Beraterin zur Seite.[15]

1.2 Der Leibniztag-Vortrag 2002: Die einseitige Zumutung der Toleranz für die Religion

Das Ziel des Reflexivwerdens des Glaubens bringt Habermas bereits in dem Gespräch über Gott und die Welt aus dem Jahr 1999 auf den Begriff der Toleranz. Genauere Ausführungen zu diesem Begriff finden sich erstmals in seiner Rede zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften 2002.[16] Thema des Vortrages ist zwar allgemein die Frage, wann wir tolerant sein müssen. Habermas bemüht jedoch vor allem das Beispiel religiöser Toleranz, das seiner Meinung nach für eine systematische Analyse des allgemeinen Begriffs äußerst erhellend ist. Toleranz bedeute in der Tradition religiöser Toleranz, eine auf kognitiver Ebene fortbestehende Nicht-Übereinstimmung, die aus Gründen der Konsistenz nach der Auflösung von Widersprüchen drängt, auf der Ebene sozialer Interaktion in dem Sinne auszuhalten, daß wir sie auf unabsehbare Zeit dahingestellt sein lassen. Der bestehende kognitive Konflikt müsse in seiner Verhaltenswirksamkeit, seinen Folgen auf das Handeln der Konfliktteilnehmer neutralisiert werden. Toleranz ist somit dort gefordert, wo Handlungskonflikte vermie-

[14] Vgl. *Habermas*, Glauben und Wissen, 13; 22.

[15] Vgl. *J. Habermas*, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: *Ders.*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988, 35–60, hier 57–60.

[16] Ich beziehe mich im folgenden auf die Paragraphen (2) bis (5) in der im Internet veröffentlichten Version des Leibniztag-Vortrags.

den werden sollen, weil gewissermaßen keine gemeinsame Sprache da ist, in der sich die Konfliktteilnehmer verständigen können.

Was für religiöse Toleranz gelte, gelte für alle Arten von Weltbildern. Habermas kommt es besonders auf die Komponente der „überzeugungsgestützten Ablehnung" an, welche die systematische Bedeutung der religiösen Toleranz für den Toleranzbegriff ausmacht. Toleranz als rationale Einstellung habe folgende Struktur:

> Sinnvollerweise kann Toleranz nur zugemutet werden, wenn sich einerseits die Ablehnung auf *handlungsmotivierende* Überzeugungen bezieht, und wenn andererseits ein Fortbestehen des Dissenses im Rahmen eines liberalen Gemeinwesens *vernünftigerweise zu erwarten* ist.[17]

Der religiöse Glaube stellt nach Habermas eine solche handlungsmotivierende Überzeugung dar, da er ein Heilswissen sei und deshalb lebensgestaltende Kraft habe. Der Dissens, dessen Fortbestehen vernünftigerweise zu erwarten ist, muß laut Habermas auf einander widersprechenden religiösen Überzeugungen beruhen.[18] Diese Überzeugungen müssen jedoch die Bedingungen eines demokratischen Diskurses, also den universalen Maßstab staatsbürgerlicher Gleichheit, erfüllen. Damit ist gemeint, daß religiöse „Vorurteile", auf deren Grundlage z. B. Frauen, Homosexuelle oder Fremde diskriminiert werden, sich nicht als Überzeugungen eignen, über die sich in einem Diskurs streiten läßt. Für Habermas beginnt Toleranz somit jenseits der Diskriminierung. Deswegen ist Toleranz voraussetzungsreicher als nur das Aushalten von kognitiven Dissonanzen. Sie erfordert sozusagen als Bedingung ihrer Möglichkeit das Ausräumen von Diskriminierung, also solchen Überzeugungen, die nicht diskursfähig sind, weil sie den Diskurs unterminieren.

Habermas fragt in diesem Vortrag auch ausdrücklich danach, was Toleranz einem gläubigen Menschen zumutet. Die eigentliche Zumutung der Toleranz besteht in der Einschränkung der praktischen Wirksamkeit religiöser Überzeugungen. Die jeweilige religiöse Lebensweise sei nur unter der allen Bürgern symmetrisch auferlegten Bedingung gleicher Rechte für alle realisierbar. Von daher müßten Religionen den Anspruch auf umfassende Lebensgestaltung in einer pluralistischen Gesellschaft aufgeben, was aber nicht heiße, daß der Glaube keinen Einfluß mehr auf das Leben der Gläubigen haben dürfe. Diesen Anspruch aufzugeben, würde die Aufforderung an die Religionen bedeuten, eine „kognitive Reorganisation" ihrer Glaubensüberzeugungen vorzunehmen. Das heißt, daß die Religionen die normativen Anforderungen eines liberalen, demokratischen Staates nicht nur äußerlich akzeptieren, sondern daß sie sich darüber hinaus diese Anforderungen unter eigenen Prämissen aneignen sollen. Habermas bezieht sich

[17] *Habermas*, Wann müssen wir tolerant sein?, § 2.

[18] Zu denken wäre hier z. B. an die unterschiedliche Deutung der Person des Jesus von Nazareth in Judentum, Christentum und Islam.

hier ausdrücklich auf John Rawls und dessen Konzeption eines „politischen Liberalismus". Rawls vergleicht die politische Gerechtigkeitskonzeption als Grundlage eines liberalen Staates mit einem Modul, das in verschiedene Begründungszusammenhänge (z. B. religiöse) passe.[19] Kognitive Reorganisation solle zum Ergebnis haben, daß (religiöse) Werte und (säkulare) Normen konsistent auseinander hervorgehen.

Die Religionen sind somit aufgefordert, ihre Glaubensüberzeugungen auf das Konzept politischer Gerechtigkeit hin umzuorganisieren, was nicht nur heißt, daß dieses Konzept zum zentralen Kriterium wird, an dem die Glaubensüberzeugungen gemessen werden, sondern auch, daß es zur Überzeugung der jeweiligen Religion werden soll.[20] Es liegt in der Konsequenz des politischen Liberalismus und der Aufforderung zur kognitiven Reorganisation, daß Religionen sich gegebenenfalls inhaltlich zu verändern haben. Damit wiegt die Zumutung der Toleranz für den religiösen Menschen schwerer als für einen ungläubigen Menschen, denn, so Habermas, der religiöse Mensch müsse das eigene Ethos sowohl innerhalb staatsbürgerlicher Gleichheitsnormen verwirklichen als auch das Ethos anderer in diesen Grenzen respektieren. Die Aufgabe der kognitiven Reorganisation mutet ihm Zweifaches zu: Der religiöse Mensch soll (1) seinen Glauben von antiliberalen Vorurteilen befreien und (2) seinen Glauben als eine Wertorientierung unter mehreren akzeptieren. Gleichzeitig bleibt aber sein Glaube für ihn nicht nur eine, sondern *die* Wertorientierung, somit die Wahrheit, die Allgemeinverbindlichkeit beansprucht und andere Wertorientierungen als verfehlt erscheinen läßt. Das ist der Punkt, an dem nach Habermas Toleranz einsetzt:

> Toleranz filtert den Strom der Überzeugungen beim Übergang von der kognitiven Ebene, auf der die Unversöhnlichkeit existenziell relevanter Weltanschauungen fortbesteht, zur praktischen Ebene, auf der das eigene Ethos im günstigen Fall einen kognitiven Anschluß an Recht und Moral der Gesellschaft gefunden hat.[21]

Welches erste Bild ergibt sich am Ende dieses Abschnitts vom komplementären Lernprozeß der Säkularisierung? Zunächst scheint auf eine sehr einseitige Weise nur die Religion von der Philosophie lernen zu müssen. Von ihr wird eine Reflexivität im Glauben verlangt, was heißt, daß sie die Unterscheidung von Glauben und Wissen, von der theoretischen Unmöglichkeit einer Einigung in Glaubenssachen und der praktischen Notwendigkeit einer ethisch-politischen Selbstverständigung in einer pluralen Gesellschaft akzeptiert. Dazu kommt die Zumutung der Toleranz, die mit der

[19] Vgl. *J. Rawls*, Politischer Liberalismus. Übersetzt von *W. Hinsch*, Frankfurt am Main 1998 (amerikan. Originalausgabe „Political Liberalism", New York 1993), 76–79.

[20] Unter Zuhilfenahme einer Unterscheidung aus der Ethik Kants ließe sich sagen: Es geht nicht nur um die *Legalität* des Verhaltens, sondern um die *Moralität* desselben. Religiöse Menschen sollen nicht nur *pflichtgemäß* den Grundregeln einer demokratischen Gesellschaft folgen, sondern *aus Pflicht*.

[21] *Habermas*, Wann müssen wir tolerant sein?, § 5.

Aufgabe einer kognitiven Reorganisation der Religion verbunden ist und damit das Selbstverständnis einer Religion als umfassende Lebensform tangiert. Nimmt man noch die in der Friedenspreisrede diagnostizierte dreifache Herausforderung des religiösen Glaubens dazu, sieht sich die Religion nicht nur der politischen Öffentlichkeit einer demokratischen Gesellschaft und der Philosophie als der Beraterin der Religion und der Grundlagenwissenschaft einer säkularen Gesellschaft gegenüber, sondern auch noch dem Wissensmonopol der Wissenschaften und der Konkurrenz der Weltanschauungen und Religionen.

Habermas selbst gibt – wie im Leibniztag-Vortrag schon angeklungen – diese Einseitigkeit der Anforderungen und Herausforderungen zu, der sich die Religion in einem liberalen, demokratischen Staat ausgesetzt sieht. Der Eindruck der Einseitigkeit wird, wie Habermas in der Friedenspreisrede sagt, gerade dadurch verstärkt, daß der eigentlich neutrale Common sense auf der Seite der wissenschaftlichen Aufklärung zu stehen scheint, soweit er der Forderung nach rationaler Begründung nachkommt. Aus diesem Eindruck ergebe sich ein Argwohn der Gläubigen gegen die Säkularisierung, die einseitig nur den religiösen Menschen ihre Folgelasten aufbürdet.[22]

2. Dialektik der Säkularisierung und postsäkulare Gesellschaft

Die Resonanz, die Habermas' Überlegungen zur Religion in den letzten Jahren gefunden haben, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß Habermas diese Einseitigkeit der Säkularisierung philosophisch wie gesellschaftspolitisch in dem von ihm geprägten Begriff der „postsäkularen Gesellschaft" aufbricht. Habermas verwendet diesen Begriff zuerst in seiner Friedenspreisrede im Jahr 2001. Ich sehe zwei eher funktional-politische Argumente sowie ein eher inhaltlich-theoretisches Argument für das Aufbrechen dieser Einseitigkeit, die in den verschiedenen Beiträgen Habermas auftauchen und die ich hier zu rekonstruieren versuche.

2.1 Die Gesellschaft muß mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften rechnen

Das erste funktionale Argument hängt mit der einseitigen Verteilung der Folgelasten der Säkularisierung auf die Schultern der gläubigen Menschen und dem daraus entstehenden Argwohn gläubiger Menschen gegenüber der Gesellschaft zusammen, die ihnen diese Zumutung auferlegt. Von ihnen werde selbstverständlich erwartet, daß sie ihre religiöse Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen. Sollte ein Kampf der Kulturen vermieden werden, sei jedoch ein Ernstnehmen der Einsprüche von Gläubigen in der Öffentlichkeit nötig, da unsere postsäkulare Gesellschaft sich auf das Fort-

[22] Vgl. *Habermas*, Glauben und Wissen, 20–21.

bestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich weiter säkularisierenden Umgebung schon längst eingestellt habe.[23] Das Argument bezieht sich also lediglich auf das faktische Nichtverschwinden der Religion im Zuge der Aufklärung und Liberalisierung der Gesellschaft und die faktische Rolle, die Religion in öffentlichen Diskursen beansprucht. Der Common sense muß sich damit auseinandersetzen, daß Religionsgemeinschaften zivilgesellschaftliche Akteure sein wollen und schon längst sind.

2.2 Die rettende Aneignung von religiösen Bedeutungspotentialen in eine allgemein zugängliche Sprache

Das zweite funktionale Argument hängt mit den gesellschaftlichen Herausforderungen einer „entgleisenden Modernisierung"[24], den Fortschritten in den Biowissenschaften einerseits und der Ökonomisierung der Lebenswelt andererseits zusammen. Diese Herausforderungen lassen Habermas zufolge die Philosophie an die Grenzen der „postmetaphysischen Enthaltsamkeit" stoßen. Insbesondere die Möglichkeiten der Präimplantationsdiagnostik, einen ungeborenen Menschen ungefragt in seinen Eigenschaften genetisch zu disponieren, unterminieren die menschliche „Gattungsethik" und damit die kommunikativen Voraussetzungen einer liberalen Gesellschaft.[25] Der Common sense solle sich zwar rückhaltlos von den Wissenschaften aufklären lassen. Er dürfe sich aber nicht von ihnen konsumieren lassen.[26] Deswegen solle er sich einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahren, da er sich sonst von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneide. Der Common sense ist damit zur „rettenden Aneignung" und „Übersetzung" semantischer Potentiale aus der religiösen Sprache in eine allgemein zugängliche, moralische Sprache aufgefordert. Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen differenzierten Ausdruck besitzen, könnten allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber auch Vermißtes, eine rettende Formulierung einstelle.[27]

Das Argument bezieht sich somit auf ein Interesse des Common sense an Ressourcen der Sinnstiftung in Zeiten einer entgleisenden Modernisierung. Bliebe man bei diesem und dem vorigen funktionalen Argument stehen, könnte man den Eindruck gewinnen, daß Habermas nur äußerst widerwillig konstatiert, daß Religionen faktisch nicht aus der Welt zu schaffen und daß Religionen für ihn letztlich nur semantische Ersatzteillager für eine

[23] Vgl. *Habermas*, Glauben und Wissen, 13; 22–23.
[24] Vgl. *Habermas*, Vorpolitische moralische Grundlagen, 3.
[25] Vgl. *J. Habermas*, Begründete Enthaltsamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben"?, in: *Ders.*, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik, Frankfurt am Main 2001, 11–33, hier 27.
[26] Vgl. *Habermas*, Glauben und Wissen, 15–20.
[27] Vgl. *Habermas*, Glauben und Wissen, 29.

sinnentleerte Lebenswelt sind. Deshalb ist ein weiteres, leicht zu übersehendes Argument für die Beurteilung des Begriffs der „postsäkularen Gesellschaft" wichtig.

2.3 Das Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger im Januar 2004: Säkularisierung als komplementärer Lernprozeß und die inhaltliche Lernbereitschaft der Philosophie

Dieses dritte, eher inhaltlich-theoretische Argument hat seine Voraussetzung in der Konzeption von Philosophie als Vermittlerin zwischen dem Expertenwissen und der orientierungsbedürftigen Alltagspraxis einerseits und in der Neutralität des liberalen Staates bezüglich jeglichen Streits von Glaubens- und Wissensansprüchen andererseits. Alle drei Argumente weisen auf die „unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses" hin, die Habermas mit seiner Friedenspreisrede in Erinnerung rufen will und weswegen er sich dem Thema „Glauben und Wissen" zuwendet.[28] Das dritte Argument jedoch macht den Kern dieser Dialektik des Säkularisierungsprozesses deutlich.

Dieses dritte Argument läßt sich aus der Diskussion von Habermas mit dem damaligen Kardinal und inzwischen zu Papst Benedikt XVI. gewählten Joseph Ratzinger in der Katholischen Akademie Bayern im Januar 2004 rekonstruieren. In seinem Diskussionsbeitrag, in dem er immer wieder an die Friedenspreisrede anknüpft, diskutiert Habermas die von Ernst-Wolfgang Böckenförde aufgeworfene Frage, ob der säkulare freiheitliche Staat von normativen Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren kann. Habermas argumentiert zunächst dafür, daß der säkulare demokratische Staat keine internen Schwächen in kognitiver oder motivationaler Hinsicht hat. Weder zur Legitimation der Geltungsansprüche seiner Verfassungsgrundsätze noch zur Entwicklung politischer Tugenden, die für eine lebendige Demokratie nötig seien, seien grundsätzlich andere, vorpolitische Quellen nötig. Habermas räumt jedoch ein, daß es externe Gründe einer entgleisenden Modernisierung gebe, daß das einigende Band der Demokratie mürbe werde und eine Stabilisierung brauche. Dabei sei es jedoch eine offene empirische Frage, ob eine ambivalente Moderne sich nicht auch aus säkularen Kräften stabilisieren ließe.[29] Damit macht Habermas klar, daß es ihm bei der rettenden Aneignung religiöser Gehalte in der Philosophie nicht um einen unkritischen Umarmungsversuch angesichts des schwindenden normativen Fundaments eines liberalen Staates geht. Er insistiert darauf, daß das Reflexivwerden des Glaubens Voraussetzung für die rettende Aneignung bleibe. Gleichzeitig konfrontiert er in seinem Diskussionsbeitrag

[28] Vgl. *Habermas*, Glauben und Wissen, 11–12.
[29] Vgl. dazu *Habermas*, Vorpolitische moralische Grundlagen, 2–3.

jedoch auch die ungläubigen Bürger mit der Aufforderung zu einer Reflexivität gegenüber ihrem aufgeklärten säkularen Bewußtsein.[30]

Diese Aufforderung kommt nun gerade von der Philosophie und steht im Zusammenhang damit, daß Habermas über die Konstatierung eines rein funktionalen Beitrags von Religionen zur Stabilisierung von Demokratien hinausgeht und eine prinzipielle Lernbereitschaft der Philosophie und des Common sense gegenüber der Religion behauptet. Es liege

> im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewußtsein und die Solidarität von Bürgern speist. Dieses konservativ gewordene Bewußtsein spiegelt sich in der Rede von der ‚postsäkularen Gesellschaft'. Damit ist nicht nur die Tatsache gemeint, daß sich die Religion in einer zunehmend säkularen Umgebung behauptet und daß die Gesellschaft bis auf weiteres mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften rechnet. Der Ausdruck ‚postsäkular' zollt den Religionsgemeinschaften auch nicht nur öffentliche Anerkennung für den funktionalen Beitrag, den sie für die Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen leisten. Im öffentlichen Bewußtsein einer postsäkularen Gesellschaft spiegelt sich vielmehr eine politische Einsicht, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen hat. In der postsäkularen Gesellschaft setzt sich die Erkenntnis durch, daß die ‚Modernisierung des öffentlichen Bewußtseins' phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfaßt und reflexiv verändert. Beide Seiten können, wenn sie die Säkularisierung der Gesellschaft gemeinsam als einen komplementären Lernprozeß begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen.[31]

Erst hier wird m. E. die Pointe der Habermasschen Begriffsprägung von „postsäkulare Gesellschaft" deutlich. Der Begriff weist darauf hin, daß Säkularisierung ein komplementärer Lernprozeß ist, indem Religion wie säkulares Bewußtsein reflexiv werden.[32] Konnte man in der Friedenspreisrede

---

[30] Im folgenden beziehe ich mich auf *Habermas*, Vorpolitische moralische Grundlagen, 4.

[31] *Habermas*, Vorpolitische moralische Grundlagen, 4.

[32] Hans Joas hat Habermas' Prägung des Begriffs „postsäkular" dahingehend kritisiert, daß zweifelhaft sei, ob der Wandel oder Epochenbruch, den der Begriff „postsäkular" insinuiere, tatsächlich stattgefunden habe. Vgl. dazu *H. Joas*, Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas, in: *Ders.*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg im Breisgau 2004, 122–128 (Erstveröffentlichung in: Die Zeit, 7.2.2002, 32). Sowohl religionssoziologische als auch historische Gründe sprechen für Joas gegen eine einseitige Auffassung von Säkularisierung als gleichbedeutend mit einem Bedeutungsverlust der Religion und einer Entgegensetzung oder Unübersetzbarkeit von staatsbürgerlichem und religiösem Selbstverständnis von Bürgern. Ist aber diese Auffassung von Säkularisierung problematisch, verliert auch die Rede von einer *post*säkularen Gesellschaft ihre Pointe. Anstatt von einem vermeintlichen Epochenbruch zu sprechen, wäre es besser, die bisherige Unterschätzung der Rolle der Religion in unserer Gesellschaft von seiten liberaler Intellektueller einzuräumen. Der Begriff „postsäkular" spiegele somit indirekt Habermas' gewandeltes Bewußtsein hinsichtlich der Bedeutung der Religion wider. Die Kritik von Joas ist berechtigt, bezieht sich allerdings auch auf die Friedenspreisrede aus dem Jahr 2001. Der Münchner Vortrag zeigt jedoch deutlich, daß Habermas den Begriff bei allen womöglich irreführenden soziologischen oder historischen Konnotationen im Sinn einer „politischen Einsicht" oder einer „Erkenntnis" gebraucht, „daß die ‚Modernisierung des öffentlichen Bewußtseins' phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfaßt und reflexiv verändert" (*Habermas*, Vorpolitische moralische Grundlagen, 4). In diesem Sinne spiegelt „postsäkular" genau das von Joas geforderte Eingeständnis der Unterschätzung der Rolle der Religion wider. In dieser Verwendung scheint mir der Begriff unproblematisch zu sein.

noch den Eindruck haben, daß Habermas dort das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften widerwillig eingesteht, wird hier deutlich, daß Habermas in einem viel umfassenderen Sinne die Auseinandersetzung mit Religion sucht. Er scheint eine neue Perspektive auf das Verhältnis von Philosophie beziehungsweise Common sense und Religion einzunehmen. Habermas zufolge läßt sich aus der Asymmetrie der epistemischen Ansprüche von Philosophie und Religion eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion inhaltlich begründen. Die Philosophie sei sich ihrer Fehlbarkeit bewußt, unterscheide aber zwischen allgemein zugänglicher und religiöser Rede. Anders als bei Kant und Hegel solle diese nur grammatische Grenzbestimmung nicht philosophisch bestimmen, was von den religiösen Gehalten wahr oder falsch ist. Die Philosophie enthalte sich eines kognitiven Urteils und zeige gerade darin ihren Respekt vor verschiedenen Lebensweisen und ihre Lernbereitschaft gegenüber der Religion.

Der Lernbereitschaft der Philosophie entspricht die Lernbereitschaft des Common sense. Die weltanschauliche Neutralität des liberalen Staates sei unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularen Weltsicht. So, wie der Ungläubige vom gläubigen Bürger die kognitive Reorganisation seines Glaubens in einem liberalen Staat erwarten darf, so dürfe auch der Gläubige vom säkularen Bewußtsein einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung erwarten. Säkulare Bürger sollten sich an der Übersetzung relevanter Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache beteiligen und nicht die Gläubigen in ihrer Auseinandersetzung um ein säkulares Selbstverständnis alleine lassen. Dazu fordert Habermas den religiös ‚unmusikalischen' Bürger auf, das Verhältnis von Glauben und Wissen aus der Perspektive des Weltwissens selbstkritisch zu bestimmen. Die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen sei nur dann vernünftig, wenn religiösen Überzeugungen aus der Sicht des säkularen Wissens mehr als nur ein irrationaler epistemischer Status zugesprochen werde. Säkulare Bürger dürfen religiösen Weltbildern nicht grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen. *Prima facie* hätten naturalistische Weltbilder, die wissenschaftliche Informationen spekulativ verarbeiten und für das ethische Selbstverständnis von Bürgern relevant sind, keinen Vorrang gegenüber religiösen Überzeugungen.

Worin unterscheidet sich dieses Argument von den beiden zuerst genannten? Die beiden ersten Argumente lassen für sich betrachtet ein rein funktionales Verständnis der Rolle der Religion in einer postsäkularen Gesellschaft zu. Die Religion ist demnach als zivilgesellschaftlicher Akteur zu akzeptieren, und obendrein ist sie für eine liberale Gesellschaft, die sich sukzessive von ihren historischen geistigen Wurzeln löst, als Ressource der Sinnstiftung attraktiv. In der Rede von einer inhaltlichen Lernbereitschaft der Philosophie und der Säkularisierung als einem komplementären Lernprozeß wird dagegen deutlich, daß die Religion den Common sense und die

Philosophie in ihrem Selbstverständnis inhaltlich herausfordert. Das öffentliche Bewußtsein einer postsäkularen Gesellschaft spiegelt für Habermas eine normative Einsicht wider, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen habe.[33] Das Verhältnis von Common sense und Religion rückt so in eine andere Perspektive, die auch einen anderen Blick auf die Rede von der rettenden Aneignung impliziert.[34]

Diese inhaltliche Herausforderung an den Common sense und die Philosophie geht auch über das Bewußtsein der Notwendigkeit einer Reflexivität der aufgeklärten Vernunft hinaus. Das wird sichtbar in einem 1988 erschienen Aufsatz von Habermas über die Motive nachmetaphysischen Denkens. In einem nachmetaphysischen Denken ist für Habermas auch die Rolle der Religion zu überdenken. Weil die Philosophie nach der Metaphysik ihren außeralltäglichen Status eingebüßt hat, sei für den normalisierenden Umgang mit außeralltäglichen Ereignissen Religion auch weiterhin unersetzlich. Diese fortbestehende Koexistenz beleuchte sogar eine

> merkwürdige Abhängigkeit einer Philosophie, die ihren Kontakt mit dem Außeralltäglichen eingebüßt hat. Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.[35]

Die Reflexivität der aufgeklärten Vernunft in einem nachmetaphysischen Denken wird in diesem Aufsatz von Habermas also nicht in Zusammenhang gebracht mit einer normativen Einsicht in die wechselseitige Herausforderung von Philosophie und Religion. Er konstatiert nur, daß Religion sich durch Philosophie weder ersetzen noch verdrängen lasse.

Zusammengefaßt läßt sich aus der Lektüre des Münchner Vortrags folgendes festhalten: In der postsäkularen Gesellschaft ist Säkularisierung keine Einbahnstraße mehr. Funktionale wie inhaltliche Argumente sprechen dafür, daß Säkularisierung auch für ungläubige Bürger bedeutet, daß sie sich ernsthaft mit den Überzeugungen und der Diskursfähigkeit ihrer gläubigen Mitbürger und letztlich den Grenzen eines aufgeklärten Staatsbürgerseins auseinandersetzen müssen. Aus der Asymmetrie in der Zumutung der Toleranz scheint eine Symmetrie geworden zu sein, soweit die Aufforderung zur Reflexivität an alle Seiten ergeht.

Nimmt man die Rede von der Säkularisierung als einem komplementären Lernprozeß ernst, ist auch die Philosophie in ihrer bisher unangefochtenen Rolle als weltanschaulich neutrale, unantastbare Beraterin des Common sense in Frage gestellt. Eine Reflexion auf die Grenzen der philosophischen

---

[33] Vgl. *Habermas*, Vorpolitische moralische Grundlagen, 4.

[34] In seinem Münchner Vortrag bringt Habermas das Motiv der rettenden Aneignung und der Übersetzung ausdrücklich in Zusammenhang mit der Rede von der inhaltlichen Lernbereitschaft der Philosophie. Vgl. dazu *Habermas*, Vorpolitische moralische Grundlagen, 4.

[35] *Habermas*, Motive nachmetaphysischen Denkens, 60.

Vernunft könnte nämlich bedeuten, daß auch die bisher so selbstverständliche Grenzbestimmung von Glauben und Wissen und die Gleichsetzung dieser Unterscheidung mit „nicht-rational und rational" problematisch wird. Dabei liegt klar auf der Hand, daß die Lernbereitschaft der Philosophie und die unabgeschlossene Dialektik des Säkularisierungsprozesses von Seiten der Philosophie selbst Grenzen hat. Es sind zumindest die Grenzen der kommunikativen Vernunft, die für Habermas nicht in Frage stehen dürfen. Säkularisierung als komplementären Lernprozeß zu verstehen kann nicht bedeuten, die Vernunft außer Kraft zu setzen. Wenn ich nun die Frage stelle, ob die inhaltliche Lernbereitschaft der Philosophie eine Auswirkung auf Habermas' Grenzbestimmung von Glauben und Wissen hat, geht es mir also nur um die Möglichkeit einer Verschiebung dieser Grenze gegenüber der Unterscheidung von rational und nicht-rational.

3. Der Glaube als kognitive Zumutung für das Wissen

Diese Frage wirft noch einmal ein Licht auf die Rede von „Übersetzung" und „rettender Aneignung", die im vorigen Abschnitt nur kurz angesprochen wurde, deren systematische Bedeutung aber erst im Zusammenhang dieser Frage deutlich wird. Der bislang jüngste Text von Habermas zum Thema Religion ist dafür äußerst aufschlußreich. Es handelt sich dabei um einen Vortrag im Rahmen eines Kant-Symposions in Wien im März 2004. Habermas setzt sich darin mit der Aktualität von Kants Religionsphilosophie auseinander. Er konsultiert in diesem Text Kant für die Frage, wie die semantische Erbschaft religiöser Überlieferung anzueignen ist, ohne dabei die Grenze zwischen den Universen des Glaubens und des Wissens zu verwischen. Schon in der Friedenspreisrede war Kant für ihn das erste Beispiel einer säkularisierenden und zugleich rettenden Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten.[36] Als konkretes Beispiel führt er dort wie auch im Wiener Vortrag die Übersetzung der Autorität von göttlichen Geboten in die unbedingte Geltung von Pflichten an. Im Wiener Vortrag kritisiert Habermas aber Kants explizite Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen.[37]

Habermas zufolge findet Kants Vorschlag, einen reinen moralischen Glauben als Modus des Gebrauchs praktischer Vernunft anzunehmen, im Rahmen der Kantischen Architektur der Vernunft keinen plausiblen Platz. Habermas weist also auf eine Inkonsistenz in Kants Begriff des Vernunftglaubens hin. Diese Inkonsistenz besteht darin, daß in Kants Konzept des moralischen Vernunftglaubens eine Vermischung von Wissen und Glauben vorliegt, die in Kants Architektur der Vernunft gerade voneinander unterschieden sind:

[36] Vgl. *Habermas*, Glauben und Wissen, 23.
[37] Vgl. *Habermas*, Die Grenze, 148–151.

> Der Vernunftglaube verrät [...] den paradoxalen Charakter eines Fürwahrhaltens, das vom moralischen Wissen den Bezug auf überzeugende Gründe und vom Glauben das Interesse an der Erfüllung existentieller Hoffnungen beibehält.[38]

Kant wolle den pragmatischen, existentiellen Sinn des religiösen Glaubensmodus im Wissen um die unbedingte Geltung des Sittengesetzes gründen. Mit dem Begriff eines Vernunftglaubens wolle Kant der Religion mehr an Substanz entwenden, als die praktische Vernunft verträgt. Kant überbestimmt oder überstrapaziert den Begriff des Glaubens, wenn er ihn auf diese Weise in der Vernunft zu verorten versucht.

Abgesehen davon, daß Habermas hier m. E. seine eigene Unterscheidung von Glauben und Wissen in Kants Unterscheidung hineinliest[39], mag seine Kant-Kritik erstaunen, da er davon spricht, daß Kants Religionsphilosophie für die selbstkritische Zurückhaltung einer grenzenziehenden Vernunft wie für die mäeutische Rolle einer semantischen Aneignung Maßstäbe gesetzt habe. Kant ist damit Vorreiter desjenigen religionsphilosophischen Denkens, das Habermas selbst für angemessen hält. Habermas geht jedoch aufgrund dieser Kritik in zwei Schritten ‚mit Kant über Kant' hinaus. Der erste Schritt besteht darin, daß er Kant mit seinem Konzept des Vernunftglaubens eine gute Intuition unterstellt, die jedoch in diesem Konzept schlicht überbestimmt sei und deswegen anders bestimmt werden müsse.[40] Was Kant mit dem Modus des Vernunftglaubens im Sinn gehabt habe, treffe viel eher auf das reflexive Selbstverständnis von Mitgliedern religiöser Gemeinden und kultureller Gruppen in einer pluralistischen Gesellschaft zu. Der Glaube sei in diesem Fall eine propositionale Einstellung zu einer Lebens-

---

[38] *Habermas*, Die Grenze, 148.

[39] Eine Vermischung läge nach Kants eigenen rationalen Maßstäben nur dann vor, wenn Kant den Vernunftglauben nicht deutlich genug (1) vom objektiven Wissen der theoretischen Vernunft und (2) vom moralischen Wissen um das Sittengesetz unterscheiden würde. Zu (1): Der Vernunftglaube hat bei Kant deswegen einen Platz in der Architektur der Vernunft, weil Kant ihn als ein subjektiv zureichendes Fürwahrhalten eines Urteils auffaßt. Er kann Anspruch auf eine moralische Gewißheit machen, soweit er auf der moralischen Gesinnung des Subjekts beruht. Kant unterscheidet aber diese Form der Gewißheit deutlich vom Status eines objektiven Wissens. Vgl. dazu *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, in: *Ders.*, Kants Werke. Akademie-Textausgabe (= AA). Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Bände I bis IX, Berlin 1968, hier AA III, B 856–857. Zu (2): Der Vernunftglaube als subjektives Fürwahrhalten stützt sich bei Kant nur sekundär auf das moralische Wissen um das Sittengesetz. In der „Kritik der praktischen Vernunft" wird vielmehr deutlich, daß er primär mit der Lehre vom höchsten Gut und der Antinomie der praktischen Vernunft zusammenhängt. Es gibt für Kant keine Pflicht zu glauben, sondern nur ein Vernunftbedürfnis, welches das Postulat bestimmter Gegenstände impliziert, an deren Dasein dann geglaubt wird. Würde der Vernunftglaube direkt im moralischen Gesetz als Faktum der Vernunft gründen, hätte er einen anderen epistemischen Status als den des Glaubens. Vgl. *I. Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, in: AA V, 125–126; 144; 146. Daraus wird m. E. deutlich, daß Habermas Kant nur deswegen kritisieren kann, weil er die Kantischen Unterscheidungen nicht akzeptiert. Dann ist aber der Vorwurf der Vermischung von Glauben und Wissen im Begriff des Vernunftglaubens hinfällig, und Habermas kritisiert Kant letztlich von seiner eigenen Begrifflichkeit her.

[40] Vgl. *Habermas*, Die Grenze, 149; 157–158.

weise, von deren Wert wir überzeugt sind, die sich aber problemlos in ein pluralistisches Umfeld integriere.

Der zweite Schritt beinhaltet eine Interpretation der Wirkungsgeschichte von Kants Religionsphilosophie.[41] Erst im Zusammenhang mit ihrer Wirkungsgeschichte werfe Kants Religionsphilosophie ein Licht auf die Konstitution von Glauben und Wissen in unserer postsäkularen Gesellschaft. Habermas bezieht sich vor allem auf Hegel, Marx, Schleiermacher und Kierkegaard. Dabei ist bezeichnend, daß der entscheidende Impuls für Habermas vom Denken Kierkegaards ausgeht. Hegel wolle den Gegensatz von Glauben und Wissen im Horizont eines vernünftig erweiterten Wissens aufheben, und auch bei Schleiermacher fände sich zumindest der Versuch, im Glauben Elemente des Wissens aufzuspüren. Erst Kierkegaard konfrontiere das nachmetaphysische Denken mit der Heterogenität eines Glaubens, dessen Kern sich der philosophischen Analyse entziehe. Erst durch diese Herausforderung gewinne die Philosophie ein ernstlich dialektisches Verhältnis zum Bereich der religiösen Erfahrung.[42] Habermas' Fazit lautet:

> Deshalb zehrt die Philosophie nur so lange auf vernünftige Weise vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegen gehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt. Die Perspektiven, die entweder in Gott oder im Menschen zentriert sind, lassen sich nicht ineinander überführen.[43]

Eine Religionsphilosophie, die in dieser an Kant und vor allem an Kierkegaard anknüpfenden Tradition steht, kann den Anforderungen, die an die Interpretenrolle der Philosophie in einer postsäkularen Gesellschaft gestellt werden, Genüge leisten. Durch die Beachtung der bleibenden Differenz zwischen Glauben und Wissen ist eine rettende Aneignung religiöser Gehalte möglich.

Der Wiener Vortrag steht somit in der Tradition der anderen Texte von Habermas. Die philosophische Auseinandersetzung mit Religion beinhaltet sowohl Religionskritik als auch das Motiv der rettenden Aneignung.[44] Die Philosophie kann sich in der ihr eigenen Distanz an die Übersetzung religiöser Gehalte heranwagen. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen beziehungsweise zwischen Religion und Vernunft muß aber dafür von der Philosophie so gezogen werden, daß die Offenbarung als das Andere der Vernunft, der Glaube als kognitive Zumutung aufgefaßt wird. Interessanterweise warnt Habermas im Fall des Nichtbeachtens der Grenze nicht vor religiöser Schwärmerei, sondern vor einer schwärmerischen Philosophie:

> Sobald diese Grenze zwischen Glauben und Wissen porös wird und religiöse Motive unter falschem Namen in die Philosophie eindringen, verliert die Vernunft ihren Halt und gerät ins Schwärmen. Kants religionsphilosophische Einschränkung der Vernunft auf ihren praktischen Gebrauch betrifft heute weniger die religiöse Schwärme-

[41] Vgl. *Habermas*, Die Grenze, 151–160.
[42] Vgl. *Habermas*, Die Grenze, 160.
[43] *Habermas*, Die Grenze, 160.
[44] Vgl. *Habermas*, Die Grenze, 142.

rei als vielmehr eine schwärmerische Philosophie, die sich verheißungsvolle Konnotationen eines erlösungsreligiösen Wortschatzes nur ausleiht und zunutze macht, um sich von der Strenge diskursiven Denkens zu dispensieren. Auch das können wir von Kant lernen: wir können seine Religionsphilosophie im ganzen als Warnung vor religiöser Philosophie verstehen.[45]

Von einer inhaltlichen Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion wie im Münchner Vortrag ist allerdings keine Rede mehr. Mit dieser Grenzbestimmung von Glauben und Wissen und seiner Warnung vor einer „religiösen Philosophie" stellt Habermas das besagte inhaltliche Argument aus dem Münchner Vortrag wieder in Frage. Handelt es sich hier um eine Inkonsistenz in der religionsphilosophischen Position von Habermas? Auf diese Frage wird noch zurückzukommen sein.

4. Resümee

In der postsäkularen Gesellschaft sind nach Habermas die Lasten der Säkularisierung nicht mehr nur auf die Schultern von gläubigen Bürgern verteilt. Gläubigen wie ungläubigen Bürgern ist eine Reflexivität ihrer jeweiligen Weltanschauungen abgefordert. Die Religion ist somit kein voraufklärerisches Relikt und also ein Fremdkörper in einer modernen Gesellschaftsordnung, sondern ein mit der Wissenschaft gleichberechtigter Stichwortgeber und Diskursteilnehmer in der politischen Öffentlichkeit. Säkularisierung ist für Habermas ein komplementärer Lernprozeß, der an religiöse wie an nicht-religiöse Menschen bestimmte Anforderungen stellt. Nach Habermas gilt diese Symmetrie nicht in erster Linie aus funktionalen, sondern aus inhaltlichen Überlegungen. Somit wäre die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft für einen religiösen Menschen nicht mit dem bitteren Beigeschmack des Lückenbüßerseins für die schwindende normative Selbststabilisierung einer säkularen Gesellschaft verbunden.

Meine Kritik an Habermas dreht sich (1) um die schon genannte vermeintliche Inkonsistenz in seiner Position und (2) um seine problematische Grenzbestimmung von Glauben und Wissen.

4.1 Eine Inkonsistenz in Habermas' Religionsphilosophie?

Habermas' unmißverständliche Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen bringt ihn bezüglich seiner These von einer inhaltlichen Lernbereitschaft der Philosophie und des Zugeständnisses eines dialektischen Säkularisierungsprozesses in Erklärungsnöte. Dies läßt sich an Folgendem verdeutlichen. Im Münchner Vortrag gesteht Habermas aus seinen Überlegungen zur Säkularisierung als einem komplementären Lernprozeß dem Glauben einen nicht schlechthin irrationalen Status zu:

[45] *Habermas*, Die Grenze, 160.

> Die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen verdient nämlich nur dann das Prädikat ‚vernünftig', wenn religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist. [...] Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen.[46]

In welchem Verhältnis steht dieses Zugeständnis an den epistemischen Status des Glaubens mit der Aussage aus dem Wiener Vortrag, der Glaube sei eine kognitive Zumutung für das Wissen? Was ist unter einem nicht schlechthin irrationalen Status des Glaubens zu verstehen, wenn Habermas im Münchner Vortrag von der Unterscheidung „zwischen der säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen, und der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede"[47] spricht und damit die in allen hier untersuchten Texten anzutreffende Gleichsetzung von „Glauben und Wissen" mit „nicht-rationalen und rationalen Überzeugungen" wiedergibt?

Da Habermas nicht genauer darauf eingeht, wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft von einer lernbereiten Philosophie zu bestimmen sei, bleibt die Grenzbestimmung von Glauben und Wissen letztlich unklar und die These von der Säkularisierung als komplementärer Lernprozeß somit fragwürdig. Diese begrifflichen Unklarheiten müssen nicht unbedingt als Inkonsistenz interpretiert werden. So wäre z. B. denkbar, innerhalb des religiösen Glaubens zwischen rationalen und nicht-rationalen Inhalten zu unterscheiden, ihm in Teilen einen rationalen epistemischen Status zuzusprechen, obwohl er in seinem Selbstverständnis als religiöser Glaube eine kognitive Zumutung für das Wissen bleibt. Man könnte mit Kant zwischen der Religion innerhalb und außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft unterscheiden.[48]

---

[46] *Habermas*, Vorpolitische moralische Grundlagen, 4.

[47] *Habermas*, Vorpolitische moralische Grundlagen, 4. Habermas betont zwar, daß diese Unterscheidung die Unterscheidung einer ihrer Fehlbarkeit bewußten Philosophie sei und daß die Unterscheidung generisch und nicht pejorativ zu verstehen sei. Die ‚Gattungsgrenzen' zwischen Glauben und Wissen scheinen aber dennoch weiterhin auf der Grenze zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft beziehungsweise Glauben zu verlaufen.

[48] Vgl. dazu die Vorrede zur 2. Auflage der „Religionsschrift" sowie seine Unterscheidungen zum Religionsbegriff im vierten Stück: *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI, 12–13; 153–157. Kant unterscheidet dort einerseits zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion ihrer Herkunft oder ihrem Selbstverständnis nach. Andererseits unterscheidet er zwischen natürlicher und gelehrter Religion der äußeren Mitteilungsfähigkeit, allgemeinen Zugänglichkeit oder praktischen Rationalität ihrer Lehren nach. Die Pointe ist nun, daß für Kant beide Unterscheidungen nicht deckungsgleich hinsichtlich einer bestimmten Religion sein müssen. So ist das Christentum für ihn eine ihrer Herkunft nach geoffenbarte Religion, die ihrer äußeren Mitteilungsfähigkeit nach aber zum Teil eine natürliche, zum Teil eine gelehrte Religion ist.

4.2 Habermas' problematische Grenzbestimmung von Glauben und Wissen

Habermas' Unterscheidung von Glauben und Wissen ist über diese begriffliche Unklarheit hinaus auch inhaltlich problematisch. So ist an Habermas zuerst die Frage zu stellen, warum die Philosophie nur durch die Auffassung des Glaubens als kognitive Zumutung für das Wissen auf vernünftige Weise – also ohne eine religiöse Philosophie zu werden – vom religiösen Erbe zehren kann. Wäre es nicht denkbar, dem Glauben Rationalität zu unterstellen, ohne daß diese Zubilligung zu einer feindlichen Übernahme der Philosophie durch die Religion führte? Kants Religionsphilosophie ist, wie schon angeklungen, ein Beispiel für eine solche alternative Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen. Der Kantische Versuch zeichnet sich gerade dadurch aus, daß er innerhalb des christlichen Glaubens zwischen dem Selbstverständnis des Glaubens als Offenbarungsglaube und dem epistemischen Status desselben unterscheidet. Bei Kant liegt die Grenze zwischen Glauben und Wissen auf einer anderen Ebene als die zwischen rational und nicht-rational. So kann er im Christentum einen praktisch-rationalen Kern sehen, der sowohl Grundlage einer individuellen moralischen Lebensführung als auch einer Republik nach Tugendgesetzen sein kann, in der die Religionsstreitigkeiten ein Ende haben. Auch wenn Kant vielleicht nicht in dem Punkt zuzustimmen ist, daß sich die verschiedenen, also auch nicht-christlichen religiösen Glaubensarten auf der Grundlage einer christlichen Vernunftreligion über den ihnen gemeinsamen praktisch-rationalen Kern einigen sollen – so ist anzunehmen, daß man an diesem Punkt auf eine andere Weise philosophisch über Kant hinausgehen kann, als es Habermas vorführt.[49] In jedem Fall gibt es nachmetaphysische religionsphilosophische Traditionen, die dem religiösen Glauben eine eigene praktische Rationalität zubilligen, ohne ihm den epistemischen Status eines Wissens zuzusprechen.[50]

Weiterhin stellt sich die Frage, was „Übersetzung" und „rettende Aneignung" bedeuten sollen, wenn es sich bei Glauben und Wissen um zwei getrennte, inkommensurable epistemische Bereiche der Lebenswelt handelt. Wie stellt Habermas sicher, daß sich religiöse semantische Gehalte in eine allgemein zugängliche moralische Sprache übersetzen lassen? Eine Übersetzung ist nur dort möglich, wo es ein *Tertium comparationis*, einen gemeinsamen Kontext gibt. Auch hier könnte sich eine näher zu bestimmende praktische Rationalität von Religion anbieten.

Das Motiv der rettenden Aneignung ist noch in einer anderen Perspektive fragwürdig. Die Vermutung liegt nahe, daß bei dem Versuch der rettenden

[49] Ein Beispiel für diese Kritik ist die Arbeit von Ann-Kathrin Hake über Kants und Cohens Religionsphilosophie, vgl. *A.-K. Hake*, Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen. Würzburg 2003.

[50] Ich denke hier vor allem an die Tradition des amerikanischen Pragmatismus, die in zeitgenössischen religionsphilosophischen Diskussionen nicht unbedeutend ist.

Aneignung gerade das vom semantischen Potential her Interessanteste nicht angeeignet wird, so daß die Rede von einer rettenden Aneignung euphemistisch klingt. Habermas selbst gibt in der Friedenspreisrede zwei Beispiele für diese Grenzen der rettenden Aneignung: die Verwandlung (durch Übersetzung) des religiösen Begriffs der Sünde in den moralischen Begriff der Schuld und die verlorene, weil nicht übersetzbare Hoffnung auf Resurrektion, auf die Restitution der ungerecht Leidenden. Sowohl die Verwandlung von Sünde in Schuld als auch die verlorene Hoffnung hinterließen eine spürbare Leere. Habermas beurteilt dieses Eingeständnis der Grenzen der rettenden Aneignung fast lakonisch:

> Die ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne scheinen hier mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist, so als ob deren semantische Potentiale noch nicht ausgeschöpft seien.[51]

Die Rede von einer Lernbereitschaft der Philosophie und der Dialektik des Säkularisierungsprozesses könnte – in Abgrenzung zu Habermas – auch bedeuten zu akzeptieren, daß der religiöse Glaube ein gegenüber dem Wissen und der Moral eigenständiger rationaler Zugang zur Wirklichkeit ist. Es muß nicht von vornherein rational unanständig sein, ‚mehr nötig zu haben', als das, was in Übersetzung zugänglich ist. Ich kann diese alternative Grenzbestimmung von Glaube und Wissen im Blick auf die unabgeschlossene Dialektik des Säkularisierungsprozesses nur andeuten.[52] Indem der Glaube ein „rationaler Zugang zur Wirklichkeit" ist, müßte er sich prinzipiell als epistemische Einstellung und in seinen Inhalten wenigstens zum Teil praktisch-rational rechtfertigen lassen; und indem er ein „eigenständiger Zugang" ist, wäre er trotz seiner rationalen Anschlußfähigkeit nicht reduzierbar auf Moral. Somit könnte er die Vernunft auf Gedanken bringen, auf die sie von sich aus noch nicht gekommen ist.

---

[51] *Habermas*, Glauben und Wissen, 24.

[52] Ein Beispiel für eine solche alternative Bestimmung der Rationalität des theistischen religiösen Glaubens als schwache externe Rationalität ist *F. Ricken, „Perspicious Representation" and the Analogy of Experience, in: G. Brüntrup/R. K. Tacelli* (eds.), The Rationality of Theism, Dordrecht 1999, 161–175. Vgl. dazu auch *Chr. Halbig*, Theismus und Rationalität (1). Neuere Beiträge zur analytischen Religionsphilosophie: Varianten des Realismus, Dimensionen der Rationalität, in: ZphF 55 (2001), 277–296. Eines der Elemente einer schwachen externen Rationalität des theistischen Glaubens ist laut Ricken die Verknüpfung des Phänomens des theistischen Glaubens mit anderen Formen der Rationalität mittels der Methode der übersichtlichen Darstellung. Als Beispiel führt Ricken die Verknüpfung des Glaubens mit den ethischen Tugenden und dem moralischen Wissen bei Thomas von Aquin an.

ThPh 80 (2005) 566–574

Rosmini und die deutsche Philosophie

Zur Aktualität der Kant- und Idealismusrezeption Antonio Rosminis

Von Markus Krienke

Incipit

Eine Reihe von neueren Forschungsarbeiten in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie zum Denken Antonio Rosminis (1797–1855) sind Anzeichen eines wachsenden Interesses an „Italiens größte[m] Denker des 19. Jahrhunderts“[1]. Immer wieder wird dabei auf die Relevanz von dessen Kant- und Idealismusrezeption hingewiesen und somit der Versuch unternommen, seine Bedeutung über die Grenzen Italiens hinaus zu erweitern und ihn als eine der großen Figuren der europäischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts auszuweisen. Dieser Anspruch ist jedoch rechtfertigungsbedürftig und fordert aus diesem Grund derzeit verschiedene Wissenschaftler aus Philosophie und Theologie heraus, sich mit der bislang in Deutschland noch nicht wahrgenommenen Kant- und Idealismusinterpretation Rosminis zu beschäftigen. Ausdruck verschaffte sich dieses neue Interesse jüngst im Rahmen einer internationalen philosophischen Tagung mit dem Titel „Rosmini und die deutsche Philosophie“[2], die anläßlich des 150. Todestages Rosminis in diesem Jahr stattfand[3]. Die in diesem Symposium in die Öffentlichkeit getragene Debatte orientierte sich dabei an den beiden Leitfragen, worin die Bedeutung der rosminischen Rezeption des Denkens Kants und der Idealisten überhaupt liege beziehungsweise was seine Kritik zu einer besonderen mache, so daß sie sich von derjenigen der anderen großen Interpreten und Kritiker Kants und des Idealismus abhebt. Intention der folgenden Ausführungen ist es, den theoretisch-systematischen Hintergrund wie den aktuellen Stand dieses wissenschaftlichen Diskurses zu skizzieren.

---

[1] *I. Höllhuber*, Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, München-Basel 1969, 44.

[2] Vom 27. April bis zum 1. Mai versammelten sich im deutsch-italienischen Kongreßzentrum „Villa Vigoni“ am Comer See vierzig Forscher, weitgehend aus Deutschland und Italien, aber auch aus der Schweiz, aus den USA und aus Argentinien. Diese Tagung wurde im Rahmen des Forschungsprojekts des Lehrstuhls für Christliche Philosophie der Universität München zur Erforschung und Promotion des Denkens Rosminis in Deutschland (Markus Krienke) in internationaler Zusammenarbeit mit dem Zentrum „Villa Vigoni“ (Christiane Liermann) organisiert. Die gehaltenen Referate stammen von den folgenden Teilnehmern: F. De Giorgi, P. De Lucia (alle Mailand), M. L. Facco (Genua), C. M. Fenu (Frankfurt am Main), J. F. Franck (Buenos Aires), W. G. Jacobs, M. Krienke (alle München), C. Liermann (Villa Vigoni), G. Lorizio (Rom), L. Malusa, G. Messina (alle Genua), K. Müller (Münster), U. Muratore (Stresa), S. Muscolino (Palermo), G. Nocerino (Lecce), P. P. Ottonello (Genua), F. Percivale (San Remo), S. Poggi (Florenz), F. Ricken (Washington/München), J. Rohls, G. B. Sala, H. Schöndorf (alle München), M. Schulz (Bonn), S. Spiri (Rom), F. Traniello (Turin), A. M. Tripodi (Genua). Vgl. zur Tagung näherhin auch die Homepage derselben: www.rosmini2005.de.

[3] Einführend zu Rosmini vgl. *M. Dossi*, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil, Stuttgart 2003; *G. Lorizio*, Antonio Rosmini Serbati 1797–1855. Un profilo storico-teologico, Rom ^{2}2005; vgl. auch das Sonderheft der Münchener theologischen Zeitschrift zum 150. Todestag Rosminis: Rosmini – Wegbereiter für die Theologie des 21. Jahrhunderts (= MThZ, Heft 1, 56 [2005]). Literaturberichte liegen vor von *M. Krienke*, Ein Denken zwischen Tradition und Moderne. Zum 150. Todestag Antonio Rosminis (1855–2005), in: PhLA 57 (2004) 369–394; 58 (2005) 43–70; *K.-H. Menke*, Die theologische Rosmini-Forschung. Eine Bilanz zum 200. Geburtstag von Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855), in: ThRv 93 (1997) 267–280.

Die Problematik

Blickt man auf die Ausgangslage dieser Problematik, stellt sich unwillkürlich die Frage, aus welchem Grund Rosmini in Deutschland bislang von der philosophischen wie theologischen Forschung umgangen wurde.[4] Die komplexen und nur in einer geistesgeschichtlich umfassenden Erörterung zutagetretenden Gründe dafür können in einer ersten und einfachen Systematisierung grob in „innere" beziehungsweise „äußere" Gründe aufgeteilt werden. Dabei werden im folgenden unter den „inneren Gründen" diejenigen verstanden, die aus der rosminischen Denkform selbst sowie aus ihrer Interferenz mit der damaligen geistesgeschichtlichen Situation und deren Entwicklungen resultieren. Sie beruhen auf den philosophischen und kulturellen Bedingungen, auf die das rosminische Denken im 19. Jahrhundert traf. Die „äußeren Gründe" für eine nahezu völlige Nichtbeachtung der rosminischen Auseinandersetzung mit dem Denken Kants und der Idealisten wurden dagegen von außen her dem rosminischen Denken auferlegt, gehorchen mithin interpretativen Schemata, die nicht aus einer Analyse des rosminischen Denkens selbst gewonnen wurden, sondern diesem vielmehr übergestülpt worden sind. Damit erweisen diese sich in ihrer geschichtlich-konkreten Gestalt als Mißverständnisse oder Vereinnahmungen des rosminischen Denkens seitens seiner Kritiker und Rezipienten.

Eine kurze Betrachtung der „inneren Gründe" der Nichtbeachtung Rosminis und seiner Kant- und Idealismusrezeption in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie muß bei einer Analyse von Rosminis Intention selbst ansetzen. Diese bestand zweifelsohne darin, eine neue „christliche Philosophie" zu begründen und dazu auch mit den Methoden der damaligen katholischen Dogmatik zu brechen.[5] Nach Rosmini mußte es um des Wahrheitsanspruchs des Christentums willen möglich sein, dessen zentrale Inhalte auch dann dem Menschen vernünftig darzulegen, wenn man nicht – objektiv – von Gott ausgeht, sondern – subjektiv – vom Menschen. Zu diesem Ziel verwarf Rosmini nicht nur die mittelalterlich-scholastische Methode der Theologie, sondern genauso den in den damaligen philosophischen und theologischen Schulen Italiens noch vorherrschenden Sensualismus, da dieser in seiner Ablehnung eines transempirischen Wirklichkeitsgrundes gerade nicht in der Lage sei, eine metaphysische Basis für eine erneuerte Philosophie und Theologie bereitzustellen. Statt dessen wird Rosmini auf die philosophischen Entwicklungen in Deutschland aufmerksam. Einzig im philosophischen Programm Kants und der Idealisten erkennt er zu seiner Zeit einen gültigen methodischen Ansatzpunkt für eine Erneuerung der Philosophie. Da diese Einsicht sein gesamtes weiteres Denken prägen sollte, kann eigentlich überhaupt erst ab diesem Zeitpunkt von der Herausbildung einer eigenen, originären Denkform Rosminis gesprochen werden.[6] Und als Rosmini dann im Jahr 1830 sein erstes philosophisches Haupt-

---

[4] Vgl. hierzu *M. Krienke*, Antonio Rosmini in Deutschland, in: *Dossi*, Antonio Rosmini (Anm. 3), 9–39.

[5] „Zur Zeit beschäftige ich mich mit der Reform der Philosophie: Ich möchte eine *christliche Philosophie* vorbereiten" (Brief an G. B. Loewenbruck vom 17.03.1829, in: Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano, 13 Bände, o. Hg., Casale Monferrato 1887–1894 [im folgenden: EC], III, 53).

[6] Bereits die ersten Wahrnehmungen Rosminis in Deutschland charakterisieren übereinstimmend sein Denken als durch die neuzeitliche Philosophie geprägt. So urteilt kein Geringerer als Christian Hermann Weiße in einer Rezension in der Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik: „In diesem Grundtypus, in der Form der Bildung, in die sein Geist hineingegossen, ist er den neueren Philosophen, die er namentlich im ersten Bande seines Werkes ausführlich bekämpft und auf die er vielfach auch in den nachfolgenden zurückkommt, und unter den Philosophen des Alterthums dem Aristoteles, dem er nicht zwar in der Weise unserer deutschen Gelehrsamkeit ein philologisch genaues, aber sichtlich doch ein sachlich eingehendes Studium zugewandt hat, ungleich näher verwandt, als jenen mittelalterlichen, wie weit er auch sachlich von ihnen Allen oder von den Meisten unter ihnen abweicht" (*C. H. Weiße*, Rezension zu: Nuovo Saggio sull'origine delle idee, di Antonio Rosmini-Serbati, prete Roveretano. 3 vol. ed. 5. Torino 1851, in: ZPPK 28 [1856] 288–301, 290).

werk veröffentlicht, den *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ist er nicht deswegen in aller Munde und erregt in der italienischen Geisteswelt großes Aufsehen, weil er Augustinus und Thomas von Aquin darin mehr zitiert als alle anderen Autoren – deren Bedeutung für das rosminische Denken hier keineswegs geschmälert sein soll –, sondern weil er die der Situation der italienischen Philosophie der damaligen Zeit vielleicht am meisten angemessene und entsprechende Interpretation Kants, Fichtes, Schellings und Hegels vorlegte. Rosmini schaute auf die „deutsche Philosophie", um in jenem Denken, „welches sich zur Zeit derart über die anderen Nationen erhebt"[7], Lösungen für die philosophisch-theologischen Probleme seiner Zeit zu finden[8].

Genau dieses *proprium* der rosminischen *Denkform* sollte aber deren weiteres Schicksal bereits im Keim in sich bergen. Zwar sind gerade im deutschsprachigen Kontext durchaus jene Versuche katholischer Denker der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bekannt, in Rezeption des idealistischen Denkens eine neue spekulative Methode für die Theologie zu entwickeln – man denke insbesondere an die Ansätze Hermes', Günthers, Dreys oder Hirschers. Doch während diese das kantisch-idealistische Denken direkt rezipierten, vollzog sich die rosminische Auseinandersetzung vor dem Hintergrund jener Studien der griechischen Klassiker und der christlichen Autoren des abendländischen Mittelalters, die er seit seinen Jugendjahren intensiv betrieb, sowie innerhalb des katholischen Milieus Norditaliens, das in dieser Epoche eher unter dem Einfluß des französischen Traditionalismus – gemischt mit Elementen einer Thomasrenaissance – stand.[9] Dieser Hintergrund bedingte das Spezifikum der rosminischen Kant- und Idealismusrezeption und ist dafür verantwortlich, daß das Denken Rosminis oft auf den ersten Blick als „scholastisch" anmutet beziehungsweise seine Kant- und Idealismuskritik als rein äußerlich erscheinen kann. Gleichwohl erlaubt der angezeigte kulturelle Kontext noch keine abgekürzten Schlüsse auf den Stellenwert der rosminischen Rezeption. Vielmehr gilt es, zunächst das große Interesse herauszustellen, das Rosmini an den deutschen Denkern von Kant bis Hegel zeigte und das ihn zu intensiven Studien ihrer Texte führte.[10] Dabei erwies es sich als förderlich, daß Rosmini in jenem Teil Norditaliens aufwuchs und seine Studien absolvierte, der unter österreichischer Herrschaft stand (Rovereto/Trient, Padua), was ihn nicht nur mit der habsburgischen Kultur, sondern auch mit der philosophischen Tradition nördlich der Alpen vertraut machte. Die Überschneidung beider Kulturkreise – des norditalienischen wie des deutschsprachigen – begründete die fortan charakteristische Offenheit seines Geistes und legte den Grund dafür, daß sich sein Denken als „brückenbauend" verstehen sollte.[11] Doch war es das Schicksal dieser Denkform, zunächst einmal nur Unverständnis zu ernten. Dem traditionell-katholischen Milieu Ita-

---

[7] Brief an G. Fedrigotti vom 31.01.1816, in: EC I, 158.

[8] Die Anerkennung, welche dieser Versuch erntet, wird von der vielleicht ersten Notiz über Rosmini in deutscher Sprache, einer Rezension des *Nuovo Saggio* aus dem Jahr 1830, hervorgehoben: „Wer nur einigermaßen die Schwierigkeiten kennt, die selbst für einen wissenschaftlich gebildeten Deutschen mit dem Studium dieser Lehren [i.e. Kants und der Idealisten] theils wegen ihrer Tiefe, theils wegen der eigenthümlichen Sprache, die sich jeder abstrakte Denker erst selbst schaffen muß, verbunden sind, der muß sich billig wundern über die Kenntnisse, die der Verf. davon an den Tag legt" (in: Kaiserlich-königlich privilegierter Bothe von und für Tirol und Vorarlberg, Nr. 48 vom 16.06.1831, 192–196, 196).

[9] Vgl. zum kulturellen Umfeld *L. Bulferetti*, Antonio Rosmini nella restaurazione, herausgegeben von *U. Muratore*, Stresa ^{2}1999; *F. De Giorgi*, Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797–1833), Brescia 2003.

[10] „Es genügt mir, Ihnen zu sagen, daß die modernen deutschen Abhandlungen der Methode nach mehr als alle anderen dem nahekommen, was ich mir wünsche" (Brief an G. Tonini vom 12.12.1834, in: EC V, 214).

[11] „Die deutsche Bibliothek ist zweifelsohne ein äußerst schöner Erwerb und für Italien von größtem Nutzen, das immer noch nicht ausreichend die deutschen Schätze der Wissenschaft kennt, wenn es auch bereits seit einigen Jahren begonnen hat, diese zu kosten. Dies muß uns umso mehr interessieren, als die gegenseitige Kenntnis dieser beiden Nationen nur ihre gegenseitige Hochachtung befördern und sie besser im gemeinsamen Glück zusammenbinden kann" (Brief an A. Ridolfi vom 30.07.1823, in: EC I, 461 f.).

liens war Rosminis Denken zu liberal-progressiv, dem idealistischen Deutschland dagegen zu katholisch. Einerseits suchten die Denker des damaligen Deutschland in jenem geistesgeschichtlichen Umfeld, in dem Rosmini beheimatet war, nicht einmal nach Ansätzen, die sie hätten rezipieren können. So waren gewisse Formen interessierter Aufmerksamkeit das Höchste, was Rosmini entgegengebracht wurde. Andererseits schien er in Italien als Anhänger jener viel kritisierten „deutschen" Philosophie zu gelten, der man beinahe durchweg Psychologismus, Ontologismus und Pantheismus zuschrieb – Vorwürfe, denen sich Rosmini bald selbst ausgesetzt sehen sollte.[12]

Nach seinem Tod wurde das rosminische Denken vollends zum Spielball der damaligen geistesgeschichtlichen Entwicklungen, womit die angedeutete Phase der „äußeren Gründe" einsetzt, jener Vorurteile und Mißverständnisse, die dafür verantwortlich waren, daß sich auch in der Folgezeit im deutschsprachigen Raum kein Interesse für Rosmini entwickeln konnte. Im Gegenteil: Die anfänglich durchaus vorhandene Wahrnehmung Rosminis in Deutschland versiegte im gleichen Maße, in dem dieser immer mehr von den interpretativen Schemata italienischer Philosophen und Theologen vereinnahmt und so von deren eigener Machtpolitik in den Dienst genommen wurde. Nahezu zeitgleich mit Rosminis Tod im Jahr 1855 verkündete Bertrando Spaventa in Neapel erstmals die Theorie von der „Zirkularität" der europäischen Philosophie, nach welcher das italienische Denken nach der Renaissance auf Deutschland übergegangen, nun aber mit den Denkern des beginnenden Risorgimento – unter ihnen vor allem Rosmini – gewissermaßen „zirkulär" wieder nach Italien zurückgekehrt sei.[13] Von den Neoidealisten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde diese These sukzessive zur Behauptung ausgebaut, das italienische Denken vollziehe, leicht zeitversetzt, dieselbe philosophische Entwicklung, wie sie in Deutschland von Kant zu Hegel stattgefunden habe, um dann mit den italienischen Neoidealisten wieder die europäische Hegemonie zurückzugewinnen. Rosminis Verdienst sei es, in Italien die kantischen Grundlagen für die weitere philosophische Entwicklung gelegt zu haben.[14] Doch wurde man mit einer solchen philosophischen Verzeichnung der rosminischen Denkform der Komplexität seines Denkens mitnichten gerecht. Das Denkmal, das man ihm als Ahnfigur des neuzeitlichen italienischen Denkens gesetzt hatte, verhinderte jedes weitere an seinem Denkanliegen interessierte und an der philosophischen Relevanz seines Denkens ausgerichtete Studium seiner Schriften. Auf diese Weise wurde die philosophische Bedeutung Rosminis marginalisiert, und so war es nichts als die notwendige Konsequenz, daß er seit dem Niedergang des italienischen Neoidealismus und dessen Ausläufer in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Philosophie überhaupt keine Rolle mehr spielte.

Theologischerseits sah man sich – eine Ironie der Philosophiegeschichte – von dieser neoidealistischen Vereinnahmung in der von jeher gehegten Vermutung bestätigt, Rosmini vertrete den neuzeitlichen Subjektivismus, Liberalismus und Jansenismus. Und so stellte es eine der ersten praktischen Konsequenzen der Festschreibung katholischen Denkens auf den Neothomismus des 19. Jahrhunderts durch die Enzyklika „Aeterni patris" dar, daß man Rosminis Denken wegen Ontologismus' und Pantheismus' beziehungsweise der sich folgerichtig daraus ergebenden theologischen Irrtümer im Jahr 1888 lehramtlich verurteilte (Dekret „Post obitum").[15]

---

[12] Vgl. exemplarisch die Kritik *V. Giobertis* in seiner Schrift: Degli errori filosofici di Antonio Rosmini, 3 Bände, herausgegeben von *U. Redanò*, Rom-Mailand 1939, insbesondere I, 222.

[13] Vgl. *B. Spaventa*, La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, herausgegeben von *A. Savorelli*, Rom 2003, 23 f., 116–118.

[14] Vgl. exemplarisch *F. Fiorentino*, La filosofia contemporanea in Italia. Risposta di F. Fiorentino al professore F. Acri, Neapel 1876, 6; zur neoidealistischen Rosminiinterpretation vgl. die Studien von *P. De Lucia*, Bertrando Spaventa interprete di Rosmini, in: *F. Mercadante/V. Lattanzi* (Hgg.), Elogio della filosofia, Rom 2000, 216–227; *ders.*, Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana, in: Filosofia oggi 25 (2002) 339–373; *P. P. Ottonello*, Il mito di Rosmini „Kant italiano", in: RRFC 89 (1995) 229–240.

[15] Zu den Auseinandersetzungen um die „Katholizität" des rosminischen Denkens im 19. Jahrhundert, die auch unter dem Begriff „*Questione rosminiana*" zusammengefaßt werden, vgl. *R. Bessero Belti*, La „Questione Rosminiana", Stresa 1988; *L. Malusa*, L'ultima fase della que-

Die philosophisch-theologische Herausforderung

Es ist das bleibende Verdienst der Rosminiforschung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die theoretischen Grundlagen dafür ausgearbeitet zu haben, Rosminis Denken aus jenen engen Schranken zu befreien, die der Erforschung seines Denkanliegens ein Jahrhundert lang von Motivationen her auferlegt wurden, die diesem äußerlich waren.[16] Vor allem durch die Studien Sciaccas und Del Noces konnte überzeugend dargelegt werden, daß Rosmini nicht in jene Kategorialisierung der „herrschenden Lehre" über die Entwicklung der europäischen Philosophiegeschichte seit der Neuzeit absorbierbar ist, die notwendigerweise von Descartes über Kant und den deutschen Idealismus zu Nietzsche und Freud führt. Es wurde erkannt, daß dieses Paradigma ihn mit einem „falschen Paß" ausstattet[17] und somit gerade nicht seine Intention erfaßt, die neuzeitliche Philosophie durch den Rückgewinn der metaphysischen Fragestellung vor der drohenden aporetischen Zirkularität selbstbegründender Subjektivität zu bewahren.[18] Damit wurde es möglich, Rosmini als Kulminationspunkt einer zweiten möglichen Linie neuzeitlicher Philosophie zu interpretieren, die sich genauso wie die „herrschende" auf Descartes beruft, ihre weiteren Repräsentanten dann allerdings im franko-italienischen Kulturraum wiederfindet: Malebranche, Vico, Rosmini.[19] Der Vorzug dieses Ansatzes besteht zweifelsohne darin, Rosmini sowohl in seiner Interferenz als auch in seiner Eigenständigkeit gegenüber dem kantisch-idealistischen Denken würdigen zu können.

Der größte Erfolg der neuesten Rosminiforschung dürfte es sein, vor vier Jahren die Aufhebung der offiziellen Verurteilung aus dem Jahr 1888 erreicht zu haben, die das bislang größte Hindernis einer philosophisch-theologischen Rezeption Rosminis im Umfeld christlicher Philosophie darstellte. Dieser offizielle Akt des jetzigen Papstes Benedikt XVI. – damals noch Präfekt der Glaubenskongregation – konstituiert damit fast eineinhalb Jahrhunderte nach Rosminis Tod erstmals das Terrain für eine geistesgeschichtlich angemessene Auseinandersetzung mit dem Denken Rosminis.[20]

Die Überwindung der „äußeren" Grenzen – der neoidealistischen Vereinnahmung philosophischerseits wie der Verurteilung theologischerseits – war mithin das Ziel der jüngeren Rosminiforschung seit einem halben Jahrhundert. Dabei war diese in ihrem kulturellen Aktionsradius jedoch gänzlich auf sich selbst zurückgeworfen. Ein Rückzug von der philosophischen und theologischen Diskussion, in der sie das Rosminibild verzeichnet und verzerrt sah, und eine systematische Interpretation und Ausarbeitung des rosminischen Denkanliegens von seinem eigenen Ansatz beziehungsweise von der Exegese seiner eigenen Schriften her waren der einzig gangbare Weg, um Rosmini aus jenen Vorurteilen, die sich in dem Jahrhundert nach seinem Tod in Philosophie und Theologie sukzessive aufgebaut hatten, zu befreien. Damit den Rosministudien neben dem Verlust des philosophischen Terrains nach dem Untergang des Neoidealismus nicht auch theologisch jeder Boden entzogen würde, war man darüber hinaus tendenziell zu einer Interpretation gezwungen, die Rosmini als konform mit Thomas von Aquin beziehungsweise als Antipode zu Kant und den Idealisten darstellte.

---

stione rosminiana e il decreto „Post obitum", Stresa 1989; *ders.*, Die Auseinandersetzungen um das rosminische Denken. Eine Analyse der „rosminischen Frage" von ihren Anfängen bis heute, in: MThZ 56 (2005) 9–22.

[16] Vgl. vor allem die Arbeiten von M. T. Antonelli, A. Del Noce, G. Lorizio, K.-H. Menke, U. Muratore, A. Negri, P. P. Ottonello, F. Percivale, P. Prini, M. A. Raschini, M. F. Sciacca.

[17] Vgl. *M. F. Sciacca*, Interpretazioni rosminiane, Mailand ^{3}1971, 49.

[18] Vgl. *M. F. Sciacca*, I principi della metafisica rosminiana, in: *Ders.* (Hg.), Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini, Florenz 1957, 47–100, 48.

[19] Vgl. *A. Del Noce*, Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti di filosofia e storia della filosofia, herausgegeben von *F. Mercadante* und *B. Casadei*, Mailand 1992, 537–540; vgl. auch den von *U. Muratore* herausgegebenen Sammelband: Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?, Stresa 1997.

[20] Vgl. *M. Krienke*, Audiatur et altera pars. Die Rehabilitierung Antonio Rosminis als Bekenntnis zur Erneuerung der Theologie, in: MThZ 53 (2002) 73–86; *K.-H. Menke*, Lehramtliche Selbstkorrektur. Zur Rehabilitierung von Antonio Rosmini, in: HerKorr 55 (2001) 457–460.

Der Wegfall der „äußeren" Grenzen – insbesondere der kirchenamtlichen Verurteilung – markiert die neue geistesgeschichtliche Situation, in der die derzeitigen Diskussionen rund um die erwähnte Tagung „Rosmini und die deutsche Philosophie" stattfinden. Deren Intention ist es, zum ersten Mal überhaupt Rosmini mit dem deutschen Denken selbst ins Gespräch zu bringen. Damit sollen nun auch jene „inneren" Grenzen abgebaut werden, die in wesentlichen Aspekten kulturelle Grenzen darstellen. Eine grundlegende Fremdheit des katholischen Milieus Italiens der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für das deutschsprachige Denken war schließlich von Anfang an der Hauptgrund der Nichtbeachtung der rosminischen Denkform in Deutschland. Die Auseinandersetzung um „Rosmini und die deutsche Philosophie" bedeutet somit in erster Linie auch einen kulturellen und geistesgeschichtlichen Dialog: Experten Rosminis als Kenner der philosophisch-theologischen Situation Italiens der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts treten in Auseinandersetzung mit Spezialisten des Denkens Kants und der Idealisten als der Exponenten der deutschen philosophischen Kultur jener Zeit. Damit wird ein deutsch-italienischer kultureller Dialog initiiert, der Rosmini als „Dialogfigur" beziehungsweise „Brückenbauer" europäischen Ranges herausstellt. Gerade dieser Dialog verspricht für die aktuellen philosophisch-theologischen Probleme und Herausforderungen neue Lösungsmöglichkeiten, denn er entdeckt im Denker Rosmini in charakteristischer Weise das Aufeinandertreffen von Tradition und Moderne, von scholastischem Denken und neuzeitlicher Philosophie. Rosmini stellt sich mit seiner Denkform an die Stelle jenes zentralen europäischen Umbruchs, der sich gerade heute einmal mehr als Zentralfrage europäischer Identität erweist.

Neue Perspektiven

Nur in Unkenntnis der skizzierten geistesgeschichtlichen Situation und der Tragweite der Frage „Rosmini und die deutsche Philosophie" läßt sich ein wissenschaftlich einhelliges Meinungsbild bezüglich der Bewertung der rosminischen Kant- und Idealismusrezeption erwarten. Die kontroversen Diskussionen der Tagung bilden somit repräsentativ die noch unsystematische Vielheit an Positionen innerhalb des momentan stattfindenden Beginns dieses internationalen Diskurses ab.

Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Auseinandersetzung ist zunächst die materiale Basis. Eine minutiöse Exegese der rosminischen Schriften muß in diesem Sinn nicht nur herausarbeiten, welche Werke Rosmini von Kant und den Idealisten gekannt hat, sondern vielmehr, welches tatsächliche Verständnis er von diesen erlangte. Denn bereits aus einer kurzen Durchsicht der Indizes der rosminischen Schriften ergibt sich durchaus eine breite Kenntnis, die dieser von den Werken der „deutschen Denker" seiner Zeit besaß; um jedoch sein reales Verständnis zu ermitteln, müssen darüber hinaus alle direkten und indirekten Verweise auf diese interpretiert werden, wie sie sich aus seinen Schriften ergeben.[21] Jenseits des – international unumstrittenen – Faktums, daß Rosmini als einer der ersten Kenner Kants und der Idealisten in Italien zu gelten hat, ist man sich in der deutschsprachigen Philosophie zur Zeit noch uneins über die Einschätzung der italienischen Rosminiinterpretation, daß der italienische Philosoph – stets unter Berücksichtigung der Rezeptionsbedingungen der damaligen Zeit[22] – auch das Denkanliegen Kants und der Idealisten in einer außerordentlichen Weise spekulativ erfaßt hat.

---

[21] Dieser Erarbeitung der materialen Diskussionsbasis war die erste Tagungseinheit unter dem Titel „Die Präsenz Kants und der Idealisten im rosminischen Werk" gewidmet. Vorwiegend italienische Rosminiexperten referierten über die Kenntnis, die Rosmini aus erster Hand von Kant und den Idealisten besaß (G. Messina, U. Muratore, C. M. Fenu, L. Malusa, F. Percivale, M. L. Facco).

[22] Die Bedeutung der Berücksichtigung der effektiven Rezeptionsbedingungen Rosminis, d. h. der geschichtlich-kulturellen Verankerung der Fragestellung „Rosmini und die deutsche Philosophie", kann nicht hoch genug geschätzt werden. Denn viele Mißverständnisse dieser Problematik ergeben sich dadurch, daß man an die rosminische Rezeption heutige Maßstäbe anlegt. Eine größere Beachtung der geschichtlich-kulturellen Bedingungen dieser Rezeption hätte manche Dis-

Während es im ersten Schritt mithin um die objektive Betrachtung der tatsächlichen Rezeption und Kenntnis, die Rosmini vom „deutschen Denken" seiner Zeit hatte, geht, ist die zweite Frage weiterführender und wertender Art, ob nämlich eine solche Rezeption auch unter heutigen systematischen Ansprüchen noch als relevant bezeichnet werden kann.[23] An dieser Stelle entzünden sich dann auch die eigentlichen Kontroversen des deutsch-italienischen Dialogs zur rosminischen Rezeption. Während die italienische Rosminiforschung gegen eine nun bereits eineinhalb Jahrhunderte währende Verkennung der Bedeutung dieser Rezeption tendenziell zu einer ungeschmälerten Akzeptanz der Kritik Rosminis an Kant und den Idealisten neigt, kann von deutschsprachiger Seite diesbezüglich ein wertvolles und kritisches Korrektiv eingebracht werden. Gleichwohl darf auch die begründete Darlegung, daß Rosmini einige wesentliche Anliegen der Transzendentalphilosophie beziehungsweise des Idealismus schlichtweg nicht erfaßt hatte, nicht zu der entgegengesetzten Bewertung einer völligen Irrelevanz der rosminischen Kritik führen. Die sich aus dieser unterschiedlichen Bewertung ergebende lebendige Kontroverse zwischen deutschen und italienischen Forschern deckt mithin ein für den zukünftigen Dialog grundlegendes Desiderat auf: eine am rosminischen Text stattfindende Klärung der Frage seines Verständnisses von Kant und dem Idealismus unter gleichzeitiger Berücksichtigung der kulturellen Situation wie auch des eigenen Denkanliegens Rosminis.

Nur unter der Voraussetzung einer solchen, „historisch-philologisch" wie „historisch-komparativ" ausgerichteten Kontextualisierung kann die dritte und für die heutige Bedeutung Rosminis eigentlich relevante Frage angegangen werden, welchen systematischen Ertrag die rosminische Kant- und Idealismusrezeption für die aktuellen Fragen einer „christlichen Philosophie" zu erbringen vermag.[24] Der spekulative Versuch Rosminis, in Auseinandersetzung mit dem hegelschen System eine neue philosophische Basis zu erarbeiten, die ein tragfähiges Fundament für die „christliche Philosophie" und die Theologie der Moderne darstellen will, läßt ihn in dieser weiterführenden Hinsicht als ein vorwärtsgerichteter Denker erscheinen, der auch im 21. Jahrhundert ein Modell philosophisch-theologischer Auseinandersetzung zu sein vermag. In diesem Zusammenhang gewinnt die anläßlich der Tagung „Rosmini und die deutsche Philosophie" begonnene Öffnung der Rosminiforschung für die Auseinandersetzung mit der heutigen Philosophie und Theologie ihre aktuelle Bedeutung.

---

kussion der Tagung möglicherweise besser verortet. Diesbezüglich wurden die beiden Eingangsreferate der Tagung, die sich diesem Anliegen widmeten (M. Krienke, F. De Giorgi), in einigen Kontroversen zu wenig präsent gehalten.

[23] Mit dieser Frage beschäftigte sich die zweite Tagungseinheit zur „Kritik der rosminischen Rezeption". Hier war vornehmlich die Stellungnahme der Experten Kants und der Idealisten gefragt – meist Vertreter des deutschen Kulturkreises (F. Ricken, W. G. Jacobs, G. B. Sala, H. Schöndorf).

[24] Dieser die Diskussion „Rosmini und die deutsche Philosophie" für die Gegenwart öffnende Blickwinkel stellte das Zentrum der dritten Tagungseinheit dar: „Die Bedeutung Rosminis für das nachhegelianische Denken". Referenten italienischer wie deutscher Provenienz (C. Liermann, F. Traniello, J. Rohls, K. Müller, M. Schulz, G. Lorizio, A. M. Tripodi) gelang es, die Kontroversen der zweiten Einheit in diese konstruktive und weiterführende Perspektive zu integrieren. Dabei konnte als erstaunliches historisches Faktum hervorgehoben werden, daß Rosmini durchaus – wenn auch marginal – in den Kreisen um J. Görres einerseits und C. H. Weiße andererseits bekannt war. Dies belegen die Rezensionen der ersten rosminischen Werke, des „Nuovo Saggio" und des „Rinnovamento", in den unter Görres' Mitarbeit von seinem Sohn herausgegebenen „Historisch-politischen Blättern", sowie die bereits zitierte Rezension von Weiße in der „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik". An eine dünne Tradition interessierter Aufmerksamkeit für das Denken Rosminis, die mit Görres und Weiße beginnt und bis heute fortdauert, kann im Dialog „Rosmini und die deutsche Philosophie" mithin positiv angeknüpft werden.

Explicit

Die aktuelle Diskussion rund um das Symposium „Rosmini und die deutsche Philosophie" behandelt erstmals nach der Überwindung der „äußeren Schranken" der vielfältigen Mißverständnisse und Vereinnahmungen die wechselvolle Wirkungsgeschichte des rosminischen Denkens in seiner Interferenz mit der damaligen „deutschen Philosophie" in systematischer Weise und befragt sie auf deren Bedeutung für die aktuelle philosophische Diskussion. Vor diesem Hintergrund scheint das Resümee angebracht, die Rosminiforschung sei seit der Konstituierung dieses neuen Dialoges in eine „neue Phase" eingetreten.

Dabei läßt sich eine „erste Phase" der Interpretation der Beziehung Rosminis zur „deutschen Philosophie" bereits zu dessen Lebzeiten festmachen. Doch erlaubte es die kulturelle und philosophische Situation der damaligen Zeit nicht, dieses Verhältnis angemessen zu erfassen. In der nächsten Phase, die mit Rosminis Tod anhob und ihr Ende zusammen mit dem Niedergang des italienischen Neoidealismus in der Mitte des 20. Jahrhunderts fand, wurde Rosmini *tout court* zu einem Kantianer und einem Idealisten umgebildet. Hat auch diese Interpretation damit erstmals – und in einer bis heute nicht mehr erreichten Deutlichkeit – den Stellenwert des rosminischen Denkens innerhalb der neuzeitlichen europäischen Philosophie herausgehoben, so wurde man seinem Anliegen, in Auseinandersetzung mit der „deutschen Philosophie" einen neuen Ausgangspunkt für die neuzeitliche Metaphysik zu gewinnen, jedoch kaum gerecht. In der Theologie war er seitdem folgerichtig als Ontologist und Pantheist abgestempelt. Nach der Vereinnahmung des rosminischen Denkens durch die Philosophie und Theologie dieser Phase konnte nur der Rückzug der Rosministudien auf eine Befragung der rosminischen Texte selbst die Aussicht begründen, endlich die Intention des rosminischen Denkens ans Licht zu heben. Erkauft wurden diese unabdingbaren Studien der „dritten Phase" – seit der Mitte des 20. Jahrhunderts – jedoch mit der nahezu vollständigen Absenz von der aktuellen philosophischen und theologischen Diskussion. Man hinterließ somit den Eindruck, als sei die rosminische Kritik an Kant und den Idealisten außerhalb der Rosministudien nicht von Interesse. Konnten durch diese Phase – wie bereits dargelegt – zwar die „äußeren Grenzen" abgebaut werden, so vermochten diese Studien nicht, auch jene „innere Grenze" einer fehlenden philosophisch-kulturellen Vermittlung zu überwinden, die einer Rezeption des rosminischen Denkens seitens der „deutschen Philosophie" entgegenstanden.

Vereinigt der aktuelle Diskurs, der mit der Tagung „Rosmini und die deutsche Philosophie" anhob, nun erstmals überhaupt Experten des Denkens Rosminis und Kants beziehungsweise der Idealisten, italienische und deutsche Forscher zu diesem Thema auf gleicher Ebene, so ist damit ein in der Rosminiforschung historischer Schritt gelungen. Nach der Erforschung des rosminischen Denkens in der „dritten Phase" öffnen sich die Rosministudien nun erstmals wieder, um den Dialog mit der Philosophie im allgemeinen beziehungsweise mit der deutschen Kultur im besonderen aufzunehmen.[25] Damit ist der Beginn gemacht, nun auch jene „inneren Schranken" zu beseitigen, die einer umfassenden philosophisch-kulturellen Würdigung des rosminischen Denkens auf europäischer Ebene bislang entgegenstanden. Erst dadurch vermag die Intention Rosminis, dem „christlichen Denken" eine neue, dem modernen Denken adäquate philosophische Basis zu verschaffen, deutlich gemacht zu werden.

Die Methodik einer nun möglichen „vierten Phase", deren Kontroversen in den drei Symposiumstagen angedeutet worden sind, wurde bereits skizziert. Dabei gilt es zu beachten, daß die rosminische Kritik an Kant und den Idealisten an der Oberfläche bisweilen eindeutig und hart ausfällt.[26] Daneben finden sich aber auch zahlreiche Stellen, in de-

[25] Damit realisiert sich eineinhalb Jahrhunderte nach Rosminis Tod seine ureigene Hoffnung, daß sich seine Philosophie auch in Deutschland „den Weg bahne" (Brief an I. Eccaro vom 16.01.1840, in: EC VII, 288).

[26] Vgl. z. B. *A. Rosmini*, Saggio storico critico sulle categorie, herausgegeben von *P. P. Ottonello*, Rom 1997, 244.

nen er deutlich seine Hochachtung vor dem „deutschen Denken" seiner Zeit zum Ausdruck bringt.[27] Aus dieser Ambivalenz ergibt sich die interpretative Schwierigkeit, daß Rosmini in seiner Denkweise Kant und den Idealisten manchmal an den Stellen am nächsten steht, an denen er diese am stärksten kritisiert.[28] Auf der anderen Seite erweisen sich oftmals geradezu offensichtlich scheinende inhaltliche Parallelen oder identische Begriffe als trügerisch, so daß Rosmini unter diesen etwas ganz anderes versteht, als sie vor einem kantisch-idealistischen Verstehenshorizont suggerieren.[29] Diese Problematik gilt es auszubalancieren. Standen diesem wissenschaftlichen Bemühen in den vorhergehenden wirkungsgeschichtlichen Phasen die „äußeren Schranken" einer vorurteilsbehafteten Engführung philosophischerseits beziehungsweise des Verdikts der lehramtlichen Verurteilung theologischerseits entgegen, so kann nun – nach einem halben Jahrhundert wertvoller Arbeiten zum Denken Rosminis und dessen Beziehung zur „deutschen Philosophie" – diese Herausforderung angegangen werden. Damit wird durch die Tagung nicht ein 150 Jahre währendes philosophisches Problem abgeschlossen, sondern dieses auf eine neue theoretische wie dialogische Basis gestellt. Mit dem Anheben einer „vierten Phase" steht diese Fragestellung vielmehr gleichsam an einem Neubeginn. Angesichts der skizzierten Problematik ist dies bereits mehr, als im Vorfeld des Symposiums vielleicht hätte erwartet werden können. Auf eine Fortsetzung dieses von allen Seiten als wissenschaftlich fruchtbar bewerteten Dialogs darf mithin gehofft werden.

[27] Vgl. z. B. *A. Rosmini*, Nuovo Saggio sull'origine delle idee, 3 Bände, herausgegeben von *G. Messina*, Rom 2003–2005, 340, 1381.

[28] Vgl. z. B. ebd. 330; EC, VI, 144.

[29] Dies gilt in erster Linie für die Begriffe „Subjektivität" und „Objektivität", bei denen höchste Vorsicht geboten ist; vgl. hierzu *M. Krienke*, Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini, Stuttgart 2004, 302–313.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

KERSTING, WOLFGANG, *Jean-Jacques Rousseaus ‚Gesellschaftsvertrag'* (Werkinterpretationen). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 228 S., ISBN 3-534-14502-X.

Der Autor, Ordinarius in Kiel für Sozial- und Rechtsphilosophie, ist durch zahlreiche umfassendere Veröffentlichungen zu dem Gesellschaftsvertrag und den Vertragstheoretiker hervorgetreten, wie im besonderen zu Hobbes, Rousseau (1718–1778) (= R.) und Kants politischer Philosophie. Kerstings (= K.) Untersuchungen zu Machiavellis „Der Fürst" und zu den „Discorsi" wie auch zu Platons „Politeia" lieferten bei diesen Forschungen jeweils Vergleichspunkte. K., der sich keineswegs scheut, sich als Philosoph bei zeitgenössischen Debatten wie um die Menschenrechte, um den Egalitarismus oder völkerrechtliche Themen zu Worte zu melden, hat es unternommen, das Werk „Du Contrat Social" eingehend zu besprechen, auf deutsch unterschiedlich „Vom Gesellschaftsvertrag" oder „Gesellschaftsvertrag" genannt. Darauf hatte man gewartet und die Leser werden nicht enttäuscht.

Es ist einerseits ein dichter Kommentar der vier Bücher dieser schmalen und inhaltsreichen Schrift R.s entstanden. Andererseits ordnet K. dieses 1762 erschienene Werk in das schriftstellerische Schaffen und den philosophischen Weg des von der Politik nie losgekommenen R. ein. Und so erhält der Leser Einblick in den Zweiten Diskurs von 1755, den Artikel „Économie Politique", welchen R. für die Diderotsche Encyclopédie 1759 verfaßte, den 6. Brief vom Berge wie auch in die Erstfassung des „Du Contrat Social" (63). Damit eröffnet sich ein facettenreicher, spannender Blick auf das Schaffen dieses Genfers, welcher über einen konzisen, nicht selten aphoristischen Stil verfügte, eines Autors, der sich glücklich schätzen durfte, bereits als Kind vom Vater in die Doppelbiographien Plutarchs eingewiesen worden zu sein, der sich mit der römischen Rechtsgeschichte beschäftigt und sich als Sekretär Frankreichs in Venedig in die Diplomatie der Lagunenstadt eingearbeitet hatte. Nicht zuletzt verfügte R. über solide Kenntnisse der wirkmächtigen politischen Schriften seiner Zeit, er kannte die einschlägigen Werke des Hugo Grotius, des Thomas Hobbes, des John Locke sowie des Bischofs Warburtons Warnungen vor einer Ausdünnung des Christentums in Richtung Moral. Spinozas Schriften waren R. vertraut.

Drittens geht es K. nicht um eine harmonisierende Auslegung. Er will das Werden und Ringen R.s um die Gedanken aufzeigen, die Auseinandersetzungen R.s mit den Aufklärern, aber auch mit Vertragstheoretikern wie Hobbes oder Pufendorf, die zu unterschiedlichen Stellungnahmen von seiten R.s führten; nicht alle Positionen hat R. auch in gleicher Weise durchdenken können, auch die eigenen Stellungnahmen mit allen ihren Implikationen nicht immer durchschaut, wie K. betont (65, 112). „Wohin man im Contrat Social auch immer seinen Blick richtet, immer stößt man auf eine Liberalismus-Republikanismus-Spannung" (98).

K. bescheidet sich viertens nicht mit einem solchen geschichtlichen Blick, vielmehr setzt er an neueren Überlegungen der politischen Philosophie an, welche in Auseinandersetzung mit der Schrift vom Gesellschaftsvertrag R.s ihrerseits getreten waren; ich nenne nur Erich Kaufmann (108) mit seinem 1931 veröffentlichten Aufsatz „Zur Problematik des Volkswillens", eine Schrift, welche betonte, wie unumgänglich eine sichtbare Repräsentation des Staates oder des Gemeinwesens war und die schloß, daß R. sich mächtig geirrt habe, als er behauptete, der Allgemeinwille verweigere sich jeder Darstellung (109); oder K. führt Carl Schmitt an (105), der für K. mehr erahnte und erspürte, als daß er sauber nachwies, daß R. nicht trotz, sondern gerade wegen der bei ihm zentralen Figur des Vertrags vom homogenen Volkskörper, von einer mit sich und untereinander integrierten Bevölkerung ausging und dieser, erst dieser, den Vertrag zumutete. R. also,

so darf ich die von K. eingeschlagene Interpretationslinie ausziehen, als ein Vorläufer kommunitaristischen Denkens! Ein Ausflug zu J. Rawls fehlt nicht (29); „verschleiert wird bei Rawls wie bei den im 2. Diskurs handelnden Reichen: alle Positionen treten [bei Rawls] vor das Gericht der Beschließenden, keine wird heimlich hinübergerettet, wohingegen [im 2. Diskurs] die Reichen ihre Positionen verschleiern und durch den Vertrag mit den Armen zementieren wollen" (29). Und im Contrat Social stelle R. das Gute vor das Rechte (100). R. und Schumpeter werden an der Frage der Erfüllbarkeit des Rationalitätsideals gemessen (175). Das Charakteristische von K.s Interpretationsmethode ist damit schon erkennbar: Abgrenzungen immer wieder, vor allem von Hobbes und Locke, das R.sche Denken auch mit Kants „Rechtslehre" vergleichend; Hervorheben der Bedingungen der Möglichkeit des politisch-institutionell verfaßten Lebens: Diese seien für Rousseau die Tugend, der fast naturwüchsige Zusammenhalt der Bürger (weswegen benötigen sie dann eigentlich noch den Staat, könnte man vorwitzig fragen) sowie die Gemeinwohlorientierung der Bürger (98) samt ihrem Gemeinsinn (93). K. spart aber auch nicht an Kritik: an der Forschung über R., welche sich immer noch schlecht damit abfinde, daß das Werk eines Menschen – wie R. zweifellos einer war – Brüche, Kehrtwendungen, auch Lücken habe, so daß es eine bruch- und lückenlose und auf einen Nenner zu bringende geistige Entwicklung R.s ebensowenig gegeben habe, wie es eine solche Interpretation geben könne, es sei denn um den Preis der Vergewaltigung von Werkgeschichte und Werk. Interpreten würden ihren Autoren meist nur eine geradlinige, oft schon in der Kindheit grundgelegte und kontinuierlich entfaltete Entwicklung zugestehen. Sie aber bei Rousseau anzunehmen, verfehle ihn völlig, ihn, der zeitlebens mit sich und den Mitmenschen um die Wahrheit in immer neuen Ansätzen rang, der unablässig ihre Nähe suchte und sie unverzüglich floh. K. entreißt den Text R.s fast allen, die sich auf ihn berufen (z. B. die Diskursethiker, 134, 209 u. a.).

Dabei ist der Stil K.s, beredt und zugleich unmißverständlich, souverän und ganz bei der Sache, süffig und doch nie verspielt, informativ und nicht überladen, differenziert und doch hilfreich Aphorismen den Lesern zuspielend, so daß sie den Interpretationswegen K.s und dem „Contrat Social" folgen können, sich ihre Aufmerksamkeit nicht zerfasert und das Wichtige im prägnanten Wort mitzunehmen vermögen.

Liegt so zweifellos ein mit Nachdruck empfehlenswertes Werk vor uns, so ist es dem Rez. doch aufgefallen, daß eine Reihe der Passagen K.s gedanklich und gelegentlich bis in die Wendungen deckungsgleich sind mit dem vorher (1999) erschienenen Werk von Karlfriedrich Herb, das unter dem Titel „Bürgerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant" [Freiburg / München 1999] publiziert worden ist und in seinen drei weitgespannten Kap. neben Hobbes und Kant, Sieyès und Constant eben auch über Rousseau handelt. Zum Beleg meiner Behauptung: Man vergleiche K., 32 und Herb, 39 f. (Stichwort: „die traditionelle Bedeutung des Naturzustandes"); K., 112 f. und Herb, 113 f. (Stichwort „Kommunikationsgemeinschaft"); K., 152–153 und Herb, 107–109 (Stichwort „Repräsentation" und „Einfluß Lockes"); K., 153 und Herb, 55 (Stichwort „Tugend"); K., 162 und Herb, 75 (Stichwort: „Zuflucht zur Moralität"); auch bis 78; K., 201 und Herb, 192 (Stichwort „Die menschliche Natur geht nicht rückwärts"); K., 203 und Herb, 119–121; K., 208 und Herb, 88 f.; 109 und 114 f.; K., 209 und Herb, 192 (Stichwort „Verlangsamung des Fortschritts"). Auch wenn eine Reihe von Auslegungsmustern gleichsam frei zur Verfügung stehen und nicht patentierbar sind, und auch wenn K. eine unnachahmlich fruchtbare „Aneignungsfähigkeit" besitzt, fallen die Ähnlichkeiten auf. Noch einmal: Ich behaupte nicht mehr und nicht weniger, als daß sich Parallelen finden. Dieses Werk von Karlfriedrich Herb erwähnt K. nicht, ein früheres sehr wohl, doch gibt es mit diesem keine Ähnlichkeiten. Der Rez. stellt nur ein ihm sich aufdrängendes Faktum fest, er zieht keine Schlußfolgerungen.

Worin man nach K.s Arbeit R. „Contrat Social" noch weiterdenken könnte? Ich meine, daß es einen theologischen Hintergrund gibt, den man noch deutlicher thematisieren müßte („Creatio continua" (95: „fortgesetzte Selbstschöpfung"), „Creatio ex nihilo" (70; 97: „kontinuierliche Selbsterschaffung"), „Menschwerdung" (K. gebraucht selbst diesen Begriff, allerdings etwas anders: 65). Nicht recht nachvollziehbar erschien mir auch die Rede vom Verpflichtungsgrund des Souveräns (65). Rückt K. sie nicht allzu nahe an die der Regierung? Sich aufhebende Widersprüche bestehen zwischen der Dar-

stellung des Vertrags des Leviathan (41 und 199): es gibt diesen Selbstbewahrungsvorbehalt. Und wenn R. mehrfach vorgehalten wird (68, 208f. u. a.), ein in die Moderne weisendes Vertragsdenken mit antik-mittelalterlichem Tugenddenken so verbunden zu haben, daß beide ins Zwielicht (71) geraten, so frage ich mich, ob man diesen Versuch so deuten muß. K. hängt R. das Schild um den Hals: Ein gescheiterter Versuch, die Vormoderne in der Moderne etablieren zu wollen (208f.). Könnte es nicht sein, daß, und so habe ich R. bislang gelesen, es ihm um Bedingungen geht, welcher kein Gemeinwesen entraten kann? Daß R. dabei eine viel stärkere Uniformität der Gewissensinhalte für notwendig hielt (IV. 8), als wir heute es tun, gebe ich gerne zu. Diese scharfe, aufdeckende Lesart K.s und die fesselnde Bewortung seiner kritischen Einsichten werden andersgewichtete R.-Auslegungen nicht verhindern können, doch machen sie es ihnen ab jetzt schon schwer, sich durchzusetzen. N. Brieskorn S. J.

Sala, Giovanni B., *Kants „Kritik der praktischen Vernunft".* Ein Kommentar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 379 S., ISBN 3-534-15741-9.

Kants „Kritik der praktischen Vernunft" (= KpV), in der seine praktische Philosophie analog zur sogenannten „Ersten Kritik", der „Kritik der reinen Vernunft" (= KrV), entfaltet wird, ist zwar kürzer als diese, aber nicht wesentlich leichter verständlich. Dennoch gab es bisher nur einen erfolgreichen, durchgehenden Kommentar dazu, mit dem L. W. Beck der „Vernachlässigung der *Kritik der praktischen Vernunft* in der philosophischen Literatur" begegnete. Mit Salas (= S.) Buch liegt nun ein weiterer Kommentar zur KpV vor, der bewußt stärker am Text entlangführt als Becks thematisch gegliedertes Werk. Er ist in erster Linie für den (z. B. studentischen) Leser gedacht, der sich an der Lektüre des Originals nicht ohne Hilfe versuchen will (11). S. beginnt im ersten Sechstel des Buches mit einer Verortung der gesamten Kantischen Moralphilosophie und ihrer Entwicklung. Erst dann folgt der eigentliche Kommentar, eine abschnittsweise Interpretation der KpV, die von 2–12seitigen „Exkursen" unterbrochen wird. Dort sollen Grundbegriffe Kants im Kontext seiner Gesamtphilosophie erläutert und eine systematische Beurteilung vorgenommen werden (12). Im dritten und letzten Teil wird kurz auf die Wirkungsgeschichte Kants eingegangen.

S. vertritt in seinem Werk die These, daß – wiewohl die KrV die KpV beträchtlich beeinflußt habe – der Kern der KpV vom Transzendentalidealismus Kants unabhängig sei (13). Damit zusammenhängend und in Anlehnung an J. Schmucker sei auch eine scharfe Trennung der vorkritischen von der kritischen Periode zu hinterfragen. Anhand der Frühschriften Kants zeigt S., daß der Formalismus der Ethik dort schon *in statu nascendi* vorhanden ist und die ethische Prinzipienlehre in den „Bemerkungen zu den Beobachtungen" bereits ihre endgültige Gestalt gewinnt (37). Bei den Abschnitten I und II der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (= GMS) handle es sich nur um eine Entfaltung der Position der 1760er Jahre (51). S. weist ferner darauf hin, daß sich die vielen Spannungen innerhalb der KpV z. B. durch die Kürze der Abfassungszeit, Kants Vorliebe für die architektonische Anordnung und das Streben nach Angleichung des Aufbaus der KpV an den der KrV erklären lassen.

Der erste Teil der KpV, die „Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft", teilt sich in eine längere „Analytik" und die kürzere „Dialektik", wobei der Kommentar den Proportionen der KpV im wesentlichen entspricht. Die Paragraphen 1–8 der Analytik werden von S. als Variationen eines einzigen Themas interpretiert: dem Dilemma zwischen zwei Bestimmungsgründen des Willens, dem Objekt, insofern es einem sinnlichen Begehren entspricht, und der rein formalen Qualifikation der praktischen Regel (87). Ein Exkurs betrachtet das Verhältnis der in § 7 aufgestellten Formel des kategorischen Imperativs zu den Formeln in der GMS, wobei die Einheit der Formeln in bezug auf die sogenannte „Zweck-Mittel"-Formel in Frage gestellt und in dieser die Rückkehr der Ethik Kants zur herkömmlichen Lehre vom Menschen als *norma obiectiva moralitatis* und einer „materialen Wertethik" gesehen wird (106). Die in der KpV im Anschluß an § 8 folgende „Deduktion der Grundsätze" wird unter Bezugnahme auf die KrV behandelt, nicht ohne dabei auf den dort von Kant in anderer Weise verwendeten Begriff der „Deduktion" einzugehen. Der ganze Abschnitt wird als (nach GMS III) weiterer fehlge-

schlagener Versuch Kants gewertet, die Realität des moralischen Gesetzes im Menschen zu begründen – ein Bemühen, das mit der Lehre vom „Faktum der Vernunft" in § 7 eigentlich bereits aufgegeben worden sei (121). Auch der nächste Abschnitt der KpV wird gemäß seiner Thematik von der theoretischen Philosophie Kants und seiner Kritik an Hume her beleuchtet sowie in bezug auf die These, daß es sich bei der Anwendung der Kategorien auf Noumena nicht um theoretische Erkenntnis handelt, hinterfragt (135f.).

Der Interpretation des zweiten Hauptstücks der Analytik geht ein Exkurs voran, der dem Leser die „Grundlage eines Verständnisses der Sache selbst" (137) bieten soll und dem „psychologischen Hedonismus" Kants die These von der Priorität des Begriffs des Guten vor dem moralischen Gesetz gegenüberstellt. Dann werden die Argumente des zweiten Hauptstücks für die gegenteilige These kritisch und in bezug zum Glückseligkeitsbegriff Kants (143) kommentiert. Eine der dunkelsten Stellen der KpV, die der „Kategorien der Freiheit", wird auf sechs Seiten und unter Verweis auf entsprechende Literatur behandelt. Die „Typik der reinen praktischen Urteilskraft", die das zweite Hauptstück der Analytik der KpV beschließt, stellt S. innerhalb ihres weiteren Kontextes dar, dem transzendentalen Schematismus der KrV.

Mit differenzierten Bemerkungen zum Begriff der „Triebfeder" beginnt die Interpretation des dritten Hauptstücks, welche dann jedoch von einem Exkurs unterbrochen wird, der die bereits häufiger getroffene Feststellung (93, 139) begründet, daß ein oberes Begehrungsvermögen in der Ethik Kants fehle. Die Absätze der KpV über die „Achtung für das Gesetz" werden ausführlich beleuchtet und dann in einem weiteren Exkurs von S. durch eine eigene, philosophisch-theologische Erklärung für die Spannung zwischen moralischem Gesetz und Neigung ergänzt. Nach einem Kommentarteil, in dem u. a. der Begriff der *areté* erläutert wird, folgt auch schon wieder ein Exkurs über Kants theoretische Philosophie und seinen Weg zum „Phänomenismus", bevor weiter am Text entlang auf Begriffe wie den der „Person" und der „Heiligkeit" eingegangen wird. Das Triebfedernkapitel wertet S. insgesamt als gescheiterten Versuch Kants, die „Einseitigkeit eines Rigorismus, demzufolge Pflicht und Neigung einander ausschließen, zu korrigieren" (193).

Sehr sorgfältig und in stetiger Bezugnahme auf die KrV wird im Anschluß daran eine (bei Kant fehlende) Gliederung und Erläuterung der „Kritischen Beleuchtung der Analytik" unternommen. In drei Exkursen wird dabei der Freiheitsbegriff Kants problematisiert, seine „Zwei-Welten-Theorie" schrittweise erläutert und der als „paradox" bezeichneten Lösung (213) in Anlehnung an B. Lonergan diejenige einer „mehrschichtigen Welt" gegenübergestellt. Ebenfalls aus der Perspektive Lonergans bzw. der des Thomas von Aquin wird die Frage nach der Beziehung der menschlichen Freiheit zum Wirken Gottes geklärt.

In der Dialektik, dem zweiten Teil des ersten Teils der KpV, unternimmt Kant, so die Interpretation S.s, als spezifisch neues Projekt gegenüber der GMS die „Sicherung der ontologischen Prämissen, auf die die Moralität als Bestandteil des Menschen gründet" (234). Die Einführung des Höchsten Gutes sei der, so wird vermutet, nur teilweise gelungene Versuch Kants einer „überfällige[n] Rücknahme des Formalismus" (241) und einer damit zusammenhängenden „Wiedergewinnung des Guten" (244). In einem Exkurs wird auf die Verbindung der Frage nach dem Sinn des Lebens mit dem Sinn des moralischen Gesetzes aufmerksam gemacht, die Kantische Lösung dieser Frage allerdings als Verstoß gegen die Logik seiner Ethikkonzeption verstanden (250). Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele in Abschnitt IV der Dialektik und die These des Fortschritts der Moralität ins Unendliche wird unter Rückgriff auf spätere Schriften Kants erläutert. In bezug auf Abschnitt V beleuchtet S. wie schon in „Kant und die Frage nach Gott" (1990) den „moralischen Gottesbeweis" Kants auch im Hinblick auf seine zwei anderen Fassungen in der KrV und der „Kritik der Urteilskraft". Die zu beobachtende Änderung in der Triebfedern-Lehre Kants erklärt der Autor mit der Radikalisierung der Lehre des Formalismus und der Autonomie (288). Die Behandlung der letzten Abschnitte der Dialektik ist wieder von Exkursen geprägt, in denen u. a. festgestellt wird, daß die Postulatenlehre die herkömmliche Lehre der analogen Erkenntnis nicht ersetzt, sondern vielmehr auf sie verweist (315).

Im Kommentar zur „Methodenlehre", dem kurzen zweiten Teil der KpV, vermutet S., daß Kant nicht nur hier, sondern auch im Analytik-Teil der KpV in pädagogischer Ab-

sicht „Gewissensbildung" betreibt (341). Gegen Ende des Kommentarteils faßt der Autor noch einmal prägnant seine Bewertung des Kantischen Ansatzes zusammen (346f.), bevor er im 11seitigen Schlußteil auf die Wirkungsgeschichte Kants eingeht.

Der Stil des Kommentars ist durchwegs verständlich und sehr klar, wozu der Verzicht auf übertriebene Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur beiträgt. Eine weiterführende Auswahlbibliographie findet sich im Anhang des Buches. Die konsequente Zitierung der drei Kritiken nach der Originalpaginierung statt nach der Akademie-Ausgabe erschwert jedoch die vom Autor angestrebte „breite Benutzung" (welche eher durch die zusätzlich vorgenommene Numerierung der Absätze gefördert wird), und der Vorteil des Verweisens auf Zeilennummern fällt dadurch ebenfalls weg.

In bezug auf die angesprochene Zielgruppe ist zu sagen, daß der ganze erste Teil über die Frühschriften Kants für den im Vorwort erwähnten „durchschnittlich Interessierten" nur bedingt hilfreich ist. Er richtet sich m. E. vielmehr in erster Linie an die Wissenschaft, da hier für Kantforscher interessante und diskussionswürdige Thesen entwickelt werden und das Verhältnis Kants zu Wolff, Crusius, Rousseau u. a. im Mittelpunkt steht. Weiterhin läßt sich fragen, ob die ebenfalls laut Vorwort erstrebte Trennung von Explikation des Textes und seiner Beurteilung gelungen ist. Ich meine, daß dies nicht nur in den Exkursen, sondern bereits im Kommentarteil nicht der Fall ist (vgl. 67f., 75f., 80f., 87f. usw.), und dessen muß sich der Leser bewußt sein. Beklagt wird vom Autor auf Schritt und Tritt der Formalismus Kants sowie die Überbetonung des Freiheits- bzw. Autonomiebegriffs als „Grundauszeichnung der Neuzeit" (112, s. auch 168), und dies aus der Perspektive einer ganz bestimmten, scholastisch geprägten Richtung. Entscheidend ist der Einfluß B. Lonergans; häufig wird außerdem auf M. Rhonheimers „Die Perspektive der Moral" (2001) verwiesen. Favorisiert wird von S. eine alternative Ethikkonzeption, die sich weniger auf die Begriffe der Freiheit und der Pflicht denn auf den Begriff eines vorgegebenen sittlich Guten konzentriert (68). Im Vergleich zu den Kommentaren Becks, Schöneckers/Woods oder gar Patons zu Kants Ethik liegt in S.s Kommentar daher eine sehr konfrontative Interpretation vor. Nicht allein Ethik und Anthropologie Kants, sondern auch seine theoretische Philosophie, die als „sensualistischer Intuitionismus" gekennzeichnet wird, stellt S. an neuralgischen Punkten in Frage. Die Exkurse, in denen parallel dazu die erwähnte konträre Ethikkonzeption vorgestellt wird, machen mit 91 Seiten fast ein Drittel des eigentlichen Kommentarteils aus. Daß, wie im Vorwort angekündigt, dort zentrale Grundbegriffe im Gesamtzusammenhang des *Kantischen* Denkens verständlich gemacht werden, trifft m. E. nur für einige Exkurse (z. B. 166–170, 316–318) zu.

Im letzten Teil des Buches über die Wirkungsgeschichte Kants wird u. a. eine ganze Richtung der neueren angelsächsischen Kantforschung (z. B. Herman, Wood, Korsgaard, Allison) abgewertet. Genau von jener Richtung wird freilich die Vermittlung der vom Autor als „wunden Punkt der Ethik Kants" (36, 80) bezeichneten Spannung zwischen formalem Gesetz und Materie des Wollens unternommen. Die Komplementarität der beiden Momente wird von diesen Interpreten betont und ein Über- bzw. Unterordnungsverhältnis an Stelle des Ausschließungsverhältnisses festgestellt. Dabei wird – „im anderen Extrem", so möchte man nach der Lektüre des S.schen Werkes hinzufügen – bisweilen sehr harmonisierend vorgegangen.

S.s Kommentar kann so insgesamt als Dokumentation des Zusammenpralls zweier Welten gesehen werden, der Aristotelisch-Thomasischen auf der einen und der Kantischen auf der anderen Seite. Die Grundthese S.s, daß das moralische Gesetz „nicht rein formal ist, sondern sein objektives Kriterium im Wesen des Menschen als Einheit von Leib und Geist hat" (144) wird vehement gegen Kant verteidigt. Für einen ersten Zugang zur Ethik Kants ist der Kommentar dadurch aber nur bedingt geeignet, und es empfiehlt sich, für eine Gesamtdarstellung zusätzlich z. B. H. J. Patons Klassiker „The Categorical Imperative" heranzuziehen. Ist sich der Leser jedoch erstens der philosophischen Hintergründe der S.schen Interpretation bewußt und will sich auf ein genaues und kritisches Hinterfragen des Kantischen Ansatzes gemäß des im Vorwort zitierten „Probiersteins der gemeinschaftlichen Menschenvernunft" einlassen, wird die Lektüre interessant und gewinnbringend sein. Auch ist dieses Werk zweitens für Forscher, die auf der Suche nach einer Vereinbarkeit der antik-mittelalterlichen „Ethik des guten Le-

bens" und der modernen „Ethik der Normen" (34, 83–86) sind, trotz oder gerade wegen des negativen Ergebnisses in dieser Frage sehr zu empfehlen. Weiterhin und drittens macht das Schwerpunktthema des Kommentars die Lektüre lohnenswert: der Zusammenhang der theoretischen mit der praktischen Philosophie Kants, in bezug auf welchen der Leser an den vielen, oft problematischen Stellen der KpV eine ausgesprochen kenntnisreiche Hilfestellung und weiterführende Hinweise erhält. Großen Gewinn dürfte viertens der am „moralischen Gottesbeweis" Kants, d.h. insbesondere an Abschnitt V der Dialektik der KpV interessierte Leser davontragen, da dieses Thema besonders ausführlich behandelt wird. M. Schwartz

Schönherr-Mann, Hans-Martin. *Auf der Spur des verlorenen Gottes.* Die großen Religionsphilosophen im 20. Jahrhundert. Freiburg im Breisgau: Herder 2003. 208 S., ISBN 3-451-05351-9.

Nach den Jahrzehnten der Religionskritik gewinnt die Religion als Phänomen auch in der Philosophie langsam wieder an Bedeutung. Daß dieses Thema auch in den „mageren Jahren" das 20. Jhdts. nie ganz aus dem Horizont der Philosophen verschwunden ist, zeigt Schönherr-Mann (S.) an zwölf Beispielen aus dem angelsächsischen, französischen und deutschen Sprachraum (Wittgenstein, Bergson, James, Whitehead, Weber, Voegelin, Jaspers, Marcel, Heidegger, Jonas, Lévinas, Ricœur), deren Grundpositionen er holzschnittartig umreißt. An ihnen entwickelt S. seine Thesen zu den Aufgaben einer modernen Religionsphilosophie.

Was der Religion zu schaffen macht, ist nach S. vor allem die Herausforderung durch das technisch-naturwissenschaftliche Weltverständnis, das sich als Konkurrent und Kritiker der religiösen Traditionen ausgeformt hat. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Religionsphilosophie ihrerseits den Charakter einer Kritik der technischen Rationalität, indem sie deren Absolutheitsansprüche aufbricht und einem religiösen Pluralismus die Bahn ebnet. Dies kommt schon in der Vielfalt der religionsphilosophischen Entwürfe zum Ausdruck, die S. gleichberechtigt nebeneinanderstellt – einzig E. Voegelins Rückbesinnung auf die traditionelle Religion wird als unrealistisch abgewiesen (110). Religion wird so zu einer Frage der individuellen Entscheidung, die sich an existentiellen Bedürfnissen orientiert, wobei die soziale Relevanz dieser Entscheidung nicht ausgeklammert wird. Insbesondere die ethischen Implikationen, bis hin zu denen des Umweltschutzes, sind nach S. Gründe für das Andauern des philosophischen Interesses an der Religion.

Das Buch, das für ein fachfremdes Publikum konzipiert ist, verbindet eine gut lesbare, allgemeinverständliche Einführung in einen wieder sehr lebendigen Sektor der Philosophie mit einer klaren, diskussionswürdigen These zur Bestimmung der Aufgabenstellung der Religionsphilosophie am beginnenden 21. Jhdt. Inwiefern der bestimmte Artikel im Untertitel, der „*Die* großen Religionsphilosophen" ankündigt, gerechtfertigt ist, mag dahingestellt bleiben, insofern die stärker konfessionell geprägte Religionsphilosophie ebenso wie die neueren wieder an metaphysischen Fragestellungen orientierten Strömungen ausgespart bleiben. Das Buch zeigt dadurch aber zweierlei: Zunächst macht es den Verlust des Deutungsmonopols des Religiösen durch das Christentum und eine christliche geprägte Religionsphilosophie sichtbar. Gleichzeitig erinnert der Professor für Politische Philosophie, S., an eine wichtige Fragestellung, die über der aktuellen metaphysischen Welle nicht vergessen werden sollte: Welche Probleme haben die Menschen in unserem Kulturraum hinsichtlich des Verstehens von Religion, und inwiefern kann die Philosophie Antworten darauf geben? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die gesellschaftliche Relevanz der Religionsphilosophie (und der Religion) in der Gegenwart? A. Koritensky

Frank, Simon L., *Die Realität und der Mensch.* Eine Metaphysik des menschlichen Seins (Werke; Band 4). Übersetzt und mit einer Einleitung von *Peter Ehlen.* Freiburg im Breisgau/München: Alber 2004. 398 S., ISBN 3-495-47940-6.

Das Werk des russischen, seit 1922 nacheinander in deutschem, französischem und englischem Exil lebenden Philosophen Semën L. Frank (= F.) (1877–1950) ist in

Deutschland und allgemeiner im Westen immer noch ein Geheimtip, u. a. deshalb, weil einerseits auch nach seiner erzwungenen Emigration fast alle Veröffentlichungen F.s in russischer Sprache in wenig bekannten Emigrantenverlagen erschienen sind (und nur gelegentlich, meist wenig überzeugend übersetzt wurden) und andererseits sein Werk in der Sowjetunion nicht einmal erwähnt werden durfte. Dabei bescheinigte ihm schon vor seinem Tode V. V. Zenkovskij, der Autor der bisher umfassendsten Geschichte der russischen Philosophie (russ. Paris 1948, engl. London 1953), Frank sei, was „die Kraft der philosophischen Schau" betrifft, „ohne jeden Zweifel der bedeutendste aller russischen Philosophen", nicht zuletzt deshalb, weil seine Analysen und Erörterungen „wirklich meisterhaft" seien. Das russische Original des anzuzeigenden Buches, des vierten von acht Bdn., die das Zentralinstitut für Mittel- und Osteuropastudien der Katholischen Universität Eichstätt mit der Unterstützung der Thyssen-Stiftung seit einigen Jahren herausgibt, wurde erst sechs Jahre nach F.s Tod in Paris veröffentlicht; 1965 erschienen in London und kurz darauf nochmals in New York englische Übersetzungen, die jedoch angesichts der damals in der englischsprechenden Welt vorherrschenden philosophischen Atmosphäre (L. Wittgenstein, A. J. Ayer, J. L. Austin) kaum Interesse fanden. F.s „Metaphysik des menschlichen Seins" ist also seine letzte Veröffentlichung – wie er selbst im Vorwort schreibt, eine „reifere und vertiefte Formulierung" von Gedanken, die er erstmals 1915, drei Jahre nach seiner Taufe (sein Vater war ein säkularisierter Jude), artikuliert hatte. Wie Peter Ehlen in seiner beeindruckend sorgfältigen und gedankenreichen Einleitung nachweist (sie macht fast ein Drittel des Bds. aus), kannte F. nahezu alle bedeutenderen Werke der Philosophiegeschichte und griff er deshalb Überlegungen sehr verschiedener Denker auf: Schon 1909 hatte er Husserls „Logische Untersuchungen" ins Russische übersetzt (es war die erste Übersetzung in eine Fremdsprache überhaupt), 1910 veröffentlichte er einen längeren Aufsatz über die Religionsphilosophie (und deshalb den Erfahrungsbegriff) von William James, spätestens seit 1911 beschäftigte er sich intensiv mit Schleiermacher, aber auch mit Kant und den Neukantianern, er war ebenso mit Goethe wie z. B. mit Erasmus oder Bergson vertraut, und natürlich kannte er nicht nur die Denker der Antike (vor allem Platon und Plotin), sondern hatte er selbstverständlich auch alle Veröffentlichungen etwa von Solovjov und Berdjaev (dessen Gedanken er im Laufe der Jahre immer distanzierter gegenüberstand) gelesen. Doch die wichtigste Inspiration war für ihn die Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues und dessen Theorie des All-Einen; noch wenige Jahre vor seinem Tode bezeichnete F. den Cusanus in einem Brief als seinen „hauptsächlichen Lehrmeister". Nun könnte eine solche Fülle sehr unterschiedlicher Einflüsse den Verdacht wecken, F. sei ein talentierter Eklektiker gewesen. Doch schon, nachdem man die ersten Seiten des zu rezensierenden Textes überflogen hat, wird dem Leser klar, daß genau das Gegenteil der Fall ist: F. ist es gelungen, die verschiedenen Einflüsse zu einem überzeugend einheitlichen, differenzierten, konsequenten und nicht zuletzt höchst originellen Konzept zusammenzuschweißen, so daß man am Ende den Eindruck hat, er habe spätestens von 1915 an stets genau vor Augen gehabt, was er sagen wollte, und seine umfangreiche Lektüre anderer Philosophen vornehmlich dazu herangezogen, es besser zu formulieren. Bewundernswert ist dabei nicht zuletzt F.s Bereitschaft, auch denjenigen Philosophen, deren Denkweg er ablehnt, anerkennend wichtige Einsichten abzugewinnen.

Obwohl er sich gelegentlich, fast ein wenig ironisch, als der „Sekte der Platoniker" zugehörig bezeichnete, wird man F.s Vorgehen (vor allem, bis er das Thema „Gottmenschlichkeit" erreicht hat) wohl am ehesten als das eines Phänomenologen, freilich ganz eigener Art, kennzeichnen dürfen (vgl. z. B. 250: „die Realität, wie sie unmittelbar phänomenologisch vor uns steht"). Er trägt nicht eine Theorie vor, sondern führt den Leser entlang eines Weges, dem man folgt, weil man dasselbe wie der Verf. erfahren hat bzw. mit seiner Hilfe erfahren kann; er argumentiert letztlich nur, damit wir „sehen". Es ist die Art von Phänomenologie, der sich Husserl erst in seinem Spätwerk „Erfahrung und Urteil" (posthum 1939) zu nähern begann, und deren bekanntester Ausdruck gewisse Abschnitte in Heideggers „Sein und Zeit" sind, wobei der Meßkircher Denker freilich weniger eine neue Art von Metaphysik vorzustellen, als – wie er sich später ausdrückte – Metaphysik „zu verwinden" beabsichtigte, und sich überdies einer überaus künstlichen, oft verwirrenden Terminologie bediente. F., dessen Sprache zugleich

schlicht und präzise, ohne jede Eitelkeit ist, geht über diese Art Phänomenologie insofern bewußt hinaus, als er versucht, die Implikationen dessen herauszuarbeiten, was er „lebendiges Wissen oder Wissen-Leben" nennt, eine „Primärform des Wissens", im Vergleich zu der begriffliches Wissen „eine künstliche Einengung und quasi Sterilisation" ist (140). Er steigt in die „lebendigen Tiefen des Selbstbewusstseins" hinab, sucht „die lebendige Erfahrung der unmittelbaren inneren Selbstenthüllung der Realität" nachzuvollziehen (144). Dabei geht es dem Verf. nicht um Psychologie; eher ist sein Weg eine neuzeitliche Wendung der platonischen Anamnesis, wie sie im vergangenen Jhdt., nicht immer überzeugend, von Husserl verpflichteten Soziologen wie Alfred Schütz oder Politikwissenschaftlern wie Eric Voegelin aufgegriffen worden ist. Allerdings geht es F. in diesem Buch nicht um Gesellschaft oder politische Ordnung (obwohl er auch von ihnen spricht), sondern um nichts weniger als das Sein. Ähnlich wie Aristoteles mit seinem Begriff der οὐσία (vgl. den berühmten, in Anschluß an Heidegger allzu oft verfälschend verkürzt zitierten Satz 1028 b 2–4, dazu F., 187) übersetzt er die Frage nach dem Sein in die Frage, „was wahrhaft ist" und nennt das wahrhaft Seiende „Realität". Realität ist für uns Menschen, wie F. überzeugend darstellt, nicht etwa die Objektwelt (an die wir ja immer nur von außen herankommen und die Frank „Wirklichkeit" nennt), sondern unser eigenes geistiges Leben und dessen – von uns wenigstens teilweise wahrnehmbaren – Voraussetzungen, „eine riesige, komplizierte, potentiell unendliche ‚unterirdische Welt'". Dieses „Sein des Subjektes", mein Innenleben, das „für sich seiende und sich selbst offenbare Realität" (vgl. 257) ist, lädt spontan und logisch notwendig dazu ein, sich selbst zu transzendieren, und zwar gerade dadurch, daß ich es als einmalig meines wahrnehme: „das innere Leben ist mein Leben vor dem Hintergrund … des allumfassendsten Seins" (156). „Der grundlegende Wesenszug ‚meines inneren Seins' ist die Teilhabe am Sein jenseits der Grenze meiner selbst" (161). Was wir von dieser Realität wissen können, ist ein „belehrtes Nichtwissen", eine in Begriffe gefaßte „Beschreibung" des intuitiv erblickten „Überrationalen", das uns erlaubt, „auch die Vielfalt der Struktur der Realität selbst" festzuhalten (179). Realität, die von sich aus „nichts ausschließt, nichts unmöglich macht" und „immer größer als sie selbst" ist, erweist sich so – wie F. am Beispiel der Erfahrung der Schönheit, der Gemeinschaft und des sittlichen Lebens zu zeigen versucht – als „Einheit ihrer selbst und der objektiven Wirklichkeit" (190), das „Allumfassende" und zugleich „die Vielfalt und Selbständigkeit alles Partikularen", sie ist „Leben" (217), weshalb sich in unserer inneren Erfahrung „die absolute und ursprüngliche Realität" als jenes offenbart, was uns einerseits übertrifft und über uns herrscht, ja allererst begründet und sinnvoll sein läßt, andererseits aber „uns so innig verwandt ist, daß wir nur in ihm und durch es finden, was unser eigenes Sein konstituiert" (225). Die so umschriebene Realität ist freilich nicht Gott; sie mit Gott zu identifizieren ist der grundlegende Irrtum des Pantheismus. Dennoch, so meint F., könne man Gott „allein über die lebendige Begegnung mit der Realität" finden; Er ist nicht ein der unmittelbaren Erkenntnis zugängliches oder von ihr aus durch Folgerung erschließbares „Objekt" (hier klingt eine kritische Distanz zur aristotelisch-thomistischen Tradition durch), kann und muß sich uns vielmehr etwa so „offenbaren", wie ich ein Du entdecke, weil es sich mir als solches eröffnet und mitteilt. Nachdem er ausführlich der „Idee Gottes" und unserem Bedürfnis nach Gott angesichts der immanenten Unsicherheit der Realität unseres Ich nachgegangen war, wendet sich F. der Frage zu, „ob es begründet ist, diese Idee selbst als Realität zu erkennen" (249). Seine Antwort lautet, der „einzige, aber völlig adäquate Gottesbeweis" sei „das Sein der menschlichen Person selbst": Wie könnte man überhaupt die menschliche Person als Realität wahrnehmen, „ohne zugleich zu entdekken, dass sie … einen ihr gleichartigen ontologischen Grund hat"? Dies ist nicht eigentlich ein Gottesbeweis, jedenfalls nicht im traditionellen Sinne, sondern eher ein Hinweis im Sinne von Augustins Überlegung in den Soliloquien: „Würde ich mich (wirklich und voll) erkennen, ich würde Dich erkennen": „Die metaphysische Gotteserfahrung ist letztlich nichts anderes als die Wahrnehmung des absoluten Tiefengrundes des menschlichen Geistes selbst." Gott ist die Bedingung dessen, was ich als das wahre Wesen meines „Ich" erkenne, ja „ein Du, das sozusagen der tiefste Grund meines eigenen Ich ist", mir zugleich radikal transzendent und in geheimnisvoller Weise immanent (262). Mit dem vierten der insgesamt sechs (jeweils weiter unterteilten) Kap. beginnt F. sich dem

für ihn zentralen Thema „Gottmenschentum" bzw. „Gottmenschlichkeit" auseinanderzusetzen, das er wohl Solovjev entlehnt hat, jedoch in Anlehnung an Cusanus deutet. Ähnlich wie der letztere will er die Einheit von Gott und Mensch denken, ohne die Differenz zu verwischen. Dabei geht es zunächst nicht um Jesus Christus; das völlig einmalige Ereignis der Inkarnation des Logos setze „die potentielle Anwesenheit eines göttlichen Prinzips" als eines dem Menschen „immanenten Konstitutionsprinzips" voraus. Frank knüpft hier an die Tradition jener Mystiker an, die meinten, zwei Schichten des menschlichen Geistes unterscheiden zu müssen: „dass in meiner Tiefe Gott alles ist ... und ich andererseits selbst Träger der von Gott ausgehenden schöpferischen Realität bin" (299). Die menschliche Seele ist zweifellos erschaffen, enthält jedoch zugleich ein „überkreatürliches Prinzip", aufgrund dessen ich mich als etwas aus Gott „Fließendes und in ihm Verwurzeltes" erlebe. Ohne selbst Sonne zu sein, bildet doch deren Strahl, der „in sich ihr Wesen bewahrt", das Wesen meiner Person; einen Beleg für diese Zweieinheit sieht F. „in der dem Menschen eigenen Begabung zum Schöpferischen" (306). Obwohl er sein Buch bewußt als Philosoph schreibt, scheut F. sich nicht, auch auf Themen einzugehen, die heute im Westen nur Theologen erörtern würden; so widmet er ein langes Kap. der Problematik von Sünde und Freiheit. Als autonome Personen sind wir durch unser gottverwandtes und in gewissem Sinne mit Gott verschmolzenes Wesen konstituiert. Sünde ist eine Entartung dieser autonomen Person zu einem „grundlosen, vermeintlich seienden, eigenmächtigen Ich". „Die Ursünde ist der Stolz der Selbstbehauptung", ein Abgesondertsein von Gott des sich selbst genügenden Ich – ein überzeitliches, zu unserem faktischen Sein gehörendes Ereignis, wegen dem wir uns unserer wahren, gottverwandten Realität nur „durch das Prisma unserer Sündhaftigkeit hindurch" bewußt sein können. „Die Leugnung der Sündhaftigkeit des Menschen ist gleichbedeutend mit Gottlosigkeit. Das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit ist dagegen, da es die Erinnerung an unser gottverwandtes Wesen ist, die notwendige Bedingung der Heilung" (337). F.s Metaphysik des menschlichen Seins schließt mit einer faszinierenden, entfernt an Teilhard de Chardin erinnernden geschichtsphilosophischen Vision des Weges, auf dem der Mensch und seine Welt zur inneren Harmonie ihres Seins gelangen könnten. Nicht nur wird die Ordnung der Welt immer reicher, komplexer und gleichsam aufeinander abgestimmter, dies muß vielmehr mit einem inneren „Prozess der Durchgeistigung, Verklärung und Vergöttlichung der Welt einhergehen". Dergleichen kann nicht der Mensch allein bewirken; der „Sieg am Ende" ist uns nur aufgrund der Allmacht Gottes verbürgt – ein Sieg, der wohl „erst nach einem langen und schweren Kampf voller dramatischer Wendungen eintreten" wird (389).

Kaum ein anderes philosophisches Werk des 20. Jhdts. hat, ohne sich auf die Offenbarung im üblichen Sinne des Wortes zu berufen (und dann insofern theologisch ist), eine so umfassende, letzte Tiefen erreichende, aber auch zutiefst christliche Schau vom Menschen, der Welt und deren Beziehung zu Gott vorgestellt. Eine Rez. wie die vorliegende kann den Gedankenreichtum von F.s letztem Werk nur zum geringsten Teil vermitteln – was als eine Einladung verstanden werden könnte, zum Buch selbst zu greifen und es zu lesen. P. Ehlens Einleitung erleichtert das Verständnis erheblich, da sie auch alle früheren Veröffentlichungen F.s einbezieht. N. Lobkowicz

Wald, Berthold, *Substantialität und Personalität.* Philosophie der Person in Antike und Mittelalter. Paderborn: Mentis 2005. 202 S., ISBN 3-89785-170-9.

Die Münsteraner Habilitationsschrift hat nicht so sehr ein historisches als ein systematisches Interesse, in einer Atmosphäre des Vorbehalts gegen Metaphysik und ein substantiales Denken von Person. Bei einem normativen Verständnis von Modernität „vermag der rückwärts gewandte Blick nur zwischen ‚Vorläufern' und ‚Irrläufern' zu unterscheiden" (10). Demgegenüber gilt der erste Teil der Abhandlung dem antiken Vorverständnis von Personalität und dessen begrifflicher Ausarbeitung bei Aristoteles, womit man „die grundlegenden Personmerkmale der Relationalität, des Selbstbewußtseins und der Identität integrieren kann – nicht trotz, sondern wegen der Orientierung am Begriff einer lebendigen Substanz" (11). Der zweite Teil untersucht die Fortführung

der Diskussion durch Thomas von Aquin, im trinitätstheologischen und christologischen Kontext.

1. Teil: Unterwegs zu einer Philosophie der Person. – Zuerst geht es um die antisubstantialen Vorurteile (seit Russels Rede vom unsichtbaren Pflock mit daran herabhängenden Schinken): I: Philosophie der Person und Ontologie. Vor allem (1. Substantialität versus Personalität) bei Heidegger mit seiner Wirkung in die katholische Theologie hinein (sowie Whitehead oder Adorno); zuvor bei Kant (2. Paralogismus von Selbstbewußtsein und Substantialität), bis schließlich zu John Locke und dem bei ihm anknüpfenden Peter Singer (3. Rationalität und Extension von Personalität). Letzterer unterstellt dem klassischen Personbegriff (4.) theologische Implikationen (als könnte „die soziale Akzeptanz der Kindstötung und der Sklaverei in sich konsistent … unmittelbar aus dem vorchristlichen Selbstverständnis der Person abgeleitet werden" (29). – II. Vorverständnis von Personalität. Tatsächlich findet sich bei Homer nicht die neuzeitliche „subjective-individualistic conception" der Person (36, Gill), aber eine „objective-participant conception" wie im Kommunitarismus: Relationalität vor Selbstreflexion, auch bei Platon (hier freilich in Überwältigung der Einzelnen, aus der Kontrovers-Situation gegenüber Protagoras und Epicharm). – III. Sein der Person im Anschluß an Aristoteles. 1. Für das *zoon politikon* ist die Relationalität konstitutiv. Zentral der analoge Lebens-Begriff: natur- als vernunftgemäß. 2. Als Lebens- und Seinsprinzip wirkt die Seele, individuelle Form. Der Mensch besteht demnach „nicht *aus* Leib und Seele, sondern *ist* Leib durch die Seele" (71). Sein Selbstbewußtsein begleitet als indirekte Selbstwahrnehmung seinen Weltbezug, weshalb Aristoteles „erst gar nicht den Versuch einer reflexiven Letztbegründung der Erkenntnisgewißheit" macht (78). (Rechtens verteidigt Wald [= W.] seinen Verzicht auf epistemologische Begründung; wie, wenn ebenso Descartes, abgesehen von seiner nicht ihm anzulastenden historischen Situation, sich anders lesen ließe? Siehe R. Lauth 1998 [ThPh 76 (2001) 429–431].) 3. Vom Leben als dem paradigmatischen Sein her ist dann schließlich der Substanz-Begriff zu fassen. W. hebt von der prädikationstheoretischen Argumentation in der Kategorienschrift das Werde-Denken in Physik und Metaphysik ab. „Die später auf das Verhältnis von Substanz und Akzidenz bezogene Metapher von Peripherie und unwandelbarem Kern" erweist sich hier als gänzlich ungeeignet (86). Darum ist vor allem Aristoteles von der aristotelischen Schulmetaphysik zu unterscheiden. Das „Wesen (ousia) und die Form (eidos) [ist] wirkliche Tätigkeit (energeia)" (97). So liefert im Unterschied zur physikalistischen Perspektive der Neuzeit menschliche Selbsterfahrung den Schlüssel zu Verständnis von Substantialität

2. Teil. Philosophie der Person im Anschluß an Boethius. – IV. Rationalis naturae individua substantia. Nicht Augustinus angesichts der terminologischen Probleme zwischen den Sprachen (*prosopon, hypothesis, persona, substantia*), erst Boëthius „gelingt eine relative Befreiung von den Grenzen sprachlicher Konventionen" (108), wobei W. daran liegt, daß diese philosophische Person-Theorie keine christliche Neuschöpfung darstellt, sondern einen Weg, dem „Wissen um die Sonderstellung und die Eigenart des einzelnen Vernunftwesens zu mehr Klarheit zu verhelfen" (116). So sieht es auch Thomas, während ein stärker theologisches Interesse den Personbegriff ändert. So Richard v. St. Victor, der den Ausdruck *existentia* einführt, und Bonaventura mit seinem Würde-Begriff, der „die Person als etwas Zusammengesetztes versteht" (130). – V. Ontologie der Person bei Thomas v. Aquin. Hier geht es 1. um die Einheit von Mensch und Person (angesichts der „theologische[n] Vorgabe einer Person mit zwei verschiedenen Naturen" [135]), wobei die Unterscheidung von *esse* und *essentia* „den eigentlichen Fortschritt" über Aristoteles hinaus bedeutet (141). Daraus folgt 2. die Einzigkeit der menschlichen Wesensform, gegen die Verwechslung von Abstraktion und Separation bei den „Platonici", positiv durch Rückgriff auf das neuplatonische Partizipations-Denken mit erweitertem Einsatz der Analogie. (Ein geplanter 3. Teil zu Duns Scotus [5] wurde zurückgestellt; hier weist eine Zwischenbemerkung [165] auf die Konsequenz voraus, „die Spinoza aus der nicht wirklich zu Ende gedachten [scotistischen] Idee einer supposital-hierarchisch aufgebauten Formenmetaphysik ziehen wird".) *Principium individuationis* ist (entgegen der „weit verbreiteten Fehldeutung, als sei für Aristoteles und, ihm folgend, auch für Thomas die Materie alleiniges Prinzip" [169]) der Seinsakt. Wird der-

art Sein von der *actualitas* her gedacht, dann ist bewußtes Leben die höchste Weise zu sein: In Rationalität und Freiheit erscheint die Person als Selbstzweck und Würdewesen. Sie ist dies also dank ihrer Natur, die ihrerseits allerdings nicht schlicht naturgegeben ist, sondern ein Selbstverhältnis besagt, „das die Natur überschreitet" (180). Dies Selbstverhältnis begründet ihre moralische Würde, wäre für sich allein aber nur reine Subjektivität. Als erfüllte Subjektivität lebt Person in der Offenheit für die Wirklichkeit, die ihr begegnet.

Eine dichte, prägnante Untersuchung, das heißt: inhaltsreich auf knappem Raum. Von den gefundenen Corrigenda seien genannt nur der Vorname von Hofmann (FN 387): Peter (auch im Literatur- und Namenverzeichnis), FN 270: legomenou tou sowie der falsche Dativ in Appositionen: 139, Z. 4 v. u.; 151 letzte Z.; 169, Z. 14; 172, Z. 1.

J. Splett

Beck, Heinrich, *Dimensionen der Wirklichkeit*. Argumente zur Ontologie und Metaphysik (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; Band 23). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2004. 231 S., ISBN 3-631-52109-X.

Das vorliegende Werk, das aus einer Vorlesungsreihe an der Universität Bamberg hervorgegangen ist, stellt eine mustergültig klare und verständliche Einführung in die klassische Metaphysik dar, die – verstanden als „Wissenschaft vom Seienden als solchen in seinem Grunde" – in einer „natürlichen Theologie" aufgipfelt und darum für den (Fundamental-)Theologen von besonderem Interesse ist. Im Verhältnis zu den mir bekannten Studienbüchern der Metaphysik, die derzeit benutzt werden, ist dieses Werk durch drei Charakteristika ausgezeichnet: (1) Es steht, was Ansatz des Fragens, Weise des Argumentierens, Gebrauch der Begriffe sowie Häufigkeit ausdrücklichen Zitierens angeht, mehr als alle anderen in der thomanisch / thomistischen Tradition. Das bedeutet nicht, daß diese unkritisch wiederholt wird. Verf. selbst unterscheidet in einem geschichtlichen Abriß der Etappen der Metaphysik eine ‚vorkritische' Phase (bis inkl. Mittelalter), eine ‚kritisch-skeptische' (Neuzeit) und eine ‚kritisch-positive' (Gegenwart). Letztere greift die skeptischen Fragen der zweiten Phase auf, sucht, ihre Mißverständnisse richtigzustellen oder sie – nicht selten durch Formen des Retorsionsarguments – zurückzuweisen und gibt dadurch den traditionellen Argumenten neue Konsistenz. Es geht also um eine Neubegründung der klassischen Metaphysik, indem sie „durch die ‚Krisis der Neuzeit' hindurchgeht und in erkenntniskritischer reflektierter und gewandelter Form und in neuer Weite die Ursprünge wiedergewinnt" (44). (2) Mehr als andere Metaphysikentwürfe betont Verf. den Aktcharakter des Seins (der auch in zahlreichen anderen Veröffentlichungen von ihm eine bedeutende Rolle spielt). Im Gegensatz zum „Essentialismus" der frühneuzeitlichen Metaphysik ist für Verf. (im Anschluß an den Aquinaten, welcher Sein als *actualitas omnium actuum* und *perfectio omnium perfectionum* versteht) ‚Sein' vor allem „Akt, Vollzug, Wirken bzw. Wirk-lichkeit, Energie, Bewegung" (50). Die Struktur dieser „Bewegung" verläuft von einem ursprünglichen In-sich-Sein zum Sich-Ausdrücken und Mit-sich-(wieder-)Zusammengehen bzw. – in der Begrifflichkeit des Verf.s –, sie hat die Dimensionen der ‚In-sistenz' ‚Ek-sistenz' und ‚Re-in-sistenz', weshalb er von der „ek-in-sistentiellen Dynamik der Wirklichkeit" spricht (vgl. 114 f.). Von dieser Aktstruktur aus werden dann auch die Transzendentalien entwickelt, und es wird ein Zugang zum Absoluten qua trinitarisch Absolutem gebildet.

(3) Mehr als es sonst in der postidealistischen Philosophie üblich ist, spielt im Metaphysik-Entwurf von Beck (ganz auf der Linie seines Lehrers Hans André) die kosmologische Dimension der Wirklichkeit eine bedeutende Rolle: Evolution und physikalische Kosmologie finden als wichtige Paradigmen zur Erläuterung und Analyse des Seinsvollzugs eine eingehende Behandlung.

Abgesehen davon, daß für mich an einigen Punkten frag-würdig bleibt, ob und wie weit der hier vorgelegte Entwurf der neuzeitlichen Kritik tatsächlich standhält, stellt sich mir folgendes Grundproblem: Verf. gewinnt – gut-neuzeitlich! – den Erfahrungszugang zum Sein vornehmlich aus dem Akt des Bewußtseins (vgl. 52 f., 66, 75 f.), „von der primären Selbsterfahrung" her (68). Diese Selbsterfahrung aber hat eine spezifische Struktur, die Verf. (in einer Zusammenfassung) so beschreibt: „Indem das geistige Be-

wusstsein auf das Sein als Sein gerichtet ist, umfasst es mit dem eigenen Sein *zugleich* das des Andern, *gegenüber* und *mit dem* es eine Einheit ist; indem es bei sich ist, ist es auch beim Andern als Seienden und Mit-seienden. ... Das Ich-Verhältnis entfaltet und verwirklicht sich angemessen allein im Ich-Du-Verhältnis" (178). Folgt aus diesem Zugang zum Sein, aus dieser ursprünglichsten Seinserfahrung, nicht aber, daß das Sein selbst „Relationalität" ist und mithin bereits ursprünglich (!) sowohl Identität wie Differenz besagt? Das wird Verf. auch kaum bestreiten. Aber folgt daraus nicht ebenso, daß – mit den Worten von B. Weissmahr (Ontologie, Stuttgart 1985, 112f.) – „Identität und Differenz ... als gleichwertige, als aufeinander bezogene, ... als einander völlig entsprechende Seinsmomente aufzufassen" sind? Demgegenüber scheint mir im Entwurf Becks die *relatio* (zum andern qua andern!) und damit die Vielheit eine eher nach-geordnete Rolle zu spielen. So heißt es z. B.: Es „muss das Viele und Verschiedene in der unbegrenzten Fülle des Seins ... in einer solchen Form vorausenthalten sein, dass es dort keine reale Vielheit bildet" (212). Entsprechend wird auch das Absolute zunächst als ‚das Sein selbst in Person' gekennzeichnet (216 u. ö.) und erst nachträglich dessen trinitarische Struktur aus dem Selbst(!)-vollzug der einen Gott-Person abgeleitet (vgl. 216f.). Ob man das aber noch als ‚Inter-Personalität' (216) kennzeichnen kann? Aber damit stoßen wir auf ein – auch in der heutigen Theologie – durch und durch umstrittenes Problem.

Diese nur kurze Vorstellung des Werkes und der gerade unternommene erste Schritt zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit ihm darf nicht verdecken, daß es sich hier um den gelungenen Entwurf einer Renaissance klassischer Metaphysik handelt: Er zieht gleichzeitig mit seiner Fülle von auf kürzestem Raum behandelten Themen (wozu auch ein geschichtlicher Durchblick durch die Etappen der Metaphysik zählt) in gewisser Weise die Summe eines Gelehrtenlebens, das sich vor allem metaphysischen Fragen gewidmet hat. Dabei kann und darf das Werk „holzschnittartig" (und damit noch einmal mehr durchsichtig und „einfach") sein, weil Verf. auf zahlreiche Werke verweisen kann (und in den Anmerkungen auch jeweils reichlich verweist), in denen die notwendigen Differenzierungen ausführlich behandelt sind. Als eine exzellente Einladung zum denkenden Nach- und Mitvollzug der klassischen Metaphysik kann diese Schrift nur nachdrücklich empfohlen werden. G. Greshake

Golding, Joshua L., *Rationality and Religious Theism* (Ashgate Philosophy of Religion Series). Aldershot: Ashgate 2003. VII/134 S., ISBN 0-7546-1567-7.

Die Frage, ob der Glaube an Gott vernünftig sei, zählt zu den wichtigsten und ältesten Themen der Religionsphilosophie. Sie wird meistens so verstanden, ob es vernünftig ist, bestimmte Propositionen, z. B. daß Gott existiert, für wahr zu halten. Golding (= G.) versteht den Titel seines Buches, das zurückgeht auf eine Dissertation unter der Leitung von Nicholas Rescher und einen Forschungsaufenthalt in Notre Dame, anders. Er unterscheidet zwischen ‚theistische Überzeugungen (*beliefs*) haben' und ‚ein religiöser Theist sein'. Während ersteres primär eine kognitive Angelegenheit sei, bedeute ‚ein religiöser Theist sein' eine Lebensform, welche die kognitiven Haltungen einschließe, aber darüber hinausgehe. Ein zweiter Akzent besteht darin, daß es G. nicht um den religiösen Theisten im allgemeinen, sondern um eine spezifische Form des religiösen Theismus, nämlich das Judentum, geht. Die Frage des Buches lautet also: Ist es vernünftig, ein religiöser Jude zu sein? Der Gedankengang des Buches ist inspiriert von Pascals Wette. Aber im Unterschied zu Pascal entwickelt G. nicht eine pragmatische Rechtfertigung für den Glauben an Gott, sondern eine pragmatische Rechtfertigung dafür, ein religiöses Leben zu leben, d. h. eine gute Beziehung zu Gott zu suchen, auch im Angesicht des Zweifels, ob Gott existiert. Ein zweiter Unterscheid zu Pascals Wette liegt darin, daß das Argument nicht rein pragmatisch ist; vielmehr sei für ein religiöses Leben eine minimale Überzeugung, daß Gott existiert, erforderlich, und G. argumentiert, daß es hinreichende Gründe für diese minimale Überzeugung gibt.

Nach dem einleitenden Kap. 1 entwickelt Kap. 2 den Begriff des religiösen Theisten. Um ein religiöser Theist zu sein, muß eine Person das Ziel verfolgen, eine gute Beziehung zu Gott zu erlangen oder sie lebendig zu erhalten oder sie zu verbessern. Entscheidend ist, daß diese gute Beziehung zu Gott für sie den Vorrang vor allen anderen Gütern

hat. Eine gute Beziehung zu Gott setzt bestimmte Überzeugungen von Gott voraus, aber diese Überzeugungen brauchen nur in einem minimalen Grad vorhanden zu sein. Es muß „eine lebendige Möglichkeit" (*a live possibility*) gegeben sein, daß Gott existiert. Sie ist gegeben, wenn die Person A erstens nicht vollkommen überzeugt ist, daß die Aussage p ‚Gott existiert' falsch ist, und wenn A wenigstens in bestimmten Umständen p berücksichtigt, wenn A entscheidet, wie zu handeln ist. Schließlich muß der religiöse Theist ein religiöses Leben führen, d.h. in einer Weise handeln, von der er glaubt, daß diese Handlungsweise seine Beziehungen zu Gott verbessert.

Kap. 3 beschreibt die Bedingungen, unter denen es vernünftigerweise vertretbar ist (*rationally defensible*), ein religiöser Theist zu sein. Was vernünftigerweise vertreten werden kann, ist nicht vernünftigerweise zwingend. Etwas kann mehr oder weniger vernünftigerweise vertretbar sein. Eine Position ist dann nicht vernünftigerweise vertretbar, wenn gezeigt wurde, daß ihr Gegenteil vernünftigerweise zwingend ist. Überzeugungen von Gott, eine gute Beziehung zu Gott und ein religiöses Leben sind vernünftigerweise vertretbar, wenn sie in sich kohärent (*internally coherent*) sind. Gott ist die höchste Person, d.h. ein absolut vollkommenes, vernünftiges, frei handelndes Wesen, das Ursache des Universums ist. Damit die Überzeugung von der Existenz Gottes eine lebendige Möglichkeit ist, muß es schwache Gründe (*small evidence*) für sie und darf es keine zwingenden Gründe gegen sie geben. Zu diesen schwachen Gründen zählt G. die verschiedenen religiösen Traditionen, die annehmen, daß Gott sich den Menschen offenbart hat. Viele Atheisten und Agnostiker würden zugeben, daß es solche schwachen Gründe gibt. Pragmatische Gründe sprechen dafür, daß ein religiöses Leben vor einem nichtreligiösen den Vorzug verdient.

In Kap. 3 geht es um die Vernünftigkeit des religiösen Theismus im allgemeinen. Aber diesen abstrakten Theismus oder Theisten gibt es nicht; es gibt religiöse Juden, Christen, Muslime usw. Als Beispiel für die Anwendung der Kriterien von Kap. 3 fragt Kap. 4 deshalb, ob es vernünftigerweise vertretbar ist, ein religiöser Jude zu sein. Anhand klassischer jüdischer Quellen werden das Gottesbild, die gute Beziehung zu Gott und das religiöse Leben inhaltlich gefüllt. Kann, so fragt G., die Vernünftigkeit des Christentums und des Islam oder nicht theistischer Religionen in derselben Weise verteidigt werden? G.s Reflexionen über den religiösen Pluralismus geben darauf eine positive Antwort. Eine andere Religion kann für andere Personen vernünftigerweise vertretbar sein. Das schließt die Frage nach dem Grad der Vernünftigkeit nicht aus; Kohärenz und Stärke der Gründe lassen Grade zu. Aber nehmen wir einmal an, das alles sei gleich. Wie sollte in gläubiger Jude sich in diesem Fall verhalten? Wenn er dem Bund mit Gott den höchsten Wert beimißt und der Überzeugung ist, daß die Thora der Weg zu dieser Gemeinschaft mit Gott ist, dann sollte er weiterhin auf dem Weg der Thora bleiben. G. unterscheidet: Eine Konzeption für kohärent zu halten ist etwas anderes als eine Konzeption zu haben. Die Tatsache, daß eine Person zugibt, daß eine andere Konzeption des letzten Ziels und höchsten Gutes kohärent ist, ändere nichts an der Tatsache, daß *ihre* Konzeption *ihre* ist.

In einer Zeit, wo der Fundamentalismus das Anliegen der Religion in Verruf bringt, ist dieses klar geschriebene Buch, das den Geist der Toleranz atmet, eine lohnende Lektüre.

F. Ricken S. J.

Dalferth, Ingolf U., *Die Wirklichkeit des Möglichen.* Hermeneutische Religionsphilosophie. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XV/578 S., ISBN 3-16-148100-3.

Das umfangreiche und weit ausholende Werk will die eingefahrenen Bahnen religionsphilosophischer Diskurse verlassen und sich bewußt von gängigen Konzeptionen gegenwärtiger Religionsphilosophie unterscheiden. Es will nach der lebenspraktischen Relevanz religionsphilosophischen Denkens und nach dessen Beitrag zum verantwortlichen Umgang mit Problemen religiöser Lebensorientierung fragen. Dalferth (= D.) nennt sein Projekt deshalb „Orientierungsphilosophische Religionsphilosophie" (1). Für ein so verstandenes religionsphilosophisches Denken sei der Bezug auf die konkrete Wirklichkeit von Religion konstitutiv, und deshalb könne eine Religionsphilosophie, die an der europäischen Situation nicht vorbeigehen will, auf die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben und Denken nicht verzichten. Der „philosophische Vogel-

flugblick auf die Weltreligionen" sei „von ganz unbefriedigender Oberflächlichkeit" (432). Das Buch orientiert sich an drei Leitfragen: (a) Was ist Religionsphilosophie, und welche Aufgaben hat sie? Teil I skizziert deshalb das Konzept einer orientierungsphilosophischen Religionsphilosophie und grenzt es ab gegenüber Theologie und Religionswissenschaft. (b) Wie sollte Religionsphilosophie nicht betrieben werden, und welche Ziele sollte sie nicht verfolgen? Folglich setzt Teil II sich deshalb kritisch mit Versuchen auseinander, die Religionsphilosophie als Letztbegründung oder als Revision geschichtlicher Religion anhand rationalistischer Konstrukte zu verstehen. (c) Wie sollte Religionsphilosophie verfahren, wenn sie die Wirklichkeit religiöser Lebenspraxis und Lebensorientierung konstruktiv erhellen will? Darauf antwortet Teil III durch eine philosophische Hermeneutik des Zeichens Gott.

Was versteht D. unter einer orientierungsphilosophischen Religionsphilosophie? Religionsphilosophie vollzieht sich „als diszipliniertes Nachdenken über philosophische Probleme, die sich Verwirrungen im Feld gelebter Religion verdanken" (68). Sie fragt nach der Verständlichkeit, dem Sinn, der Geltung, der Vernünftigkeit, Verantwortbarkeit und Wahrheit der Überzeugungen, welche die religiöse Praxis prägen und durch sie geprägt werden. Religionen, so bestimmt D. deren Funktion, wollen es „Menschen ermöglichen, auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren zu leben" (83). Während der Theologe den Glauben aus der Perspektive des Teilnehmers betrachtet und nach dessen interner Rationalität fragt, sieht der Religionsphilosoph ihn aus der Perspektive des Beobachters und vergleicht ihn kritisch mit anderen Weltanschauungen und sonstigem Wissen. Religionsphilosophie wird zur Lebensorientierung, wenn sie traditionelle Probleme der Metaphysik als Probleme lebensweltlicher Orientierung reformuliert. Die Frage von Leibniz ‚Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?' bringt eine ins Grundsätzliche gesteigerte Orientierungsproblematik menschlichen Lebens zum Ausdruck. „Wenn nicht nur diese oder jene Situation fragwürdig ist, sondern alles Wirkliche auch nicht oder anders sein könnte, wenn die Welt, in der wir leben, und wir in dieser Welt überhaupt nicht sein müssen und alles ganz anders sein könnte als es ist, weil auch gar keine oder ganz andere Möglichkeiten wirklich sein könnten als diejenigen, die jetzt wirklich sind, woran soll man sich in der Gestaltung seines Lebens dann ausrichten?" (149). Der Mensch, so die Antwort, kann sich seiner Kontingenz bewußt werden. Ohne Beziehung zur absoluten Wirklichkeit wäre er weder überhaupt noch in der Lage, das zu sein, was er je und je ist und was er sein sollte. „Die Rede vom Absoluten ist so, orientierungsphilosophisch reformuliert, Rede von absoluter Orientierung in der Welt. Absolut ist diejenige Orientierung von Menschen in der Welt, die sich am absolut Wirklichen ausrichtet" (158). Das bedeutet jedoch nicht, daß orientierungsphilosophische Religionsphilosophie eine Form der Metaphysik ist, die sich von anderen Formen lediglich dadurch unterscheidet, daß sie die Orientierungsleistung des Absoluten hervorhebt. Denn daraus, daß zum Verständnis von Wirklichem und Möglichem immer ein anderes Wirkliches anzunehmen ist, „folgt nicht, dass es eine ganz bestimmte Wirklichkeit geben muss, ohne die nichts Wirkliches oder Mögliches wäre" (164); das würde zusätzliche Argumente erfordern. Orientierungsphilosophische Religionsphilosophie deckt diese Wenn-dann-Zusammenhänge auf, aber es ist nicht ihre Aufgabe, nach einer Letztbegründung zu suchen, welche diese Kontingenz überwindet. Sie ist keine spekulative Theorie absoluter Wirklichkeit, sondern sie geht von je bestimmter religiöser Praxis aus und sucht die absolute Orientierung, indem sie deren Gottesverständnis entfaltet und im Vergleich mit anderen kritisch prüft.

Für religionsphilosophisches Denken ist der Bezug zur konkreten Religion konstitutiv, weil es ohne ihn die Verwirrungen nicht gäbe, die sie nachdenken läßt und nötigt zu urteilen. Religionsphilosophie gerät daher immer auf Abwege, wenn sie apologetisch oder revisionistisch wird. Das philosophische Denken der Neuzeit, so die These und Kritik von Teil II, habe sich immer wieder dazu verleiten lassen, anstatt der faktisch gelebten Religionen eine rationale Religion zu postulieren, statt der Gottesverständnisse geschichtlicher Religionen ein theistisches Gotteskonzept und statt des gelebten Glaubens an Gott eine subjektivitätstheoretische Gewißheit. Auf diesen Teil kann hier nicht weiter eingegangen werden. Hingewiesen sei nur auf die abschließende Kritik an dem von katholischen Fundamentaltheologen und neuprotestantischen Systematikern unter

Berufung auf Kant und Fichte vertretenen subjektivitätstheoretischen Ansatz, der behauptet, „den Herausforderungen der Moderne sei nur mit einer (nach katholischer Lesart) ‚erstphilosophischen' bzw. (nach protestantischer Lesart) transzendentalphilosophischen Letztbegründung des Glaubens in der transzendentalen Struktur von Subjektivität adäquat zu begegnen" (343f.). „Es gibt", so lautet die Kritik, „keine Lebensorientierung ohne Standpunkt, jeder Standpunkt unterscheidet sich vom anderen, und es gibt keinen Standpunkt, den alle einnehmen könnten oder müssten. Wir leben nicht im Stand absoluter Wahrheitserkenntnis, sondern mit relativen und revisionsbedürftigen Einsichten, auch im religiösen Leben [...] Nur im Handeln, nicht aber im Denken, gibt es letzte Gründe" (430).

Die Versuche orientierungsphilosophischer Religionsphilosophie, Gott zu denken, unterscheiden sich von den in Teil II kritisierten Traditionen der Neuzeit dadurch, daß sie keine revisionistischen Ziele verfolgen, sondern hermeneutisch an die Rede über Gott in religiösen Lebensvollzügen anknüpfen. Teil III entfaltet deshalb exemplarische Leitlinien einer Hermeneutik von ‚Gott', wobei D. sich besonders auf christliche Gottesvorstellungen und auf christlich-theologische Interpretationen des Gottesgedankens bezieht. Christliche Gottesrede ist „Moment und Manifestation gemeinsamer und individueller Prozesse der Lebensorientierung an der ‚Gott' genannten Wirklichkeit". Diese Wirklichkeit Gottes „ist das göttliche Wirken, das immer wieder überraschend Neues entstehen und neue Möglichkeiten wirklich werden läßt" (433). Teil III gliedert sich in drei Kap. Es soll versucht werden, in (a) religionsphilosophischer, (b) sprachphänomenologischer und (c) negationstheologischer Perspektive zu klären, was es heißt, im Anschluß an christliches Reden und Denken Gott philosophisch zu denken. Jedes dieser Kap. bringt eine ausführliche Kritik des entsprechenden Ansatzes, die dann jeweils in einen eigenen Lösungsvorschlag mündet. Unter der Überschrift „A. Gott denken: Religionsphilosophische Aufgaben" werden das ontologische Argument und die Frage, ob ‚Gott' Eigenname oder Begriff ist, diskutiert. Die im Anschluß an Schleiermacher (Glaubenslehre, § 3–5) entfaltete Lösung lautet, daß der Gottesgedanke eine indexikalisch-symbolische Funktion hat. Für Schleiermacher bezeichnet ‚Gott' das in unserem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres Daseins (‚Gott' als Indikator). Aber dieses schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein ist immer nur zusammen mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein gegeben (Symbolisierung); es ist also immer zu unterscheiden zwischen dem Gegenstand und der Darstellungsweise. Die Aufgabe der Religionsphilosophie ist daher weder spekulativ noch apologetisch, sondern „hermeneutisch und kritisch: An jeder Gottesvorstellung und an jedem Gottesgedanken ist die Differenz zwischen indexikalischer Funktion [...] und den sich ändernden semantischen Bestimmungsgehalten herauszuarbeiten, in denen sich die Symbolisierungsgeschichte eines Gottesgedankens aufgrund seines Gebrauchs in einer bestimmten religiösen Lebenspraxis ausprägt" (476). Kap. B über sprachphänomenologische Konkretionen kritisiert die Entgegensetzung der Paradigmen Subjektivität (Schema: Subjekt-Objekt-Struktur) und Intersubjektivität (Schema: Subjekt-Subjet-Relationen) als Übervereinfachungen. Diese Paradigmen müssen durch den Rückgriff auf die entsprechenden sprachlichen Phänomene, die Personalpronomina, konkretisiert werden. Gott, so die These, ist unter jeder der mit den verschiedenen Personalpronomina gegebenen Hinsichten anzusprechen: „als Ich, als Du, als Er, als Sie, als Es, als (exkludierendes) Wir, als Ihr, als Sie" (513). Daß zwischen Gott und Gottesgedanken strikt zu unterscheiden ist („C. Ganz anders: Negationstheologische Korrekturen"), habe gerade in letzter Zeit das philosophische Interesse in besonderem Ausmaß auf sich gezogen (die Anmerkung verweist an erster Stelle auf Derrida). Ergebnis der Kritik an der negativen Theologie ist, daß die Negation konkret verstanden und d.h. auf einen Diskurszusammenhang bezogen werden muß. ‚Gott ist ganz anders' heißt dann: ‚Was da über Gott gesagt wurde, kann so nicht stehen bleiben, sondern muß durch Folgendes korrigiert und ergänzt werden.' „Damit wird der Diskurs über Gott neu eröffnet und weitergeführt. Und eben das ist der produktive Sinn so verstandener negativer Theologie" (542). „Jeder Satz über Gott verweist auf andere Sätze über Gott, ist also keine selbständige Aussage über Gott, sondern eine heuristische (metaphorische oder narrative) Orientierungsaussage derer, die ihr Leben an Gott orientieren" (543).

Volle Zustimmung verdient D.s Respekt vor den konkreten Religionen, d.h., daß er keine revisionistische, sondern eine rekonstruierende Religionsphilosophie betreiben will. Die kritische Frage lautet, ob dieser Ansatz konsequent durchgehalten wird. Die im Titel des Buches ausgedrückte leitende Frage nach der Wirklichkeit des Möglichen ist nicht der Religion, sondern der Metaphysik entnommen; daran ändert auch die Tatsache, daß sie zur Orientierungsfrage umgedeutet wird, nichts. Die Metaphysik liefert die Frage, auf welche die Religion antwortet; in diesem Sinn hat die Religion eine Orientierungsfunktion. Aber erschöpft ihre Orientierungsfunktion sich in der Antwort auf die abstrakte metaphysische Frage von Leibniz, die sie ohne Zweifel gibt, oder bietet die Religion ein breiteres Spektrum von Antworten auf Fragen des Menschen, welche die Wissenschaft nicht beantworten kann? Das führt zum Verhältnis zwischen der indexikalischen Funktion des Terminus Gott und den „sich ändernden semantischen Bestimmungsgehalten" (476). Wird man, wie es D.s Anliegen ist, der konkreten Religion gerecht, wenn man die Religion auf den Gottesbegriff und den Gottesbegriff auf eine indexikalische Funktion reduziert? Ist nicht auch das eine Form des Revisionismus? Das Symbolische einer Religion ist beständig neu zu interpretieren; daran kann kein Zweifel sein. Aber ist Interpretieren dasselbe wie Korrigieren und Ergänzen? Die Trinitätslehre ist nach D. ein Versuch, die „kritische Fundamentaldifferenz zwischen indexikalischer Funktion und symbolischer Fassung des Gottesgedankens [...] systematisch zu wahren" (479f.). Aber gerade die Trinitätslehre zeigt die unauflösliche Verbindung zwischen indexikalischer Funktion und symbolischer Fassung (Joh 1; Joh 14,9; Hebr 1,1–3). Das führt zu der Frage, ob Religionsphilosophie, die sich an der jüdisch-christlichen Tradition orientiert, ‚Gott' als Indexwort bestimmen und von einer „Fundamentaldifferenz" zwischen indexikalischer Funktion und symbolischer Fassung ausgehen kann. Richtig daran ist, daß Religion ohne die Dimension der Transzendenz, auf welche das Indexwort hinweist, keine Religion mehr ist. Aber in der christlich-jüdischen Tradition erhält das Zeichen Gott seine Bedeutung durch Kennzeichnungen; die Bedeutung des Wortes erschließt sich, um mit Frege zu sprechen, nur durch dessen Sinn. Der symbolische Sinn ist also unverzichtbar; erst durch ihn ist die Bedeutung des Wortes gegeben. Der Terminus Gott kann also nicht aus dem Ganzen einer Religion isoliert werden; Religion kann nicht auf eine Antwort auf die metaphysische, wenn auch als Orientierungsfrage umgedeutete Leibniz-Frage reduziert werden. Der Terminus Gott ist in das Ganze der Religion verflochten; Theologie und Soteriologie bilden eine unauflösliche Einheit. Er kann nicht aus diesem Ganzen gelöst werden, ohne daß er seinen religiösen Sinn verliert und der Interpret eine Revision vornimmt. Freilich stehen wir dann vor dem bei Schleiermacher und bereits bei Kant aufgeworfenen Problem des Anthropomorphismus. Es kann nur durch eine Lehre von der Analogie (im Unterschied zur Metaphorik) gelöst werden.

F. Ricken S. J.

Craig, William Lane/Sinnott-Armstrong, Walter, *God?* A Debate between a Christian and an Atheist (Point/Counterpoint Series). Oxford: University Press 2004. XII/156 S., ISBN 0-19-516599-3.

Das Buch will die Frage, ob Gott existiert, auf dem gegenwärtigen Stand von Wissenschaft und Philosophie diskutieren, ohne sich in technische Details zu verlieren, so daß die Argumente auch für einen weiteren Leserkreis verständlich sind. Die Beiträge gehen zurück auf zwei Diskussionen, deren lebendiger, untechnischer Stil in der Publikation beibehalten wird. Am 4. November 1999 trug Craig im Dartmouth College in Hanover, New Hampshire, seine Argumente für die Existenz Gottes vor, die Sinnott-Armstrong dann kritisierte. Das Rückspiel fand am 1. April 2000 in Wooddale Church in Eden Prairie, Minnesota, statt; Sinnott-Armstrong argumentierte gegen die Existenz Gottes und Craig antwortete ihm. Entsprechend ist das Buch aufgebaut: Im ersten Teil entwickelt Craig fünf Gründe für die Existenz Gottes; Sinnott-Armstrong trägt seine Einwände vor, auf die Craig dann antwortet. Der zweite Teil beginnt mit Sinnott-Armstrongs Gründen für die Annahme, daß Gott nicht existiert; sie werden von Craig kritisiert, und Sinnott-Armstrong antwortet auf Craigs Kritik. Hier können die Argumente nur genannt, aber es kann nicht auf das Für und Wider eingegangen werden.

Craig beginnt mit einem kosmologischen Argument, für das er sich auf den Big Bang beruft. Was zu existieren beginnt, so faßt er es zusammen, hat eine Ursache; das Universum begann zu existieren; also hat das Universum eine Ursache. Sein zweites Argument ist eine moderne Fassung des teleologischen Beweises: die Feinabstimmung des Universums, so daß in ihm geistiges Leben möglich wurde (the fine-tuning of the universe for intelligent life). Wenn Gott nicht existiert, so das dritte Argument, dann gibt es keine objektiven moralischen Werte in dem Sinn, daß sie unabhängig vom Bewußtsein der Menschen existieren. Der Holocaust wäre auch dann objektives Unrecht, wenn die Nazis den Krieg gewonnen und jeden, der den Holocaust für Unrecht hielt, einer erfolgreichen Gehirnwäsche unterzogen hätten. Wenn Jesus von den Toten auferstanden ist (viertes Argument), dann ist das ein von Gott gewirktes Wunder und als solches ein Beweisgrund für die Existenz Gottes. Unter dem Titel „Gott kann unmittelbar gewußt und erfahren werden" (26) wird schließlich (fünftens) die These der Reformed Epistemology vorgestellt, daß der Glaube (belief) an die Existenz Gottes basal ist, d.h. nicht auf anderen Beweisgründen beruht.

Als ersten Grund für die Annahme, daß Gott nicht existiert, bringt Sinnott-Armstrong das Problem des Übels. Die Darstellung zeichnet sich dadurch aus, daß insgesamt zehn Antworten auf das Theodizeeproblem skizziert und kritisiert werden. Unter dem Titel „The Problem of Action" (98) arbeitet er zweitens einen Widerspruch zwischen der Ewigkeit Gottes und seinem Handeln in der Zeit heraus: Wenn Gott außerhalb der Zeit existiert, kann er nicht in der Zeit wirken. Das dritte Argument (the argument from ignorance) beruht auf dem Prinzip, daß man nicht berechtigt ist, eine Annahme zu machen, für die man keine Beweisgründe (evidence) hat. Hier verweist Sinnott-Armstrong darauf, daß er alle Beweise, die Craig vorgebracht hat, widerlegt habe.

Der Wert des Buches liegt darin, daß es in einer leicht zugänglichen Form einen interessanten Einblick in die gegenwärtige Diskussion über die Existenz Gottes gibt. In den Anmerkungen wird weiterführende Literatur genannt. Die fast scholastische Form der hier geführten Debatte dient der Klarheit und Vertiefung. F. Ricken S. J.

Jaber, Dunja, *Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien.* Mit besonderer Berücksichtigung von Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz (Practical Philosophy; Band 3). Frankfurt am Main/London: ontos verlag 2003. 373 S., ISBN 3-937202-20-X.

Beim Aufschlagen dieses Buches denke ich zuerst an die kaum überblickbare Literatur zur Menschenwürde und frage mich, was könne man noch Neues zu ihr sagen. Und rasch erkennt man auch, daß D. Jabers (= J.) Werk aus zwei Teilen besteht, welche, wie sie selbst zugibt, getrennt voneinander gelesen werden können und nach dem Sinn des jeweils anderen Teils fragen lassen. Es gibt aber doch eine Verbindung über die fünf Merkmale der Menschenwürde, doch dazu später. Hinzu kommen noch eigenartige stilistische Fehler, stehengebliebene Verdoppelungen und Druckfehler, welche verwirren (ich verweise auf die SS. 93, 120, 300 als Beispiele). – Doch wer sich unverdrossen in den sich langsam steigernden Gedankenstrom J.s hineinnehmen läßt, wer sich nicht von so manchen Wiederholungen oder Selbstverständlichkeiten irritiert zeigt, wird zunehmend erkennen, daß J. analytisch-umgangssprachlich gründlich ansetzt und nach „Würde", „würdig sein" in der deutschen Sprache fragt und allmählich die einseitigen, vorschnellen und zu selbstsicheren Würde- und Menschenwürde-Artikel bloßlegt und hinter sich läßt.

Von der beschreibenden Ebene zieht der Gedankengang auf die wertende (evaluative), zur assertorischen bis zur deontischen Ebene hinüber. „Würde", von außen her als Stand oder auch Selbstachtung beschreibbar, wird als Wert erkennbar, und es wird sichtbar, wie vom Würdebegriff eine vielfältige Verpflichtung auszugehen vermag. Mit dem feinen Skalpell unbeirrbaren Vertrauens seziert J. einen Spaemann-Beitrag, und damit nicht irgendeinen Artikel irgendeines Würdetheoretikers, mit der Respektlosigkeit der ihrer Methode sicheren Bearbeiterin. Was ist nun ein Hauptbeitrag von J.s Untersuchung? Eben dieses: Wie J. fünf Menschenwürde-Prinzipien aus dem Begriff der Menschenwürde herausarbeitet und in ihn wieder hineinlegt, fünf Prinzipien, welche sie in Beziehung setzt: 1) Die „Menschenrechtsidee"; das Prinzip des gleichen moralischen

Status aller Menschen; 2) den Eigenwert-Gedanken: das Prinzip des intrinsischen Wertes jedes Menschen; 3) das Demütigungsverbot; den unbedingten Schutz der Selbstachtung von Menschen; 4) den Perfektionismus: das Prinzip, welches die Pflicht zur menschlichen Vervollkommnung auferlegt; und 5) die Lehre von der Heiligkeit des Lebens, damit also das Prinzip, demzufolge menschlichem Leben in all seinen Entwicklungsstadien ein intrinsischer Wert zukommt (61–83). J. führt diese Sezierarbeit weiter unter dem Titel „Die Kernauffassung und ihre Probleme" (83–97), nun mit den Unterteilungen des ersten Prinzips in die Unterprinzipien des Anthropozentrismus, Universalismus, Egalitarismus, Individualismus und des Prinzips der Überpositivität. Die Menschenwürde kommt jedem Menschen zu, jedem Mitglied der Gattung, und wer hier Ausschlüsse betreiben will, ist beweispflichtig; sie steht jedem in gleicher Weise zu, was die je individuelle Ausprägung erst möglich macht und auch Abwägungen außerhalb des Kernbereiches zuläßt; J. führt die je eigenen und persönlichen Ausdeutungen von Menschenwürde in einen sachbezogenen Zusammenhang, an dessen übereinstimmend bejahtem Kern sich der einzelne Mensch mit seiner Deutung wieder zu orientieren vermag und auch sollte. Spannend fallen auch die Überlegungen J.s zur Frage aus (84–97), welches nun eigentlich die „Basis der Wertzuschreibung" im Menschen ist, woran die Würdigkeit eigentlich andockt (substantielle Eigenschaften, Potentialität, relationale Eigenschaften; ob „Speziesismus" in diesen Zusammenhang paßt?).

Im zweiten Teil geht J. der Geschichte des Art. 1 Abs. 1 GG der Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 nach. Sie bedient sich der historisch-hermeneutischen Methode. Der Artikel lautet: „Die Würde des Menschen ist unverletzlich. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt." Da J. den Gehalt dieses Absatzes in Auseinandersetzung mit der bisherigen Rechtsprechung rekonstruieren will, war darauf zu achten, inwieweit sie die maßgeblichen Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichtes berücksichtigt: BVerfGE 6, 36; 27, 6; 30, 25; 45, 229; u. a. Sie wertet sie alle aus (221; bes. 257 und 261). Ein Meisterstück (237–246) ist die logische Durchleuchtung des Abhörurteils des Bundesverfassungsgerichts [BverfGE 30, 1 ff.]. Es handelt sich bei der Menschenwürde nach allgemeiner Auffassung um einen unbestimmten Rechtsbegriff, der nicht absolut, sondern immer in Ansehung des konkreten Falles bestimmt werden kann (Seifert/Hömig GG Baden-Baden; ^{3}1988, 37). Und (ebda.): „Der Inhalt des Begriffs der Menschenwürde läßt sich am ehesten vom Verletzungsvorgang her bestimmen [...]." – Welches ist nun der Beitrag J.s zur Grundrechts- und Grundgesetzauslegung? Zu Recht geht J. um der Vollständigkeit halber auf das „Allgemeine Persönlichkeitsrecht" ein, welches auch in den Grundgesetzkommentaren im Rahmen des Art. 1, Abs. 1 GG reflektiert wird.

Ab S. 285 setzt J. sodann zu ihrem eigenen Rekonstruktionsvorschlag an. Sie deutet von den Prinzipien des Anthropozentrismus, Universalismus, Egalitarismus, Individualismus und des Prinzips der Überpositivität nun die grundgesetzliche „Menschenwürde" aus. Menschenwürde ist der Ausgangspunkt, der oberste Rechtswert, dessen Träger der Mensch ist und der in all seinen Rechten und Pflichten diesen Wert zu leben, zu verwirklichen und zugleich vorzufinden hat. Juridische Gestalt erhalte die Menschenwürde durch das Allgemeine Persönlichkeitsrecht (286). Die Menschenwürde selbst mit dem nach Ansicht J.s unverbrauchteren Begriff „individuelles Wohl" auszudeuten, ist interessant, die vielen Zeilen (275–281), welche J. benötigt, um diesen Begriff abzugrenzen und zu füllen, zeugen aber selbst davon, daß es sich um eine leicht mißverständliche Wortwahl handelt. Es wird sich zeigen, ob es sich um einen geglückten oder mißglückten Versuch handelt und ob die Diskussion darauf eingehen wird.

Was ist als Fazit des sogenannten Rekonstruktionsversuches J.s festzuhalten? Es bleibt weiterhin sinnvoll, mit Menschenwürde zu argumentieren, denn sie verstärkt *erstens* den Menschenrechtsgedanken selbst (356). Als überpositives, anthropozentrisches, universales, egalitäres, individualistisches Prinzip vermag es *zweitens* die Menschenwürde, die Positivierung sowohl von Schutz- und Leistungsrechten als auch von Bedingungen der Menschenwürde zu steuern und zu dynamisieren. Menschenwürde ist als überpositives Prinzip in der Lage, *de lege ferenda* über den Kreis bereits positivierter Rechte hinaus tätig zu werden und Richtung zu weisen. Der Mensch ist ja nicht nur

NN., sondern Mitglied der Gattung, und als überpositives Prinzip verausgabt sich die Menschenwürde in keiner historisch-kontingenten Gesetzgebung, sie ist kreativ; eines ihrer „Produkte", das über den historischen Kern der Abwehrrechte hinausreicht, ist die „Erfindung" des Allgemeinen Persönlichkeitsrechts. Auch befördere dieses überpositive Prinzip die Sichtweise, daß Menschenwürde staatliche Leistungen als Bedingung ihrer Entfaltung benötige. *Drittens* zwingt das Prinzip der Menschenwürde jeden einzelnen Rechtsträger, an diesem Prinzip gleichsam die Zähne seiner subjektiven Würdevorstellungen abzuschleifen.

Um J.s Arbeit zu würdigen, ist *zuerst* auf das, ich möchte sagen, erfreuliche, gute, Verhältnis von Darstellung und eigener Stellungnahme zu verweisen; im Unterschied zu zahlreichen Arbeiten hat der Leser nicht den Wiederkäuungsprozeß anderer Theorien zu durchleiden, sondern sieht sich mit frischen und interessant-wertvollen eigenen Überlegungen und Rekonstruktionen konfrontiert. *Zweitens* fehlte es bislang an einem solchen sprachanalytischen Beitrag zum Thema der Menschenwürde. J. zeigt, wie unausgewiesen semantische Annahmen von ‚Menschenwürde' sind. Sie befreit damit den Menschenwürde-Diskurs aus festgefahrenen Schablonen und befragt die oft aus der Not geborenen Etikettierungen. So ist eine größere Behutsamkeit mit diesem Begriff angemahnt; das ist nicht wenig, wenn man dadurch verhindert, den Begriff nicht völlig als ein *passe-par-tout* zu verschleißen und wirkungslos zu machen. *Drittens* wird man nicht von umstürzlerischen oder gänzlich neuen Einsichten überrascht, sondern erlebt begriffliche Klarstellungen. Beispielsweise: J. hält Rechtspositivismus und Begründungsskeptizismus auseinander, und diese Unterscheidung bringt den Gewinn schärferer Begriffe für beide Haltungen, den Positivismus wie den Skeptizismus. Hin und wieder unternimmt J. sogar eine neue Lektüre geschichtlicher Vorgänge, wie in dem Teil, der von den Menschenrechtserklärungen und -pakten handelt. Auch wenn J. hier aus zweiter Hand lebt, so hat sie sich doch eingehend mit dieser Materie beschäftigt und in aller Regel zutreffende Folgerungen gezogen. Über den heutigen Rechtscharakter der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" von 1948 könnte man streiten.

Kritisch zu vermerken ist, daß J. die eigene Methode sicher anwendet, jedoch nicht hinterfragt – vielleicht wäre das auch zuviel verlangt. Nicht nur bei J.s Kritik am Artikel R. Spaemanns fällt dies auf, wenn sie schreibt, der Wechsel von Sein zu Sollen werde ohne eine Brücke vollzogen. Allerdings wäre zu fragen, ob dieses sogenannte „Sein" eines ist, wie es Hume oder Moore vor Augen hatte, oder eben Aristoteles und Thomas? Wohl letzteres! Und dann wird man in der Wirklichkeit des lebendigen Seins seinen Wert und die von ihm ausgehenden oder jedenfalls an es unmittelbar verknüpften Ansprüche und Verpflichtungen erkennen können (92). Dennoch ist die Klarheit der Bearbeitung des Spaemann-Artikels ein Gewinn; sie schafft die Möglichkeit zur Gegenkritik. Ärgerlich sind Passagen, welche unbesehen das Gott-Mensch-Verhältnis als heteronom aus der Sicht des Menschen ansehen oder die Schöpfung durch Gott als den Menschen entfremdendes Geschehen bezeichnen (91: kann ein derivativer Wert intrinsisch sein?). Trotzdem: ein für die Menschenwürde-Diskussion wichtiges Buch!

N. Brieskorn S. J.

Höffe, Otfried, *Wirtschaftsbürger. Staatsbürger. Weltbürger.* Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung. München: Beck 2004. 320 S., ISBN 3-406-52208-4.

Der Philosoph Otfried Höffe (= H.) ist einem breiten, öffentlichen Publikum durch seine philosophisch-politischen Einwürfe in überregionalen Zeitungen bekannt. Auch in der vorliegenden Studie tritt sein Anspruch zutage, sich nicht nur an einen gelehrten Kollegenkreis zu wenden, sondern über die Grenzen des Fachgebietes und der Universität hinaus zu sprechen. Mit seinem flüssigen Schreibstil bewegt sich H. leichtfüßig auf dem philosophischen Parkett, bietet dem Leser eine unglaubliche Fülle an Informationen und vergißt zugleich nicht, die aktuellen politischen Debatten und gesellschaftlichen Brennpunkte in seine Überlegungen einzubeziehen. Nicht zuletzt für diesen Stil und diese problemorientierte Herangehensweise hat H. 2002 den bayerischen Literaturpreis für wissenschaftliche Darstellungen von literarischem Rang verliehen bekommen.

H. versteht die von ihm vorgelegte Studie „als Beitrag zu einer eminent praktischen und politischen Ethik" (15). Er beansprucht, mit dem von ihm systematisierten und kontextualisierten philosophischen Wissen einen Beitrag zur Lösung der aktuellen gesellschaftlichen Probleme zu leisten. Schon die Fülle der Stichworte und Namen im Sach- (292–303) bzw. Personenregister (304–309) zeugt von der thematischen Breite der vorliegenden Studie. Auch ein kurzer Blick ins Inhaltsverzeichnis (279–296) bestätigt diesen Eindruck: H. entfaltet seine Position zur gesellschaftlichen Stellung der Arbeit, kommentiert das „politische Zauberwort" der sozialen Gerechtigkeit, nimmt zur Ausweitung der Bürgerbeteiligung und zur Kopftuchdebatte Stellung, äußert sich kritisch zur Europatauglichkeit der Türkei, zum Krieg im Kosovo und Irak, zur Entwicklungspolitik und zu vielen anderen grundsätzlichen und politisch-aktuellen Themen. Diese komplexen Themen bettet H. in einen von ihm diagnostizierten gesellschaftstheoretischen Wandlungsprozeß ein. Seines Erachtens haben die gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse einen Typus des Bürgers hervorgebracht, der als Wirtschafts-, Staats- und Weltbürger zu verstehen ist. Die Gesellschaftstheorien und die politische Ethik reduzieren laut H. den Bürger im allgemeinen auf den Staatsbürger. Sie ignorieren dagegen den Wirtschaftsbürger und den sich langsam entwickelnden Weltbürger. Diesem Umstand will H. mit seiner Studie entgegenwirken; er versucht, die Anthropologie mit der Ethik und einer Sach- sowie Zeitdiagnose zu verknüpfen und spinnt ein Netz zwischen unterschiedlichen philosophischen Autoren und Epochen. Auf diesem komplexen Hintergrund arbeitet er „mit wechselnden Objektiven. Um ihr weites Themenfeld in den Blick zu nehmen, schraubt [die Studie] ein Weitwinkelobjektiv auf, das nicht enzyklopädisch auf alle Einzelheiten gleichermaßen eingeht. Gelegentlich zieht sie aber mit einem Teleobjektiv exemplarisch einige Gesichtspunkte oder Fallbereiche näher heran." (15) H. fokussiert in drei Teilen folgerichtig die unterschiedlichen Dimensionen des Wirtschafts-, Staats- und Weltbürgers und behandelt die in ihrem Kontext jeweils auftretenden unterschiedlichen Probleme. Jeder Teil wird durch einen kurzen, übersichtlichen Arbeitsplan eingeleitet, mit dessen Hilfe der Leser erfährt, welchen gedanklichen Kurs H. im folgenden einschlagen wird. Aufgrund der thematischen Vielfalt und der Größe der Studie ist es nicht möglich, in dieser Rez. alle gedanklichen Schlenker H.s nachzuzeichnen. Statt dessen erfolgt eine Konzentration auf die Hauptlinien.

Der erste Teil der Studie über den Wirtschaftsbürger (17–77), gegliedert in fünf Kap., widmet sich insbesondere dem Wirtschaftsbürger. Diesen vergesse die Politische Philosophie und Sozialethik oftmals und mit ihm den „nicht bloß wirtschaftlichen, sondern eventuell auch wissenschaftlichen und kulturellen Unternehmer" (18). Dieser Teil ist eine Melange aus Deskriptivem und Normativem, in der H. seine grundlegenden Ausführungen zum Arbeitsbegriff mit einer fundamentalen Kritik am Sozialstaat vermischt. Zwar weist H. seine Studie nicht als den Ort aus, um „über die Wettbewerbsfähigkeit Deutschlands zu rechten. Weil jedoch in einer globalen Welt sowohl Steuern von Unternehmen als auch deren Arbeitsplätzen weltweit begehrt sind, nimmt die Politische Ethik das eher düstere Bild zur Kenntnis: Ehemals in vieler Hinsicht Spitzenreiter, ist Deutschland sowohl in einer Rangliste der internationalen Wettbewerbsfähigkeit als auch dem Teilkriterium „Regierungseffizienz", nicht zuletzt hinsichtlich der wirtschaftlichen Freiheit, weit zurückgerutscht" (33). H. wird seiner eigenen Ankündigung immer wieder untreu und richtet über den Wirtschaftsstandort und Sozialstaat Deutschland (vgl. bes. Kap. 2 und 4). Zwar kann es durchaus sein, daß viele der konkreten wirtschafts- und sozialpolitischen Vorschläge richtig sind, doch H. sollte den Lesern einen vollständigen Argumentationsgang nicht ersparen. Es reicht nicht aus, die deutsche Lohn- und Tarifpolitik mit dem Verweis auf „Fachleute" (57) zu diskreditieren und „im Namen der Gerechtigkeit" (57) eine Änderung zu fordern. Trotz seiner Sozialstaatskritik kann H. nicht das Etikett des „Neoliberalen" angeheftet werden. Denn er klagt nicht nur über die seines Erachtens „großzügige Sozialhilfe" (23) und den deshalb fehlenden Anreiz zur Arbeitssuche, sondern beleuchtet auch die Rolle der Unternehmer in den wirtschaftlichen Prozessen kritisch und fordert für die Manager einen hippokratischen Eid (Kap. 3, bes. 41–47). Im ersten Teil existiert ein fast unübersichtliches Potpourri von Problemanzeigen zur Optimierung des Sozialstaats und des Wirtschaftsstandorts Deutschland. H. hätte sich hier mehr auf seine in anderen Beispielen bestechende Argu-

mentationsfähigkeit verlassen sollen, statt sich argumentativ schlecht ausgerüstet in die Untiefen der sozial- und wirtschaftspolitischen Auseinandersetzungen zu begeben.

Auch im in fünf Kap. untergliederten zweiten Teil (79–147) legt H. dem Leser eine Fülle komplexer Problemanzeigen vor, die sich diesmal im Zusammenhang mit dem Begriff des Staatsbürgers stellen. Seine hier vorgelegten kleinteiligen Analysen zu aktuellen politischen Problemen sind argumentativ wesentlich überzeugender als die Analysen des ersten Teils. Beispielsweise vollzieht sich seine Güterabwägung zum politischen Streit um das Tragen des Kopftuchs von muslimischen Frauen in neun differenzierten Urteilsschritten, die die komplexe Materie angemessen aufgreifen (vgl. Kap. 8, bes. 115–119). In diesem argumentativen Stil hätten auch die vielen Beispiele im ersten Teil besprochen werden müssen. Die sonst so sorgfältige Analyse H.s hätte auch im ersten Teil auf einige aktuelle politische Brennpunkte konzentriert werden müssen, statt einen Rundumschlag zu wagen. Nicht nur im Kap. 10, in dem es um die Werte für ein demokratisches Bildungssystem geht (133–147), durchschreitet H. „in Sieben-Meilen-Stiefeln verschiedene Epochen und Kulturen, mach[t] bei sieben Gipfeln halt und sucht" (133) bzw. empfiehlt unterschiedliche Herangehensweisen an den Themenkomplex „Staatsbürger". Seinem Plädoyer für die Ausweitung der Bürgerbeteiligung (Kap. 7, 90–102) sollte man dann skeptisch begegnen, wenn damit der Abbau sozialstaatlicher Leistungen legitimiert werden soll. Das Loblied auf den US-amerikanischen Bürgersinn ist angesichts aktueller Studien mit Vorsicht zu singen. So stellt der Soziologe Robert D. Putnam in den USA einen Schrumpfungsprozeß des Sozialkapitals fest. Das Bürgerengagement geht zurück, so daß sich die Orientierung an diesem diesbezüglich vermeintlich vorbildlichen Land als problematisch erweisen könnte.

Der von H. im dritten Teil (149–253) skizzierte Weltbürger ist nicht nur auf natürliche Personen zu beschränken, sondern auch auf ein kollektives Subjekt, nämlich ein „weltoffenes, sogar kosmopolitisches Gemeinwesen" (152). Zu diesem tritt noch ein weiteres kollektives Subjekt hinzu: das kosmopolitische Unternehmen. Auf die grundsätzlichen Aussagen zum Weltbürger bzw. zur Weltrepublik folgt eine Skizze des Zusammenlebens der Weltkulturen. In diesem Zusammenhang definiert H. den Auftrag der politischen Ethik. Diese „untersucht nun eine legitime Form des Zusammenlebens, näherhin dessen verläßliche Grammatik, also die Rechtsform oder aber deren Äquivalenz. Und vorab fragt sie, wie man das entsprechende Recht rechtfertigt" (154). Mit einem Parforceritt durch Rechtstheorie, Rechtsgeschichte und Rechtspraxis versucht H., die unterschiedlichen Rechtsdiskurse zusammenzuführen. In diesem Kontext geht es ihm darum, die normative Idee einer Weltdemokratie oder subsidiären und föderalen Weltrepublik zu entfalten, die er im Sinne einer politischen Ethik als „ein Noch-nicht, das aber realisierbar ist" (164) zu plausibilisieren sucht. „In Auseinandersetzung mit acht Einwänden gewinnt die Vision ihr bescheidenes, daher realistisches Profil" (165), für die laut H. aber auch die jetzige politische Wirklichkeit schon spricht. Auch für den „gewöhnlichen" Bürger ist der Weltbürger jetzt schon als eine Realität zu erfahren.

In Kap. 12 (172–196) prüft H., „ob der sich entwickelnde Zivilisationsrahmen tatsächlich genuin westlich, überdies von „seinen" Religionen, dem Christentum und dessen jüdischen Wurzeln, so durchtränkt ist, daß die anderen ihn als kulturelle und religiöse Bedrohung, sogar Unterdrückung wahrnehmen müssen" (172). Die These von einer unversöhnlichen Kulturvielfalt bzw. einem widerstreitenden Wertepluralismus geht mit der Frage nach einer universalistischen Moralkonzeption einher. Dabei vertritt H. zuerst eine differenzierte Gegenposition zu Samuel P. Huntingtons These eines „clash of civilization". H. diagnostiziert auch in anderen Kulturen normative Modernisierungsprozesse (vgl. die Beispiele auf 175–179), die sich langsam aber stetig vollziehen. In diesem Sinne gibt H. den anderen Kulturen auch einen Vertrauensvorschuß: Denn „was der Westen im Verlauf vieler Jahrhunderte gelernt hat, darf man von anderen nicht von heute auf morgen erwarten. Verlangen darf man freilich, daß sie, nautisch gesprochen, den richtigen Kurs einschlagen und ihn auch unter schwierigen Bedingungen halten" (175). Allerdings wird die normative Modernisierung des Islam laut H. insbesondere von den USA torpediert. Er wirft den Vereinigten Staaten aus rechtsethischer Hinsicht ein selektives Vorgehen vor. Die Auseinandersetzung mit den USA führt H. an anderer Stelle fort (vgl. 199–206). Nüchtern hält er ihren Anspruch auf eine grundsätz-

liche Ausnahmestellung und ihre faktische militärische Hegemonie fest. Er wirft den USA vielerorts zwar keine Rechtsbeugung, wohl aber eine ausgeprägte Rechtsdehnung vor. Diesbezüglich fordert er die europäischen Politiker zum Handeln auf. Bislang fehle es „durchaus an Welt-Staatsbürgerschaftstugend, an Zivilcourage in Verbindung mit einem Rechts- und Gerechtigkeitssinn" (204). In der ausgeprägten Betonung der nationalen Eigeninteressen sieht H. einen Verstoß gegen den unparteilichen Gerechtigkeitsstandpunkt. Nach einer intensiven argumentativen Auseinandersetzung mit dem Irak-Krieg (Kap. 14, 217–222) bilanziert H.: „Der Krieg war schwerlich zu rechtfertigen. Statt dessen hat er einen Grundpfeiler der gesamten Völkerrechtsordnung seit 1945, nämlich ein umfassendes [...] Gewaltverbot erschüttert. Diese rechtliche Erschütterung schlägt auf das Selbstinteresse des Urhebers zurück, die Vereinigten Staaten haben ein wichtiges geopolitisches Kapital angegriffen; für ihre militärische und geostrategische Macht zahlen sie mit einem Verlust an rechtsmoralischer Glaubwürdigkeit" (221–222). Dabei gibt es für H. durchaus wohldefinierte Ausnahmen für eine militärische Intervention. Als Folie für diese Ausnahmen dient H. einerseits Immanuel Kants philosophische Schrift *Zum ewigen Frieden* (vgl. 210–215), andererseits die historischen Lehren aus dem Kosovo-Krieg (vgl. 215–216). Dessen grundsätzliche Legitimität stellt H. nicht in Frage, wohl aber die Durchführung. Letztlich kann eine militärische Intervention nur unter dem Grundsatz „Nothilfe als Notlösung" moralisch gerechtfertigt werden. Damit eine friedvollere Welt Wirklichkeit werden kann, bietet sich laut H. anstelle von militärischen Interventionen bis zu einem gewissen Punkt auch die Entwicklungspolitik an (vgl. Kap. 15, 223–237). Diese entfaltet H. am Grundsatz „Hilfe zur Selbsthilfe". Im Kontext des Teils über den Weltbürger fordert die Entwicklungspolitik „den Gemeinsinn der Weltbürger, zusätzlich ihren Rechts- und Gerechtigkeitssinn heraus" (223). Mit der Weltökologie als weiterer Aufgabenbereich des Weltbürgers schließt der dritte Teil inhaltlich ab (Kap. 16, 238–253).

Die inhaltliche Ausgestaltung des Buches entspricht nicht dem dreiteiligen Buchtitel, weil H. einen abschließenden vierten Teil anfügt und sich dem Thema „Bürger und Mehr" widmet (255–275). Was sich an einigen Stellen als eine Apologie der Geisteswissenschaften bzw. „liberal studies", als eine Kritik an der Schnellebigkeit und ökonomischen Fixierung der „von einer BWL-Mentalität geprägten Politik" (261) liest, erläutert im Kern die habituellen und soziokulturellen Grundlagen des Wirtschafts-, Staats- und Weltbürgers. Für H. können die Bürgertugenden überhaupt erst durch das durch die Geisteswissenschaften vermittelte Wissen entstehen. Nur so könnten sich die erforderliche kritische Urteilskraft und Ideologieresistenz der Bürger entfalten. H. betont das umfangreiche „Tableau nichtmerkantiler Leistungen" (270) der Geisteswissenschaften, ohne ihnen ihre Markt- und Zukunftsfähigkeit abzusprechen. Allerdings will er sie keinesfalls einer wirtschaftlichen Instrumentalisierung anheimfallen lassen. Denn letztlich „tragen die Geisteswissenschaften zur Einsicht bei, daß der Mensch Zweck in sich selbst ist" (275). Diesem leidenschaftlichen Plädoyer für die „liberal studies" ist nichts hinzuzufügen.

A. Bohmeyer

2. Biblische und Historische Theologie

Hossfeld, Frank-Lothar/Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hgg.), *Das Manna fällt auch heute noch.* Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments [FS Erich Zenger] (Herders Biblische Studien; Band 44). Freiburg im Breisgau: Herder 2004. 694 S., ISBN 3-451-28319-0.

Diese Festschrift zum 65. Geburtstag des Emeritus Erich Zenger (= Z.) umfaßt 34 Beiträge sowie die 20seitige Bibliographie des Jubilars. „Impulse in unterschiedlichsten Bereichen zu geben, war und ist eines *der* Kennzeichen von Erich Zenger" (*Christian Frevel* in seinem Beitrag „Eine kleine Theologie der Menschenwürde", 244–272, 245). *Umfang* und Spannweite verbieten es daher, die Beiträge einzeln zu behandeln, zumal sich auch die Herausgeber mit der neutralen Ordnungsfunktion des Alphabets

behelfen mußten – das exegetische Manna fällt reichlicher, als daß es sich nach einer theologischen Menükarte sortieren ließe. Dennoch bildet die Festschrift ein bewegliches Spektrum verschiedener Exegesen ab, die wohl nur noch durch Person und Adresse Z.s zusammengehalten werden. Rez. ist nicht Exeget, sondern Fundamentaltheologe; also versucht er, nach eher systematischen Aspekten einige Mannaproben vorzustellen.

Willem A. M. Beuken sieht Z.s „important, innovative approach" vor allem darin, daß er am Beispiel der Psalmen gezeigt habe, solche Texte seien „related to one another, both in their immediate literary context and over greater distances, in a fashion that is essential to their meaning" („A Song of Gratitude and a Song of Malicious Delight": 96–114, 113). Damit umschreibt er recht offen die Grundzüge dessen, was als kanonisch-intertextuelle Exegese in vielen Beiträgen vor allem der jüngeren Generation unterschiedlich profiliert wird: einen Brückenschlag zwischen Exegese und systematischer Theologie, den eine bestimmte exegetische Hermeneutik selbst ermöglicht. So ergeben Einzelanalysen zu Zorn und Grimm im Weisheitsbuch einen kontextuellen Zornbegriff; dieser setzt eine „göttliche Pädagogik" voraus, der es „letztlich um die *wahre Gotteserkenntnis*" geht (*Franz Josef Backhaus*, „Er wird schroffen Zorn zum Schwert schärfen' (Weish 5,20)": 33–56, hier 53 bzw. 54). Das kompositorische Miteinander von 2 Kön 6,8–23 und 6,24–7,20 als Spannung zwischen Heil und Unheil im Krieg erlaubt einen uneindeutig-neuen Blick auf den Gottesbezug Israels (*Norbert Clemens Baumgart*, „Gottes Gegenwart im Krieg": 57–76). *Georg Braulik* entfaltet Z.s theologische Bestimmung von Dtn als Mitte nicht nur des Pentateuch, sondern des Enneateuch als Textkontinuum am Ausdruck „Weisung und Gebot"; Ex 24,12 nehme z.B. „im Lesegefälle des Pentateuchs *typisch deuteronomische Sprache* vorweg" („Die Weisung und das Gebot' im Enneateuch": 115–140, 121) und verbinde mit 2 Kön 17,37 (135). Ein „Aussagensystem" entstehe (136); der Ausdruck leiste „ein Stück Harmonisierungsarbeit und Geschichtsdeutung des Enneateuchs" (137). *Frank Crüsemann* deutet die Zuschreibung von Hl nicht als Autorschaft, sondern Fährte, die zu einer thematischen Komposition des Buches führt, jenseits der Alternative von profaner und allegorisch-symbolischer Deutung („… für Salomo"?: 141–157). So entfaltet sich hier in der Komposition und anderenorts in der Rezeption, was mit der Nennung des Namens angelegt ist, wie *Irmtraud Fischer* belegt („Salomo und die Frauen": 218–243).

Ausdrücklich und kritisch stellt sich *Christian Frevel* der hermeneutischen Kanonfrage, dem *canonical turn* der Exegese im Anschluß an *James Barr* und vor allem *Brevard S. Childs*; der Psalter zeigt sich als kanonisches „Gravitationsfeld", wenn Ps 8 im Ijob-Buch zwar schmerzhaft parodiere, aber in seinem gültigen Gehalt „als positiver Subtext" notwendig vorausgesetzt werde („Eine kleine Theologie der Menschenwürde'": 262; vgl. 266). Ebenfalls dem Buch Ijob gilt *Ilse Müllners* Rehabilitierung des Elihu, der, wie sie mit Umberto Ecos Begrifflichkeit sagt, „textintern die Rolle eines Modellesers" erhalte (447–469, 452; 467–468). Die Einrede späterer Redaktion gegen die Reden der Freunde füge sich in den Plot des Buches und rege dazu an, „das *Verhältnis* zwischen literarischer und historischer Diachronie" zu bedenken (465). Dem Zusammenspiel von synchroner und diachroner Lektüre gilt auch *Eckart Ottos* Frage: „Wie ‚synchron' wurde in der Antike der Pentateuch gelesen?" (470–485). Lenkt der Text selbst, indem er Inkohärenzen stehenläßt, den Leser auf die Textgenese und führt ihn so zum Textsinn (473; 473–477)? Erst postkanonisch werden die „Verschriftungsnotizen" im Pentateuch von den Gesetzen auf den gesamten Text ausgedehnt, „im Widerspruch zum kanonischen Pentateuch, der um eine nichtmosaische Verfasserschaft der nichtgesetzlichen Partien weiß" (482). Die Gesetze also bilden seinen literarischen Kern (483 [was heißt aber dann „mosaisch, und verschiebt sich der Sinn dieses Begriffs nicht gerade mit der Art der Lektüre, ob sie nun synchron oder diachron ist?]). *Rolf Rendtorff* verdeutlicht in seinen „Erwägungen zu *kipper* in Leviticus 16" (499–510), wie dieser Zentralbegriff priesterlicher Kulttheologie verschiedene zusammengewachsene und an den Ritus gebundene Traditionen anzeigt; Hauptinteresse habe die Komposition des Endstadiums (508).

Explizit und methodisch reflektiert wird die kanonisch-intertextuelle Lektüre insbesondere von *Christoph Dohmen* und *Georg Steins* vertreten. Dohmen entfaltet sein Ver-

ständnis biblischer Hermeneutik als kanonische Auslegung in brillanter Kürze thesenartig („Biblische Auslegung": 174–191) und setzt sich polemisch von einer hermeneutisch unreflektierten Anwendung der historisch-kritischen Methode ab (181). Steins liefert von denselben Voraussetzungen her eine Operationalisierung dieses Ansatzes („Amos 7–9 – das Geburtsprotokoll der alttestamentlichen Gerichtsprophetie?": 585–608), indem er die Dekontextualisierung des Visionenzyklus in der üblichen Interpretation revidiert und im Fürbitter Amos die Gestalt des „‚Erzpropheten' Mose" sichtbar macht (602). Nicht um die historische Geburtsstunde der Prophetie geht es, sondern um eine paradigmatische *relecture*. „Kanonisch gelesen spielt der Amostext die theologisch hoch bedeutsame Gottesoffenbarung am Sinai ein" (598) und enthüllt so den Kern seiner Prophetie.

Wie sehr Z.s Exegese in einem größeren Spielraum agiert, der mit dem Etikett „jüdisch-christlicher Dialog" nur sehr vage etikettiert werden kann, zeigen die Beiträge von *Ernst Ludwig Ehrlich* zu „Liberalismus und Zionismus" (192–200) und *Sara Japhet* über „The Concept of the ‚Remnant' in the Restoration Period" (340–361), das sich als ambivalentes „conceptual framework" der Chronik-Bücher erweise (359). *Yair Zakovitch* geht den „Juxtapositionen der Psalmen (‚Tehillim')" nach und erläutert die intertextuelle Bedeutung der verbindenden Zusätze (660–673). Ein hohes Problembewußtsein zeichnet die spannende Studie *Marie-Theres Wackers* zu Est 9 aus („Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen Judenhass?": 609–637) – „eine Übung in christlicher Hermeneutik an einem ‚schwierigen' Text der hebräischen Bibel" (609), genauer: am Ester-Schluß, den Z. als „Antisemitenpogrom" bezeichnet hat. Insgesamt ist es wohl nicht überflüssig zu erwähnen, wie viele Beiträge namentlich auf den (allerdings nicht erst und nicht allein) von Z. wiederentdeckten jüdischen Großexegeten Benno Jacob eingehen.

Die Festschrift zeigt, was alles Z. angestoßen hat und wie sehr die Exegese zum Feld nicht nur kontroverser Theorien, sondern methodischer und hermeneutischer Grundfragen geworden ist. Für den systematisierenden Nicht-Exegeten heißt dies: Sie hat längst das Schlachtfeld fachinterner Auseinandersetzung verlassen und begonnen, die anliegenden theologischen Gegenden zu sondieren (und zu bebauen!). Es wird also viele Begegnungen zwischen Exegese und Systematik geben können, in denen das jeweilige Gegenüber nicht mehr bloßer „Anwender" fremddisziplinärer Theorien und Resultate sein muß. Dieser große Fortschritt ist Z. besonders zu danken. P. Hofmann

Giesen, Heinz, *Jesu Heilsbotschaft und die Kirche*. Studien zur Eschatologie und Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 179). Leuven: Peeters 2004. XX/578 S., ISBN 90-429-1516-1.

Zu dieser Thematik legt der Verf. (= G.) 18 Beiträge aus den letzten 20 Jahren vor, und zwar: zu Mk (4), Mt (4), Lk (2), zu „übergreifenden Themen" (2) und zu 1 Petr (6). In der „Einleitung" (1–12) gibt der Verf. ein kurzes Resümee von jedem Beitrag, so daß man sich schnell orientieren kann. – Die innere Einheit gewinnen diese Beiträge dadurch, daß der Verf. bei dem Terminus „Eschatologie" den Schwerpunkt darauf legt, daß mit Christus „die Endzeit bereits begonnen hat", und somit das „eschatologische" Heil bereits in der „Kirche" gegenwärtig ist, ohne eine Vollendung am Ende der Zeit auszuschließen (vgl. z.B. 29.293.361f. 380f. etc.). Die „ekklesiologische" Realisationsstufe des Heils nennt er also bereits „eschatologisch". Die Frage ist nun, in welcher Weise sich jeweils das „Reich Gottes" oder die „Herrschaft Gottes" realisiert. Dies wird zunächst anhand von „Dämonenaustreibungen" (Mk 1,21–28) aufgezeigt. Der Verf. betont zwar, daß „zwischen Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen" unterschieden werde (16), meint aber dann doch, daß „die Deutung bestimmter Krankheiten als Besessenheit eine zeitgebundene Aussage ist" (30). Damit liegt er leider in dem Trend, daß alle „Besessenheit" letztlich Krankheit ist. – In den nächsten beiden Beiträgen zeigt er auf, daß in Mk 9,1 und 13,30 nicht von einer Naherwartung die Rede sei (dazu u.), und zu Mk 16,1–8, daß dieser „redaktionskritisch" gesicherte „ursprüngliche Markusschluß" der „erzählerische Rahmen für die Osterbotschaft" ist, der „szenische Hinter-

grund für die Zentralbotschaft des christlichen Glaubens" (131), da es „nicht wichtig ist, sich des leeren Grabes zu vergewissern, sondern dem gekreuzigten und auferweckten Herrn zu begegnen". In gewohnter Gründlichkeit und unter Berücksichtigung zahlreicher einschlägiger Arbeiten werden die Ergebnisse Schritt für Schritt erarbeitet. Dabei weist G. hier auch auf die Symbolsprache der die Auferstehung begleitenden Naturereignisse hin.

Daß im Mt betont werde, Jesus habe *alle* geheilt, ist für G. ein verstärkender Hinweis, daß mit Jesu Auftreten die „eschatologische Heilszeit" begonnen habe, und zwar als Erfüllung alttestamentlicher Prophetie. Interessant ist die These, daß die Heilung des Knechtes des heidnischen Hauptmanns und der Tochter der Syrophönizierin nicht eine „Ausnahme" von der ausschließlichen Sendung Jesu zu Israel sei, sondern sich beide dazu bekennen, „daß sie nur über Israel am Heil Gottes teilhaben können" (157). Aber „erfolgt die Öffnung zur Heidenmission, weil Israel sich als ganzes der Botschaft verschlossen hat" (155)? – In Mt 7,13f., wo das „Zwei-Wege-Motiv" mit dem „Zwei-Tore-Motiv" verbunden werde, geschehe „das Durchschreiten des Tores in der eschatologischen Zukunft" (177; doch vgl. u. zu Mt 7,13). – Beitrag 7 hebt den „bibeltheologischen Stellenwert Galiläas hervor, von der Kindheitsgeschichte bis zur Aussendung der Jünger zu allen Völkern. – Schließlich wird (in 8) aufgezeigt: „Der universale Missionsbefehl in 28,16–20 setzt die Sendung zu Israel nicht außer Kraft, sondern ergänzt sie und hebt so zugleich die Exklusivität der Israelmission" Jesu auf (227). – Zu Lk folgt zunächst ein Beitrag (9) aus IKZ 27: „Eigentum im Urteil Jesu und der Jesustradition". Die Botschaft Jesu „bringt keine theoretischen Überlegungen darüber, ob und wann man Eigentum zu Recht besitze oder wie es besser zu verteilen wäre. Jesus steht ihm vielmehr im Grunde mit derselben anstößigen Freiheit und Unbefangenheit gegenüber wie den staatlichen Mächten" (244); nur dürfe man sich nicht vom Besitz versklaven lassen.

In Beitrag 10, „Überlegungen zur Ethik und Eschatologie nach Lk 13,24 und 16,16", greift G. nochmals das „Zwei-Tore-Motiv" auf, aber kommt nun, im Unterschied zu Mt 7,13f (s.o. Beitrag 6) zu dem Ergebnis, „daß der Eintritt (in die enge Pforte) schon jetzt erfolgen muß" (254), freilich sei dies ein „fortschreitender Prozeß", weil ja die Herrschaft Gottes eine persönliche Beziehung meint, die, wie G. mehrfach hervorhebt (z.B. 172), ein *Wachstum* besagt, um „immer tiefer in die Gemeinschaft mit Gott" zu gelangen (257). Dies ist zweifellos richtig; so stehen „Ethik und Eschatologie in Wechselbeziehung" und wird zu Recht die „Verantwortung" und „der Einsatz des Menschen" hervorgehoben. „Gerade darin zeigt sich, daß Gott den Menschen ernst nimmt" (257).

Was G. in Beitrag 2 und 3 ausführlicher dargelegt hat und was an mehreren weiteren Stellen anklingt (z.B. 312f.), das faßt er in dem ersten „übergreifenden Thema" zusammen: „Eschatologie und Naherwartung im NT", mit dem Ergebnis, „daß es in der Botschaft des NT's keine Parusieverzögerung" und ebenso keine Naherwartung gibt, auch wenn einzelne Christen eine Naherwartung vertreten haben mögen, die aber zurechtgewiesen werden (278). Die Begründung: in Mk 13,30 (vgl. Beitrag 3) „dient dem Evangelisten apokalyptisches Material zur Deutung der gegenwärtigen Situation der Christen", indem „der Evangelist das Geschick der Christen parallel zum Geschick Jesu beschreibt" (269). Da „mit dem Christusereignis die Endzeit begonnen hat, [...] sammelt der Menschensohn schon jetzt die Zerstreuten", die ihrem erhöhten „Herrn nach ihrem Tod" begegnen (270). Die in Mk 13,30 gemeinten Ereignisse umfassen „die Zerstörung des Tempels, Tod und Auferstehung Jesu wie seine Inthronisation als Menschensohn, der seine Erwählten sammelt" (271). In dem „Terminwort" Mk 9,1 (s. Beitrag 4) „verheißt der irdische Jesus den Umstehenden, daß sie noch während ihres Lebens [...] die Herrschaft Gottes als in Macht gekommen" nach Ostern erfahren (271f.); und in Mt 10,23 sei mit der „bleibenden Aufgabe der Kirche" (272) keine zeitliche Nähe des Endes fixiert. Auch für die übrigen Schriften des NT lasse sich zeigen, daß sie keine Naherwartung in ihrer Botschaft vertreten, wofür G. z.T. auf andere seiner Arbeiten verweist. Damit fordert G. den üblichen Konsens heraus, denn „in der ntl. Exegese wird fast einmütig angenommen, daß" für die ntl. Autoren „der Auferstandene bald zurückkehrt" (269). Da ich persönlich ebenfalls überzeugt bin, daß Paulus keine Naherwartung vertritt, kommt mir das diesbezügliche Ergebnis entgegen. Freilich wären manche Begrün-

dungen noch weiter zu diskutieren. Es fehlt leider ein Hinweis, wie G. dann den Begriff παρουσία bei Mt 24,3.27 erklärt.

Weniger überzeugend sind die Ausführungen zur „Johannestaufe". Zwar ist wohl richtig, daß religionsgeschichtlich die Johannestaufe nicht an der Proselytentaufe oder an den essenischen Waschungen anknüpft, sondern eher allgemein „an den Waschungen des Frühjudentums", und zwar als „endzeitprophetische Zeichenhandlung"; aber da der Verf., freilich mit vielen Autoren, es ablehnt, eine „zeitliche Trennung der Umkehr und der Taufe von einer zukünftigen Sündenvergebung" (nämlich durch die christliche Taufe) anzunehmen (280, so etwa Ernst und Goppelt), stellt sich die Frage, aufgrund wovon dann den Juden ihre Sünden bereits in der Johannestaufe vergeben worden seien. Wäre dann die christliche Taufe nur noch *für die Heiden* „zur Vergebung der Sünden", und *außerdem* für Heiden *und* Juden ein „Initiationsritus"? Besteht der Unterschied nur darin, daß „die Ermöglichung der Sündenvergebung *nun* der Sühnetod und die Auferstehung Jesu Christi" ist (293)? Wodurch wurde sie bei Johannes ermöglicht? „Taufe einer Umkehr zu einer Sündenvergebung" (Mk 1,4) dürfte vielmehr so zu lesen sein, daß die Umkehr auf die Sündenvergebung *ausgerichtet* ist, die Johannestaufe aber diese noch nicht gibt, sondern sozusagen der Beginn einer Bußzeit ist, woran dann der Bußruf Jesu anknüpft (sinngemäß = Mt 3,11, s. 280 f.; s. das Kapitel „Taufe – Das Werden eines Begriffes", in meinem Buch Charisma, Taufe, Geisttaufe, Würzburg 2001, II, 50 und 148). Jedenfalls dürften bei G. hier die beiden Taufen zu sehr ineinandergehen.

Den letzten Block bilden sechs Beiträge zu 1 Petr: An 1 Petr 1,1–12 (unter Einbeziehung von 1,13–21) verdeutlicht G.: „Gott ist eindeutig der primär Handelnde im Heilsgeschehen; [...] die Christologie steht im zweiten Glied" (322 f.). – 1 Petr 1,22–2,3: Gottes Wort garantiert die Zuverlässigkeit der Aussagen über die Neuzeugung und gibt die Kraft, den Anfeindungen zu widerstehen. Ziel beider Unterabschnitte ist die Förderung „der geschwisterlichen Liebesgemeinschaft" (350). Dabei werden viele kontroverse Auslegungen diskutiert und neue Vorschläge begründet (326 etc.). – 1 Petr 2,4–10 als der „ekklesiologische Haupttext des Briefes" zeigt das Wesen des „wahren Volkes Gottes", was sie „in der paganen Umwelt als Fremdlinge erscheinen läßt" (1 Petr 2,11–17). – An 1 Petr 3,13–22, dem 5. resp. 17. Beitrag, wird „eine im ganzen NT einzigartige Heilszuversicht" herausgearbeitet; die Arche Noachs ist „Typos für die Taufe, die schon jetzt vor dem eschatologischen Tod in die Kirche hinein rettet". Hier kommen also die Hauptstichworte wieder. – Schließlich 1 Petr 4,1–6: „Hier geht es nicht um Ethik, sondern um Soteriologie" (11). Interessant die These, daß in 4,6 die „Evangeliumsverkündigung" sich nur an jene Verstorbenen richte, „die zu Lebzeiten noch keinen Zugang zur Botschaft Jesu hatten und die postmortal noch eine Heilschance erhalten". Hat das u. U. Auswirkungen auf „die Toten" in V 5? – Wie man sieht, gehen diese Beiträge bis 4,6 an den Kap. des Briefes entlang, sind gleichsam Bausteine für einen Kommentar zu einer Schrift, die meist zuwenig Beachtung erfährt. – Die methodisch saubere Durchführung der Analysen, die stets klare Gliederung und der Mut zu neuen Interpretationen dienen letztlich immer dem theologischen Verstehen der untersuchten Schriften, wofür G. viele bedenkenswerte Anstöße gibt.

N. Baumert S. J.

Heinrich Seuse, *Das Büchlein der Ewigen Weisheit.* Nach der Handschrift Nr. 40 des Suso-Gymnasiums in Konstanz, herausgegeben von *Jörg Mauz SJ.* Konstanz: Verlag am Hockgraben 2003. XIV/350 S., ISBN 3-930680-10-6.

Für einen Mediävisten und Editor ist es eine Freude, den vorliegenden Bd. zu besprechen. Zum einen wird nämlich das Hauptwerk des spätmittelalterlichen deutschen Mystikers Heinrich Seuse OP († 1366) mit dieser Ausgabe dem heutigen Leser zur vertieften Kenntnis gebracht. Zum anderen wählt der Hg. eine ungewöhnliche Editionsmethode, indem er einen historischen Text, also die Werkfassung aus einer erhaltenen Handschrift, veröffentlicht. In der kurzen Einleitung (IX–XII) spricht der Hg. die Editionsgeschichte des *Büchleins der Ewigen Weisheit* an, um dann länger die Geschichte und die Stellung der Handschrift 40 im Kontext der gesamten Überlieferungsgeschichte darzulegen; eine kurze Bibliographie (XIII) umfaßt die Nachweise der zitierten Literatur. Der Bd. gliedert sich im übrigen in zwei Teile.

Teil 1 (1–271) bietet den Text der Handschrift 40, f. 1r-135r, aus der Lehrerbibliothek des Konstanzer Suso-Gymnasiums in zwei Formen. Auf jeder Seite dieser Edition wird die entsprechende Manuskriptseite abgebildet, der die zeilenweise Transkription zur Seite gestellt wird; außerdem wird auf die Seite in der Standardtextausgabe durch Karl Bihlmeyer verwiesen. Darüber hinaus stellt der Hg. zwei Apparate zur Verfügung. Der erste, textkritische Apparat weist die differenten Lesungen der Bihlmeyer-Ausgabe nach. Der zweite Apparat enthält Erläuterungen sprachlicher, liturgischer und theologischer Natur zum Text Seuses.

Im zweiten Teil (275–350) druckt der Hg. den sogenannten Standardtext des *Büchleins der ewigen Weisheit* in der Ausgabe Karl Bihlmeyers aus dem Jahre 1907 ab, wobei als Gliederungskriterium die Textmenge der jeweiligen Seiten gemäß der Handschrift 40 gewählt wurde. So ist der Vergleich mit der vorangestellten Edition ohne weiteres möglich, vor allem treten die Lücken in der Textüberlieferung dieser Handschrift am Ende des Werkes somit deutlich zutage. Allerdings fragt man sich, warum der Standardtext nicht gleich im Zusammenhang mit dem historischen Text der Handschrift 40 dargeboten wird, was den wissenschaftlichen Wert dieser Publikation sicherlich noch erhöht hätte. Leider vermißt man Register, z. B. der Heiligen Schrift sowie der mittelalterlichen Autoren.

Auf dem Feld der modernen Ausgaben der Schriften Seuses scheint es gewöhnliche Praxis zu sein, deren unterschiedliche Entstehungskontexte zu dokumentieren, beispielsweise durch die Drucke dialektaler Versionen. Insofern fügt sich die vorliegende Ausgabe in gängige Praxis ein. Sie zeichnet sich jedoch durch zwei Besonderheiten aus: Einerseits haben die seitenweisen Abbildungen der Konstanzer Handschrift zur Folge, daß die Mediävistik zukünftig dank weiterer Studien die Herkunft des von ihr transportierten Textes wird eruieren können. Andererseits stellt die Ausgabe – historischer Text begleitet von rezeptionsgeschichtlichen Apparaten – ein weiteres Beispiel einer vermehrt zu beobachtenden neueren Editionskonzeption dar. R. Berndt S. J.

Steinmetz, Karl-Heinz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloud-Texten* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie; Band 50). Berlin: Akademie-Verlag 2005. 309 S., ISBN 3-05-004011-4.

Das vorliegende Buch ist eine Dissertationsschrift, welche unter der Betreuung von Ulrich Horst OP entstanden und im Wintersemester 2002 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen worden ist. Die Arbeit wurde verfaßt im Rahmen des Graduiertenkollegs „Der Erfahrungsbegriff in der europäischen Religion und Religionstheorie und sein Einfluß auf das Selbstverständnis außereuropäischen Religionen an der Münchener Hochschule für Philosophie SJ und der Ludwig-Maximilians-Universität in München".

Selbst mancher Kenner der mittelalterlichen Geschichte der Mystik wird mit dem Begriff „mittelenglische Cloudtexte" nicht viel anfangen können und in Versuchung stehen, diese Studie zu übergehen. Sein Interesse würde aber geweckt, wüßte er, daß zu dieser Gruppe auch die Schrift „Die Wolke des Nichtswissens" gehört, die ab den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts meist im Zusammenhang mit der Zen-Meditation auch in Deutschland Popularität errang. Zur Interpretation dieses Traktates kann die Arbeit, die alle Schriften dieser Gruppe, welche zum großen Teil nicht in neuhochdeutscher Übersetzung vorliegen, behandelt, wertvolle Hilfe leisten.

Am Anfang wird die am Ende des 14. Jhdts. in der Muttersprache verfaßte Textgruppe vorgestellt. Sie enthält sieben Texte, von denen wenigstens fünf einen gemeinsamen anonymen Autor haben (17). Dieser war wahrscheinlich Priester (12f.), vielleicht auch Kartäuser (13). Sein geistiges Umfeld stellt die Mönchstheologie und die Scholastik dar, wobei kein Einfluß der „via moderna" zu beobachten ist (14). Diese Texte bieten mystisches Wissen, das heißt Reflexionen über die „unio mystica".

Im Teil A wird das dargestellt, was Steinmetz (= S.) den Rahmen des mystischen Wissens nennt, nämlich die onto-trinitarische Verankerung (26–39), die anthropologische (40–87) und die gnadentheologischen Bedingungen (88–105) der Einheit mit Gott, die

sich aus ihr ergebenen verschiedenen Lebensformen des Erlösten (106–127) und die Unterscheidung der Geister zum Erkennen dieser Lebensformen (128–137).

Was hier dargelegt wird, entspricht weitgehend dem, was als theoretische Grundlage des geistlichen Lebens Gemeingut sowohl der Mönchstheologie wie der Scholastik des Mittelalters war. Trotzdem ist die Darstellung dieses spirituellen Rahmens für die Erklärung der Texte wichtig, damit sie nicht getrennt von ihm falsch aktualisiert werden.

In Teil B wird die Gebetstheologie und Theorie des kontemplativen Vollzugs dieser Texte dargelegt. Die Kontemplation ist eine Aufstiegsbewegung mittels des „affectus". Dabei muß aber jede Betätigung der „imaginatio" als falsches Begehren der „curiositas" vermieden werden. Das hat beachtliche Konsequenzen: Die Kontemplation darf sich nicht auf die Menschheit, sondern ausschließlich auf die Gottheit Christi beziehen (213f.). Daraus ergeben sich Folgen für die ganze Spiritualität: Von den konkreten Einzelheiten des Lebens Jesu erfährt man wenig (162). Nur selten taucht die Passionsfrömmigkeit auf (159f.). Die im 14. Jhdt. weitverbreitete Verehrung der Wunden des Gekreuzigten spielt keine Rolle (82). Das Kreuzesopfer Jesu ist fast nur für die Seinskontemplation (190f.) und die Askese (216) wichtig. Gegenüber diesbezüglichen Aussagen des spirituellen Umfeldes wirkt die Bußtheologie „schlank" (54–63). Das Fegefeuer wird oft metaphorisch verstanden (222–225).

Teil C zeigt das Ziel des mystischen Wissens auf: die Beschreibung vom Seelengrund, von der Einung und der Einungserfahrung.

Insgesamt gehören die Cloudtexte eher zu dem Typ mittelalterlicher Seinsmystik, wie er am deutlichsten von Meister Eckhart vertreten wird. Um so erstaunlicher ist es, daß in ihnen auch Züge der Brautmystik auftauchen (227–230).

Schon die klare Darstellung dieser Mystik ist verdienstvoll, da die bis jetzt nur teilweise übersetzten Texte den meisten Lesern wegen mangelnder Sprachkenntnis verschlossen bleiben. Eine klare Disposition erleichtert die Lektüre. Immer wieder bezieht S. Stellung, wobei sein Urteil abgewogen ist und er sich vor falscher Aktualisierung hütet. Wer dieses Buch liest, spürt, wie stark sich der Rahmen mittelalterlicher Mystik auf Grundlehren des christlichen Glaubens (Trinitätslehre, Christologie) stützt, und wird der Meinung von der Gleichheit der Mystik in allen Religionen skeptisch gegenüberstehen.

Die englischsprachige Sekundärliteratur scheint besonders vollständig erfaßt zu sein. Seit der Abfassung der Dissertation im Jahre 2002 wurde die danach erschienene Literatur nur sporadisch einbezogen.

Verschiedentlich wird betont, daß diese Texte eine Relecture der vorausgehenden Tradition darstellt. Dies bedeutet, daß man die Texte erst versteht, wenn man die Tradition und das spirituelle Umfeld der Abfassungszeit kennt. Auf beiden Feldern weist sich S. als Kenner aus. Oft legt er exkursartig die Entwicklung von Motiven und Bildern in der Mystik derart dar, daß die Lektüre auch für die Leser, die weniger Interesse an englischer Mystik des 14. Jhdt. haben, wertvoll ist. S. bemerkt verschiedentlich, daß der Einfluß der Hochscholastik geringer ist als derjenigen der frühen Zisterzienser und Viktoriner. Dem ist voll zuzustimmen, ja man kann sich fragen, ob man den Einfluß der Scholastik nicht noch geringer einschätzen soll.

Natürlich muß sich S. bei der Erhebung der Tradition auf Sekundärliteratur und eine Auswahl der Quellenschriften stützen. Die folgenden Bemerkungen sind weniger als Kritik denn als Hilfe für ein Weiterforschen gedacht. Richtig ist es, daß S. sich vor allem auf Texte stützt, die in England verfaßt wurden. Darum ist es bedauerlich, daß die frühen englischen Zisterzienser nur spärlich angeführt werden. Von Aelred von Rievaulx wird nur „De speculo Caritatis" und nicht die für die Lehre der „affectus" so wichtigen Schriften „De Anima" und „De spiritali Amicitia" zitiert. Zwei in England schreibende Zisterzienser, welche die unvollendet gebliebenen Hoheliedpredigten des Bernhard von Clairvaux ergänzt haben, nämlich Guilbert von Hoyland und Johannes von Ford, werden nicht herangezogen. Sollte man im 14. Jhdt. in England nichts von Meister Eckhart gewußt haben, der doch durch die päpstliche Verurteilung eine gewisse Bekanntheit auch außerhalb von Deutschland erlangt hat? Zwischen ihm und den Cloudtexten besteht ja eine inhaltliche Nähe.

S. glaubt, eine gewisse „Devotio angelicana" des 14. Jhdts. (138–149), die er „laicalis", „eremitica" und „affectiva" nennt, feststellen zu können. Als wichtige Zeugen dieser

Spiritualität führt er u. a. das „Book of Margery Kempe", „Hugo von Balma", „Juliana von Norwich", „Richard Rolle" und „Walter Hilton" an. Teils in Auseinandersetzung, teils in Übereinstimmung mit dieser Geistesströmung seien diese Texte verfaßt. Dieser Annahme wird man weitgehend zustimmen können. Allerdings wird ein Kenner mystischer Texte des 12. und 13. Jhdts. schon in diesen eine Reihe von Ansichten, die in Übereinstimmung oder Auseinandersetzung mit dieser englischen Spiritualität des 14. Jhdts. verfaßt sein sollen, finden.

Vielleicht hätte hier ein Blick in die Texte der frühen deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jhdts. vor vorschnellen Urteilen schützen können.

Diese Ausstände sollen den hohen Wert dieser Arbeit nicht herabsetzen. Wer sich für sich selbst für die Mystik des Spätmittelalters besonders in England interessiert, wird durch die solide Arbeit sehr bereichert werden. B. Weiss

Johrendt, Jochen, *Papsttum und Landeskirchen im Spiegel der päpstlichen Urkunden (896–1046)* (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte; 33). Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2004. 305 S., ISBN 3-7752-5733-0.

Welche konkrete Funktion kommt in den einzelnen Landeskirchen dem päpstlichen Primat in einer Zeit zu, da die Päpste nur zu „reagieren" und noch keine aktive Politik zu treiben pflegten, wozu wird der Papst in dieser Zeit „gebraucht"? Der Verf. untersucht diese Frage für die anderthalb Jahrhunderte von 896 bis 1046, für die die Edition der Papsturkunden von Harald Zimmermann vorliegt, und zwar für den Bereich der Nachfolgestaaten des Karolingischen Großreiches.

Wichtigstes Ergebnis der Arbeit, die als Dissertation in Geschichte in München angenommen wurde, ist die unterschiedliche Funktion päpstlicher Urkunden in den einzelnen Ländern. Im deutschen Königreich fungiert das Papsttum fast durchweg als „bestätigende Instanz königlicher Verfügungen" (200–226). Es tritt nicht als rechtssetzend hervor, sondern als „geistliche Verfestigung königlicher Bestimmungen" (204f.). „Der königliche Schutz wurde durch die Wirkmächtigkeit des Stellvertreters Petri auf Erden, ja des Apostelfürsten selbst abgesichert" (205). Der Papstschutz, „patrocinium" genannt, war vergleichbar dem Patrocinium eines Heiligen über eine Kirche (206f.). Entsprechend war es letzten Endes nicht die irdische Institution des Papsttums, die den Schutz garantierte, sondern der Apostelfürst Petrus selbst. – Ganz anders war die Situation in Frankreich („Das Papsttum als Alternative zum Königtum", 227–243), wo kein geschlossener kirchlicher Verband und (abgesehen von dem schmalen Herrschaftsbereich des Königs) kein gemeinsamer Bezugspunkt existierte. Hier wurde der Papstschutz in erster Linie von lokalen Gewalten erbeten, um sich gegen fremde Einflüsse zu schützen. Hier begegnen auch klösterliche Exemptionen in späterem Sinne als Herausnahme aus der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt (239f.). Hier tritt das Papsttum mehr als eigenständige rechtssetzende höchstrichterliche Gewalt hervor. – In Italien dagegen („Der Papst als Bischof von Rom", 244–261) ist das Papsttum einerseits näher, mächtiger, anderseits weniger numinos und mehr als Konkurrent eigener Rechte gefürchtet. Der Papst tritt hier als besitzverleihende und rechtsetzende, auch mehr als weltliche Instanz hervor, die sogar in gewissem Rahmen Rechte durchsetzen konnte, aber weniger als Stellvertreter Petri. – In Katalonien schließlich („Die Päpste als Legitimationsinstanz", 262–271), wo der Graf eine ähnlich beherrschende Stellung ausübt wie in Deutschland der König, erhielt der Papst durch die Empfänger eine Funktion, die das nunmehr ferne und machtlose Königtum nicht mehr auszufüllen vermochte: Es dient als „Königsersatz" und insofern als „Legitimationsinstanz" für die Regionalgewalten.

Die Arbeit dürfte gerade für die Primatsgeschichte eine wesentliche Bereicherung darstellen. Sie zeigt, daß jene Funktion, die das Papsttum konsequent und zielbewußt seit der gregorianischen Zeit für die Gesamtkirche ausübte, am ehesten in Frankreich, und damit einerseits in geographischer Ferne (im Unterschied zur „hautnäheren", aber weniger numinos überhöhten Präsenz des Papsttums in Italien), anderseits unter den Bedingungen des Ausfalls einer politischen Zentralgewalt, vorgebildet wurde.

Kl. Schatz S. J.

Gross, Michael B., *The War against Catholicism*. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth Century Germany. Ann Arbor: University of Michigan Press 2004. 354 S., ISBN 0-472-11383-6.

Katholischer Anti-Liberalismus ist gerade bei Kirchenhistorikern ein intensiv erforschtes Thema. Bisher kann man dasselbe nicht von dem liberalen Anti-Katholizismus sagen. Die vorliegende Arbeit untersucht dieses Thema, und zwar für den deutschen Liberalismus von der Jahrhundertmitte des 19. Jhdts. bis einschließlich zur Kulturkampfzeit. Sie zeigt dabei auf, daß Anti-Katholizismus bei den Liberalen nicht nur ein Randphänomen oder ein zufälliges Ingredienz war, erst recht nicht (sofern er sich im Kulturkampf repressiver Mittel bediente) ein „Betriebsunfall" oder ein Verrat an den eigenen liberalen Prinzipien, sondern ein wesentliches und konstituierendes Moment der eigenen Identität. Sie stützt sich dabei, außer auf die vorliegenden gedruckten Quellen (Zeitungen und Kulturkampfliteratur), vor allem auf die preußischen Archive in Düsseldorf und Koblenz.

Das 1. Kap. („Revolution, the Missionary Crusade and Catholic Revival", 29–73) hebt zu Recht die Schlüsselstellung der Volksmissionen seit 1849 in der anhebenden weltanschaulichen Polarisierung der deutschen Gesellschaft hervor. Ihre Wirkung für das katholische Milieu und seine Bildung wird deutlich herausgestellt, aber auch relativiert, ebenso wie die durchaus vorhandenen innerkirchlichen Widerstände aus den staatlichen Berichten hervorgehen (48–53). In Kontrast zu der Wertschätzung der Volksmissionen als staatsstabilisierend durch die preußischen Behörden steht freilich das durchgängige fundamentale Mißtrauen auf mittlerer und unterer staatlicher Ebene gegen den Jesuitenorden und seine Niederlassungen (62–73). – Vor allem jedoch, und dies ist ein wesentlich neuer Aspekt dieser Arbeit, dürfen die Volksmissionen nicht, wie dies meist geschieht, bloß in ihrer Wirkung auf die Katholiken gesehen werden. In dem folgenden Kap. („Protestantism, Anti-Catholicism and the Reconstruction of German Liberalism", 74–127) weist der Autor zunächst einmal darauf hin, daß die Volksmissionen in den 50er und 60er Jahren auch von Protestanten (und Juden) intensiv besucht wurden (74–83). Sie führten zur Nachahmung auf protestantischer Seite und trugen so zur Ankurbelung der protestantischen Erweckungsbewegung wesentlich mit bei, aber auch zu einem neuen Konfessionalismus und Anti-Katholizismus. Für den Liberalismus, der sich mit dem Protestantismus als kulturelles Erbe (nicht als religiöse Kraft) verband, trug der Anti-Katholizismus in der nachrevolutionären Epoche, wie insbesondere bei Diesterweg, Schenkel, Bunsen und Stachelstock deutlich wird, wesentlich zur Identitätsbildung im Schritt vom vor-industriellen in das Industriezeitalter bei (98f.). – Das 3. Kap. („The Anti-Cathoic Imagination: Visions of the Monastery", 128–184) ist dem Bild von Klöstern und Ordensgemeinschaften bei den Liberalen und der Funktion dieser Sicht für liberale Identität und liberales Weltbild gewidmet, so insbesondere in den Illustrationen und Karikaturen der „Gartenlaube", in der aufblühenden Skandalliteratur über Mönche und Nonnen, im Skandalfall der Karmelitin Barbara Ubryk in Krakau 1869 und schließlich im „Moabiter Klostersturm" desselben Jahres. – Das folgende 4. Kap. („The Women's Question, Anti-Catholicism, and the Kulturkampf", 185–239) zeigt, in welchem Maße das liberal-kulturkämpferische Bild des Katholizismus von ausgesprochen „maskulinem" Überlegenheitsgefühl bestimmt ist, bis dahin, daß man den Kulturkampf als „Geschlechterkampf" sehen könne (225). Die katholische Erneuerung bedrohte in den Augen der Liberalen die Trennung von Öffentlich und Privat und damit die bisherige Trennung der Geschlechter: das Problem des Katholizismus war gleichzeitig das „Problem der Frauen in der Öffentlichkeit" (186). Besonders bei dem Liberalen Bluntschli begegnet ein ausgeprägter Geschlechts-Dimorphismus, in dem Staat und Kirche, Liberalismus und Katholizismus jeweils dem männlichen und weiblichen Prinzip zugeordnet werden, wobei das männliche Prinzip für Rationalität und Öffentlichkeit steht, das weibliche für das Emotionale und Irrationale (200–209). Gegen den Katholizismus wird ständig an die „männlichen" Tugenden appelliert – und dies in einer Zeit, da durch das Wachstum der religiösen Frauengemeinschaften das generelle Erscheinungsbild des Katholizismus und der katholischen Kirche „femininer" wurde. Die aktive Beteiligung katholischer Frauen bei Anti-Kulturkampf-Demonstrationen (222–224) paßte

natürlich in dieses Feindbild und verstärkte die genannten Vorurteile. Diese Aversionen verbanden sich jedoch mit der bürgerlichen Angst vor den „ungebildeten" Unterschichten und den, zumal durch das allgemeine Wahlrecht, an politischem Gewicht gewinnenden Massen. Nach 1870 kam die Vorstellung der Verbindung der Ultramontanen mit dem Sozialismus einerseits, dem französischen „Erbfeind" anderseits hinzu, unsterblich geworden durch den „Pater Filuzius" von Wilhelm Busch (der „zwei verwegne Lumpen" hinzunimmt, den „Internazi" und „Jean Lecoq"), aber auch treffend dargestellt in einer Karikatur aus den Berliner „Wespen", wo sich die „Jesuiten" und Ultramonanen mit allen Mächten des Chaos und des Terrors verbünden (238). – Das letzte Kap. handelt über „Kulturkampf, Unification and the War against Catholicism" (240–291). Zu Recht ist die Darstellung hier besonders auf die Debatte über das Jesuitengesetz (= JG) konzentriert. Es ist nicht nur unter den Reichstagsdebatten die engagierteste; es kommen auch hier am deutlichsten die liberalen Feindbilder zum Ausdruck; und außerdem trug gerade die Jesuitendebatte mehr als andere zur Aktivierung und Orientierung der katholischen Wählerschaft bei, die bei den Reichstagswahlen 1874 in erheblich höherem Maße Zentrum wählte bzw. überhaupt erst zur Wahlurne ging als 1871. Gerade hier zeigt der Verf. auf, daß die übliche Sicht des Kulturkampfes als „Verrat" an den liberalen Prinzipien insofern zu kurz greift, als sie die damalige liberale Ideologie nicht genügend zur Kenntnis nimmt, mit welcher die Repressivmaßnahmen gegen die katholische Kirche im Kulturkampf durchaus kohärent waren. Diese liberale Ideologie beanspruchte jedoch, das Individuum aus allen „Zwängen" von Institutionen zu befreien, und dies mithilfe des Staates als Institution der Kultur und des Fortschritts. Nach dem Sieg über Frankreich kam die Vorstellung der notwendigen Vollendung der deutschen Einigung durch Niederwerfung des „inneren Feindes" hinzu: Kulturkampf als Vollendung von „Sedan". Die aggressiven Feindbilder, ohne die nationale Einheit nicht möglich schien, übertragen sich jetzt nach innen, tragen aber so gerade zur Spaltung der Nation bei.

Die Darstellung bietet gerade für die katholische Kirchengeschichte, die sonst leicht in Gefahr ist, nur die eigenen Stimmen und die eigenen Feindbilder im Blick zu haben, eine wertvolle Ergänzung. Zahlreiche Bilder und Karikaturen lockern den Text auf und beleuchten das Gesagte. Eine Frage, die freilich übrigbleibt, ist die folgende: Wenn schon der „Ultramontanismus" nicht eine monolithische Einheit bildet und Darstellungen, die ihn als eine solche beschreiben, mit Recht Kritik erfahren, gilt dies nicht besonders für den deutschen Liberalismus? Wird diese Darstellung seiner inneren Pluralität genügend gerecht? Akut wird dies bei der Behandlung der Jesuitendebatte. Bekanntlich haben sich zwei Nationalliberale (die Juden Lasker und Bamberger) dem JG widersetzt, außerdem ein Teil der „Fortschrittspartei", vor allem jedoch die „Demokraten". Der Verf. setzt sich auch mit den liberalen Widerständen gegen das JG ausführlich auseinander (258–275). Er vermag aufzuweisen, daß Lasker und Bamberger vor allem als Juden, also als Vertreter einer noch verwundbareren Minorität, gegen das JG als „Ausnahmegesetz" waren (263–267). Die Gegner aus der Fortschrittspartei, wie z.B. Schulze-Delitzsch, bekämpften es jedoch vor allem deswegen, weil es ihnen nicht weit genug ging. Bei den Demokraten jedoch, wie Gravenhorst, Sonnemann und die Frankfurter Zeitung, begegnen durchaus prinzipiell rechtsstaatliche Argumente, auch wenn diese von jeder Sympathie gegenüber dem Jesuitenorden weit entfernt sind, diesen vielmehr als Feind allen Fortschritts und aller Humanität verabscheuen. Jedenfalls muß auch der Verfasser in seiner Zusammenstellung der verschiedenen Motivationen liberaler Gegner des JG zugestehen: „Meanwhile, democratic deputies unequivocalliy claimed that it was a democratic responsibility to oppose the legislation and defend the civil rights of German citizens, even those of the Jesuits whom they despised" (275). – In einer Publikation, die sich sicher durch genaue Kenntnis der deutschen Geschichte im allgemeinen und Kirchengeschichte im besondern ausweist, ist es schade, einem Schönheitsfehler wie der Diözese „Rothenburg" zu begegnen.

Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Stock, Alex, *Poetische Dogmatik. Gotteslehre: 1. Orte*. Paderborn: Schöningh 2004. 248 S./Ill., ISBN 3-506-71335-3.

Alex Stock (= S.), der emeritierte Kölner Dogmatiker, schließt seiner poetischen Christologie nun eine poetische Gotteslehre an, deren erster Band die Theo-Topik des Glaubens an den einen Gott sondiert. Teil A zielt auf die Themen einer fundamentaltheologischen Erkenntnislehre (7–34). Über Texte von Gottfried Keller, Ernst Jandl und Johann Caspar Schade nähert sich S. von der jeweils persönlichen „Ersten Theologie" her der theologischen Gottesrede an; diese habe „die eingehende Betrachtung [...] dieser Sichtbarkeit des Unsichtbaren" (16), wie sie die Christologie leistet, auf den Unsichtbaren schlechthin zu übersteigen und sich heuristisch „an der ‚Poesie' der christlichen Religion" (17) zu orientieren, wenn sie nach Gott vor und außer Christus frage – „etwas Verfahrenes" (16) hafte aber diesem Verfahren an. Während sicher der „sermo de Christo" im kirchlichen Binnenraum bewege (18), müsse die Gottesrede ihre Orte eigens ausweisen („Orte genug", wie S. in seiner Deutung des Gedichts von Huub Oosterhuis entfaltet: 18–29) und die *loci theologici* als „Gemeinplätze" bzw. „Fundorte" als „Geographie des Heiligen" nennen, neben ihnen die *loca sacra*, vor allem aber die Städte als Orte der Gottesrede – deren Theologie sei, bei allem Respekt vor „knieender Theologie", „im Sitzen und Gehen" zu vollziehen (32). Darum wendet sich S. den theologischen „Metropolen" Jerusalem, Athen und Rom zu und will, „über die Grenzen der scholastischen Erkenntnislogik hinausgetrieben", metaphorologische „Stadtgänge" unternehmen (34).

Teil B (35–174) realisiert dieses Projekt. Jerusalem (35–83) als Bibelmetropole macht den schwierigen Anfang, schwierig wegen der „religionsgeschichtlichen Diachronie" des Ortes (37) und der an ihn gebundenen Genese des Monotheismus, dessen umstrittenes „Gesetz" („jene feurige Radikalität") „schon alle Visualisierungen des Göttlichen erledigt" (45 – wie sieht es allerdings dann mit seiner ebenfalls „feurigen" Schrift aus [Dan 5,5], wie mit dem „eikon" des Unsichtbaren [Kol 1,15]?). Das Volk des Bundes als Volk des Buches (47), zugleich universal im Anspruch und partikular als Größe, schürze den „gordische[n] Knoten dieses nicht philosophischen, sondern geschichtlichen Monotheismus" (50, im Anschluß an die Apostasie Simone Weils). Außerdem stelle sich die kruziale Frage: Buch oder Land, Diaspora oder *erez Israel* – bilden Verheißungsanspruch und Landnahme einen Widerspruch (50–51)? Und wo stehen Christen, wenn derselbe Gott *auctor utriusque Testamenti* ist (51–52)? Für Lk dominiert ein jerusalemozentrischer Blick (54), der sich aber vom Tempel ab- (57: „der Tempelbau als theotopischer Irrweg") und der Welt zuwendet („entterritorialisiert": 59 [was aber ist dann mit Rom, dem „Ort" des offenen Endes von Apg und dem Ort des „Statthalters" Petrus?]). Das himmlische Jerusalem steht für kosmischen Kult. Eusebius setze in seiner Konstantins-Vita eine byzantinisch-imperiale Theotopologie dagegen, einen neuen Tempelbau im neuen Volk des Imperium (zur Kirchweihrede am Ende der eusebianischen Kirchengeschichte: 67–69). All dies stehe im Zeichen des Konflikts zwischen Judentum und Christentum (71–73), und die islamische Architektur des Felsendoms besetze nochmals imperial und überbietend auch diesen Konfliktort (73–83). Athen hingegen sei Ort der Areopagrede (84–134), diese verstanden als „Keimzelle der großkirchlichen Erfolgsgeschichte" (84), wie sie sich dem kritisch-positiven Blick des „Körnerpickers" auf die dortige „Leerstelle" (95), den Altar des unsichtbaren Gottes, verdanke: „Der Wanderprediger, der keine heiligen Orte mehr kennen will, verlegt alles Heil in den Atem der Zeit" (99). Religionskritik und der Aufruf zu *metanoia* fallen in eins (102) – und dennoch habe Apg 17 im liturgischen Lektürekanon und auch in der Ikonographie nur einen bescheidenen Ort (105). Der Areopagit treibe diese feurige Verkündigung auf eigene Weise ästhetisch weiter (sein typisches a-privativum, das über alles Sagbare hinaus zielt: 105–118). Die depotenzierten Götter Griechenlands leben weiter (118–134). Rom nun (135–174): Augustins kritische Weiterführung von Varros *theologia tripartita* benutze dessen heuristisches Schema und führe es über die stadtrömische Religionswelt hinaus (135–145) – ein Keim vieldeutiger politischer Theologien (zu Metz, vor allem Schmitt

und Peterson: 145–150). Die *numina* des römischen Pantheons können den Impuls eines athenisch verstandenen Jerusalem nicht aufnehmen; die „monotheistische Intoleranz der Christen" sprenge die „imperiale Toleranz" Roms und richte sich römisch-katholisch neu ein, indem sie das Gebäude *ad martyres* umwidme (153–163). Auch die römische *divinatio* verlege sich nach innen und spüre, die Schau übend, der Inspiration des Geistes in den Christus-Mysterien nach (163–174).

Teil C unternimmt „Ausflüge" in und außerhalb der Metropolen: „am Fluß" (176–190: Deutung eines Bobrowski-Gedichtes vom entthronten paganen Gott), „auf dem Markt" (190–198: zum „tollen Menschen" Nietzsches, den S. [ironisch?] als „modernen Kirchenvater *e negativo*" bezeichnet [195], „Nacht im Dom" (198–206, zu Buzzatis Erzählung vom Verlust der Gottespräsenz am liturgischen Ort), „im Museum (206–213, mit Robert Walser als Lernort, der die Gottesrede auf die Probe stellt), „am Bahnhof" (213–218, zu Beuys' Schiefertafelnotiz vom 7.11.1979) – wo finden die Mysterien statt? Jedenfalls gerade für die Theologie nicht in der Universität, denn diese „ist in der Stadt, aber sie ist nicht die Stadt", sondern eher „eine Lichtung in der Stadt, wo die Stadt sich selbst bedenkt", wie S. im Rückblick seines Nachwortes (219–220) sagt. Hilfreiche Abbildungen und Namensregister runden den sorgfältig gemachten Bd. ab. S. führt die theologische Erkenntnislehre aus den kaum noch überschaubaren Mikrostrukturen des Fachgesprächs heraus (aus dem „Gerede" der Fachleute, genauer gesagt, deren Worte er nicht um des Geredes, sondern um der Sache willen aufgreift – die Anmerkungen sind dem Text bewußt nachgestellt). Er bahnt sich mit seiner heuristischen Methode den Weg neu zu den Erfahrungsorten der Gottesrede. Es sei aber nicht verschwiegen, daß manche Schneise etwas umstandslos geschlagen wird. Wären nicht Israel und das aus ihm hervorgehende Judentum und Christentum zu unterscheiden (zu 47 bzw. 51)? Steht vor der *veritas hebraica* des Tanach nicht die schon längst mit Athen versöhnte Septuaginta, die übersetzte Bibel Israels und der Christen (zu 84 – so daß der strittige Bindestrich [71/72] doch sein Recht hat)? Muß „Gesetz" derart als „Gesetzesreligion" herabgedeutet werden (71 und passim; vgl. das bei S. selbstverständlich negative „Auge um Auge": 36)? Ist es sinnvoll, die Schrift als „Mythos, sofern man darunter Gottesgeschichten versteht", zu bezeichnen (143)? Warum sollte von „monotheistischer Intoleranz der Christen gegenüber der Vielgötter-Toleranz der römischen *religio*" zu sprechen sein (153) – wäre nicht vorab der Sinn von „Toleranz" und das Problem der „Unterscheidung" zu klären (auf die Debatte um Jan Assmann geht S. nicht ein)? Und zuletzt und vor allem: Wo bleibt in dieser Fixierung auf die Metropolen der Nicht-Ort des Übergangs, des Exodus/Pessach bzw. der Auferstehung, wo bleiben Wüste und Wasser (Schilfmeer, Jordan und Kinnereth)? Aber die Tatsache, daß sich viele solche Fragen stellen, zeigt doch, wie fruchtbar der Ansatz ist, den S. vorstellt, und wie groß die Spannung ist, wie er seine Gotteslehre fortsetzen wird (was aus dem ersten Bd. nicht zu erschließen ist und die Un-Berechenbarkeit seines Vorgehens beweist, im Unterschied zu manchem akademisch-vorhersehbar abgewickelten theologischen Garn). Die schöne Sprache des Buchs und die anregenden Literatur- und Kunstdeutungen können Zitate und Hinweise ohnehin nur andeuten. P. Hofmann

Benedictus ‹Papa, XVI› [Joseph Cardinal Ratzinger], *Unterwegs zu Jesus Christus.* Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag 2003. 171 S., ISBN 3-936484-21-X.

Der kleine Bd. vereint Meditationen und argumentative Konzentrationen auf Jesus Christus angesichts eines bis in die Gottesdienstpraxis hineinreichenden Christologieverlusts (Vorwort 6–8). Im ersten Teil „Auf dem Weg zu Jesus" (11–51) führt Ratzinger (= R.) zu den Abschiedsreden Jesu (Joh 14), die von seiner Passion als Fortgehen und erneutem Kommen sprechen: Den Vater sieht, wer Ihn sieht – wer in die Passion, die Existenz aus Nachfolge, eintritt (11–15). In Abkehr vom Bildkult sucht Israel bereits nach Gottes Antlitz und *prosopon*, nach seiner Erkenntnis als Person (17), die in der Gerechtigkeit des Glaubens geschenkt und als Sättigung aller Sehnsucht im Erwachen erbetet wird (Ps 17:20). Der kultische Besuch des Heiligtums kann als „eine Art Antizipation" (21) gelten. Mose spricht als Freund Gottes von Angesicht zu Angesicht mit ihm, wie er als Freund für sein Volk eintritt, darf aber nur seinen Rücken schauen (Ex 33,23); in der

relecture der Väter, vor allem Gregors von Nyssa, versteht sich dieses „posteriora" als Nachfolge Gottes und wird von Augustinus christologisch-inkarnatorisch (25) gedeutet. Christlicher Bildkult „acheiropoetischer" Ikonen verweist auf „eine eschatologische Dynamik" (26) der Nachfolge: Christus ist in den Armen und im Brotbrechen zu schauen. So greift die Nachfolge auf die Schau des Dreieinen vor (29) und unterscheidet sich vom bild- und personlosen Versinken anderer Religionen (29–30). Wer nachfolgt und auf den Durchbohrten schaut, ist „Verwundet vom Pfeil des Schönen" (31–40), das ihm zugleich den gestaltlos Entstellten *und* die menschliche Gestalt göttlicher Schönheit zeigt: So ambivalent kontextualisieren die Antiphonen von Fastenzeit und Karwoche den königlichen Hochzeitspsalm 45 (31–33). „Schönheit verwundet" und erweckt den Menschen eben so, wie Platons *Phaidros* und des Kabasilas „Leben in Christus" wissen, wie von Balthasars theologische Ästhetik enthüllt: In der Wahrheit der Ikone des Gekreuzigten betäubt und täuscht Schönheit nicht, anders als die Habsucht weckende Schönheitserfahrung des Sündenfalls (so meint Dostojewski mit der erlösenden Schönheit eben Jesus Christus: 40). „Kommunikation und Kultur" (41–51) können in christlicher *paideia* neu evangelisiert werden, wenn der „Einschnitt", den das Evangelium für jede Kultur bedeutet (Taufabsage!: 49), wirklich Neues reifen läßt. Der zweite Teil gilt der „Gestalt des Erlösers" (53–130); hier greift R. zunächst das Bekenntnis zum *Dominus Iesus*, zur Einzigartigkeit und Universalität Christi und seiner Kirche" (55–78) heraus. Dieses Bekenntnis, petrinisches „Gebet" und paulinisches Credo (56), kann nicht zugunsten privater Jesusbilder unterlaufen werden, indem ausschließlich „historisch-kritisch" *Geschichte* einerseits nivelliert, andererseits aber eine philosophische *Idee* dessen untergeschoben wird, was Jesus sein solle (57–62). Gängige wissenschaftliche Objektivität nun verzichtet, nach dem Beispiel Monods, ideologisch auf das „Projekt" Sinn und überläßt es der privaten Erfahrung des religiösen Subjekts, alle objektive Offenbarung ausschließend (62–68) in einer „Suche, die nie ankommen darf" (69). Wer hingegen Wahrheit des Glaubens beansprucht, gibt missionierend ein Geschenk weiter, das er gerade nicht anmaßend eigener Erkenntnisleistung verdankt (statt „den Schatz einzugraben": 72), und respektiert die *logoi spermatikoi* der Philosophie (nicht der Religionen als „außerordentlicher" Heilswege: 72–73). Der christologische Anspruch „setzt sich entschieden der Resignation der Wahrheitsunfähigkeit und der bequemen Statik des Alles-Bleiben-Lassens entgegen" (76). Wenn Christi Gegenwart gilt, folgt auch dies: Das „christologische Präsens aber heißt Kirche" (77), deren Einheit weder utopisch noch eschatologisch vertagt werden kann (78); darum schließt das Schreiben *Dominus Iesus* zwingend mit einer ekklesiologischen Note. „Auf Christus schauen" (79–103) zum Beginn des neuen Millennium bedeutet auch, in den Spiegel der Versuchungsgeschichte zu schauen; in solcher *relecture* wachsen die göttlichen Worte mit den Lesenden (so Gregor der Große: 82). „Der Kern aller Versuchung ist das Beiseiteschieben Gottes", das ihm das Gottsein abspricht und sich selbst zum Gott aufwirft (87–87): in der ersten Versuchung, wenn Heilseffizienz („Brot") nach menschlichem Maßstab gelten soll, in der zweiten, wenn Gott an Gott (und seinem Bild Jesus Christus) vorbei „experimentiert" werden soll, und in der dritten, wenn als *doxa* nicht *seine* Herrlichkeit, sondern der schöne Schein der Freiheit gesucht werden soll (Bar-Abbas, „Vaterssohn", anstelle Jesu). Im Glauben geht es um die Wahl des Lebens, das von Gott kommt (87–102). „Das tägliche Brot und das eucharistische Brot. Eine Meditation zu Fronleichnam" – im *epiousios* der Vaterunser-Bitte werden beide erbeten, so wie in der Fronleichnamsprozession das eucharistische Brot in den Alltag getragen wird (103–107). Wie aber hängen „Eucharistie – Communio – Solidarität" (109–130) im Sakrament zusammen? Eucharistie als Berakha ist Kern des Hochgebets als Opfer (111–113), Communio die Wesensbestimmung der Kirche (im Unterschied zu ihrem konziliaren Handeln: 115), was allerdings gerade nicht „eine plurale, sozusagen föderative Ekklesiologie" oder bloßen, kulturell vielförmigen Austausch der Ortskirchen meint (116). Einheit gründet im Sakrament als Leib; sie verbindet die Kommunizierenden zugleich mit der trinitarischen *communio* Gottes (121). Dann ist das frühsozialistische Wort „Solidarität" zu Recht verchristlicht worden (121–126). Die Möglichkeit solcher Verwandlung gründet in der Eucharistie, weil Jesus in der Hingabe des *pro nobis* die viktimalisierende Gewalttat in seine Hingabe umwandelt (126–130). R.s „Epilog" (131–168) gilt den *notae ecclesiae* („Universalität

und Katholizität": 133–143) und der kirchlichen Universalkatechese, dem Weltkatechismus („Steht der Katechismus der Katholischen Kirche auf der Höhe der Zeit?": 145–168). „Nur Christus kann das Ganze zusammenhalten und einen" (133); seine Fülle ist ihre Katholizität, wie die Christologie der Ignatiusbriefe darlegt (134–135), und sie „muß auch empirisch wenigstens ansatzweise erscheinen" (135) als das *ganze* Volk Gottes und in den Zwölf: „Ausdruck künftiger bzw. jetzt schon antizipierter Universalität" (138), die pfingstlich, aber nicht uniformistisch nach dem Modell Babylon und erst recht nicht antagonistisch als „Kampf der Kulturen" gelebt wird (140–143). Ein Universalkatechismus dieser Kirche muß daher das Ganze des Glaubens allen vorlegen, auch wenn ihm dies den Vorwurf des Apodiktischen einträgt, und sich stilistisch „sozusagen oberhalb konkreter kultureller Kontexte ansiedeln" (148). Sein Schriftgebrauch muß kanonisch-kirchlich sein, auch wenn er das diachrone Gefälle von Texten berücksichtigt, das sich in ihrem Wachstum als „tiefere Transzendierung" zeigt (151). Darum sieht der Katechismus die Schrift dynamisch im Kontext der nicht abgeschlossenen Geschichte des Gottesvolkes (154). Auch die Sakramente werden explizit in die Liturgie nicht nur des römischen Ritus eingebunden und pneumatologisch erschlossen (156–161). Die Sittenlehre will keine letzte Systemgestalt der Moraltheologie bieten, entfaltet aber zentral eine Rechtfertigungslehre aus Vätertexten und spirituellen Autoren, die ökumenisch offen ist (161–165), während die Christologie im Bundesgedanken des Dekalogs und seiner Auslegung durch Jesus Christus mitklingt (165–167). Der katholische Glaube als Ganzheit ist schön, „mit einer Schönheit, in der der Glanz der Wahrheit aufleuchtet" (168).

R.s vielfältige christozentrische Zugänge liefern wie gewohnt keine Fußnoten zur (gleichwohl detailliert präsenten) akademischen Diskussion, sondern argumentativ und sprachlich virtuose Durchblicke von aktuellen Problemen her. Dabei berührt der Systemverzicht wohltuend, denn R. geht es um „Ästhetik", um die kohärente und methodisch reflektierte Wahrnehmung der Gestalt Jesu Christi. Darin liefert er ein ebenso seltenes wie anregendes Muster theologischer „Sachlichkeit". P. Hofmann

Benedictus ‹Papa, XVI› [Joseph Kardinal Ratzinger], *Glaube, Wahrheit, Toleranz.* Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg im Breisgau: Herder, 2. Auflage 2003. 220 S., ISBN 3-451-28110-4.

Ist religionstheologisch im „Polylog" der Religionen ein Wahrheits- bzw. Absolutheitsanspruch des Christentums vertretbar? Angestoßen von der turbulenten (deutschen) Rezeption der Erklärung *Dominus Iesus* hat Joseph Ratzinger (= R.) Aufsätze des letzten Jahrzehnts zu seinem zweiteiligen Buch zusammengeschlossen, das die Begegnung des Christentums mit den Religionen und die sich dann stellende Wahrheitsfrage behandelt. Das Startkap. des ersten Teils („Einheit und Vielfalt der Religionen": 14–37) weist Rahners problematische These vom „anonymen Christentum" religionsgeschichtlich zurück: als Variante eines Absolutheitsanspruchs, der eine Einsicht in das Wesen aller anderen Religionen beansprucht. Nach drei heute unterstellten Grundorientierungen (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) werden die Religionen häufig als „letztlich gleich gültige Masse [...], immer unter dem Gesichtspunkt der Heilsmöglichkeit betrachtet" (16). Der Anspruch allreligiöser Offenheit ist nun nicht weniger absolut als der abgewiesene Anspruch christlicher Konfession. R. will die Religionen als geschichtlich-konkrete Größen ernstnehmen, die sich nicht einer „Art von religiösem Weltbürgertum" und ihrem symbolisch-spiritualistischen Religionsbegriff fügen (20), indem sie in ihrer scheinbaren Pluralität nur letzte Identität verhüllen (22). R.s „Strukturformel" beschreibt die Religionen als geschichtliche, durchgängig bezogene und unreduzierbar verschiedene Größen: aus primitiven Erfahrungen erwachsen mythische Religionen, aus dem Mythos brechen konkurrierend Mystik, Aufklärung und monotheistische Revolution aus (22–27). Diese steht der Identitätserfahrung der Mystik in geschichtlich-datierbarer Prophetie entgegen; während Mystiker „Gott" nur im Passiv kennen, antworten die Propheten auf einen sich offenbarenden Gott (27–36) – nicht als „große religiöse Persönlichkeiten", sondern als Angerufene dienen sie dem Wort (36–37). Ein „Zwischenspiel" (38–45) gibt den Überlegungen weitere Kontur. R. weist ex-

treme dialektische Zuspitzungen von mystischer „Religion" einerseits und nacktem Glauben andererseits als „widersprüchlich und unrealistisch zurück" (42), attestiert der entschieden pluralistischen Position (Hick, Knitter, Schmidt-Leukel) einen klaren Bruch mit dem kirchlichen Glauben an Christus und verweist auf Vermittlungsversuche (Stubenrauch, Dupuis: 43–44). Religionen dürfen weder allein von der Heilsfrage her noch bloß undifferenziert betrachtet werden (44).

Kap. 2 „Glaube, Religion und Kultur" (46–90) klärt die inflationär verwendeten Begriffe. Wenn Kultur „Ausdrucksgestalt des Lebens" (50) ist, sollte statt von „Inkulturation" (als Überkleidung eines nackten Glaubens eine „manichäische" Kategorie: 57) besser von „Interkulturalität" gesprochen werden (52); die Begegnung der Kulturen kann nur im Medium der gemeinsamen Wahrheit über den Menschen, über Gott und die Wirklichkeit im ganzen (55) stattfinden. Dabei darf Wahrheit nicht durch Praxis, dürfen „Ekklesiozentrik", „Christozentrik" und „Theozentrik" nicht durch eine „Regnozentrik" ersetzt werden, die am Maßstab erreichbaren Heils alle Religionen mißt (60). Das „Relativismusdogma" darf aber auch nicht Religionen als Artefakten konservieren und so ihre Ansprüche oder Probleme vernachlässigen (61–65). Die nachgetragenen „Variationen zum Thema" (66–90) profilieren das Gesagte (u. a. gegen die These der Hellenisierung, 74–78, gegen den Vorwurf „‚Rückfall' ins Alte Testament, ins Vorchristliche", 78–81, für eine Unterscheidung des Christlichen in multireligiösem Beten, 82–90).

Damit wird die „Wahrheitsfrage" drängend, der sich die drei Kap. des zweiten Teils stellen (91–208). „Die in den 1990er Jahren aufgebrochenen neuen Fragestellungen" (93–111), nämlich die Krise der Befreiungstheologie (93–94), der dogmatische Relativismus und seine theologischen Adaptionen (96–102; deren „Orthopraxie"-Ideal kennt nicht Wahrheit, sondern „nur Modelle, nur Idealgestalten": 97), die Selbstaufhebung des „New Age"-Subjekts ins „Ganze" (102–104) und der alltagskirchliche Pragmatismus, der seinen Glauben selbst definiert und liturgisch eher das „Rauschhafte und Ekstatische" sucht (104–105), stellen der Theologie neue Aufgaben. Gegen Hick und Knitter steht die Frage nach einer hermeneutisch verantwortlichen Exegese an, die sich über ihre philosophischen Voraussetzungen aufklärt und nicht objektivierend historisiert (106–111). Was ist zu sagen über die „Wahrheit des Christentums" (Kap. 2: 112–169)? Nach dem geschichtlichen Ende einer aufgeklärten „Vernunftreligion" muß „die innere Rationalität des Christlichen" aus der sich zur Universalreligion entfaltenden Religion Israels (117–124) aufgezeigt werden, die erst christlich ganz universal geworden ist, weil sie allen volle Zugehörigkeit anbietet (125). Der „Radius der Vernunft" muß sich auch angesichts einer mehr erfolgs- als wahrheitsorientierten (Natur-)Wissenschaft weiten (126–130). Nicht ein Rückzug ins Innerliche, sondern, nach dem Modell der Auseinandersetzung Augustins mit Varros „theologia tripartita", der Anspruch auf vernünftige „philosophische Einsichten über den Grund der Welt" (137) hat das Christentum zur vollkommenen Philosophie geführt, die sich nicht mit dem Thema Natur begnügen kann: „Eben weil er nicht bloß Natur ist, ist er kein schweigender Gott" (139). Diese „religio vera" als „Synthese von Vernunft, Glaube und Leben" (141) ist nicht von der Vernunftmystik der Aufklärung überholt, sondern bleibt aufklärerisch auch gegenüber reiner Vernunft bzw. gegenüber einer „Evolutionslehre als Universaltheorie alles Wirklichen" (145). „Durch seine Option für den Primat der Vernunft bleibt das Christentum auch heute ‚Aufklärung'"; ohne diese Option degeneriere Aufklärung zur „Involution" (146). Aber: „Die Wahrheitsfrage steht außerhalb der ‚Kultur tout court'" (153). Im Anschluß an die Enzyklika „Fides et ratio" stellt sich dann das Problem, wie mit dem Absolutum der zufälligen Mehrheit umzugehen sei – rein methodische Wissenschaftlichkeit und demokratischer Wahrheitsverzicht erzeugen Aporien, die zu Ratlosigkeit oder gar Zorn gegenüber jedem nicht vergleichgültigten Wahrheitsanspruch führen (154–156). Kultur ist dynamisch auf die Offenbarung Gottes zu sehen (156–159), und Kulturen überschreiten sich in biblisch-christlicher Religion auf Universales hin (160–163). Nicht die Toleranzdogmatik, die alle Religionen als ordentliche oder zumindest außerordentliche Heilswege deklariert, sondern die dialogische Unterscheidung von Ungleichen, der religionskritische Impuls der Heilsfrage und die vernünftige Bindung des Gewissens an Maßstäbe fordern Glaube und Vernunft heraus (163–169). Das Stichwort „Unterscheidung" leitet hin zu der Frage des 3. Kap., wie sich Wahrheit mit Toleranz und Freiheit

vertrage („Wahrheit – Toleranz – Freiheit": 170–208). R. schaltet sich in die Diskussion um J. Assmann mit der These ein, daß Götter „keineswegs immer friedlich austauschbar" (177) seien und sich die Wahrheitsfrage angesichts der Religion bereits in der griechischen Antike stelle (178). Die „Rücknahme der mosaischen Unterscheidung [...] bedeutet nicht die Allversöhnung, sondern die Unversöhnbarkeit des Alls. Denn nun ist das Sein selbst widersprüchlich [nicht „gegensätzlich", vgl. zu Guardinis Gegensatzlehre 40], der Krieg kommt aus dem Sein selbst, gut und böse werden letztlich ununterscheidbar" (179). Zu naturreligiösem Polytheismus gibt es keine Rückkehr, der buddhistische Verzicht auf Welt schließt deren Wahrheit mit ein, obwohl er Antwort zu geben beansprucht (180–184). Aber auch das nachaufklärerische Freiheitspathos der nichtreligiösen Antworten mündet in die Aporien (191–198): Freiheit kann weder individualistisch-liberalistisch noch antiaufklärerisch-anarchisch oder durch Systeme erzeugt werden; auch „die neue Oligarchie" in der Demokratie, der „Flirt mit autoritären Lösungen" oder „der Ruf nach einer totalen Freiheit" (196) zeigen nur die Krise an. Wenn Freiheit nicht „an das Maß der Wirklichkeit – an die Wahrheit – gebunden ist", führt diese Selbstvergöttlichung des autonomen Menschen zur Selbstzerstörung; insofern sind Ordnung und Recht Konstitutive der Freiheit, indem sie „das Gut des Ganzen, das Gute selber" zur Aufgabe machen (198–204). Dieses Prinzip Verantwortung bedarf der Verbindlichkeit ebenso wie der religiösen Sinnressourcen, damit es nicht zu einem menschlich untragbaren Konsequenzialismus der Handlungsethik führt oder sich auf den ebenso brüchigen wie „elitären Konsens derer gründet, die argumentationsfähig sind" (204). Verantwortung kann nur bedeuten: „Antwort auf das, was wir in Wahrheit sind", nämlich gottähnliche Geschöpfe, denen der von der Auferstehung Christi ausgelegte Dekalog zugemutet ist (205–206). Drei Thesen erfassen den Ertrag und den wichtigen Hinweis, daß zur gefährlichen Pathologie der Religion auch ihre kompromißlose Abweisung im Namen autonomer Freiheit sowie die Verabsolutierung relativer Güter gehören (206–208). Im Anhang finden sich der Nachweis der Ersterscheinungsorte sowie Schriftstellen-, Personen- und Schlagwortregister.

R. verliert sich nie in eine akademische Anmerkungstheologie, obwohl er die aktuellen Streitfälle durchgehend in seine Sachargumentation einbindet. Diese entschiedene Sachlichkeit und die Stringenz der Argumentation, die in dieser Zusammenstellung der Aufsätze noch deutlicher hervortritt, machen das Buch zu einem Markstein. Die Theologien der Religionen werden sich danach nicht mehr darauf kaprizieren können, ihre Ansätze ungerührt fortzuspinnen oder den jeweiligen Gegner bloß zu etikettieren. Für die uneitle und kompetente Versachlichung dürfen R. alle dankbar sein, die an diesem Diskurs teilnehmen.

P. Hofmann

Rahner, Johanna, *Creatura Evangelii*. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche. Freiburg im Breisgau: Herder 2005. 608 S., ISBN 3-451-28499-5.

Dieses umfangreiche Buch ist eine leicht überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift, die die Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster im Sommersemester 2003 angenommen hat. Der Titel der Arbeit – „Creatura Verbi" – ist die Übernahme einer Kennzeichnung der Kirche, die im lutherischen Raum geläufig, im katholischen dagegen ungewöhnlich klingt. Die Verf.n läßt in der Wahl dieses Titels schon erkennen, daß sie in der (konziliaren und nachkonziliaren) römisch-katholischen Ekklesiologie bislang unausgeschöpfte Möglichkeiten aufgespürt zu haben meint, die mit einer christozentrisch ausgerichteten Rechtfertigungslehre vereinbar sind. Sind die, die es betrifft, zur Umkehr bereit, das heißt: machen sie sich von den konservativen oder restaurativen Tendenzen, die es nach wie vor in der römisch-katholischen Kirche und ihrer Theologie gibt, frei, und lassen sie somit die in ihr gleichwohl angelegten Möglichkeiten einer evangeliumsgemäßen Veränderung zum Zuge kommen, so tritt auch die römisch-katholische Kirche als eine Kirche hervor, die sich allein von ihrem Dienst an der Verkündigung des Evangeliums von der gnädigen Zuwendung Gottes zum Menschen her versteht und vollzieht. Das heißt: Ein neues Zueinander der römisch-katholischen Kirche und der Kirchen der Reformation würde sich einstellen.

In einem längeren einleitenden Text erinnert die Verf.n an die ökumenischen Gespräche der letzten Jahrzehnte, in denen die Möglichkeiten eines Aufeinanderzuwachsens der Kirchen ausgelotet wurden. Dabei ging es auch immer wieder um die Frage, ob und wie auch katholischerseits der Rechtfertigungslehre eine maß-gebende Bedeutung für die Kirchenlehre zugestanden werden kann. Was dabei ausgeführt und auch katholischerseits weitgehend mitgetragen wurde, kann als Bestätigung der entscheidenden reformatorischen Evidenzen verstanden werden. Die Verf.n nimmt solche Einsichten auf, zieht die damit gegebenen Linien aus und nimmt von daher die Konturen einer erneuerten römisch-katholischen Kirche in den Blick.

Von der so gewonnenen Position aus blickt die Verf.n zurück auf die Geschichte der Ekklesiologie. In einem ersten umfangreichen Kap. – „Ekklesiologische Impulse der Reformation" (53–183) – erinnert sie an die Bemühungen Martin Luthers, Philipp Melanchthons und Johannes Calvins um eine evangeliumsgemäße, an der Rechtfertigungslehre Maß nehmende Kirchenauffassung und -ausgestaltung. Dort taucht auch das Titelstichwort „Kirche als creatura evangelii" auf (83–85). Die Autorin zeigt, wie die Reformatoren im Lichte ihrer Rechtfertigungslehre die Kirche, ihre Stellung, ihre Aufgaben, ihre Strukturen neu bestimmen, – wobei es ihnen darum ging, die Botschaft der Bibel zum Zuge zu bringen. Die ekklesiologischen Impulse, die J. Rahner auf diese Weise wahrnimmt, sind es, die seitens der römisch-katholischen Kirche in den Entscheidungen ihres II. Vatikanischen Konzils anfänglich schon aufgegriffen worden sind, in unserer Zeit aber erneut und entschiedener als bisher ernstgenommen und übernommen werden sollten. Nur so würde auch die römisch-katholische Kirche sich in die Gestalt ihrer selbst hinein fortentwickeln, die nicht nur ökumenisch an der Zeit, sondern auch von der Christusbotschaft der Bibel her gefordert wäre.

Auf den folgenden etwa 350 Seiten teilt die Verf.n mit, was sie bei ihrer „Spurensuche in der römisch-katholischen Tradition" gefunden hat. Die einen Spuren, die sie interessierten, waren die ekklesiologischen Motive, in denen eine Sensibilität für die reformatorischen Impulse erkennbar sind. Die anderen Spuren waren die Widerstände, die gerade so an offener Entfaltung hinderten. Der *Catechismus romanus*, die Werke Robert Bellarmins und die Schriften Johann Adam Möhlers werden unter der Überschrift „Ekklesiologie unter den Vorzeichen der Gegenreformation" untersucht. Sodann folgt ein langes Kapitel über die Ekklesiologie des II. Vatikanums. Es umfaßt fast die Hälfte des ganzen Buches. Es ergab sich aus dem Interesse der Verf.n, die innovativen wie die retardierenden Tendenzen in den Entscheidungen des Konzils wahrzunehmen und dann auch in ihren Spannungen darzustellen. Was so unausgeglichen übrig blieb, trat in den „Nachkonziliaren Entwicklungen" hervor. Mit kritischem Blick analysiert die Verf.n vor allem die offiziellen römischen Dokumente, die noch einmal der Befestigung der Linien des Vatikanum II. dienen sollten, die eher aus einer rückwärtsgewandten Sicht der Kirche stammten, konkret: der „Katechismus der Katholischen Kirche" und das römische Dokument „Dominus Iesus".

Die langen, inhaltsreichen Untersuchungen, die dem Rückblick auf die römisch-katholische Kirche und ihr Ringen um ihr theologisches Selbstverständnis galten, münden am Ende der Arbeit in die Darstellung des „Ertrages" und eines „Ausblicks" ein. Dort kommt der Beitrag der Verf.n zum Gespräch über die Kirche und die Ökumene besonders klar und systematisch geordnet zur Sprache. Im Kern geht es darum, daß sie annimmt, daß die römisch-katholische Kirche noch über Spielräume zu einer Selbstkorrektur im Sinne einer Sensibilisierung für die Maß-gaben einer christozentrischen Rechtfertigungslehre verfügt, und daß sie sich aus ökumenischem Interesse danach sehnt, daß es zu den Umkehrprozessen kommen möge, die an der Reihe wären.

In großer Entschiedenheit setzt sich die Verf.n für eine Öffnung der römisch-katholischen Kirche für die Anliegen und Einsichten der reformatorischen Kirchen ein. Diese würde sich aus einem verstärkten Ernstnehmen der kriteriologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre ergeben, wobei die römisch-katholische Kirche, wenn sie dies täte, nicht beim Punkt Null zu beginnen hätte, sondern auf in den eigenen Traditionen schon Gegebenes oder auf ökumenisch Vereinbartes zurückgreifen könnte. Sie ermuntert zu solchem Vorgehen auch darum, weil sie zuvor herauszuarbeiten vermochte, daß dem reformatorischen Rechtfertigungskonzept seinerseits eine Kirche schon entsprach oder

entsprechen konnte, die ihrerseits vieles von dem, was der römisch-katholischen Kirche wichtig war und ist, auch zu bejahen vermag.

Was die Verf.n dargelegt hat, ist aller Beachtung wert, sei es im innerkatholischen Bemühen um anstehende Reformen, sei es im Prozeß der Vertiefung der Beziehungen zwischen den Kirchen des Abendlandes. Sie vertritt es in respektabler Entschiedenheit und Stimmigkeit. Die Fragen, die sich stellen, betreffen das Ganze dieses Konzepts und betreffen die Weichenstellungen, aus denen sich die Richtung des Entwurfs ergibt. Sie haben, kurz gesagt, mit der Erkenntnis zu tun, daß die Kirche ihre Wurzeln in Israel hat und daß Jesus Christus der Grund der Kirche aus Juden und Heiden ist. Diese Erkenntnisse ergeben sich aus dem Studium vor allem exegetischer Literatur. Alttestamentler wie Norbert Lohfink und Erich Zenger (und nicht wenige andere) und Neutestamentler wie Thomas Söding und Michael Theobald (und auch hier viele andere), aber auch Systematiker wie Volker Stolle (z. B. mit seinem Buch „Luther und Paulus", Leipzig 2002) weisen andere Wege, als sie in dem vorliegenden Werk beschritten wurden. Kurz: Das sakramentale Kirchenverständnis, das allen christlichen Kirchen außer den aus der abendländischen Kirchenspaltung hervorgegangenen evangelischen Kirchen zugrunde liegt, ist eine innere Konsequenz der Verwurzelung der Kirche in Israel und ihrer Begründung im Wirken Jesu Christi. Eine Israel-Theologie und eine Christologie, konkret und aktuell durchgeführt, mündet in eine Ekklesiologie ein, die durchaus der Rechtfertigungslehre entspricht, aber es ist eine anders konturierte Rechtfertigungslehre, als sie von den Reformatoren gemeint war und hinterlassen wurde und die die abendländische Kirche aufgesprengt hat. Es wäre eine Ekklesiologie, die sich aus der biblischen Lehre von der Kirche aus Juden und Heiden ergibt und einem auch Paulinischen Rechtfertigungskonzept entspräche, das davon ausgeht, daß die Entgegennahme der Rechtfertigungsgnade sich im Vollzug einer lebendigen Kirchengliedschaft ereignet. Dies ist im übrigen die Lehre des tridentinischen Konzils, das noch einmal ganz neu gelesen und dann auch ins Gespräch mit der Theologie der Reformatoren gebracht werden müßte.

W. Löser S. J.

Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2003. Herausgegeben von *Michael Beintker, Christian Link* und *Michael Trowitzsch*. Zürich: Theologischer Verlag 2005. 506 S., ISBN 3-290-17344-5.

Vom 1. bis 4. Mai 2003 fand in der Johannes a Lasco Bibliothek in Emden das internationale Symposion statt, das im vorliegenden Bd. dokumentiert ist. Die Aufmerksamkeit der Referenten und Disputanten richtete sich auf eine der markantesten Persönlichkeiten der neueren Theologie- und Kirchengeschichte, auf Karl Barth, und innerhalb der langen Geschichte seines Wanderns und Wirkens auf die Jahre in Deutschland, also auf die Jahre 1921 bis 1935. Stationen seiner damaligen Tätigkeit waren Göttingen, Münster und Bonn. Es war die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und die Zeit vor dem Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland, eine Zeit, in der starke (Theologen-) Persönlichkeiten neue Wege der Glaubensbesinnung zu suchen und zu gehen unternahmen – Rudolf Bultmann, Emanuel Hirsch, Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Erik Peterson und viele andere mehr. Karl Barth ragte aus ihnen allen durch die Kraft seines Denkens, durch die Entschiedenheit seiner Auffassungen heraus. Gleichzeitig waren die genannten Jahre für Karl Barth eine Zeit, in der sich die Überzeugungen Schritt für Schritt entfalteten, die dann für die langen Jahrzehnte der Abfassung der „Kirchlichen Dogmatik" bestimmend bleiben sollten. Die Werke der ersten dieser Jahre standen im Zeichen des Programms einer „dialektischen Theologie". Schon gut ein Jahrzehnt später steht im Titel der großen Dogmatik die Kennzeichnung „kirchlich" und „dogmatisch". Überwiegt zwischen „dialektisch" und „dogmatisch" die Diskontinuität oder die Kontinuität? Dies ist eine Frage, der sich viele der Autoren dieses Bds. in dieser oder jener Weise zugewandt haben. Es überwiegt die Auffassung, das „Dialektische" sei nicht verlorengegangen, sondern nur fortentwickelt worden, als das „Dogmatische" hervortrat.

Das Emdener Symposion war so angelegt, daß es zum einen „Plenarvorträge" und zum anderen zwei Diskussionsforen gab. Das eine Diskussionforum stand unter der

Überschrift „Kontroversen und Dispute", das andere widmete sich „Exegesen zur Werkgeschichte". So wurden insgesamt 21, das heißt 3 mal 7 Vorträge gehalten, sieben im Plenum, je sieben in den beiden Diskussionsforen. Sie alle fanden Aufnahme in den vorliegenden Bd., der durch ein Vorwort der Herausgeber eröffnet und durch die Wiedergabe einer Predigt über die biblische Zachäuserzählung, gehalten von Walter Herrenbrück, und durch die Zusammenfassung eines Abschlußpodiums abgerundet wird. Unter den Referenten waren ausgewiesen Barth-Forscher. Die meisten stammten aus Deutschland und der Schweiz, einige kamen aus den Niederlanden. Dies sind die Namen der Beiträger (in der Reihenfolge ihrer Beiträge): Bruce Lindley McCormack, Eberhard Jüngel, Cornelis von der Kooi, Hinrich Stoevesandt, Michael Beintker, Wolf Krötke, Eilert Herms, Hans-Anton Drewes, Heinrich Assel, Georg Pfleiderer, Arie L. Molendij, Gerhard Sauter, Jan Rohls, Barbara Nichtweiß, Christian Link, Dietrich Korsch, Michael Trowitzsch, Georg Plasger, Sándor Fazakas, Michael Hüttenhoff, Eberhard Busch.

Das Werk Karl Barths, soweit es auf die deutschen Jahre zurückgeht, wies bereits eine derartige Tiefe und Breite und Wucht auf, daß es nicht verwunderlich ist, daß es zum Anlaß und Thema immer neuer Deutungen wurde. Dogmatiker wie Historiker arbeiten sich bis heute an ihm ab. Und da jeder Interpret seine eigene Perspektive in den Arbeitsprozess einbringt, ist bis heute ein breites Spektrum von Sichten auf Barths Denken entstanden. Nicht immer stimmen sie überein, bisweilen ergänzen sie sich, aber es kommt auch zu Konkurrenzen. *Georg Pfleiderer* hat in seinem Beitrag nicht weniger als 16 unterschiedliche Ansätze der Barth-Interpretation aufgelistet und jedem Typos die Namen der Theologen zugefügt, die für die jeweils entsprechenden Interpretationen stehen. Da die Interpretationsvielfalt sich auch im vorliegenden Bd. entdecken läßt, seien die von Pfleiderer aufgezählten Attribute wiedergegeben: erkenntnis- bzw. absolutsheitstheoretisch, systemtheoretisch, selbstbewußtseins-theoretisch, hermeneutisch, subjektivitäts- bzw. individualitätstheoretisch, psychologisch bzw. erfahrungstheologisch, politisch-theologisch und politiktheoretisch, geschichtsphilosophisch/ethisch, ethisch/kultur-theoretisch, sozial-identitätstheoretisch, phänomenologisch bzw. kultursemiotisch, sprachphilosophisch, dekonstruktivistisch, rhetorisch, theologisch-narrativ, literarwissenschaftlich (235–237). Viele dieser die Barth-Interpretationen lenkenden Perspektiven wirken ohne Zweifel erhellend, manche lassen sich vermutlich aber auch als Vereinnahmungen entlarven.

Kaum einer der Beiträge kommt ohne eine Deutung, Einordnung, Bewertung des großen Werkes aus, mit dem die deutschen Jahre Barths eröffnet wurde: der Römerbriefkommentar in seiner zweiten Auflage, der freilich seine Fortentwicklung in den großen Werken der folgenden Jahre erlebte. Und in der Analyse dieses außergewöhnlichen Buches suchen ihre Verf. nach dem originären Sinn dessen, was „dialektische Theologie" bedeutet. Finden sie es? Ja, sofern sie es mehr oder weniger durchgehend so verstehen wie *McCormack*, der von der „Realdialektik von göttlicher Verhüllung und Enthüllung im Offenbarungsgeschehen" spricht (17). Im übrigen fällt beim Lesen der verschiedenen Texte auf, in welch starkem, manchmal eindrucksvoll, manchmal aber auch ungewohnt wirkendem Maße die jeweilige Sachposition dadurch bestimmt und benannt wird, daß Relationen zu und zwischen Personen in Erinnerung gerufen werden. Theologische Positionen erscheinen so in einem für einen katholischen Leser erstaunlich und zugleich befremdlich wirkenden Sinn personalisiert. Die Theologie, die als Barthsche Theologie ja doch ganz situationsbezogen sein möchte, erscheint als abgehoben und entrückt in den Himmel des Disputs der gelehrten Theologenrepublik. Ungezählte Namen vertreten theologische Konzepte und diese gibt es nur in Verbindung mit den Namen – Kant, Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard, von Harnack, Gogarten, Herrmann, Hirsch, Bonhoeffer, Ritschl, Troeltsch, Thurneysen und viele andere mehr. Immer wieder geht es um die Frage: Wer positioniert sich wie wem gegenüber? Kommt in diesen Positionen so etwas wie eine gemeinsame und verbindliche kirchliche Lehre noch zum Zuge?

Es fällt auf, daß der in diesem Symposion thematisierte theologische Kontext des Barthschen Wirkens ein exklusiv protestantischer war, wenn man davon absieht, daß in zwei Vorträgen Barths Dialog mit Erik Peterson, der sich 1930 der katholischen Kirche anschließen sollte, in Erinnerung gerufen wird. In Petersons Theologie stieß Barth auf

katholische Anliegen und Einsichten, auch wenn Peterson einstweilen der evangelischen Kirche angehörte. Der eine Vortrag wurde von *Eilert Herms* unter dem Titel gehalten: „Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus" (141–186). Der andere war ein Beitrag der katholischen Theologin *Barbara Nichtweiß*, die über die „Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Petersons für die theologische Entwicklung Karl Barths" referiert hat (313–330).

Eilert Herms erinnert an Erik Petersons Aufsatz von 1925 „Was ist Theologie?", in dem Barth (und Bultmann) entgegengehalten worden war, Theologie gebe es nicht dialektisch, sondern nur, wenn und weil Gott sein Wort gesprochen hat und wenn dieses Wort ins Hören und Sprechen der Kirche und zuhöchst in ihr dogmatisches Sprechen eingegangen sei. Theologie habe dieses Wort zu bedenken und vollziehe sich im konkreten Gehorsam dem Dogma gegenüber. Herms stellt fest, daß Barth aus dem Gespräch mit Peterson übernommen und festgehalten habe, daß Theologie sich in einem „konkreten Gehorsam" der Kirche gegenüber entfaltet und ihr dient. Doch habe der Theologe der Kirche nicht nur so zu entsprechen, daß er das in ihrer Autorität gesetzte Dogma aufnimmt und in seinen Gehalten argumentativ bedenkt. Barth habe die Theologie so in ihrem der Kirche verpflichteten Sinn bestimmt, daß sie der Kirche in ihrem gegenwärtigen Leben, das insgesamt Zeugnis von Gottes Offenbarung ist, gehorsam zu entsprechen hat. Herms erinnert an den Anfang der „Kirchlichen Dogmatik", wo es heißt: „Dogmatik ist eine theologische Disziplin. Theologie ist aber eine Funktion der Kirche" (KD I/1,1) und führt dann aus: „Das gilt in dem doppelten Sinne, daß zunächst und unmittelbar das Sein der Kirche im ganzen Bezeugung Gottes, Reden von Gott ist, und daß dann und daraufhin in der Kirche auch Theologie in einem spezielleren Sinne – nämlich im Sinne der Rechenschaft über das kirchliche Zeugnis und der kritischen Prüfung derselben – erforderlich ist und existiert" (175). Letzteres sei, so Herms im Sinne Barths, die besondere Aufgabe der dogmatischen Theologie.

Über Erik Peterson kam Barth in den 20er Jahren mit theologischen Überzeugungen in Kontakt, die thomistischen Einsichten verwandt waren und bislang vorwiegend im katholischen Raum beachtet worden waren. B. Nichtweiß schildert aufgrund der noch nicht edierten, nun aber auszugsweise zitierten Passagen aus der Vorlesung Petersons über Thomas von Aquin (1923/24), daß und wie Barth einen Sinn für den dogmatischen Charakter der Theologie ausbildete. Der hohe Stellenwert dieser durch Peterson vorgetragenen Thomasinterpretationen für die Entwicklung des Denkens Barths ist bisher noch wenig gewürdigt worden. Daß B. Nichtweiß darauf jetzt aufmerksam machen konnte, ist für die Bemühungen um ein Verstehen der Wege des frühen Barth von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In der Schrift „Was ist Theologie?" begegnete Barth noch einmal den in solchen Zusammenhängen bei Peterson gewachsenen Überzeugungen. Er antwortete darauf in Unterscheidungen. Daß er später eine „kirchliche Dogmatik" schrieb, ist ohne die Kontakte mit Peterson und seinen Anliegen nicht verständlich. Die Kontakte zwischen Barth und Peterson, die sich über etwa zehn Jahre hinzogen – 1922/23 bis 1930/2, gehören als eine starke Linie in beider Biographien hinein.

Für ein Verstehen Karl Barths und eine Einordnung seines Wirkens in die Theologie- und Kirchengeschichte des hinter uns liegenden Jhdts. ist der vorliegende Bd. mit seinen auf die Zwischenkriegszeit bezogenen Analysen eine wertvolle Hilfe. W. Löser S. J.

Laube, Johannes (Hg.), *Das Böse in den Weltreligionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 355 S., ISBN 3-534-14985-8.

Der von dem Münchner Japanologen und Religionswissenschaftler herausgegebene Bd. behandelt in fünf Monographien das Böse in der jüdischen (Daniel Krochmalnik), der christlichen (Hermann Häring), der islamischen (Reinhard Schulze), der hinduistischen (Axel Michaels) und der buddhistischen (Johannes Laube) Tradition. Der Bd., so schreibt der Herausgeber in der Einleitung, „verdankt seine Existenz nicht einer momentanen Tagesaktualität wie der des 11. September, sondern der weitsichtigen Planung des Verlags und den langjährigen gründlichen Forschungen der Autoren" (9). Jeder der fünf Autoren geht mit einer anderen Methode an seine Aufgabe heran.

Daniel Krochmalnik behandelt das Thema anhand jüdischer Interpretationen zu Genesis 1–11; die Arbeit ist gegliedert in die Kap. „Der Mensch", „Das Weib", „Die Schlange". Die Menschen von Adam bis Abraham erliegen immer wieder derselben Versuchung wie der Urmensch; sie überschreiten moralisch, politisch, technisch, biologisch und kulturell das ihnen gebotene Maß. Dabei leidet der Mensch nicht an einer unheilbaren Erbkrankheit, sondern er ist ein unbelehrbarer Wiederholungstäter. Die Bibel entläßt ihn nicht aus seiner Verantwortung, sondern sie führt alle anderen Übel auf das moralische Übel zurück. Von der Erschaffung der Frau wird in den ersten Kap. der Genesis zweimal berichtet; beide Berichte sind, was Natur und Stellung der Frau angeht, miteinander unvereinbar. Aus dem ersten Bericht (Gen 1,27) folgt die Ebenbürtigkeit der Geschlechter; im zweiten Bericht ist dagegen der Mann das erste (Gen 2,7) und die Frau das letzte (Gen 2,21) Geschöpf. Die Geschichte von der Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes hat die Version von der Ebenbürtigkeit der Geschlechter beinahe aus dem kulturellen Gedächtnis verdrängt. Nach dem wichtigsten mittelalterlichen jüdischen Bibelerklärer ist die egalitäre Version der Geschlechterdifferenz durch die hierarchische auszulegen; er liest die Unterdrückung der Frau in den Herrschaftsauftrag des Urpaares (Gen 1,28) hinein. Aber es findet sich auch eine Richtung, die den hierarchischen vom egalitären Bericht her deutet. Die biblische und die philosophische Anthropologie vermischen sich zum ersten Mal bei Philon von Alexandrien; er liest die griechische Philosophie einschließlich ihrer frauenfeindlichen Tendenz in die Bibel hinein. Die Schlange ist kein Teufel, sondern ein Geschöpf; sie wirkt durch ihre Sprache. Sie spricht die intimsten Wünsche des Menschen aus und kann so zum Sinnbild seines bösen Triebes werden. Die Sünde überzeugt den Menschen mit vernünftigen Argumenten und findet seine bereitwillige Zustimmung. Die rabbinische Auslegungstradition hat daher nicht die Schlange, sondern die menschlichen Laster für den Verlust des Paradieses verantwortlich gemacht. Nach Philon ist die Schlange Sinnbild der Lust. Maimonides entmythisiert die biblilische Erzählung; nach ihm besteht der Sündenfall darin, daß der Mensch seine objektive Erkenntnis bedenkenlos darangibt und sich von seinen subjektiven Eindrükken verleiten läßt.

Die Arbeit von *Hermann Häring* ist chronologisch aufgebaut. Nach einigen terminologischen Klärungen werden zunächst Gesichtspunkte der Bibel dargelegt. Es folgt ein Kap. über das antike Erbe, das sich vor allem mit Augustinus auseinandersetzt. Stichworte des Kap. über das Mittelalter sind Mystik, Volksfrömmigkeit, Ketzer, Hexen, Dämonen und die Rede vom Teufel. Das inhaltlich breit angelegte Kap. über die Neuzeit zielt auf eine Christentumskritik. „Die Kirchen haben neuzeitliche Probleme nicht gelöst, sondern institutionell verfestigt" (96). Das Paradox des neuzeitlichen Christentums sei, daß es sich „wegen seines Eifers für die gute Sache mit Rechthaberei und Moralismus blockiert. Genau die leidenschaftliche Bekämpfung des Bösen hat das Böse immer neu provoziert" (100). Mit dem Jahr 1945, so die These des Kap. über die Gegenwart, habe ein Paradigmenwechsel großen Ausmaßes begonnen, der bis heute noch nicht ausbuchstabiert sei. Die Schoah, die sich im Zentrum des „christlichen" Europas ereignete, wurde zum „wahren Menetekel für das westliche Christentum" (103). Den „christlichen" Ländern wird eine „prominente Unheilsrolle" beim ideologischen Staatsterrorismus, beim Grauen anderer Kriege, bei der Ausrottung von Völkern und der wachsenden Verelendung ganzer Kontinente vorgeworfen. „Sollte ausgerechnet das Christentum, dieses Programm der reinen Liebe, zur Quelle solch unermesslichen Unheils geworden sein?" „Die Opfer selbst", so wird der Paradigmenwechsel formuliert, „müssen zu Worte kommen und ihrer ist zu gedenken" (105). Bei all dem hätte man sich differenziertere Urteile gewünscht. Es geht, so schreibt der Herausgeber in der Einleitung, „nicht um das faktisch Böse in den Weltreligionen [...], sondern um ihr mehr oder weniger reflektiertes Verständnis vom Bösen" (9). In den so beschriebenen Rahmen fügt der Beitrag von Häring sich nicht vollständig ein.

Es sind vor allem theologische Gründe, weshalb der Begriff des Bösen in der islamischen Tradition weniger Aufmerksamkeit als im Judentum und Christentum gefunden hat. Die christliche Tradition der Erbsünde, so stellt *Reinhard Schulze* fest, ist kein islamisches Thema; nach islamischer Dogmatik ist die Sünde immer Tat eines einzelnen. Wenn es jedoch um die Willensfreiheit des Menschen ging, haben Theologie und Philo-

sophie des Islam sich immer wieder mit dem Bösen beschäftigt. Schwerpunkt der Arbeit ist das Verständnis des Bösen in der islamischen Theologie, Philosophie und Mystik des 8. bis 16. Jhdts. Grundlagen im Koran für die spätere theologische und philosophische Spekulation über das Böse sind der adamitische Mythos (Gen 3) und die Gestalt des Iblis. Der Koran läßt keinen Zweifel daran, daß das Böse als Widersetzlichkeit gegenüber Gott zu verstehen sei. Es existiert stets als „Handlungsqualität und nicht als autonome Kategorie, die durch Handlungen oder Einstellungen geäußert werden kann" (135). Iblis bezeichnet den Teufel unter der Rücksicht seines Stolzes und seiner Widersetzlichkeit gegenüber Gott. Auslöser für den Streit über die Wahlfreiheit des Menschen ist der Koranvers: „Was dich an Gutem befällt, ist von Gott; was dich an Bösem befällt, ist von dir selbst" (4:79; 148). Der Tradition, nach welcher das Glück und das Heil im Jenseits und schließlich das Handeln, durch das man jenes erwirbt oder verspielt, vorherbestimmt sind, steht die Auffassung gegenüber, daß der Mensch selbst entscheidet, ob er sündigt oder sich an die Weisung Gottes halten möchte. Diskutiert wird die Frage, ob das Böse böse ist, weil Gott es nicht will, oder ob Gott das Böse nicht will, weil es böse ist. Die arabisch-islamische Philosophie übernimmt den neuplatonischen Gedanken, daß das Gute die Vollkommenheit des Seins und das Böse die Abwesenheit jener Vollkommenheit ist, womit das Theodizeeproblem aufgeworfen wird. Für die Mystik standen der praktische Sinn von Gut und Böse und die gelebte Ethik im Vordergrund der Auseinandersetzungen. Für sie war die Seele oder das Selbst, dessen Merkmale Lust, Begierde, Hochmut, Stolz und Unwissenheit sind, der Ort des Bösen; dieses Selbst zu zähmen ist Aufgabe des Verstandes. Diese Vorstellung der Seele führt zur Entwicklung des Begriffs des Gewissens und zur Neudeutung des Iblis. Für die islamischen Prediger, die gegen Abweichungen von der wahren Religion zu Felde zogen, legte sich die Personifizierung des Bösen in der Gestalt des Teufels als wirksames rhetorisches Mittel nahe. Auch die arabische Literatur des 8. bis 13. Jhdts. interessiert sich für das Böse vor allem in der Gestalt des Teufels.

In den vielfältigen Vorstellungen des Bösen im Hinduismus dominieren nach *Axel Michaels* drei Themen: das Böse als vermeidbare Sünde, als unvermeidbares Schicksal und die Personifikation des Bösen. Der Beitrag stellt zunächst das Wortfeld im Sanskrit und die Quellen vor und bringt einen Forschungsüberblick. Der Hauptteil „Die Rede vom Bösen im Hinduismus" beginnt mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen. Weil der Hinduismus keine Dogmen und keine autoritativen heiligen Schriften kennt, sind die Meinungen darüber vielfältig. Sie stimmen im wesentlichen mit dem Gottesbild und der Schöpfungslehre überein; oft wird jedoch das Böse zum Unerklärbaren gezählt. Als Formen und Folgen des Bösen werden die Sünden, die Höllen und die Tatvergeltung in der Wiedergeburt beschrieben. Befreiung vom Bösen findet der Mensch durch Entsühnung, über ihn verhängte Strafen, gute Taten, Askese und die Hoffnung auf die Gnade eines gütigen Gottes. Das Böse im klassischen Hinduismus ist, so das abschließende Urteil, ebenso vieldeutig wie die Religion insgesamt; die philosophische Perspektive ist eine andere als die volksreligiöse, die religiöse eine andere als die juridische usw. Dennoch lassen sich drei Gemeinsamkeiten festhalten. Das ist einmal die Antwort auf das Theodizeeproblem durch die Lehre von der Wiedergeburt; die Karman-Lehre, so urteilt Max Weber, sei „die konsequenteste Theodizee, welche die Geschichte je hervorgebracht hat" (248). Zweitens wird das Böse als substanzhaft vorgestellt; es ist eine stets drohende Gefahr der Verunreinigung anderer und durch andere. Eine Folge dieser Vorstellung ist (drittens) die Beurteilung der Schuld; sie wird nicht so sehr als eine Frage der eigenen Verfehlung, sondern des Kollektivs gesehen; die böse Tat wird oft nicht als die eigene empfunden.

Johannes Laube untersucht vor allem Texte des Mahayana-Buddhismus, des „Buddhismus des Großen Fahrzeugs". Der japanische Terminus für das Böse, *aku*, umfaßt alles, was dem buddhistischen Ziel der vollkommenen Befreiung im Wege steht. Nicht das Böse als moralische Schuld, sondern als apriorische Verkehrung der Selbstsicht und Selbstverwirklichung steht im Vordergrund der Texte. Hilfreich ist ein kurzer Abriß der Geschichte des Buddhismus. Die buddhistische Lehre vom Bösen wird dann in 17 Abschnitten anhand einflußreicher Quellentexte, beginnend mit einem der ältesten Sutrentexte (1. Jhdt. v. Chr.?) bis zur Kyoto-Schule (Kitaro Nishida [1870–1945] und

Hajime Tanabe [1885–1962]) dargestellt. Die Ergebnisse werden (teilweise mit Hilfe von Autoren des 20. Jhdts.) unter systematischer Rücksicht in fünf Punkten zusammengefaßt: (a) Der weite Begriff des Bösen (*aku*) umfaßt alle Erscheinungen des Bösen und des Übels. Das Böse wird hier weniger moralisch als vielmehr soteriologisch gesehen. Der enge Begriff umfaßt alles, was zu einer mahayana-buddhistisch begründeten Moral gehört. (b) Das eigentlich Böse ist die Selbstheit des Menschen, d. h. „die für den Menschen unvermeidliche, in jedem Akt mitvollzogene Selbsttäuschung, er sei ein eigenständiges Selbst, wesentlich unabhängig von allem anderen" (343). (c) Mit der Einsicht in die Nicht-Substantialität des individuellen Selbst und aller Erscheinungen beginnt die Moral. (d) Die Religion ist die Vollendung der Moral; nach ihr schließen sich die vielen Phänomene und das eine Noumenon nicht aus; Leidenschaften und Erleuchtung bilden eine Einheit; Vielheit ist Einheit und Einheit Vielheit. (d) Nicht das Selbst, sondern das Nicht-Selbst ist der Ausgangspunkt der asketischen, ethischen und religiösen Praxis und ihr folgend der Theorie des Mahayana-Buddhismus.

Den einzelnen Beiträgen folgen z. T. gut gegliederte Bibliographien. Leider fehlt die in derartigen Sammelwerken heute übliche kurze biographisch-bibliographische Information über die Autoren. F. Ricken S. J.

Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart. Herausgegeben von *Mariano Delgado* und *Guido Vergauwen* (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Band 44). Fribourg: Academic Press/Paulusverlag 2003. 247 S., ISBN 3-7278-1455-1.

Der Band dokumentiert 13 von 15 Beiträgen zu einer Ringvorlesung des akademischen Jahres 1999/2000, in Antwort auf die Enzyklika *Fides et ratio*. Sie wird eingangs von *Vergauwen* vorgestellt (9–21): Die Freimütigkeit des Glaubens und die Kühnheit der Vernunft. *F.-X. Putallaz*, Glaube und Vernunft an der Pariser Universität im 13. Jhdt., schildert die Auseinandersetzungen um die Ewigkeit der Welt und das Höllenfeuer, wobei er die Grenzen der Vermittlungsversuche des Aquinaten aufzeigt und die Averroismus/Rationalismus-Vorwürfe gegen Siger v. Brabant wie Boëthius von Dacien zurückweist (34: statutarisch). Ähnlich argumentiert (45–60) *V. Leppin* für die spätmittelalterlichen *moderni* Ockham, Nikolaus v. Autrecourt und Buridan. *A. Neschke* führt in das Denken des Marisilius Ficinus ein, anhand seines Hauptwerks „De Christiana religione" (fünf S. Studienbibliographie). Dieselbe Hilfestellung leistet *Delgado*, Wie Leuchter und Leuchte (85–103) für die Bezüge von Verstand/Vernunft und Glaube bei Johannes v. Kreuz, vor allem zur dunklen Nacht (Anm. 46: mit ihrer Wolle). *A. Pieper* behandelt für einen „zweiten Emanzipationsversuch der Philosophie von der Theologie" Descartes, Spinoza, Kant (wobei ihr selbst die Differenz wohl nicht ganz klar ist, wenn sie Spinoza „irgendwo zwischen Küng und Rushdie" [107] einordnet oder darauf hinweist, daß Descartes' Gott [ein unterstelltes Konstrukt – 110] nicht der Mensch gewordene sei). *F. Beretta* gibt (117–133) einen Forschungsbericht zu den Konflikten zwischen katholischer Kirche und moderner Naturwissenschaft „von Galilei bis Darwin" bzw. bis zu den hermeneutischen Klärungen im Vaticanum II (127, Z. 8: statt „bedeutet": „geführt", und Teilhard [133] wurde be-, nicht verhindert). *Ph. Secretan* vergleicht Pascal und Wittgenstein, insofern bei ihnen „die Problematik der Gründe [ihren!] Sitz in der Überzeugungskraft hat" (139). Wieder gilt das Schlußwort des Traktats als letztes, als gäbe es nicht den Widerruf vom 30. Dez. 1929 (Waismann). *H. Schmiedinger* bedenkt (145–159) den Wandel der Religionskritik nach der Moderne (die weder nach Gott noch nach dem Menschen fragt [freilich rechtens nicht: „Wer ist der Mensch?]), mit der eigenen Schlußfrage, ob *Fides et ratio* dies angemessen reflektiere. Bei *P. Neuner*, Glaubenserfahrung und Vernunft im Schatten des Modernismus, begegnet ein Name, den wohl nicht bloß der Rez. in der Enzyklika vermißt hat: M. Blondel (sodann F. v. Hügel und G. Tyrrell). *H. Verweyen* und *I. U. Dalferth* vertreten jeweils „eine katholische" bzw. „evangelische Position" zur Thematik der Reihe, in bezeichnender Differenz schon im Titel. Katholisch heißt es (179–190): Glaube und Vernunft, mit Stoßrichtung gegen die „unbedingte Abneigung gegenüber allem Unbedingten" (180) sowie erfreuter

Zustimmung zu der päpstlichen Aufforderung (189), sich mit dem „modernen und zeitgenössischen Denken" auseinanderzusetzen. Die reformatorische Überschrift lautet: Die Vernunft des Glaubens. Dem Glauben sei mehr zuzutrauen und von der Philosophie weniger zu erwarten. Vernunft als stets situierte bewegt sich niemals „jenseits oder diesseits der Alternative von Glaube und Unglaube" (193), einer Differenz, die anderseits der Philosophie prinzipiell verschlossen ist. (Daß Argumente nachträgliche Rationalisierung einer vorgängigen Gewißheit sind, wissen freilich auch Katholiken; zeigt doch schon Euklids „quod erat demonstrandum" die Differenz zwischen Entdeckung und Begründung. Und auch sie danken ihren Glauben Gott statt Argumenten – welche zudem nicht etwa den Glauben [206], sondern die Glaubwürdigkeit seiner Zeugen und ihres Zeugnisses zu erhellen suchen.) Das Glaubens-Plädoyer für eine starke Vernunft schwäche das Verständnis des Glaubens (als könnte der sich nicht allein vom Aberglauben unterscheiden) wie der Vernunft (als ob die nicht selbst ihre Beschränktheit einsehen könnte). Gehört indes zum Wissen (200) die Beweisbarkeit seiner? (Sie gehört zur Wissenschaft, die zwar griechisch/lateinisch mit demselben Namen bezeichnet wird, doch keineswegs dasselbe ist. Damit hängt zusammen, daß der Vernunft als solcher sich zwar das innere Selbstverständnis des Glaubens entzieht, sie aber deshalb noch nicht [à la Popper?] einzig hypothetisch denken könnte [siehe Bocheńskis Logik der Religion].) In der Tat ist Vernunft ein Organ des Menschen (209) – darum konkret so wenig neutral wie dieser. Und selbstverständlich geht es statt um Theorie um Legitimation einer Lebenspraxis. Darum geht es gerade auch in der russischen Religionsphilosophie, über die *V. Ivanov* (215–236) informiert: Er hält sich (mit Nennung anderer) an die in der Enzyklika begegnenden Namen: P. Tschaadaev, V. Solov'ev, P. Florenskij und V. Lossky. Schließlich „eine jüdische Position": *E. L. Ehrlich*, Religion und Vernunft im Judentum. Zur Bibel gehört die Weisheitsliteratur (einerseits die Sprüche, anderseits Kohelet). Nach den sechs Jahrhunderten der rabbinischen Tradition mit ihren Diskussionen ist der große Name Maimonides, für die Neuzeit: H. Cohen. (Das letzte Wort des Beitrags und so des Buchs – vor dem Verzeichnis der Autorinnen und Autoren – lautet Theresienstadt. Dort starb 1942 Cohens Gattin Martha.) J. Splett

4. Praktische Theologie

Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* Vollständige Ausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von *Dirk Kaesler.* München: Beck 2004. 432 S., ISBN 3-406-51133-3.

In den Jahren 1904–1905 veröffentlichte Max Weber erstmals seine Studie über die Protestantische Ethik unmittelbar aufeinanderfolgend in der Zeitschrift „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" in den Nummern 20 und 21 (November 1904 und Juni 1905). Pünktlich zu den Geburtsjahren der Publikation bringt der Münchner Verlag C. H. Beck nun eine vollständige Ausgabe des Textes heraus. Es handelt sich hierbei um die Textausgabe der zweiten, von Weber redigierten Fassung aus dem Jahre 1920 (65–276). Darüber hinaus enthält das Buch einen Nachdruck des Aufsatzes *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, ebenfalls aus dem Jahr 1920 (277–308), den Nachdruck des Aufsatzes *»Kirchen« und »Sekten«* aus dem Jahr 1906 (309–322) und Webers *»Antikritiken«* von 1907–1910 (323–429), in denen er auf die Einwände seiner Kritiker reagiert. Eingeleitet (7–64) wird der Text von Dirk Kaesler (= K.), einem ausgewiesenen Weber-Experten, der unter anderem eine Einführung in Webers Leben, Werk und die Wirkungsgeschichte verfaßt hat.

Die vorliegende Edition der Protestantischen Ethik soll als „Volksausgabe" Erstleser locken. K. entfaltet in seinem Vorwort deshalb eine ausführliche Leseanleitung und lädt zu einem „Leseabenteuer" ein. Durch die Zusammenstellung der Texte bietet die Ausgabe aber auch fortgeschrittenen Lesern ein ausgezeichnetes Arbeitsbuch, und auch die Einleitung ist nicht nur für solche Leser geeignet, die die Protestantische Ethik zum ersten Mal lesen. K. stellt die Webersche Studie vor als „den Beginn einer

der Großen Erzählungen der Soziologie, mit denen die Menschen auf der ganzen Welt sich seit genau hundert Jahren einen Reim auf ihre Geschichte und Zukunft zu machen versuchen" (7). Doch beschränkt K. diese Kategorisierung nicht nur auf die Soziologie, sondern zählt die Protestantische Ethik „zum Kernbestand der Großen Erzählungen der Menschheit" (8). Die Untersuchung sei keineswegs überholt, sondern liefere den Lesern einen Schlüssel zum besseren Verstehen der eigenen Person und der Mitmenschen. Vermutlich will K. mit seiner Kennzeichnung des Weber-Textes als eine Große Erzählung seine Hochachtung gegenüber dem „famosen" (48) Text zum Ausdruck bringen. Seines Erachtens findet die Studie „vor allem angesichts der anhaltenden Konjunkturschwäche der Großen Erzählung des Karl Marx vom unaufhaltsamen Ende des Kapitalismus und seiner bürgerlichen Klassengesellschaft und dem ultimativen Sieg des Proletariat und der Einrichtung des kommunistischen Reichs der Freiheit" (44) in den öffentlichen Diskursen so große Verbreitung. Dabei ist Webers These kein Gegenargument oder gar eine Anti-These zu Marx. Diese Lesart bezeichnet K. als ein altes Mißverständnis (vgl. 8–12). Auch anderen vulgären Interpretationen des Textes versucht K. entgegenzuwirken. So erläutert er, daß Weber keinen strengen Kausalzusammenhang behauptet, wenn er die Ebene der religiösen Ordnung mit der Ebene der sozioökonomischen Strukturen und den handelnden Individuen und sozialen Gruppen miteinander in Verbindung setzt. Vielmehr gehe es Weber um eine „*Wahlverwandtschaft* zwischen bestimmten Versionen und lebenspraktischen Maximen des Protestantismus und dem okzidentalen, modernen und *rationalen Betriebskapitalismus*. Im ideellen Humus des sektenartig verfaßten Protestantismus und vor allem des Calvinismus glaubte Max Weber wesentliche Wurzeln diesen modernen Kapitalismus ausmachen zu können" (48).

In seiner Einleitung führt K. in die Entstehungsgeschichte des Textes ein, informiert über das Leben Webers und skizziert die ersten Reaktionen auf die publizierten Texte, die die Schärfe von Webers Antikritiken deutlich werden läßt. K. macht auch klar, daß Webers Überarbeitung der ersten Textfassung der Protestantischen Ethik für eine separate Buchveröffentlichung keine substantielle Veränderung des Textes bedeutet, sondern daß Weber gegenüber der Erstveröffentlichung nur auf die inzwischen publizierte Literatur verweist und wenige Begriffe präzisiert bzw. revidiert (vgl. 26–27). Auch zieht er zum Verständnis der Studie andere Texte Webers heran (vgl. 32–42). In seiner Rekonstruktion der Protestantischen Ethik (45–57) kommt K. zu dem Ergebnis, daß die Studie unverständlich bleibt, wenn der Leser die von Weber hergestellten Zusammenhänge zwischen Kapitalismus, Protestantismus, dem Prozeß der Rationalisierung und der Entmenschlichung durch die Bürokratie ablehnt. Diese Zusammenhänge münden seines Erachtens letztlich in einer Kulturkritik und Zeitdiagnose.

Mit der Auszeichnung der Protestantischen Ethik als Große Erzählung gerät K. in den Widerspruch zur postmodernen Lesart Großer Erzählungen. Denn für den französischen Philosophen Jean-François Lyotard enthalten die Großen Erzählungen zwar das grundlegende Wissen bzw. die Motive und Versprechen der abendländischen Kulturgeschichte, aber sie haben ihre Glaubwürdigkeit längst verloren. In seinem Bericht über das postmoderne Wissen entwertet Lyotard die Großen Erzählungen: Für ihn haben diese im 19. Jhdt. einen Niedergang erlebt, ihnen wohnt der Nihilismus inne und seines Erachtens ist der Rekurs auf sie in den postmodernen Diskursen ausgeschlossen. Ein solches Verständnis Großer Erzählungen vertritt K. natürlich nicht, sondern setzt sich damit kritisch auseinander (vgl. 43–44 und 55–57). Gegenüber Lyotard stellt K. den bleibenden Erklärungswert der Protestantischen Ethik für die moderne Gesellschaft in der Vordergrund. Er versteht die Studie eben nicht als einen soziologischen Klassiker, sondern als Untersuchung, die auch den heutigen Lesern eine Antwort auf die Frage nach „den Konstrukteuren dieses unabänderlichen Gehäuses des Kapitalismus" (15) gibt. Insofern habe Webers Große Erzählung nicht nur eine „Suggestionskraft" (44), sondern biete einen Erklärungsansatz der Entstehung der modernen, bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Im Gegensatz zu Lyotards postmodernem Verständnis der Großen Erzählungen vertritt K. die Position, daß diese sehr wohl bei der Aufklärung über die Entstehung der eigenen Kultur beitragen können und deshalb keinesfalls spekulativ sind.

Auch wenn man K.s Rekonstruktion bzw. Lesart der Protestantischen Ethik nicht teilen muß, so sollte sich jeder Leser der Protestantischen Ethik in jedem Fall einen Rat zu Herzen nehmen: „Lesen Sie voller Vorfreude und ohne Scheu" (12). A. Bohmeyer

Fürst, Walter/Drumm, Joachim/Schröder, Wolfgang M. (Hgg.), *Ideen für Europa* – Christliche Perspektiven der Europapolitik. Münster [u.a.]: Lit 2004. 504 S., ISBN 3-8258-7609-8.

Auf 500 Seiten „Ideen für Europa" ist man gespannt. Der Bischof von Stuttgart-Rottenburg, der Bruder des ersten Herausgebers, hat in vollem bischöflichem Ornat das vorliegende Buch in der Baden-Württembergischen Landesvertretung in Brüssel einem großen geladenen Publikum vorgestellt. Zu den Autoren gehören u. a. Ministerpräsident Erwin Teufel, die Kardinäle Walter Kasper und Peter Erdő, der Tübinger Philosoph Otfried Höffe sowie der Moraltheologe Dietmar Mieth und der Chefvolkswirt der Deutschen Bank Gruppe Norbert Walter. Die Artikel stehen unter den Gruppenüberschriften: Grundlagen (25–145), Politikfelder (149–328), Verfassungs- und Staatskirchenrecht (331–433), Ökumene und Pastoral (437–488). Gemäß der Einleitung von *Wolfgang M. Schröder*, des Beauftragten der Diözese Rottenburg-Stuttgart für den Europäischen Konvent, unter dem Titel „Religion und politische Urteilskraft – zur Systematik christlicher Perspektiven der Europapolitik" (7–21) will das Buch „einen Leitfaden spinnen" für den konstruktiven Dialog zwischen Europapolitik und Christentum; er meint: „Christliche Religion, genauerhin das ihr entspringende weisheitliche Gründe- und Kriterienwissen" könne „die *Urteilskraft* in Fragen des Regierens schärfen, und zwar nicht zu knapp" (13). Ein weiterer Artikel Schröders handelt von „Gott im europäischen Projekt rechtsstaatlicher Demokratie – Zur Analyse des europäischen Präambelstreits" (343–373). Von hoher Warte aus findet er das der Präambel noch vorausgehende Vorwort von Giscard d'Estaing zum Verfassungsentwurf „im Inhalt reduktionistisch und im Gestus eher unbescheiden" und zitiert für es die Bezeichnung „lofty emptiness", die damals im Konvent die Runde gemacht habe (349). Dies wird jedoch sachlich nicht belegt, und der Rez. kann ein solches Urteil nicht teilen. Schröder meint, mit Thesen wie „‚Gott' ist adäquat demokratieradikalisierend" (365) begründen zu können, daß es „nicht nur möglich, sondern sinnvoll, ja sogar geboten" gewesen wäre, in der Präambel den Gottesbezug zu nennen (359). „Gott, christlich gedacht", sei „europatauglich" im besten Sinn (16). Gegenüber solchen Redeweisen mag man fragen, ob die Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes es erlaubt, ihn so zum Ergebnis oder Ausgangspunkt von Schlußfolgerungen zu machen und gar in bezug auf ihn solche Adjektive zu gebrauchen. Vielleicht sollten die Kirchen oder Kirchenvertreter besser selbst öffentlich über die Bedeutung des Wortes „Gott" Rechenschaft geben, als dies nichtkirchlichen Institutionen aufzubürden und dabei das Wort „Gott" in einer unheilvollen Vieldeutigkeit zu belassen. Denn wenn Gott nicht unter unsere Begriffe fällt, dann kann man grundsätzlich nur von der Schöpfung her hinweisend von ihm sprechen, aber nichts von ihm her deduzieren. Man kann ihn auch nicht zur Begründung von was auch immer instrumentalisieren. Die Welt wird nicht durch Gott, sondern durch ihre Geschöpflichkeit erklärt, die ja gerade das von Gott Verschiedene ist, das nur auf ihn verweist. – Der baden-württembergische Ministerpräsident *Erwin Teufel* erläutert „Subsidiarität, Transparenz und Bürgernähe als Leitgedanken einer demokratischen Europäischen Union" (149–159). Auch er hätte einen Gottesbezug im Verfassungsentwurf für Europa gewünscht, und sei es in der Form des Hinweises, der sich in der polnischen Verfassung findet: Es gehe um Wertevorstellungen, deren Quelle die Glaubenden in Gott sehen, während diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, sie aus anderen Quellen ableiten (158). Doch würde damit die Rede von Gott nicht erst recht als beliebig hingestellt, wenn Wertevorstellungen irgendwoher, *unter anderem* von Gott abgeleitet werden können? – Kurienkardinal *Walter Kasper* belegt seine Meinung, „dass es ohne das für alle unantastbare Heilige als letzte Begründung der Normen und als alle verbindende Größe nicht geht", damit, daß deshalb die modernen totalitären Machtblöcke zwar die Religion verachtet und verfolgt, aber „die Ersatzreligion einer Ideologie geschaffen" hätten (446). Dagegen kann man einwenden, daß mit der Auffassung, Ethik werde erst durch die Berufung auf Gott ver-

bindlich, in Wirklichkeit den Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft bei Nichtglaubenden in Frage gestellt würde. Denn wenn diese nicht im voraus zum Glauben bereits ethisch ansprechbar wären und den Unterschied zwischen menschlich und unmenschlich verstünden, hätten sie auch keinen Anlaß, sich mit einer Botschaft zu befassen, die von der Wurzel aller Unmenschlichkeit befreien will. – Der emeritierte Ordinarius für Öffentliches Recht an der Universität Bonn, *Josef Issensee*, schreibt zum einen: „Der Christ akzeptiert den Staat, wie immer er verfasst ist, nur deshalb, weil er [der Staat] seine Gewalt von Gott empfängt" (48), und zum anderen: „Der moderne Staat findet in der Kirche auch sein Organisationsmodell: Die zweckrationale, hierarchisch strukturierte Anstalt" (52). Gibt es für den Staat – welchen Staat? – nur die katholische Kirche? Und kann diese selber sich mit einer solchen Beschreibung identifizieren? Es liegt nahe, auf die bisher zitierten Aussagen die spätere Bemerkung von *Ulrich Ruh*, dem Chefredakteur der „Herderkorrespondenz", in seinem Artikel „Solidarischer Glaube. Integrationspotentiale des Christentums für die europäische Gesellschaft" (265–279) anzuwenden: „Schon angesichts der faktischen Desintegration in den eigenen Reihen empfiehlt es sich für die Kirchen, im Blick auf christliches Integrationspotential für Europa den Mund nicht zu voll zu nehmen. Sie stehen immer in der Gefahr, beim Hinweis auf den christlichen Beitrag für ein zusammenwachsendes Europa rhetorisch zu überziehen oder sich doch – wenn auch ohne es sich einzugestehen – an vergangenen Zeiten und Modellen eines vom Christentum geprägten Europas zu orientieren" (277). – Wer die Verzweiflung Arbeitsloser kennengelernt hat, wird auch nicht ohne weiteres der pauschalen Behauptung von *Norbert Walter* zustimmen: „Die üppigen Sozialleistungen mindern insbesondere in den unteren Lohngruppen den Anreiz, bezahlter Arbeit nachzugehen" (168). Er meint offenbar sehr gering bezahlte Arbeit. Aber wie kommt es dann, daß wir zu anderen Zeiten bei vergleichbaren Sozialleistungen Vollbeschäftigung hatten? Woran liegen die ständige Umverteilung von Arm zu Reich und der Sparzwang für die öffentlichen Hände bei gleichzeitig ungestilltem Bedarf und unabgerufener volkswirtschaftlicher Leistungskraft wirklich? – Bischof Dr. *Gebhard Fürst* schreibt, das Prinzip der Menschenwürde bedeute, daß der Mensch „niemals als Mittel zu irgendwelchen Zwecken instrumentalisiert werden darf" (222). Kant hatte es jedoch durchaus nicht für unzulässig erklärt, andere Menschen für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren, sondern lediglich, sie „bloß" zu Mitteln zu machen und nicht „auch" als freie Subjekte zu respektieren. Wenn Fürsts Formulierung zuträfe, dann dürfte man nicht einmal Straßenbahn fahren; denn man bedient sich dabei der Arbeit der Verkehrsangestellten und damit natürlich dieser arbeitenden Verkehrsangestellten selber zu dem Zweck, schneller ans Ziel zu kommen. – Gewiß ist in vielen Artikeln immer wieder von den Tugenden der Solidarität und der Toleranz die Rede, denen sich auch und gerade das Christentum verpflichtet weiß und die es in jeder Hinsicht zu fördern suchen sollte. Zum Beispiel wird von *Johannes Müller/Johannes Wallacher* von der Hochschule für Philosophie in München mit Recht auf den Mangel an Solidarität hingewiesen, der darin liegt, daß sowohl in der EU wie in den USA die Subventionierung der eigenen Agrarproduktion ein Vielfaches der Entwicklungshilfe ausmacht (317) und daß man Fachkräfte aus den Entwicklungsländern anwirbt, die eigentlich dort gebraucht würden (319). – Insgesamt bleibt jedoch der Ertrag an konstruktiven Ideen für Europa in diesem Buch eher gering; theologisch werden manche Thesen vertreten, die der Rez. für ungenügend bedacht und für kontraproduktiv hält. P. Knauer S. J.

Jurevicius, Algirdas, *Zur Theologie des Diakonats*. Der Ständige Diakonat auf der Suche nach eigenem Profil (Schriften zur Praktischen Theologie; Band 3). Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2004. 311 S., ISBN 3-8300-1444-9.

Die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats nimmt in der Erneuerungsbewegung, die das Zweite Vatikanische Konzil in Gang setzte, einen wichtigen Platz ein. Wer aber ist der Diakon, welche sind die für ihn spezifischen Aufgaben, welche theologische Gestalt nimmt dieses Amt an? Die Konzilsväter stellen überkommene Funktionen Ständiger Diakone zusammen, ohne ihnen jedoch ein eigenständiges theologisches Konzept zu unterlegen. Unter jenen Funktionen findet sich keine, die ausdrücklich und aus-

schließlich dem Diakonat – und nicht etwa auch dem Presbyterat oder dem Episkopat – zugeordnet wäre. Alle dem Diakon zukommenden Aufgaben können grundsätzlich auch Laien ausüben. Eine weitere Schwierigkeit gesellt sich hinzu: Sie liegt in der pastoralen Motivation, die Wiedereinführung des Diakonats dazu zu nutzen, den Priestermangel auszugleichen. Vor diesem Hintergrund verdient der jüngste Versuch, den Ständigen Diakonat theologisch zu stärken, besondere Aufmerksamkeit. Unternommen hat ihn Algirdas Jurevicius (= J.) im Rahmen seiner an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main erstellten Dissertation. Diese Arbeit versteht ihr Verf. als Beitrag zur Erneuerung der Kirche Litauens, zu deren Priestern er selbst zählt. Der Bd., den ich hier präsentiere, enthält jedoch nicht jene Zuspitzung des Themas auf die Kirche Litauens; er zielt vielmehr regionenübergreifend darauf, den Ständigen Diakonat in seiner möglichen Eigenständigkeit nicht pastoralliturgischen Bedürfnissen zu opfern, so sehr diese sich mit Recht an dieses Amt herantragen lassen, sondern ihm einen vorrangig diakonisch-theologischen Grundzug zuzusprechen. Der hier nicht zu besprechende andere Teil der Dissertation ist separat publiziert, und zwar im selben Verlag im selben Jahr unter dem Titel „Die Katholische Kirche Litauens. Auf dem Weg zur Erneuerung" (THEOS – Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse; Bd. 63). J.' vorliegende Arbeit nimmt die gegenwärtigen Diskussionen zum Thema breit auf und gliedert sich in zwei Teile: Sie setzt mit einem historischen Überblick ein, der in die Erneuerung des Ständigen Diakonats im vergangenen Jahrhundert mündet. Der zweite Teil dokumentiert die nachkonziliare Entwicklung der Theologie des Diakonats. In diesem Zusammenhang setzt J. sich auch mit höchst kontrovers diskutierten Themen auseinander, zu denen sowohl das Verhältnis zwischen Diakonen und Presbytern als auch die Frage nach der Zulassung von Frauen zum Diakonat gehören. Die Hauptlinien seiner Arbeit nachzeichnend, setze ich mit Grunddaten zur Geschichte des Ständigen Diakonats ein, bevor ich auf einschlägige Dokumente des Zweiten Vatikanums eingehe und schließlich zu nachkonziliaren Entwicklungen sowie zu meiner Einschätzung dieser Untersuchung komme.

In seiner biblischen Vielfalt erweist sich diakonisches Handeln als Handeln im Namen eines anderen; dabei bezeichnet „diakonos" als biblischer Terminus geschlechtsübergreifend Männer und Frauen gleichermaßen. Neutestamentlich erscheint Jesus – gleichwohl Herr des Reiches Gottes – als derjenige, der freiwillig dient und menschliche Rangordnungen auf den Kopf stellt – oder vom Kopf auf die Füße. Die sieben leitenden Hellenisten Jerusalems sind noch nicht Diakone im Sinne des späteren Amtes, Lukas nennt sie nicht Diakone. Erst nach dem Märtyrertod des Stephanus kristallisiert sich im Kontext der Entstehung der Pastoralbriefe aus der Tätigkeit der Sieben das eigenständige Amt des Diakons heraus. Die Pastoralbriefe führen manchmal den Bischof, manchmal den Presbyter zur Bezeichnung des gemeindlichen Ältestenamts an; ursprünglich getrennte presbyterale und episkopale Verfassungsformen wachsen zusammen, das Kollegium der Episkopen fällt mit demjenigen der Presbyter in eins. Eine klare hierarchische Zuordnung der drei Ämter bezeugt Ignatius von Antiochien in seinen Briefen zu Beginn des zweiten Jhdts. Das kirchliche Amt erscheint ihm als irdisches Abbild eines himmlischen Urbilds: der Bischof als Abbild des Vaters, die Presbyter als Senat der Apostel, die Diakone als Abbilder des Sohnes: Wenn der Bischof den Vater und der Diakon den Sohn repräsentiert, stehen sie einander näher als Presbyter und Bischof. Apostelkolleg und Presbyter wirken in dieser trinitarischen Konstellation fast wie Fremdkörper. Nochmals hundert Jahre später faßt Hippolyt in der *Traditio apostolica* den Dienst des Bischofs und der Presbyter als „sacerdotium" zusammen – im Unterschied zum „ministerium" der Diakone. Im Kontrast zur ebenfalls aus dem dritten Jhdt. stammenden Syrischen Didaskalie kennen die „Apostolischen Konstitutionen" zur Wende zum vierten Jhdt. die Ordination von Diakonissen, Subdiakonen und Lektoren unter Auflegung der Hände. J. zeigt, daß der Diakonat von Anfang an eng mit dem Episkopat und dessen diakonischem Auftrag verwoben ist. Der Presbyterat hingegen ist in der Urkirche als Amt noch schwach ausgeprägt.

In der Folgezeit aber erstarkt der Presbyterat – bis hin zur Abschaffung des Diakonats als eines ständigen Weihegrades: Urkirchliche Aufgaben des Lehrens, die in der *Traditio apostolica* schon gar nicht mehr mit einem eigenen Stand vertreten sind, gehen

auf Bischöfe und Presbyter über, nicht aber auf Diakone. Und im dritten Jhdt. sind nicht mehr nur den Bischöfen, sondern auch einigen Presbytern Diakone zugeordnet. Diakonen kommt damit ein Status zu, der Leviten vergleichbar ist, die alttestamentlichen Priestern unterstellt sind. Während die Bischöfe zunächst noch aus den Diakonen gewählt werden, verliert der Diakonat in Konflikten zwischen Diakonen und Presbytern immer mehr an Gewicht: Die Verbindung von Eucharistie und Gemeinschaftsmahl lockert sich – bis hin zur weitgehenden Abschaffung der Agape in Kirchenräumen im fünften Jhdt. Große Bedeutung für den Niedergang des Diakonats kommt zudem der im vierten Jhdt. einsetzenden Durchsetzung der Zölibatspflicht für die am eucharistischen Kult Beteiligten zu. Diakone geraten gleichsam in eine Identitätskrise, da ihr Amt kaum mehr an diakonische Aufgaben gebunden ist und zu einer (niedrigen) Stufe auf der Hierarchieleiter des Presbyterats wird: Diakonie wird insbesondere im sechsten und siebten Jhdt. zur Bezeichnung des klösterlichen Armenwesens, dem Diakon kommt nurmehr eine untergeordnete liturgische und schon gar keine diakonische Rolle mehr zu. Die Verbindung von Kloster und Hospital wird zum diakonischen Markenzeichen des frühen Mittelalters, Laienbewegungen tragen die kirchliche Diakonie des Hochmittelalters mit. Eine wichtige Rolle kommt Franz von Assisi (1181/82–1226) zu, der auf die Priesterweihe verzichtet und sich bewußt für den Diakonat entscheidet. Auch die Reformatoren setzen auf eine Belebung der altkirchlichen Diakonie. Schließlich suchen die Väter des Konzils von Trient (1545–1563) den Diakonat zu neuem Leben zu erwecken, allerdings werden daraus nur tote Buchstaben, die nicht zur Umsetzung kommen. Zu veränderter Praxis tragen in jüngerer Zeit diakonische Anstalten und das Diakonische Werk (seit 1848) sowie die verbandliche Caritas (seit 1897) bei. Dort sind auch die Anfänge zur Erneuerung des Diakonats und seiner sakramentalen Gestalt heimisch. Bestärkt werden diese durch die Apostolische Konstitution *Sacramentum Ordinis* (1947) Papst Pius' XII. und durch die Theologie Karl Rahners. Er versteht den Diakonat als eigenständige, als eigene und ständige Aufgabe, als Dienstamt, das bereits als anonymer Diakonat wirksam ist und dem durch die Ordination die ihm gebührende kirchliche Anerkennung und Stärkung zuwächst. Als Konzilstheologe zeigt Rahner dafür starken Einsatz.

Entscheidendes Konzilsdokument für die Erneuerung des Diakonats ist die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* (LG): Den Diakonen werden die Hände nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung aufgelegt („non ad sacerdotium, sed ad ministerium"). LG 29 erinnert damit zwar an die *Traditio apostolica*, irritiert aber auch, weil LG 10 mit dem Begriff „sacerdotium" die gemeinsame Würde aller Getauften umschreibt. Von daher ist dieser Terminus nicht zur Differenzierung von Diakonat und Presbyterat geeignet. Zugleich findet sich in LG aber eine eindeutig positive Einschätzung des Diakonats, dessen Träger mit sakramentaler Würde gestärkt werden und ihr diakonisches Handeln in einen weiten Horizont stellen können: Diakone dienen dem Volk Gottes „in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium" (LG 29). Der Text zählt vorrangig liturgische Aufgaben des Diakons auf und überläßt den Bischöfen die Entscheidung, „ob und wo es für die Seelsorge angebracht ist, derartige Diakone zu bestellen" (LG 29). Zum einen weist dieser Umstand darauf hin, daß die Abhilfe für den herrschenden Priestermangel Hauptmotiv für die Wiedereinführung des Diakonats ist, und zum anderen gibt er keine einzige dem Diakon vorbehaltene, keine einzige gleichsam urdiakonische Aufgabe zu erkennen. Eine im Sinne Rahners theologische Begründung findet die Wiedereinführung des Diakonats im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes* (AG): „... es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, ... durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können" (AG 16). Anonyme Diakone verlautbaren auf diese Weise ihre Berufung. Im Ergebnis schließe ich mich J. an: „Das Konzil hat den Diakonat zwar von seiner Schattenexistenz befreit, aber es hat noch keine umfassende Theologie des Diakonats als Öffnung der Kirche zur Welt und für eine neue nichtkultische Form der Christusrepräsentation entwickelt" (87).

Dadurch, daß J. die mystagogische Dimension des Diakonats ans Licht bringt, stellt er sich seinerseits in die Rahnersche Tradition. Nachkonziliare Bestrebungen gehen da-

hin, den Bezug des Diakonats zu Jesus Christus stark zu machen, wenn die Diakonie Jesu beziehungsdichte Heilungsprozesse umfaßt; wenn er „wie der, der bedient" (Lk 22,27), den Weg einer Karriere nach unten zeigt, alles Herrische von sich weist und sich als Diakon versteht; wenn dem Diakon bei der Ordination die Stola als kleines Handtuch zum Zeichen der Fußwaschung überreicht wird, welche das Johannes-Evangelium anstelle der synoptischen Einsetzung des Abendmahls enthält und in Jesu Aufforderung zur Diakonie münden läßt: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe" (Joh 13,15); wenn er in seinem Leiden am Kreuz, in seiner „Em-pathie", in seinem „Hinein-leiden" solidarisch mit dem Leiden und Sterben in der Welt wird; wenn Christus auch in anonymer Diakonie repräsentiert wird durch den, der dient (Mt 25,40), aber dank der Menschwerdung Gottes auch durch den, der bedient wird. Die Diakonie Jesu Christi manifestiert die Menschenfreundlichkeit Gottes, sie ist Gottesauslegung in Vollgestalt. Im diakonischen Amt der Kirche lebt der „diakonos Christos" fort, von ihm her hat die Kirche eine diakonische Existenz – und steht doch fortwährend in der Versuchung, Herrscherin zu werden und nicht Diakonin zu bleiben. Der Diakonat läßt sich als Sakrament der Diakonie aller Gläubigen fassen: so, daß Diakone urdiakonische Aufgaben übernehmen und mehr noch Gemeinden zu diakonischem Einsatz animieren und qualifizieren – und nicht etwa qua Amt diakonisches Handeln von Laien disqualifizieren. Zum Thema macht J. auch die doppelte Sakramentalität von Ehe und Diakonat, weil die Aufhebung der Zölibatspflicht zur Existenz verheirateter Geistlicher führt; über 90 % der Ständigen Diakone sind Ehemänner. Den Ausführungen J.' hinzufügen möchte ich, daß Ordo und Ehe genau die beiden Sakramente sind, die der jeweilige Empfänger und die jeweilige Empfängerin nicht so sehr für sich, nicht so sehr zur Stärkung der eigenen Gottesbeziehung annehmen, sondern vorrangig zugunsten anderer: die Ordination zugunsten einer Gemeinde, die Trauung zugunsten eines Gegenübers und ihrer gemeinsamen Kinder. In diesem Sinne gehören Ehe- und Weihesakrament konstitutiv zusammen – und sie unterscheiden sich darin sowohl von den drei Initiationssakramenten als auch von Buße und Krankensalbung. Ehe- und Weihesakrament lassen sich als Standessakramente zusammenfassen, denn sie kommen der Heiligung eines Standes zugute, und dies in einer Existentialität, die sich in der unbegrenzten Dauer der mit den Sakramenten verbundenen Gaben und Aufgaben zeigt: Die Ehe ist unauflöslich, der Ordo verleiht ein unauslöschliches Merkmal („character indelebilis"). Wenn besondere Umstände auf eine Änderung drängen, erfolgen diese auf rechtlicher, nicht auf theologischer Ebene. Auch vor dem Hintergrund der doppelten Sakramentalität läßt sich der Diakonat nicht aus dem Presbyterat ableiten, vielmehr entstammen beide bischöflicher Vollmacht. J. macht zudem klar, daß die intensiv diskutierte Frage der Zulassung von Frauen zum Diakonat schon historisch anders liegt als die Frage des Priestertums von Frauen. Wie zu dieser Streitfrage, so stellt er auch zu den Kompetenzen von Diakonen in der Krankenseelsorge sowohl Charakteristika und Gründe gegenwärtiger Praxis als auch Möglichkeiten und Grenzen verändernder und veränderter Praxis sorgfältig zusammen.

Die Kompetenzerweiterung, die das Konzil für den Diakon in seiner liturgischen Rolle vorsieht, markiert keinen Fortschritt, weil sie die jeweiligen Eigenarten von Diakonat und Presbyterat eher verdunkelt als erhellt. Die Absicht des Konzils, die Auswirkungen des Priestermangels mit dem Diakonat zu sanieren, setzt eine Therapie in Gang, die heftige Nebenwirkungen für Diakonat und Kirche mit sich bringt. Denn der Diakon ist nicht Ersatzpriester oder Priesterersatz, vielmehr entfaltet sich sein Amt eigenständig aus dem Bischofsamt und seinem diakonischen Auftrag. Darum brauchen Diakone Orte diakonischer Präsenz, sie verkörpern die *Diaconia Christi* unabhängig davon, ob viele oder wenige Priester in ihrer Umgebung arbeiten, mit den Worten J.': „Der Dienst des Diakons ist auch dann unentbehrlich, wenn es genug Priester und aktive Laien gäbe" (274). Ständige Diakone taugen nicht als Brücken zwischen Laien und Klerus, da sie ihrerseits zum Stand der Kleriker gehören. Bindeglieder zwischen Laien und Klerus sind Diakone allenfalls in einem soziologischen Sinne, wenn sie dank ihrer Ordination zum Klerus gehören und dank ihres Zivilberufes die Arbeitswelt von Laien teilen. Als Brücke fungieren sie insbesondere dann, wenn sie sich der unmittelbar Nächsten und zugleich der Fernsten annehmen und in ihrer Solidarität mit Unterdrückten das Eintreten Gottes

gerade für diese Menschen offenlegen. Sie können zudem Brücken zwischen gemeindlicher und verbandlicher Diakonie und Caritas, zwischen Gemeinden und sozialen Brennpunkten, zwischen Kirche und Organisationen in freier, weltanschaulicher und kommunaler Trägerschaft bauen. Von daher bedarf es einer Diakonisierung des liturgisierten Diakonats, weil Diakone noch immer im Verdacht stehen, ihnen sei mehr an der Präsenz am Altar gelegen als am diakonischen Amt. Gerade durch den Diakon im Zivilberuf gewinnt das gesamte kirchliche Amt eine spezifische Lebensnähe und eine spezifische Chance zum Zeugnis, zur Selbstkundgabe auch in der Arbeitswelt.

Mit der Untersuchung von J. liegt eine wissenschaftlich sehr solide erarbeitete Landkarte des Ständigen Diakonats vor, die etliche Wegweiser in die Eigenständigkeit dieses Amtes entdecken läßt – im Sinne einer Diakonisierung des Amtes und nicht im Sinne einer Klerikalisierung der Diakonie. Auf der Grundlage detailgenauer Kenntnisse kommt der Forscher zu höchst ausgewogenen Urteilen, die beim Lesen genügend Stoff und Spielraum zur eigenen Positionierung gewähren; leserinnen- und leserfreundlich sind die regelmäßigen Zusammenfassungen, in denen er seine Forschungsergebnisse jeweils bündelt. Dabei schöpft er aus der Vielfalt theologischer Quellen, aus biblisch-historischer, systematischer, praktischer und dabei auch empirischer Forschung. Deutliches Mißbehagen bereitet mir der Preis dieses Werks; er liegt bei unerhörten 89 Euro. Und ein kleines Mißbehagen empfinde ich angesichts des Untertitels: „Der Ständige Diakonat auf der Suche nach eigenem Profil". Ich ziehe den Begriff der Gestalt dem des Profils vor, weil Profilierung von der Abgrenzung und der Abwertung möglicher Alternativen lebt und diese schlechtmachen muß, um selbst gut auszusehen, während eine Gestalt darauf setzt, aus sich heraus zu überzeugen. Und gerade dem Diakonat kann es nicht darum gehen, sich auf Kosten anderer Ämter oder zu Lasten von Laien zu profilieren, sondern seinem diakonischen Grundzug, seiner ureigenen Berufung auf die Spur zu kommen und damit den Diakonat in seiner ständigen Gestalt zu einer eigenständigen zu entwickeln. Denn die Geschichte des Diakonats und gerade ihre Nachzeichnung durch J. zeigen, daß der Diakonat genau dort und nur dort blüht, wo er die ureigene Aufgabe des konkreten Dienstes an armen und rechtlosen Menschen in enger Verbindung mit dem Gottesdienst in Wort und Tat wahrnimmt. Für den zweiten historischen Start des Ständigen Diakonats wird alles davon abhängen, ob er seinen Ort findet. Der vorliegende Bd. empfiehlt sich als ständiger Begleiter und argumentativ reiche Stütze all jenen, denen Diakonie und Diakonat theologisch am Herzen liegen. K. Kiessling

Kurzke, Hermann/Neuhaus, Andrea (Hgg.), *Gotteslob-Revision.* Probleme, Prozesse und Perspektiven einer Gesangbuchreform (Mainzer hymnologische Studien; Band 9). Tübingen und Basel: Francke Verlag 2003. 240 S., ISBN 3-7720-2919-1.

Die Bischöfe Deutschlands und Österreichs haben im Jahr 2001 den Auftrag gegeben, ein neues Gebet- und Gesangbuch (GGB) zu erstellen. Das Graduiertenkolleg „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär" der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz hat daraufhin zusammen mit dem Deutschen Liturgischen Institut vom 20. bis 22. September 2002 im Robert-Schuman-Haus in Trier eine gemeinsame Tagung mit dem Titel „Gesangbuchreform: Probleme, Prozesse, Perspektiven. Zur Nachfolge des *Gotteslob*" veranstaltet. Die 16 Beiträge zu dieser Tagung werden in dem vorliegenden Buch in für den Druck überarbeiteter Form dokumentiert. Sie stehen unter den Gruppenüberschriften: Gesangbuchgeschichte, Liedgeschichten, Gesangbuchreformen des 20. Jahrhunderts, Liturgische Praxis, Systematische Theologie. Der Nutzen des Buches: Man könnte aus bisherigen Gesangbuchreformen lernen, um nicht frühere Fehler erneut zu begehen. Ein Hauptproblem für ein neues Gebet- und Gesangbuch besteht natürlich in der Frage, wie Altes mit Neuem zu verbinden ist. Dem Alten sollte anzusehen sein, daß es alt ist, und dem Neuen, daß es neu ist (15f.); jedenfalls aber sollte die Liedauswahl dem Glauben dienen: „Pointiert gesagt: Nicht die alten und neuen Lieder sind unserer Pflege wert, sondern wir, die jeweils gegenwärtig singende Gemeinde, sind ihrer Pflege wert. Sie pflegen uns, sie kultivieren uns als Christen, indem sie uns mit dem Glauben der Kirche durch die Zeit und über den Erdkreis verbinden" (224). *Hermann Kurzke*, „Das Liedgut der Tradition", warnt vor dem oft allzu primitiven Versuch, schwer ver-

ständliche Stellen in alten Liedern durch angeblich verständliche Formulierungen zu ersetzen; dies erzeugt Siege, die nicht vorhalten (159). Eine dreihundertjährige Verschlechterungsgeschichte ließe sich an dem Lied „Wie schön leuchtet der Morgenstern" studieren. „Im *Lobe den Herren* sollte man die Originalfassung wählen, also auch den Archaismus *lob ihn mit Abrahams Samen* nicht scheuen, theologisch, um die Rückbindung der Christen an das alte Israel nicht wegzuwischen, poetisch, um einen jener Widerhaken des Verstehens wiederherzustellen, die im Gemüt zu arbeiten pflegen" (162f.). Bearbeitungen sind jedoch dann zu bejahen, wenn sie Bereicherungen bringen oder sonst kaum vermeidliche Mißverständnisse verhindern. – Das Buch gibt viele Anregungen zu kritischer Liedauswahl. Denen, die an der Erstellung des neuen Gebet- und Gesangbuchs beteiligt sind, seien besonders empfohlen der Artikel von *Wolfgang Braungart* und *Katja Malsch*, „Kompromißlyrik – Anmerkungen zu den Kirchenliedern Maria Luise Thurmairs" (29–45) und die querdenkenden Überlegungen von *Heinz-Walter Schmitz*, „Das neue Gesangbuch kommt. Kommt auch eine neue Gesangbuch-ART?" (137–153), mit denen sich zumindest auseinanderzusetzen lohnend sein dürfte: „Traditionellerweise wird die Akzeptanzfrage in der Kirche durch Stilübungen der Konsensualistik gelöst: Materialfülle, breite Konsultationen und Anonymisierung der Entscheidungen", was sich jedoch für das neue GGB „weder konfliktfrei noch konfliktarm" wird durchführen lassen (137). Quantität ist zu begrenzen und Qualität zu suchen. „Die Aufnahmekriterien der Kirchenlieder für das neue GGB sollten so klar formuliert werden, dass sie nicht zu ausschweifenden Beratungen einladen" (147). Umfragen bringen gewöhnlich kaum einen Erkenntnisgewinn, sind aber sehr manipulationsabhängig; oft ist die Frage, ob sie überhaupt das erfassen, was sie zu erfassen vorgeben. „Nur wenn die Schlüsse, die die Kommission aus den Fragen ziehen will, vorher klar sind, sind Umfragen überhaupt zu rechtfertigen" (148). Sehr zu denken gibt die Tatsache, daß neben dem Gotteslob bisher in vielen lebendigen Gemeinden, unterstützt durch die leichten Vervielfältigungsmöglichkeiten, eigene Liedblätter und Liedsammlungen entstanden sind; andererseits dürfte das Maximum des zu pflegenden Repertoires für eine funktionierende Gemeindeliturgie bei etwa 110 Kirchenliedern zuzüglich 20 Kehrversen liegen (145). Eine Folgerung könnte sein: „Das neue GGB sollte als Datenbank erstellt werden. Daraus stellt sich jede Gemeinde ihr individuelles Gesangbuch zusammen" (150). Entweder läßt man ein Modell mit ca. 100 Gesängen und dem Gebetsteil in Buchform für das ganze Sprachgebiet erscheinen, wofür ein anschauliches Vorbild im Militärgesangbuch von 2001 vorliegt; und die Pfarreien erstellen sich ihren eigenen Anhang; oder die Pfarreien suchen sich alle ihre Gesänge komplett aus der Datenbank und geben sie in Form von Liedheften für die unterschiedlichen Anlässe heraus. Die heutige digitale Drucktechnik bietet sich für die preisgünstige Herstellung kleiner Auflagen geradezu an. Den Pfarreien ein solches Recht zu belassen, wäre nur eine Anwendung des Subsidiaritätsprinzips (151). „Dass sich Einzelne darüber aufregen werden, sich entscheiden zu müssen", wäre „ein nicht ganz unerwünschter Nebeneffekt" (150). P. Knauer S. J.

Rupp, Horst F./Wunderlich, Reinhard/Pirner, Manfred L. (Hgg.), *Denk-Würdige Stationen der Religionspädagogik*. Festschrift für Rainer Lachmann, unter Mitarbeit von *Heidi Schönfeld, Jürgen Wolff* und *Hartmut Garreis*. Jena: Verlag IKS 2005. 464 S., ISBN 3-938203-07-2.

Historische Religionspädagogik ist vielleicht nicht das vordringlichste Arbeitsgebiet der Praktischen Theologie, aber sicher mehr als ein müßiger Streifzug durch alte Zeiten; denn die Aufhellung der Geschichte kann bewußt machen, wie schwer manche Errungenschaften erkämpft werden mußten und weshalb sie erhaltenswert sind. Für die Verf. dieser Festschrift zum 65. Geburtstag des evangelischen Religionspädagogen der Universität Bamberg, Rainer Lachmann, lag es nahe, den Jubilar mit Beiträgen zur Geschichte der religiösen Bildungsarbeit und ihrer religionspädagogischen Reflexion zu ehren, hat er doch schon seine Dissertation dem Thema „Der Religionsunterricht Christian Gotthilf Salzmanns. Ein Beitrag zur Religionspädagogik der Aufklärung" (1974) gewidmet und auch mehrere Arbeiten zur Geschichte dieser Disziplin veröffentlicht sowie den „Arbeitskreis Historische Religionspädagogik" gegründet, der in seiner Art

einzigartig ist im deutschen Sprachraum. Die Festschrift wurde zu einem ansehnlichen Werk mit 28 Beiträgen, die hier nur auswahlweise erwähnt werden können.

Im 1. Teil, „Grundlegende Fragen im Kontext von Religion, Bildung und Erziehung", untersucht *H. W. Hoffmann* die Rolle der Mutter als Erzieherin im alten Israel und stellt eine Ausweitung ihrer Kompetenzen in der späteren nachexilischen Zeit fest, wo sie in den von der Weisheit geprägten Kreisen nicht nur, wie früher, für die Erziehung der Töchter, sondern auch der Söhne zuständig war – gemeinsam mit dem Vater. *O. Merk* erörtert den Begriff „katechein" im NT, und *H. Bald* die lehrhafte Dimension des Mt-Ev.

Der 2. Teil handelt von „Denk-Würdigen Stationen der Religionspädagogik vom 17. bis 19. Jahrhundert." *G. Adam* schildert, wie Justus Gesenius (1601–1673) in Niedersachsen ein Gesamtkonzept von praktischer Gemeindearbeit entwickelte, in dem die Predigt durch die Katechismus-Lehre und (ihr nachgeordnet) die „Biblischen Historien" sowie das Gesangbuch ergänzt wurden zur„Erbauung unserer Kirchen". *H.-J. Fraas* sieht im Werk des von der Aufklärung geprägten Gustav Friedrich Dinter (1760–1831) moderne Ansätze einer Schülerorientierung und „Kindertheologie", während für *Ch. Reents* Heinrich Stephani (1761–1850), der das NT vor dem AT unterrichten lassen wollte, eine problematische Einstellung zur damaligen Judenemanzipation vertrat. *H. Schönfeld* illustriert an der Vita des Volksschullehrers Johann Wolfgang Wörlein (1797–1861), der mehrere pädagogische Schriften veröffentlichte, unter welchen ärmlichen materiellen Bedingungen und Abhängigkeit von den Pfarrern die „Dorfschulmeisterlein" in Bayern die 1802 eingeführte allgemeine Schulpflicht realisieren mußten. Bis zum Ende des Kaiserreiches 1918 gab es in Deutschland die sog. geistliche Schulaufsicht, doch entwickelte Adolph Wilhelm Diesterweg bereits in der Mitte des 19. Jhdts. ein Modell, in dem die Schule aus der engen Anbindung an die Kirche gelöst und stärker dem Staat zugeordnet wurde – ganz im Gegensatz zur Programmschrift von Friedrich Adolf Krummacher, der 1823 eine „christliche Volksschule im Bunde mit der Kirche" forderte, wie *H. F. Rupp* ausführt.

Ein 3. Teil erörtert „Denk-Würdige Stationen der Religionspädagogik im 20. Jahrhundert." Hier wird geschildert, welche Mühe die evangelische Religionspädagogik hatte, sich weg von der Konfessionsschule auf einen Religionsunterricht einzustellen, der der modernen öffentlichen Schule gerecht wurde (*R. Wunderlich*), wie – über den Lernort Schule hinaus – der Gründer der Volkshochschule Saarbrücken, Oskar Hammelsbeck zwischen Zeitgeist und Heiligem Geist die evangelische Erwachsenenbildung konzipierte (*J. Wolff*), welches Profil Dietrich Bonhoeffer seiner Katechetik gab (*R. Mokrosch*), wie die Nationalsozialisten in Württemberg versuchten, den Religionsunterricht durch einen an ihrer Ideologie ausgerichteten Weltanschauungsunterricht zu verdrängen (*J. Thierfelder*), wie die Ziele des evangelischen Religionsunterrichts 1970 im Papier „Globalziel" und 34 Jahre später in den „Leitlinien" von 2004 formuliert wurden (*I. Grill*), wie das im Begriff „Erziehung" enthaltene Geführtwerden und das der „Bildung" eigene Entdecken/Entwicklung auch in Zukunft in dialektischer Balance gehalten werden sollten (*M. Fricke*) und wie der Anglikaner John M. Hull nach 1975 den britischen multireligiösen, religionskundlichen Unterricht entwarf – nicht unbedingt ein Vorbild für das übrige Europa.

Die Beiträge sind durchweg sorgfältig recherchiert und verarbeiten eine Fülle von Material. Sie zeichnen Striche, die einmal zu den großen Linien eines historisch fundierten Selbstverständnisses der evangelischen Religionspädagogik ausgezogen werden können.

B. Grom S. J.

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, herausgegeben von *Axel Frhr. v. Campenhausen, Ilona Riedel-Spangenberger* und P. *Reinhold Sebott SJ* unter Mitarbeit von *Michael Ganster* und *Heribert Hallermann*; Band 3: N–Z. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2004. 920 S., ISBN 3-506-75142-5.

Das vorliegende Buch ist der Schlußbd. des neuen, ökumenisch verantworteten und bearbeiteten Nachschlagewerks für Kirchen- und Staatskirchenrecht, des LKStKR. Es soll nach dem Willen der Herausgeber als enzyklopädisches Hilfsmittel für Forschung, Lehre, Studium und Praxis des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, der

kirchlichen Rechtsgeschichte und des Staatskirchenrechts dienen (Vorwort). Diesem Anspruch wird der vorliegende Bd. durchaus gerecht. Die einzelnen Sachartikel, auf die im folgenden exemplarisch eingegangen werden soll, decken die wichtigsten Themenbereiche und interdisziplinären Grenzfelder ab, bieten sehr gute Zusammenfassungen des jeweiligen Meinungs- und Diskussionsstandes und erleichtern damit dem Leser die Aufgabe, sich rasch und zuverlässig zu orientieren. Einzelne Sachartikel führen zudem direkt in die aktuelle Diskussion wichtiger Problemfelder hinein. *K. Lüdicke* versteht z. B. in seinem Artikel über „Nachkommenschaft, Ausschluß" (1 f.) das *bonum prolis* (vgl. c. 1055 § 1 CIC) als ein Element, das mehr die Qualität, nicht die Kernsubstanz der christlichen Ehe betrifft, und sieht dessen kirchenrechtliche Normierung nur als einen „moralischen Appell" an. Dem könnte entgegengehalten werden, daß das Rechtsgut der Nachkommenschaft zur Vollgestalt der Ehe (als legitimem Ort der Familie) und damit zur (nicht beliebig verfügbaren) Wesensgestalt der Ehe gehört. Der ansprechende und thematisch reichhaltige Artikel über „Neutralität" (*F. Hufen*, 10–14) stellt die verschiedenen Implikationen und Facetten dieses Begriffs für das Kirchen- und Staatskirchenrecht anschaulich dar. Im Hinblick auf die aktuelle Diskussion über die Verwendung religiöser Symbole in der Schule (Kruzifix-Beschluß des BVerfG) und das Tragen eindeutig religiös akzentuierter bzw. definierter Kleidung im Raum von Schule und Universität (sog. Kopftuchurteil) meint Hufen, daß religiöse Symbole und Werte mit dem Grundsatz der Neutralität soweit vereinbar sind, als sie nicht provokativ wirken und mit dem Gleichheitssatz und den Lernzielen der staatlichen Schule vereinbar sind (12). Ob es sich hierbei schon um eine gefestigte Rechtsprechung in diesem (zwischen Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften) sensiblen Bereich handelt, der das Verständnis und die gesellschaftliche Reichweite der Religionsfreiheit betrifft, wird die Zukunft erweisen müssen. Dem Verf. ist darin zuzustimmen, daß die Wertetradition des abendländischen Christentums und die der Aufklärung zusammen gesehen werden müssen und nicht gegeneinander gestellt werden dürfen (13) und daß es eine staatliche „Wertneutralität" nach dem Grundgesetz nicht gibt, auch nicht im religiösen Bereich (13). Thematisch angrenzende und inhaltlich ergänzende Artikel findet man unter den Stichworten „Parität" (*E.-L. Solte*, 144 f.) und „Selbstbestimmungsrecht" (*W. Rüfner*, 542–545). Ein Schlaglicht auf die schwierige Situation der Ordensgemeinschaften wirft das Stichwort „Ordenshochschulen" (*R. Sebott*, 89 f.). Diese erreichten ihren zahlenmäßigen Höhepunkt im Jahr 1952. Damals gab es in Deutschland 31 Ordenshochschulen, heute nur noch sieben. Zum Stichwort „Papsttum" gibt es keinen Artikel, wohl aber zu den Stichworten „Papst" (138–140) und „Papstwahl" (142–144). Hier wäre die Darstellung der orthodoxen Sichtweise interessant gewesen. In dem Artikel „Pastoral und Kirchenrecht" (*I. Riedel-Spangenberger*, 161–164) wird ein Spannungsfeld betreten und thematisiert, in dem die Autorin die unterschiedlichen Selbstverständnisse der Pastoraltheologie und des Kirchenrechts und die historische Genese dieser Unterschiede anschaulich darstellt. Auch heute noch markiert die unterschiedliche Haltung zur Kirche als Institution oft den Grad der Distanz und auch der Fremdheit, mit dem Lehrende und Praktiker auf dem Gebiet der Pastoral und des Kirchenrechts einander begegnen (163). Dem wichtigen Themenbereich „Kirche und Politik" sind verschiedene Artikel aus evangelischer und katholischer Perspektive gewidmet, so zu den Stichworten „Politische Betätigung kirchlich Bediensteter" (*G. Tröger* [ev.]/*S. Muckel* [kath.], 244–247) und „Politische Klausel" (*W. Rüfner*, 247–250). W. Rüfner konstatiert zu Recht, daß das allgemeine Verhältnis von Kirche und Politik in Deutschland auch dank der beiderseitigen Akzeptanz des verfassungsrechtlichen Status quo von gegenseitiger Loyalität beider Partner geprägt ist, so daß das verfassungspolitische Ziel des gesellschaftlichen Friedens und des Friedens zwischen den Konfessionen und Religionsgemeinschaften nicht gefährdet erscheint (250). Grundlage dafür sind der demokratische Rechtsstaat und die Garantie der Religionsfreiheit im Sinne eines aktiven, wertebewahrenden Verständnisses dieses Grundrechts, das dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften in gebührender Weise Rechnung trägt. Zu den vertraglichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses kann man sich aus historischer wie aus kirchenpolitischer Sicht informieren unter den Stichworten „Preußenkonkordat" (*A. Berger/S. C. Saar*, 283–285), „Preußischer Ev. Kirchenvertrag" (A. Schilberg, 285 f.) sowie „Reichskonkordat" (*S. Muckel*,

399–401). Mit den Stichworten „Priester" (*E. Pucher*, 287 f.) und „Priestertum, allgemeines" (*H. M. Müller*, 296 f.) beschäftigen sich zwei aus ökumenischer Sicht interessante Artikel. Das Thema „Religionsfreiheit" (408–410) wird aus verfassungsrechtlicher *(M. Germann)* sowie aus kanonistischer Perspektive *(R. Sebott)* eingehend betrachtet. Es ist heute schon fast vergessen, wie entschieden die kath. Kirche durch die Enzyklika „Quanta cura" vom 8.12.1864 die Religionsfreiheit abgelehnt hat. Man begründete diese Verurteilung der Religionsfreiheit mit der Maxime „Der Irrtum hat kein Recht!". Dem Thema des Religionsunterrichtes sind mehrere Stichworte gewidmet (vgl. 413–424), die den Themenbereich unter Berücksichtigung des Landesrechtes und der jeweiligen Kirchenverträge behandeln. Ein eigener Artikel ist dem noch relativ jungen Begriff des „Religionsverfassungsrechtes" (*F. Hufen*, 424–427) gewidmet. Er steht für einen religionsrechtlich geprägten Ansatz bei der verfassungsrechtlichen Beurteilung von Religionsgemeinschaften und will die integrative Kraft der individuellen und der kollektiven Religionsfreiheit im institutionellen Rechtsbereich stärker verwirklichen. Terminologisch wird so die institutionelle Dimension des Art. 4 GG hervorgehoben und damit ein begriffliches Gegengewicht zum Körperschaftsstatus geschaffen. Letzterer betont ja (im Hinblick auf die Kirchen als althergebrachte Religionsgemeinschaften) die Nähe zum Staat und zu seinen Aufgaben. Hufen sieht in der neueren Rechtsprechung des BVerfG Ansätze zu einer stärkeren Sicht des Rechts der Religionsgemeinschaften als Religionsrecht, das damit nicht mehr selbstverständlich dem Staatskirchenrecht in seiner genuinen Form als (öffentlich determiniertem) Körperschaftsrecht zugeordnet werden soll (vgl. Kruzifix-Urteil, sowie Urteil zum Körperschaftsstatus der Zeugen Jehovas). Die kirchliche Trauung (696–700) ist aus evangelischer *(D. Pirson)* und katholischer Perspektive *(B. Laukemper-Isermann)* sowie im Hinblick auf die Zivilehe für Deutschland, Österreich und die Schweiz dargestellt *(R. Battes)*. Zur Sprache kommen hierbei die sog. Ökumenische Trauung, die Trauformel und der Trauungsritus und damit Möglichkeiten und Grenzen, um die Sondersituationen bei den Brautpaaren zu berücksichtigen. Interessant erscheint das Stichwort „Unauflöslichkeit der Ehe" (722–726), das aus evangelischer Sicht *(R. Frieling)* sowie aus katholischer Perspektive *(N. Witsch)* abgehandelt wird. Es wird hierbei deutlich, daß die evangelische Ehepastoral stärker von dem (im Zivilrecht) gültigen Zerrüttungsprinzip geprägt ist, das von Frieling im Sinne eines moralischen Todes der Ehe auch theologisch konkretisiert wird (723). Frieling beruft sich hierbei auf einige (namentlich nicht genannte) katholische Moraltheologen für seine Interpretation, mit der er eine „ontologisch unauflösbare Einheit der Ehe" zurückweist (723). Im Gegensatz dazu betont Witsch das kanonistische Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe als Wesenseigenschaft, die zugleich im Hinblick auf das Wohl der Ehegatten gefordert ist und zu ihrem sakramentalen Charakter gehört (724).

Diese wenigen Hinweise und ‚Kostproben' mögen genügen. Ohnehin kann man die 920 Seiten (das LKStKR zählt nicht in Spalten) nur summarisch darstellen. Insgesamt handelt es sich bei dem nunmehr komplett vorliegenden Nachschlagewerk um ein wissenschaftliches Kompendium, das sowohl dem kirchenrechtlichen Spezialisten und Praktiker wie auch dem interessierten Leser zuverlässig Auskunft geben kann. Die ökumenische Bearbeitung vieler Artikel und Themenbereiche stellt eine nicht zu unterschätzende Hilfe für den interkonfessionellen Dialog dar. Positiv hervorgehoben werden soll noch die hohe Zahl (über 150) der fachlich ausgewiesenen Mitarbeiter an diesem Lexikon. Es finden sich klangvolle Namen darunter; erwähnt seien nur Kardinal Zenon Grocholewski, der Präfekt der Kongregation für das Katholische Bildungswesen, und Monsignore Georg Gänswein, der Privatsekretär des neuen Papstes. Wollte man an dem neuen Lexikon etwas beklagen, so wäre es das Fehlen von Registern. Vielleicht läßt sich ja das LKStKR in absehbarer Zeit auf CD-ROM aufnehmen. Das wäre für den Benutzer eine echte Erleichterung. G. Schmidt S. J.

Winterhoff-Spurk, Peter, *Kalte Herzen*. Wie das Fernsehen unseren Charakter formt. Stuttgart: Klett-Cotta, 2. Auflage 2005. 271 S., ISBN 3-608-94102-9.

Kalte Herzen sind keine Herzen aus Stein, sondern erkaltete Herzen, die, von innerer Unsicherheit geleitet, Impulse zur eigenen Selbstdarstellung geben. Menschen mit sol-

chen erkalteten Herzen lassen sich leicht von Medienstars und Politikern, wenn diese sich als Medienstars inszenieren, faszinieren. Sie orientieren sich an der emotionalen Ausstrahlung anderer, statt sich auf die eigene Urteilsfähigkeit zu besinnen. Serien, Reality-Formate und Spielfilme dienen ihnen vornehmlich dazu, ihre emotionalen Bedürfnisse zu befriedigen. Weil sie Emotion vom Fernsehen erwarten und ihre emotionalen Bedürfnisse durch die Medien auch kurzzeitig zufriedengestellt werden, entleeren sich solche Herzen und werden kalt. Insofern gibt der Untertitel des Buches den inhaltlichen Aufbau nur unzureichend wieder. Das Buch ist wesentlich durchdachter, als es der Titel erwarten läßt und stellt Zusammenhänge her, die nicht auf einer simplen Medienwirkungstheorie basieren. Wie auch die Forschung der letzten 15 Jahre, so beginnt der Autor (= W.) nicht bei dem Medium, sondern bei den Zuschauern. Er fragt also nicht zuerst entsprechend dem uses-and-gratifications-Ansatz, was die Nutzer mit dem Medium anstellen, um einen Gebrauchs- und Belohnungswert zu erzielen, sondern er beschreibt den Bewohner der Moderne in einer Typologie, um schrittweise zu zeigen, wie sich vor allem die privaten Fernsehsender eher vordergründig auf die psychischen Bedürfnisse der jungen Zuschauergruppen einstellen. Damit ist das Buch nicht nur für den Kommunikationswissenschaftler und Medienpädagogen interessant, sondern noch mehr für Seelsorger, Theologen und Philosophen, für Pädagogen, Soziologen, Politiker wie für Führungskräfte der Wirtschaft. Der Autor trägt nämlich nicht nur eine Vielzahl von Forschungsergebnissen zusammen, sondern stellt auch Verbindungen zwischen relevanten Erklärungsmodellen her, indem er zeigt, wie sich die Verhaltensweisen des von ihm beschriebenen Sozialcharakters bis in die Politik (212–222) und in die Familien (227–233, 234) auswirken. Ursache für die Herausbildung eines bestimmten Charaktertyps ist in erster Linie nicht das Fernsehen, sondern die Beziehungsunsicherheit, die das Angstpotential erhöht. W. kann an empirischen Befunden zeigen, daß der als narzißtisch beschriebene Charaktertyp zunehmend durch den histrionischen abgelöst wird. „Histrionische Charaktere entstehen in familiären Kontexten, die durch längere Bindungsunsicherheit und mangelnde mütterliche Zuneigung, geringe Impulskontrolle, ausweichendes Verhalten und theatralische Inszenierungen gekennzeichnet sind" (173). Der Begriff „histrionisch" leitet sich von dem lateinischen *histrio* ab. Das Wort bezeichnet den Schauspieler, Tänzer oder Musiker und besonders das theatralische und emotional aufdringliche Verhalten. Der Histrio ist weiter „durch schnelle Erregbarkeit, auch Aggressivität und Halsstarrigkeit, verführerisches Verhalten, oft verbunden mit sexuellen Problemen, Suggestibilität und aktiven Abhängigkeitstendenzen", ferner durch Egozentrismus und emotionale „Labilität" in seinem Verhalten gekennzeichnet (38). – Im 2. Kap. zeigt der Autor, wie die Konsumgesellschaft die Arbeitsbedingungen in den einseitig am Gewinn orientierten Unternehmen, und der Übergang zur Dienstleistungsgesellschaft, zu Ausprägungen eines solchen Charakters beitragen.

Als Vorläufer des histrionischen Charakters liefert der Autor im 3. Kap. beispielhaft psychologische Porträts von Marlene Dietrich und Leni Riefenstahl, um sich dann im 4. und 5. Kap. den Idolen der Mediengesellschaft, den Stars, zuzuwenden. Er zeigt, wie gerade jüngere Altersgruppen mit den Stars in Interaktion treten. Dabei verwendet W. den Begriff „parasoziale Interaktion" und zeigt in Kap. 6, wie sich die Mediennutzer eine Beziehung zu ihrem Star konstruieren und diesen so in ihr Leben einbauen, daß sich Verhaltensweisen, die durch Stars induziert werden, ausprägen und vor allem die Inszenierung der eigenen Person durch die Identifikation mit den Stars übernommen wird. Der Autor faßt auf S. 173 zusammen: „Bindungsunsicherheit und mangelnde mütterliche Zuneigung sind es aber nicht alleine, die den Histrio entstehen lassen. Entscheidend ist, daß die potentiell histrionischen Charaktere Tag für Tag im Fernsehen vorgeführt bekommen, wie Menschen Aufmerksamkeit und Zuwendung, aber auch finanzielle und sexuelle Erfolge erzielen. Ob herausragende Stars oder nur ‚Celebrities' der zweiten Reihe, sie alle werden als Modelle für die Hoffnungen, Wünsche und Träume ihrer Bewunderer genutzt".

Nachdem der Autor im 8. Kap. am Beispiel vieler Sendungen zeigt, welche Inhalte das Fernsehen transportiert, wird im 9. Kap. eine entscheidende Funktion des Mediums beschrieben, welche die langen Verweilzeiten bestimmter Zuschauergruppen erklärt: Das Fernsehen wird zur Regulierung und Stabilisierung der Stimmungen eingesetzt. Abhän-

gig vom Alter und dem Persönlichkeitstyp der Zuschauer wird das Medium auch als emotionaler Stimulans genutzt. Bis hierhin konnte man den Eindruck gewinnen, W. habe sich ein bestimmtes Persönlichkeitsprofil gewählt, um alle Ergebnisse der Fernsehforschung in das so gewonnene Interpretationsschema zu zwängen. Bereits im 7. Kap. weitet er jedoch den Blick, indem er seinen nachfolgenden Analysen die Theorie der sozio-kulturellen Milieus zugrundelegt. Nach den Erhebungen des Sinusinstituts in Heidelberg konnten 2002 zehn solcher Milieus unterschieden werden. – Im 13. Kap. setzt der Verf. die neueren Erhebungen zu Gerhard Schulzes bahnbrechender Studie von 1992 („Die Erlebnisgesellschaft") in Beziehung. Da die Daten zu letzterer Studie bereits 1995 erhoben wurden, kann W. Verbindungslinien zu der sozialen Topographie herstellen, die in den Sinus-Milieus dargestellt werden. Er zeigt, wie die Generation der damals Unter-Vierzigjährigen ihre Lebensvorstellungen und Einstellungen gegenüber dem Fernsehen an ihre Kinder weitergegeben haben, die sich in den jüngeren Sinusmilieus finden. W. übernimmt Schulzes Ansatz, daß sich eine Grundtendenz unterschiedlich ausprägen kann. Er sieht nicht mehr die Erlebnisorientierung als Grundausrichtung der Gesellschaft, sondern die Sehnsucht nach stabilen Beziehungen (Kap. 14). Wer auf eine Weiterführung der Analysen von Schulze gewartet hat, findet bei W. wichtige Fortschreibungen für das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die persönliche Befindlichkeit des einzelnen ist stärker belastet als in den achtziger Jahren, die psychischen Ressourcen sind durch die geringer gewordene Bindungsfähigkeit schneller verbraucht (Kap. 13).

„Die sozialen Beziehungen des Histrio unterliegen einer ständigen Anziehungs- Ablehnungsdynamik. Er sucht – wohl auch: verzweifelt – nach festen, verläßlichen Bindungen, kann sich aber nur schwer auf Dauer halten. Seine romantisierende Weltsicht macht ihn für Idealisierungen besonders anfällig, entsprechend läßt er sich schnell begeistern. Überzogene Idealisierungen führen aber auf Dauer immer zu Enttäuschungen, da Menschen selten ganz so sind, wie der Histrio sie imaginiert. So ist er auf Grund seiner labilen Affektivität entsprechend schnell und tief enttäuscht. Dies alles wird durch seinen Erlebnishunger beschleunigt, für ihn verbrauchen sich Beziehungen besonders schnell. Damit macht er sich und anderen das Leben schwer" (234). Das immer präsente Fernsehen wird zur einzigen stabilen Bezugsgröße und erhält dadurch eine quasi-religiöse Funktion: Es ritualisiert den Alltag, schreibt Schuld zu und wird so auch zur Bußanstalt, ermöglicht die emotionale Auseinandersetzung mit privaten und gesellschaftlichen Katastrophen, sammelt Spenden ein und hat in den Moderatoren und Anchormen bzw. -women seine Priesterkaste (236). – Im 15. Kap. unternimmt der Autor den Versuch, Heilungsmittel aufzuzeigen, die psychologisch verfahrene Situation der Bewohner der späten Moderne zu bessern. Das Buch selbst zeigt aber auf, daß die Aussicht gering ist, um den histrionischen Charakter entsprechend zu überzeugen.

Das Buch ist nicht nur flüssig geschrieben und bietet einen durchdachten Aufbau von Informationen und Analysen; es macht sich auch den Leser durch sorgfältigen Satz und gute Ausstattung geneigt. E. Bieger S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Anglet, Kurt, Kreuz und Kairos. Eine eucharistische Grundlegung des Christusdogmas. Würzburg: Echter 2005. 140 S., ISBN 3-429-02749-7.

Baer, Harald [u. a.], Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierung im religiösen Pluralismus. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2005. 1474 Sp., ISBN 3-451-28256-9.

Baumert, Norbert, Koinonein und metechein – synonym? (Stuttgarter biblische Beiträge; Band 51). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003. 564 S., ISBN 3-460-00511-4.

Beintker, Michael [u. a.] (Hgg.), Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Zürich: Theologischer Verlag 2005. 506 S., ISBN 3-290-17344-5.

Buchinger, Harald, Pascha bei Origenes (Innsbrucker theologische Studien; Band 1: Diachrone Präsentation; Band 2: Systematische Aspekte). Innsbruck [u. a.]: Tyrolia 2005. 392/1038 S., ISBN 3-7022-2542-0.

Büchner, Christine, Gottes Kreatur – „ein reines Nichts"? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts (Innsbrucker theologische Studien; 71). Innsbruck: Tyrolia 2005. 597 S., ISBN 3-7022-2640-0.

Cross, Richard, Duns Scotus on God. Aldershot: Ashgate 2005. XI/289 S., ISBN 0-7546-1403-4.

Elders, Leo, Gespräche mit Thomas von Aquin (Quaestiones non disputatae; Band 10). Siegburg: Franz Schmitt Verlag 2005. 300 S., ISBN 3-87710-283-2.

Enders, Marcus [u. a.] (Hgg.), Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen. Freiburg i. Br.: Alber 2005. 558 S., ISBN 3-495-48108-7.

Fischer, Michael [u. a.] (Hgg.), Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik (Mainzer hymnologische Studien; Band 5). Tübingen: Francke Verlag 2002. 323 S., ISBN 3-7720-2915-9.

Fischer, Norbert [u. a.] (Hgg.), Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Band 8). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2005. XVI/638 S., ISBN 3-451-28507-X.

Giesen, Heinz, Jesu Heilsbotschaft und die Kirche. Studien zur Eschatologie und Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium; 179). Leuven [u. a.]: University Press 2004. XX/578/9 S., ISBN 90-429-1516-1.

Hercsik, Donath, Die Grundfragen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre (Theologie, Forschung und Wissenschaft; Band 15). Münster [u. a.]: LIT 2005. 192 S., ISBN 3-8258-8427-9.

Hillen, Bernhard Matthias, Institutionenethik und Tugendethos. Der Sozialstaat in aktuellen Konzepten der Wirtschaftsethik und in der Katholischen Soziallehre. Alfter: Borengässer 2005. 481 S., ISBN 3-923946-70-8.

Honnefelder, Ludger, Johannes Duns Scotus (Beck'sche Reihe; Band 569: Denker). München: Beck 2005. 192 S., ISBN 3-406-51116-3.

Johrend, Jochen, Papsttum und Landeskirchen im Spiegel der päpstlichen Urkunden (896–1046) (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte; 33). Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2004. 305 S., ISBN 3-7752-5733-0.

Kämper, Burkhard [u. a.] (Hgg.), Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; Band 39). Münster: Aschendorff 2005. 159 S., ISBN 3-402-04370-X.

Kermani, Navid, Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. München: Beck 2005. 335 S., ISBN 3-406-53524-0.

Lambert, Willi [u. a.] (Hgg.), Dein Angesicht will ich suchen. Sinn und Gestalt des christlichen Betens. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2005. 222 S., ISBN 3-451-28549-5.

Lohfink, Norbert, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur/5/ (Stuttgarter biblische Aufsatzbände; Band 38). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2005. 303 S., ISBN 3-460-06381-5.

Machon, Henryk, Religiöse Erfahrung zwischen Emotion und Kognition. William James', Karl Girgensohns, Rudolf Ottos und Carl Gustav Jungs Psychologie des religiösen Erlebens (Münchner Beiträge zur Psychologie). München: Herbert Utz Verlag 2005. 222 S., ISBN 3-8316-0523-8.

Madrigal, Santiago, Memorial del concilio. Diez evocationes del Vaticano II (Biblioteca de Teología Comillas; Band 13). Madrid: Comillas [u. a.] 2005. 334 S., ISBN 84-330-1945-7.

Marion, Jean-Luc, Le visible et le révélé. Paris: Les Éditions du Cerf 2005. 190 S., ISBN 2-204-07898-0.

Meilaender, Gilbert [u. a.] (Hgg.), The Oxford Handbook of Theological Ethics. Oxford: Oxford University Press 2005. IX/546 S., ISBN 0-19-926211-X.

Mühling, Markus [u. a.] (Hgg.), Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität (Ars Disputandi; Supplement series; 2). Utrecht: Ars Disputandi 2005. VII/206 S., ISBN 90-6701-010-3.

Müller, Andreas, Berg Athos: Geschichte einer Mönchsrepublik (Beck'sche Reihe; 2351). München: Beck 2005. 120 S., ISBN 3-406-50851-0.

Nichtweiss, Barbara (Hg.), Bonifatius in Mainz. Mainz: Publikationen des Bistums Mainz/Philipp von Zabern 2005. 448 S., ISBN 3-8053-3476-1.

Rahner, Johanna, Creatura Evangelii. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2005. 608 S., ISBN 3-451-28499-5.

Rentsch, Thomas, Gott (Grundthemen Philosophie). Berlin: de Gruyter 2005. XII/232 S., ISBN 3-11-017692-0.

Riedel, Manfred, Nietzsches Lenzerheide-Fragment über den Europäischen Nihilismus. Entstehungsgeschichte und Wirkung. Zollikon-Zürich: Kranich Verlag 2000. 70/20 S., ISBN 3-906640-99-X.

Riehm, Heinrich, Das Kirchenlied am Anfang des 21. Jahrhunderts in den evangelischen Gesangbüchern des deutschen Sprachbereichs. Eine Dokumentation (Mainzer hymnologische Studien; Band 12). Tübingen: Francke Verlag 2004. X/504 S., ISBN 3-7720-8034-0.

Ritter, Joachim [u. a.] (Hgg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie (Band 12: W-Z). Basel [u. a.] Schwabe 2005. 1556 Sp., ISBN 3-7965-0703-4.

Sala, Giovanni B., Kant, Lonergan und der christliche Glaube. Ausgewählte philosophische Beiträge. Nordhausen (Thür.): Bautz 2005. 570 S., ISBN 3-88309-236-3.

Schaeffler, Richard, Philosophische Einübung in die Theologie. Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre (Scientia & religio; I/I). Freiburg i. Br.: Alber 2004. 447 S., ISBN 3-459-48113-3.

Schaeffler, Richard, Philosophische Einübung in die Theologie. Band 2: Philosophische Einübung in die Gotteslehre (Scientia & religio; I/II). Freiburg i. Br.: Alber 2004. 431 S., ISBN 3-495-48114-1).

Schaeffler, Richard, Philosophische Einübung in die Theologie. Band 3: Philosophische Einführung in die Ekklesiologie und Christologie (Scientia & religio; I/III). Freiburg i. Br.: Alber 2004. 552 S., ISBN 3-495-48115-X.

Schneider, Michael, Zur Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst. Eine theologische Standortbestimmung (Edition Cardo; Band 115). Köln: Koinonia-Oriens 2005. 214 S., ISBN 3-936835-03-9.

Seibert, Christoph, Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer (Forum Systematik; Band 20). Stuttgart: Kohlhammer 2004. IX/401 S., ISBN 3-17-018366-4.

Sieber, Dominik, Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614 (Luzerner historische Veröffentlichungen; Band 40). Basel: Schwabe 2005. 298 S., ISBN 3-7965-2087-1.

Stasiowski, Marek, Die Polen und das 1. Vatikanische Konzil (Veröffentlichungen des internationalen Forschungsinstituts zur Förderung der Kirchengeschichte in Mitteleuropa). Wien: Dom-Verlag 2004. 375 S., ISBN 3-85351-189-9.

Steinmetz, Karl-Heinz, Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloud-Texten (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie; Band 50). Berlin: Akademie-Verlag 2005. 309 S., ISBN 3-05-004011-4.

Wald, Berthold, Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter. Paderborn: mentis 2005. 201 S., ISBN 3-89785-170-9.

Weidemann, Hans-Ulrich, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; Band 122. XIX/573 S., ISBN 3-11-018103-7.